

# REVISTA *Calundu*

GIRA EM EXPANSÃO



VOL.1 NÚM.2  
JUL-DEZ 2017  
ISSN: 2526-9704

# REVISTA CALUNDU

<http://calundu.org/revista>

GIRA EM EXPANSÃO

Volume 1, Número 2, Jul-Dez 2017

## **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. Estes são os demais pesquisadores do grupo que, listados em ordem alfabética, são os seguintes:

- Adélia Mathias (Literatura)
- Andréa Carvalho Guimarães (Direito)
- Ariadne Moreira Basílio de Oliveira (Direitos Humanos)
- Beatriz Martins Moura (Antropologia)
- Clara Jane Costa Adad (Direitos Humanos)
- Danielle de Cássia Afonso Ramos (Comunicação Social e Pedagogia)
- Gabriel da Silva Vidal Cid (Sociologia)
- Guilherme Dantas Nogueira (Sociologia)
- Hans Carrillo Guach (Sociologia)
- Iyaromi Feitosa Ahualli (Antropologia)
- Luís Augusto Ferreira Saraiva (Filosofia)
- Nathália Vince Esgalha Fernandes (Ciências Sociais)
- Phelipe Cunha Paz (História)

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

<http://calundu.org>

**Créditos da ilustração da capa:** Lumena Costa Adad

**Diagramação:** Adélia Mathias, Gabriel da Silva Vidal Sid, Guilherme Dantas Nogueira, Nathália Vince Esgalha Fernandes

**Revisão dos textos ortográfica:** Todos os membros da comissão editorial

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

<http://calundu.org/revista>

### **Nossa linha editorial**

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

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

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

Ainda em fase de concepção/formação, sendo seus dois primeiros números (volume 1, número 1 – jan-jun 2017; e o atual volume 1, número 2 – jul-dez 2017) reservados à publicação de textos de membros do Grupo Calundu (regulares e honorários), a Revista Calundu busca com o terceiro grupo de trabalhos publicáveis (textos livres de caráter extensionista) dar voz à comunidade afrorreligiosa, 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 afrorreligiosa são as/os diversas/os mães e pais de santo das religiões afro-brasileiras.

# GIRA EM EXPANSÃO

Volume 1, Número 2, Jul-Dez 2017

# SUMÁRIO

Gira em Expansão: Apresentação/Editorial <i>Wanderson Flor do Nascimento</i>	1
---	---

## Artigos

Saberes Tradicionais de Terreiro: Epistemologias, Pedagogias e Possíveis Diálogos com a Universidade <i>Beatriz Martins Moura e Carla Ramos</i>	5
Notas sobre a religiosidade no imaginário da capoeira <i>Gabriel da Silva Vidal Cid</i>	29
Faces da Mãe D'Água: Saberes da conservação <i>Gerlaine Martini</i>	42
Seu Cangira, deixa a Gira girar: A Cabula capixaba e seus vestígios em Minas Gerais <i>Guilherme Dantas Nogueira e Nilo Sérgio Nogueira</i>	71
Plano Nacional de Liberdade Religiosa: Os povos de terreiro e a construção do racismo religioso <i>Nathália Vince Esgalha Fernandes e Ariadne Moreira Basílio de Oliveira</i>	91

## Textos livres

A doçura das crianças ou como lição de Erê é coisa séria <i>Adélia Mathias</i>	112
Mina não é etnia e, sim, palavra portuguesa <i>Cicero Centriny</i>	117
Memórias do Candomblé: Alegrias e angústias <i>Danielle de Cássia Afonso Ramos</i>	122
Ofício de Abatazeiro: A experiência da rua e do terreiro <i>Luís Augusto Ferreira Saraiva</i>	127

## GIRA EM EXPANSÃO (APRESENTAÇÃO/EDITORIAL)

wanderson flor do nascimento<sup>1</sup>

O movimento circular, presente como signo fundamental das práticas tradicionais de matrizes africanas – interpretadas largamente na academia e nos terreiros como afro-religiosas – tem como característica básica a expansão. O meio pelo qual os chamados *Nguzo*, *Axé* ou *Dusé* (abreviadamente, *sq*) – respectivamente, para os candomblés de línguas bantas, iorubá ou ewé-fon – circulam, se potencializam é pela expansão. Expandir-se é a ação básica dessas forças primordiais que estruturam ou organizam o mundo.

Dando seguimento ao primeiro número da Revista Calundu, que foi nomeado de “*Gira Epistemológica*”, este número foi nomeado de “*Gira em Expansão*”, que aponta para este movimento que a Gira faz, ao girar... A Gira só se mantém girando e se expandindo, o que mostra que o movimento constante se mantém nessa proposta da revista, fiel a seus princípios herdados de inspirações afro-ameríndias.

A Revista Calundu propõe um gesto circular, na medida em que busca na experiência vivenciada nos terreiros ou nas leituras advindas dessas experiências, produzindo reflexões não *sobre*, mas *desde* as experiências chamadas de *afro-religiosas*, que informam à academia sobre as práticas desde as quais se pensa e retornando aos territórios tradicionais uma tarefa de expansão, sem perder o respeito pelo que se pactua nas tradições sobre o *que* e *como* dizer para quem não vivencia a tradição. Assim, a Revista compromete-se em não fazer das práticas tradicionais de matrizes africanas/afro-ameríndias meros *objetos* de investigação. Antes, rompe com a dicotomia sujeito-objeto típica dos fazeres ocidentais afirmados mesmo quando se quer fazer com que a tradição ocupe o lugar de *sujeito* do conhecimento. Uma gira não se posiciona de modo dicotômico: não há um fora da gira, senão que de modo temporal, mas nunca posicional.

---

<sup>1</sup> Tata ria Nkisi Nkosi Nambá. Professor de Filosofia da Universidade de Brasília.

Deste modo, o movimento de *rever*, típico de uma *revista*, é aqui afirmado de modo que se mantenha viva a circularidade expansiva que vai do *mundo* ao *pensamento* e do pensamento ao mundo, de maneira que um alimente ao outro, seguindo uma regra básica dos pensamentos tradicionais africanos e indígenas que não separam o mundo do pensamento, produzindo sempre um conhecimento que é engajado com o modo de ser do mundo, fiel a um mundo que se dá a conhecer em função de seu modo específico de ser, que tem em sua estrutura a movimentação informante.

Neste interessante e potente número, encontramos duas seções, com artigos e textos livres. A seção de artigos é iniciada pelo texto *Saberes Tradicionais de Terreiro: Epistemologias, Pedagogias e Possíveis Diálogos com a Universidade*. Neste, Beatriz Martins Moura e Carla Ramos provocam uma série de reflexões em um espaço entre a academia e os terreiros. Iniciando com uma discussão sobre o papel de intelectuais negras/os engajados com a luta antirracista e passando pelas experiências de aprendizado com a presença de uma liderança afro-religiosa ensinando na universidade, o artigo discute as dimensões epistemológicas empoderadoras do povo negro, advindas dos terreiros.

Partindo das múltiplas relações da capoeira com elementos religiosos e a vinculação dela com as memórias e identidades na história de nosso país, o artigo de Gabriel da Silva Vidal Cid, *Notas sobre a religiosidade no imaginário da capoeira*, discute as dinâmicas em torno das presenças afro-brasileiras (e da recusa destas) nos projetos de realocação da sociedade nacional, problematizando o recente movimento da “capoeira gospel”, interrogando se essas movimentações se alinham ou enfrentam a projetos de desencantamento da capoeira.

Gerlaine Martini discute no artigo *Faces da Mãe D'Água: Saberes da conservação*, desde os contornos dos processos da escassez de recursos hídricos e a necessidade de sua preservação, uma figura que pode trazer, desde os saberes tradicionais afro-religiosos e populares, uma importante contribuição para discutir esse delicado e importante problema: a Mãe D'Água. Esse tópico específico das preocupações ambientais mostra o quanto os saberes tradicionais podem ser potentes no cuidado com elementos indispensáveis para a manutenção da vida no planeta.

Os aspectos e crenças da Cabula, primeira prática afro-capixaba a ser nomeada a partir dos heterogêneos calundus coloniais, são resgatados no texto *Seu Cangira, deixa a Gira girar: A Cabula capixaba e seus vestígios em Minas Gerais*, de Guilherme

Dantas Nogueira e Nilo Sérgio Nogueira. O artigo revisa a bibliografia especializada e traz inéditas contribuições para a discussão advindas de depoimentos de Tatetu Nepanji, sacerdote angoleiro iniciado na Cabula capixaba e residente em Minas Gerais, onde além de preservar a prática do candomblé de Angola, resguarda vestígios da prática da Cabula, no interior de seu candomblé. O artigo demonstra, ainda, a persistência dos saberes e práticas angoleiras que se preservaram apesar das adversidades históricas que lutam por seu esquecimento.

Finalizando a seção de artigos, o texto *Plano Nacional de Liberdade Religiosa: Os povos de terreiro e a construção do racismo religioso*, de Nathalia Vince Esgalha Fernandes e Ariadne Moreira Basílio, parte da contextualização da construção e interrupção do Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para as Comunidades Tradicionais de Terreiro, proposto – e não lançado – durante o governo do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, para acompanhar a proposição do conceito de racismo religioso e os impactos do não-lançamento do Plano para a discussão desse conceito.

A seção de textos livres, é aberta pelo trabalho de Adélia Mathias, *A docura das crianças ou como lição de Erê é coisa séria*. Nele, a autora parte de sua própria experiência familiar – multi-religiosa e praticante de um culto doméstico de matriz africana e indígena – e reflete sobre o culto aos Erês, as crianças espirituais, que acolhe também as outras crianças do entorno da casa. A doação e a solidariedade são marcas desse culto, que por meio de uma distribuição de doces e alegria, fazem circular valores de fortalecimento recíproco por meio das interações alegres.

O texto seguinte é de Cícero Centriny, *Mina não é etnia e, sim, palavra portuguesa*. O autor discute a nomeação colonial de diversos povos como “mina”, fazendo parecer que essa nomeação identificava uma etnia e não diversos povos que passavam pelo porto de São Jorge da Mina como intermédio para a chegada no Brasil. Discute ainda a heterogênea construção de vários dos principais cultos presentes no Maranhão, elucidando o uso da expressão “vodun” para designar uma gama diversa de divindades nem sempre participantes de panteões de origem Jêje. Um complexo cenário afro-religioso é descrito em torno das experiências maranhenses.

Danielle de Cássia Afonso Ramos é a próxima autora, com *Memórias do Candomblé: Alegrias e angústias*. Este texto aborda as memórias da religiosa, desde sua infância, vivenciada em terreiro de candomblé. As inquietudes, prazeres, alegrias,

agonias e vontades de afastamento e um reencontro com os sentidos de pertencimento ao candomblé são abordados ao modo de partilha pelo relato.

O texto que encerra a seção e este número é de Luís Augusto Ferreira Saraiva. A figura do *abatazeiro*, o tocador dos abatás nos Tambores de Mina e de Crioula no Maranhão é discutida pelo autor em *Ofício de Abatazeiro: A experiência da rua e do terreiro*. O texto apresenta o abatazeiro, vulto pouco discutido nas pesquisas sobre o Tambor de Mina ou sobre o Tambor de Crioula, mostrando não apenas sua função musical, mas também suas outras funções nesses Tambores.

Este conjunto de reflexões, engajadas, comprometidas com os terreiros, desde os terreiros, atravessados pelo interesse de difundir informações que modifiquem a maneira de construir saberes que se relacionam aos terreiros e às experiências afro-brasileiras demonstram a seriedade e responsabilidade das pessoas que compõem o Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. Que o comprometimento ético, epistemológico, político se expanda junto com as palavras trazidas nesse número! Que as palavras nos girem expansivamente como gira a Gira!

Brasília, 11 de dezembro de 2017

# SABERES TRADICIONAIS DE TERREIRO: EPISTEMOLOGIAS, PEDAGOGIAS E POSSÍVEIS DIÁLOGOS COM A UNIVERSIDADE

Beatriz Martins Moura<sup>1</sup>

Carla Ramos<sup>2</sup>

**Resumo:** Em 2012, no âmbito do projeto de Pesquisa e Extensão Mapeamento das Casas e Terreiros de Religiões de Matriz Afro-brasileira na Cidade de Santarém/Pará, reunimos um grupo de 20 estudantes da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), alguns professores, e Afro-religiosos, no terreiro de Mina Santa Bárbara, espaço sagrado mantido por Pai Edvanei de Oyá. Durante dois dias estivemos aprendendo cânticos e toques presentes no repertório Afro-religioso de Terreiros, que são parte constitutiva da paisagem sonora, arquitetônica, Afro-diaspórica e histórica de Santarém. Este momento de fusão Terreiro-Academia foi a ponta de lança para uma série ininterrupta de ações, diálogos, afetos, ajuda e solidariedade que ainda nos une. A primeira parte deste artigo persegue uma questão colocada por Gomes (2010) sobre o que está colocado para o intelectual negro politicamente posicionado que atua nos espaços acadêmicos. Segundo a proposta inaugurada com a Oficina de Toques e Cantigas do Repertório dos Terreiros, em 2016 realizamos, dentro da UFOPA, o minicurso Antropologia Feminista Negra: Experiência Vivida, Ativismo Político, Interseccionalidade e Sexualidades, no qual tivemos a honra de assistir uma aula ministrada pela Iyalorixá Ozanélia Santos. Ali, além de partilhar nossas experiências enquanto mulheres negras, indígenas, quilombolas, afro-religiosas, educadoras, estudantes, partilhamos do axé, da escuta e do diálogo com a Iyalorixá. Nas próximas páginas vamos discutir alguns aspectos do desafio de ensinar e aprender a partir de epistemologias que nos autorizam falar, que nos fazem visíveis, nos mantêm seguros, e nos permitem ter prazer fazendo o que gostamos e escolhemos fazer. Estas são as epistemologias dos Terreiros, ou os modos de saber e de viver Negro-brasileiro.

**Palavras-chave:** Saberes tradicionais; Terreiros; Epistemologias; Amazônia.

---

<sup>1</sup> Doutoranda pela Universidade de Brasília PPGAS/Dan/UnB. E-mail: [beatrizmartinsmoura@gmail.com](mailto:beatrizmartinsmoura@gmail.com)

<sup>2</sup> Professora de antropologia na universidade federal do Oeste do Para e PhD Candidate no Departamento de Estudos Africanos e da Diáspora Africana, Universidade do Texas (*at Austin*). E-mail: [carlaramos@utexas.edu](mailto:carlaramos@utexas.edu)



Foto: Primeira Oficina de Toques e Cantigas do Repertório dos Terreiros em Santarém  
Fonte: Py-Daniel, Anne Rapp. 2012. Acervo NPDAFRO.

## **Intelectual Negra na Roda: Terreiro e Universidade**

Este artigo é um olhar para trás, é uma reflexão, ou melhor, uma ação direta de reapropriação de experiências que foram vividas num turbilhão de acontecimentos que costuma marcar a inserção de intelectuais negras numa posição de destaque dentro de instituições de produção de conhecimento que encontram certo prestígio social, como as universidades públicas federais no Brasil. Neste aspecto, bell hooks (2017) é preciso em discutir as adversidades inerentes enfrentadas por mulheres e homens negros que assumem como intelectuais a vida e a luta política radical por mudanças sociais, que dedicam os seus dias ao pensamento e a produção de conhecimento: “*the work of the mind*”, nas palavras de hooks (2017, p. 148). hooks analisa com maior detalhes quais questões estão em jogo quando se trata especialmente de mulheres negras intelectuais porque mais uma vez somos invisibilizadas pela interseccionalidade de raça, gênero e classe que produz imagens de controle, tal como definiu Patricia Hill Collins (2002), que localizam nós mulheres negras como “sujeitos” ou corpos que não podem pertencer ou escolher o trabalho intelectual como sua vocação. Os meus relatos e reflexões sobre uma atividade do Projeto de Pesquisa e Extensão Mapeamento das Casas e Terreiros de Religiões de Matriz Afro-brasileira na Cidade de Santarém/Pará (PROEX-MEC),

servem como uma “etno(Ori)grafia”<sup>3</sup> dos meus processos de inserção numa universidade pública federal recém inaugurada no âmbito do Programa de apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Públicas Federais (REUNI) implementadas pelo governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Essas histórias precisam ser contadas por nós, principalmente por nós mulheres negras, para que a gente complexifique ainda mais as nossas análises sobre o racismo tal como este ocorre no Brasil e noutras partes da Diáspora Africana, e nos ajudem a compreender e considerar as estratégias de articulação e luta anti-racista que ocorrem em diferentes frentes, inclusive, nas universidades públicas.

Uma tese mais geral que eu defendo seria a de que o movimento de mulheres negras acadêmicas que passam a ocupar cada vez mais lugares como professoras e pesquisadores nas universidades públicas brasileiras é um fenômeno político e social que indica uma certa “continuidade”, com os devidos cuidados para não simplificar demais o panorama, com o momento em que o movimento de mulheres negras brasileiras, mais ou menos ali no final dos anos de 1980, iniciou um processo radical de organização política autônoma em relação ao movimento negro e ao feminista branco, em defesa de uma pauta interseccional. Esse momento político é tratado pela literatura sociológica como “Ongnização”, ou como o “Boom de Ongs” numa perspectiva de compreensão desses acontecimentos desde o interior da América Latina<sup>4</sup>. No entanto, eu tenho chamado esse processo de *Orúko*<sup>5</sup>, ou seja, estou compreendendo esse movimento intenso de rearticulação de uma agenda política negra, mas não somente, e de seus

---

<sup>3</sup>Essa tese-hipótese é desenvolvida na minha tese de doutorado que será apresentada na Universidade do Texas no segundo semestre de 2018. É um debate que diz mais respeito ao campo da antropologia e seus métodos, modelos analíticos e escrita. Etno(Ori)grafia é um método de pesquisa e uma técnica de escrita que não chega a partir de uma visão secular, é uma descrição que está baseada num olhar de *Ori*. É um tipo de descrição e de conhecimento que está atravessado pelas reações do corpo às energias de momentos específicos no trabalho de campo. O nome Etno(Ori)grafia e parte da definição inicial que eu apresento aqui me foram dados de presente por minha amiga Dora Santana, numa conversa recente que tivemos sobre alguns episódios do meu trabalho de campo no Brasil, em que eu estive muito perto de um momento de “transe”. A minha pesquisa de doutorado apresenta um diálogo com intelectuais acadêmicas negras sobre a história política recente de mulheres negras no Brasil. O trabalho de campo não foi feito em espaços sagrados de religiões de matrizes Afro-Brasileiras. E, no entanto, eu experimentei inúmeras ocasiões em que estive “muito perto” do meu Orixá, sentindo no meu corpo os sinais que usualmente antecedem o transe. Nessa conversa com Dora Santana, nós chegamos a algumas conclusões sobre esses acontecimentos e começamos a elaborar uma aproximação possível do que aconteceu e entender isso no interior de uma perspectiva analítica, e de uma epistemologia propriamente negra.

<sup>4</sup>Estou me referindo aos trabalhos importantíssimo de Sonia E. Alvarez (2009), e Márcio André de Oliveira dos Santos (2007), Sônia Beatriz dos Santos (2008).

<sup>5</sup>Momento específico do processo ritual de iniciação no Candomblé. Estou pensando nos significados dessa categoria tal como aprendi num terreiro de Candomblé de nação Ketu. É uma cerimônia que é comumente descrita na literatura como aquela que marca a apresentação pública dos novos filhos de santo e o seu respectivo nome dado pelo Orixá.

respectivos porta-vozes, como um momento em que as mulheres negras assumem um lugar importantíssimo nos processos de “auto-nomeação”, bem como de “nomeação-identificação” das mazelas da sociedade brasileira provocadas pelo racismo. O ato de nomear a realidade, de dar nome a nós mesmas de maneira autônoma, e de romper com o silêncio imposto sobre nós mulheres negras como um mecanismo de subalternização constituem pontos centrais para a discussão no interior dos feminismos negros, e mais recentemente do transfeminismo negro.

Por essa razão, eu trago para a roda de discussão alguns aspectos de uma experiência de convívio e ampliação dos espaços epistemológicos de uma universidade pública brasileira, sediada na Amazônia, em Santarém, Pará. Ao longo de cerca de quatro anos de atividades do projeto de Pesquisa e Extensão Mapeamento das Casas e Terreiros de Religiões de Matriz Afro-brasileira na Cidade de Santarém/Pará (2012-2016)<sup>6</sup>, nós promovemos dezenas de encontros reunindo Mestras e Mestres<sup>7</sup> detentores dos saberes tradicionais mantidos e transmitidos no chão de Terreiros, Casas, Salões e demais territórios sagrados das comunidades Afro-religiosas de Santarém. O contexto geral do debate proposto a seguir guarda uma questão de fundo a respeito da possibilidade de haver condições para o desenvolvimento de uma imaginação política negra comprometida com a radicalidade de processos de liberação e de justiça social - *Black political imagination* - desde espaços institucionais, como a Universidade. Um dos objetivos da narrativa crítica desse encontro Terreiro-Academia é abrir espaço para reflexão sobre certos efeitos políticos dessa “ampliação da sala de aula” em sua dimensão mais tangível e espacial, que está relacionada diretamente com a presença, nas universidades públicas, de professoras negras intelectuais que trazem consigo pedagogias que vou chamar aqui provisoriamente de “negro-feministas”. Essa pedagogia negro-feminista é caracterizada por um forte compromisso anti-racista, que se traduz no engajamento com a comunidade negra, na elaboração de processos didáticos-pedagógicos colaborativos (o que requer um engajamento mútuo, que não promova uma

---

<sup>6</sup>Durante a vigência do Projeto de Extensão nós promovemos uma série de Oficinas e Minicursos. Oficialmente foram realizadas as seguintes: Oficina de Toques e Cantigas do repertório das Casas e Terreiros de Santarém, com o Ogan Zenildo de Xangô(10 e 11 de Agosto de 2012); Patrimônio Cultural Afro-brasileiro e o Estudo das Relações Raciais no Brasil” (22 e 23 de outubro de 2012), Prof. Alessandra Lima (IPHAN); Pedagogia das Encruzilhadas e Jongo (28 de setembro de 2012), Prof. Luiz Rufino (UERJ); Religiosidades na África (3 a 7 de dezembro de 2012), Prof. Alain Kaly (UFRRJ). O NPDAFRO ainda está em plena atividade, e tivemos outras atividades realizadas em diferentes frentes institucionais e no âmbito de outros projetos.

<sup>7</sup>Ialorixás, Babalorixás, Ogans, Mães e Pais de Santo, Alagbé, Iakekerê, Ekedji, Iyawo.

relação de passividade dos estudantes ou comodificação da produção intelectual), e que se baseia numa perspectiva não-hierárquica das relações dentro e fora da sala de aula.

### ***Teaching the Truth is Hard!<sup>8</sup> Como Fazer do Invisível algo Tangível***

Nos últimos meses eu tenho trabalhado na Universidade do Texas (*at Austin*) como assistente da Professora Omi Osun Joni L. Jones<sup>9</sup> no curso de Introdução à Cultura Afro-Americana. Essa é uma disciplina cursada por estudantes de graduação que em geral estão no seu primeiro semestre na universidade. O Departamento de Estudos Africanos e da Diáspora Africana é o responsável por formular e ofertar esta disciplina na universidade. Este departamento tem o seu corpo docente composto quase que inteiramente por intelectuais negras (os), e estudantes negros de graduação e de pós-graduação. Numa conversa de preparação de aula eu e Dr. Jones estávamos comentando sobre como uma das aulas sobre “white privilege” tinha sido muito desafiante para todas nós, e isso por várias razões, inclusive porque se tratava de uma turma predominantemente “branca”, algo muito comum em se tratando de uma universidade prestigiada e que está localizada no estado do Texas, sul dos Estados Unidos. Num certo momento da nossa conversa me peguei pensando em como eu, professora e intelectual negra, me sentia muito vulnerável em aulas como aquela, o que me fazia lembrar bastante das minhas experiências nas salas de aula das universidades brasileiras também. Eu tenho essa memória ainda marcante das dificuldades que eu enfrentei ao ensinar sobre a questão racial no Brasil, e de sentir fortemente como o meu corpo de mulher negra, além dos “conteúdos” da disciplina, impactava os estudantes e redefinía muitos dos rumos das minhas aulas. Naquele semestre eu ministrei a disciplina de “estudos étnicos-raciais” para uma turma de estudantes de graduação, e esta experiência já me levava a concluir como ensinar a “verdade” das relações raciais é algo dificílimo de fazer, em outras palavras, de como tornar o “privilegio branco”, algo tão naturalizado no corpo e, portanto, no cotidiano das pessoas, algo legível e tangível. Estas foram as

---

<sup>8</sup>Eu vou utilizar alguns termos em inglês ao longo dessa primeira parte do artigo, e optei por não traduzir a maior parte deles. Primeiro porque eu estou dialogando com intelectuais negras e negros que têm o inglês (apenas) como uma das línguas que fala e escreve, como é o meu caso e de muitos de nós que estamos em trânsito pela Diáspora Africana. E além disso, o inglês que eu falo e escrevo é o inglês negro-diaspórico que eu aprendi em muitas conversas com meus colegas caribenhos e da América Central, e está longe de ser considerado como “standard”.

<sup>9</sup>Professora Associada do Departamento de Estudos Africanos e da Diáspora Africana. Universidade do Texas (*at Austin*).

primeiras vezes em que eu senti “medo” de voltar para a sala de aula no dia seguinte. Anos depois, ensinando sobre racismo num outro ponto da diáspora negra, eu senti aquele mesmo medo, a mesma vulnerabilidade em estar ensinando a “verdade” com o meu próprio corpo.

As indagações a respeito de como o corpo de professoras negras vai afetar as relações em sala de aula, e apontar para processos político-pedagógico complexos como aqueles relacionados ao ensino de questões que “não são ditas” – *teaching the unspeakable*<sup>10</sup> - ou são socialmente tratadas como tabu, ou ainda, que estão submetidas a grande censura coletiva como raça, sexualidade e gênero. Considerando a sala de aula como este espaço onde os conteúdos são transmitidos ou colocados em debate ou sob escrutínio a partir do corpo de estudantes e docentes, é interessante notar como pode igualmente representar um lugar onde o controle exercido sobre os corpos não hegemônicos e racializados pode se dar de maneira muito violenta. A ideia de um projeto de “extensão” que não pode prescindir de uma relação direta com a “comunidade”, no caso de professoras que como eu tem a possibilidade de acionar suas redes de contatos e de pertencimento entre as comunidades Afro-religiosas ou negras como comunidades Quilombolas, por exemplo, é garantir uma articulação de modos de ensinar e de conhecer que não domestiquem ou normatizem nossos corpos. Nesse sentido, os projetos de extensão são estratégicos para criar “espaços de fuga” (*flight-Quilombo*) da ordem hegemônica ocidental que impõe suas epistemologias nos espaços de produção acadêmico-científicos.

A primeira atividade aberta ao público que organizamos foi a Oficina de Toques e Cantigas do repertório Afro-religioso dos Terreiros e Casas de Santarém. Essa Oficina foi sonhada, elaborada e ministrada pelo Ogan Zenildo de Xangô, e rascunhada no fundo do quintal de Mãe Anita com a minha participação, que em última análise se reduziu a tímidas anotações de fragmentos de letras de cantigas em português e em *Yorubá* num rascunho que continha um pequeno programa de “ensino” a ser proposto nos dois dias de encontro. Naquela noite resolvemos a estrutura geral da Oficina e articulamos a ideia central que era (re)familiarizar os estudantes, em sua maioria nascidos e criados na cidade de Santarém e municípios próximos, às palavras, sons e performances dos Terreiros (Mina, Mina Terecô, Umbanda e Candomblé) dali. Eu vinha refletindo há algum tempo sobre a relação “invisível-visível” que marcou a minha

---

<sup>10</sup> Como no texto-relato de Bryan Keith Alexander: “Embracing the Teachable Moment: The Black Gay Body in the Classroom as Embodied Text” (2005).

experiência em busca dos terreiros da cidade assim que cheguei em Santarém, ainda em 2011. Algumas pessoas com quem conversei, incluindo alguns estudantes, me diziam que não “sabiam” que havia terreiros de religiões Afro-brasileiras dentro e fora da cidade. E mesmo depois de termos lançado o Projeto de Mapeamento de Terreiros e durante as nossas atividades conjuntas de pesquisa era comum ouvir comentários das estudantes, que expressavam surpresa quando nos deparávamos com os muros adornados, desenhados e marcados com os objetos que ritualmente definem os limites espaciais e espirituais de terreiros como o de Dona Conceição Moraes, de Sindoya ou de Mãe Zuleide. Foram constantes os momentos em que as (os) estudantes expressavam sobressalto quando se davam conta, como que “pela primeira vez”, da fachada inteiramente desenhada com imagens de Orixás da casa de Pai Clodomilson de Ogum, que na época estava localizada numa rua muito movimentada bem em frente ao Parque da Cidade.

Em certos casos esse “ver pela primeira vez” era o efeito de uma releitura da paisagem da cidade, que depois das nossas discussões iniciais no grupo de pesquisa passava a incluir repertórios que tensionavam um olhar hegemônico branco, masculino, heteronormativo, classista e cristão que normatiza as possibilidades de olhar e existir no território. Nas minhas reflexões cotidianas, eu sempre imaginava Santarém, a cidade onde um dia alguém me disse “que não havia terreiros”, reverberando sons de tambores e cânticos pelos ares das noites de sábado. Muitas vezes eu realmente sonhei com essa imagem em que o som dos atabaques reverberava sem limites acústicos (pelo ar e pelos rios Tapajós e Amazonas) por toda a cidade. E imaginava que poderia ser possível andar pelas ruas e reconhecer, pelos toques, pelas vozes e também pelos cheiros, quais e tais Terreiros existiam naqueles arredores. Esse foi o sonho que me embalou nas primeiras noites depois da minha mudança do Rio de Janeiro para Santarém, quando eu, filha de santo<sup>11</sup> (Iyawo), morando numa cidade que conhecia tão pouco, estava em busca de abrigo e acolhimento porque a universidade já me guardava a dose excessiva e diária de invisibilidade e hostilidades contra o meu corpo. A “Oficina de Toques e Cantigas” foi uma expressão daquele sonho, que continha ali uma poética e uma política de sobrevivência da qual só mais recentemente eu pude me reaproximar para compreendê-la num contexto mais amplo de lutas antirracistas na diáspora Africana. Essa dinâmica de sobrevivência que busca a solidariedade no interior de comunidades Afro-religiosas

---

<sup>11</sup> Sou filha de santo de Mãe Beata de Yemanjá, do Ile Omiojuarô que fica em Miguel Couto, Rio de Janeiro.

acompanha uma tradição Negro-Atlântica, Queer-Atlantic, *Black Trans-Atlantic* (Dora Santana, 2016)<sup>12</sup> de solidariedade e afeto que também se expressa por meio de gestos de resistência à (des)humanização e comodificação de corpos negros. Eu trazia essa tecnologia coletiva de autoproteção, esse saber de sociabilidade negra no meu próprio corpo como uma herança ancestral, uma memória do tipo insurgente que me foi restituída nos processos que constituíram a minha iniciação no culto aos Orixás do Candomblé.

Foi desse arquivo/repertório sagrado e secular que eu tirei as primeiras teses para propor um projeto institucional que tinha como horizonte prático e imediato identificar, para nós que estávamos na universidade, quais eram as tradições Afro-religiosas ali presentes, onde estavam localizados os seus territórios sagrados, e quem eram as pessoas responsáveis por carregar no corpo e transmitir adiante esses saberes ancestrais e suas experiências emancipatórias e de transformação da realidade. Tratava-se de uma investigação multidisciplinar que dialogava diretamente com uma história política de longa duração da população negra no Brasil, e que se aproximava desses sujeitos e percebia seus territórios sagrados como um arquivo de política negra insurgente “a queer, unconventional, andi imaginative archive of the Black Atlantic” (Tinsley. p. 193). No levantamento que concluímos em 2014 tínhamos conseguido visitar 15 territórios<sup>13</sup> Afro-religiosos, que se auto-definem como Centro, Tenda, Ilê e Terreiros. Desses, temos um material bastante rico que inclui entrevistas com lideranças e filhas e filhos de santo e demais frequentadores e participantes, vídeos, fotografias e etnografias de festas e cerimônias públicas que frequentamos sistematicamente. A comunidades Afro-Religiosas de Santarém e de outros municípios do Oeste do Pará, como Monte Alegre e Alenquer são parte importante da história de circulação da população negra, de seus descendentes e influência abrangente de suas tradições de matriz Afro-brasileira, bem

---

<sup>12</sup>Artigo Publicado em Blogueiras Negras (<http://blogueirasnegras.org/quao-trans-e-o-trans-atlantico-negro/>).

<sup>13</sup> São estes: Ilê Dara Ase Oyá Omira; Terreiro Mina Nagô Obá Afonjá; Terreiro de Mina Nagô Obá Aganjú; Terreiro de Mina Santa Bárbara; Terreiro de Mina Iansã; Tambor de Mina de Ogum; Terreiro de Oxóssi; Terreiro Oxumaré; Tenda Caboclo João da Mata; Ilê Axé Ogumjaodé; Mãe Vavá de Ogum; Terreiro dona Edu e seu Darcí; Tenda do caboclo Ubirajara; Centro Espírita José Tupinambá; Terreiro de Santa Bárbara. Esses dados não refletem um retrato atualizado do que se passa no Oeste do Pará, em função da dinâmica social que impõe diversas mudanças, muitas vezes num espaço de tempo relativamente curto, como de meses ou ano. Particularmente em Santarém, nos últimos dois anos infelizmente perdemos três Mães de Santo, duas delas com casas abertas, o que causou enorme impacto e levou a reorganização desses terreiros.

como são significativas para compreender os processos variados de implantação das primeiras casas e terreiros das comunidades Afro-religiosas do norte do país<sup>14</sup>.

O projeto Mapeamento das Casas e Terreiros de Religiões de Matriz Afro-brasileira na Cidade de Santarém/Pará sempre manteve duas frentes de atuação ininterruptas e articuladas: a primeira delas fornecendo ambiente e laço afetivo para a nossa sobrevivência e fruição de vida<sup>15</sup>. Neste aspecto em particular eu estenderia estes “efeitos de vida” para além de mim, para incluir os estudantes, alguns professores<sup>16</sup> que eram meus colegas mais próximos, e dezenas de outras pessoas que passaram pela porta da sala do Núcleo de Pesquisa e Documentação das Expressões Afro-Religiosas do Oeste do Pará e Caribe (NPDAFRO) desde sua fundação. Era fato que essa rede de cuidados, de contentamento e de celebração do espaço comunitário, ou em outras palavras, de prática inspirada em modos de relações sociais comuns aos espaços de Terreiro, não parecia representar uma dimensão de radicalidade dentro da economia política dos processos de ativismo anti-racista, ou de uma agenda negra que se expresse a partir de meios mais normativos de ação e pensamento<sup>17</sup>. No entanto, é interessante notar como esses modelos de relações sociais que não operam somente dentro de comunidades tradicionais de Terreiros, mas que eu identifico como Negro-brasileira ou Afro-Diaspórica, têm sido discutidos e reivindicados por diversos feminismos negros e de mulheres de cor ao longo das décadas como ação de resistência política.

E, finalmente, a segunda frente de ação do Projeto estava comprometida com a inserção da discussão sobre os efeitos do racismo, do sexism e da homo e transfobia no nosso cotidiano e para além dos muros da universidade. E especialmente neste aspecto, o nosso convívio com as lideranças e as comunidades dos terreiros da cidade foi fundamental para deslocar a nossa perspectiva normatizada e conformada a modelos heteronormativos, raciais e patriarcais de gênero e de sexualidade. Os territórios Afro-

---

<sup>14</sup> Há um vasto campo de produção sobre as religiões de matrizes africanas no estado do Pará.

<sup>15</sup> Quando falo de “nós” somos: estudantes negras (os) e indígenas, professoras (es) das escolas públicas e da universidade, intelectuais quilombolas, ativistas de movimentos estudantil, negro, quilombola e LGBTQ).

<sup>16</sup> Estou me referindo aos meus colegas professores queridos que faziam parte do Projeto: Pedro Fonseca Leal, Myrian Sá Leitão Barboza, Anne RappPy-Daniel e Maria Betânia C. Barbosa.

<sup>17</sup> Mesmo porque, essas ações se davam desde dentro de instituições fortemente comprometidas com a reprodução e expressão do privilégio branco na sociedade brasileira, como é o caso da universidade pública. Mas vou guardar o devido cuidado com esta afirmação tendo em vista as recentes mudanças nos perfis raciais e sócio-econômico das universidades públicas federais pós políticas de cotas. O que não necessariamente vai significar uma alteração nos padrões de reprodução da branquitude com projeto de dominação, porque esta prescinde de corpos “brancos” para ser reproduzida, no entanto, esse é uma panorama que exige a nossa atenção.

Religiosos são espaços que, por princípio,<sup>18</sup> são abertos ao *transito (tran-se)* de corpos e suas variadas expressões de gênero e sexualidade, como disse anteriormente, da mesma maneira os terreiros são anti-hegemônicos na medida em que produzem outros modos de sociabilidade que confrontam a hegemonia dos discursos do capitalismo racial, patriarcal e heteronormativo.

E aí temos realmente muitas questões para pensar a respeito desse lugar chamado “universidade pública”, e sobre as possibilidades que se colocam para “tomá-la de assalto”. Esse inclusive é o título de um artigo instigante de Stefano Harney e Fred Moten (2013: 26) sobre universidade e o lugar/papel do intelectual subversivo. Em tempos como os de hoje, de ascensão de setores conservadores e seus projetos políticos comprometidos com a eugenização do espaços, extermínio e controle violento de corpos negros, indígenas, femininos *cis* e trans da paisagem escolar, eu reivindico um aspecto da nossa ação como intelectuais negras que atuam dentro da academia: o Feitiço. Voltando ao texto de Nilma Lino Gomes (2010), ela caracteriza os intelectuais negros, que passam a atuar em universidades públicas brasileiras a partir da década de 1990, como sujeitos comprometidos com uma forma de ver o mundo e com um repertório que seria propriamente Afro-brasileiro. Gomes deixa espaço livre para refletirmos sobre quais elementos constituiriam esse repertório “Afro-brasileiro”, e dentro disso eu sugiro que devemos incluir a dimensão do “feitiço” de que falei anteriormente, especialmente quando se trata de nós, mulheres intelectuais negras. Embora parte de minhas ideias sobre “feitiço” sejam tributárias das epistemologias Afro-brasileiras próprias dos Terreiros, o meu jogo aqui é me apropriar dessa tese entendendo-o como ferramenta ou tecnologia política de manipulação da realidade. Eu tomo a noção de “feitiço”<sup>19</sup> dentro uma tradição radical negra-diaspórica, ou seja como tecnologia de resistência e de transformação do mundo - encarnada no corpo - que é transmitida ancestralmente e executada por mulheres negras das mais diferentes maneiras e com variados propósitos. Levando em consideração uma proposta de aproximação entre a ciência produzida na academia com os saberes de comunidades de terreiro, cabe perguntar quais sujeitos são os portadores dessas *epistemes*, e quais entre estes irão levá-las, por exemplo, para

<sup>18</sup>Eu uso a expressão “por princípio” para marcar que há algo invariável a este respeito, mesmo considerando as maneiras variada como estas cosmologias são apropriadas, reproduzidas, recriadas, burladas e etc. Não quero também assumir nenhuma perspectiva pouco crítica em relação ao que pode acontecer cotidianamente nos espaços de religião Afro-brasileira.

<sup>19</sup>Black Studies, Africana studies or African and African Diaspora Studies. (Digamos, que mesmos certos trabalhos dedicados à análise da política engendrada por mulheres negras na diáspora africana, sobretudo, dão espaço para o tema geral da espiritualidade. Os meus trabalhos estão inseridos nesse campo de análise sobre política e espiritualidade.

dentro da sala de aula? Acrescentaria mais intensidade a estas questões ao pensar na presença de mulheres negras intelectuais acadêmicas conduzindo estes processos e produzindo desajustes, transitoriedades e descontinuidade sistemática na normatividade violenta imposta pela academia.

O feitiço é a palavra-ação ativada, simultânea ao gesto que está no corpo e que carrega uma densidade sonora e visual, capazes de ressonar e perturbar visões e comportamentos normativos alterando contextos de vida, histórias políticas, e também memórias traumáticas e seus conteúdos (des)humanizadores. Quando se fala da ação política e acadêmica de “intelectuais negros”<sup>20</sup> ou “intelectuais subversivos” como no texto apontam Stefano Harney e Fred Moten , chama-se logo atenção para o fato de estarmos no centro de uma luta no interior do campo semântico “da ciência”. Nesse campo de batalha, devemos também fazer uso de outras formas de conhecer, e de suas respectivas metodologias e teorias, para no mínimo equilibrar o jogo e reestabelecer a complexidade. E, ao longo desse árduo e, algumas vezes, letal processo<sup>21</sup>, vamos igualmente reunir forças para reivindicar o valor da nossa própria existência (Gomes, p.508). Esse projeto político-acadêmico, ou esta “batalha semântica”<sup>22</sup>, vai se expressar nas muitas frentes de trabalho no interior da universidade: nas suas unidades acadêmicas, institutos e centros; em todos os níveis dos setores administrativos, além dos comitês científicos, grupos de pesquisa e comissões, inclusive as editorias. Tendo isso em vista, é necessário considerar o quanto que a perspectiva de aproximação dentro da academia (racista, sexista, transfóbica e homofóbica, classista, xenófoba) entre saberes científicos e de matrizes culturais Afro-brasileiras resulta em conflito aberto, tensão, contestação, questionamentos, isolamento, solidão, frustração, e até mesmo em limitação no acesso aos recursos financeiros para execução de projetos de pesquisa e extensão; isso para elencar alguns aspectos que eu experimentei diretamente. Em suma, essa luta é semântica num ponto em que se admite que essa equação esteja equilibrada, mas não está<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup>Sob essa categoria genérica estão, pelo menos, mulheres e homens, trans, cis, gays e lésbicas.

<sup>21</sup>Estou lembrando das nossas intelectuais negras que morreram precocemente como Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Neuza Santos Souza, Luiza Bairros, Zora Neale Hurston.

<sup>22</sup>Durante uma recente conversa com a professora Maria de Fátima Lima Santos (Prof. Adjunta da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ) o tema da “batalha no campo semântico da ciência” veio à tona pelas suas reflexões. Eu agradeço a ela pela gentileza daquele diálogo.

<sup>23</sup>Essa “luta semântica” não só não está equilibrada, como ela se dá de maneira bastante particular no interior de instituições de ensino superior pela própria lógica de dominação que opera ali especialmente. A análise de Jacqui Alexander (2005: 127) traz esses processos à tona: “Such politics are never divulged by those with power, yet they shape every day behavior and every day interaction in significant ways”

Falando especificamente desde a minha posição de mulher negra intelectual e lésbica que atua como professora e pesquisadora numa universidade pública federal penso que uma das questões que se impõe a partir de nossa presença nestes espaços diz respeito a se aproximar corajosamente da memória de uma compreensão de mundo, e de uma epistemologia que os nossos corpos negros carregam. “Seja qual for a nossa maneira de compartilhar as memórias, nossos corpos ainda lembram”, como sussurra Dora Santana na frase final do seu texto. Alice Walker em *In Search of Our Mothers' Gardens* (1983: 237-8) reivindica esse legado que “nossas avós sabiam, mesmo sem saber, da realidade da espiritualidade impregnada no corpo de mulheres negras”<sup>24</sup>. E continua Walker, “even if they didn't recognize it beyond what happened in the singing at church – and they never had any intention of giving it up”. A pergunta a fazer é: o que aconteceria se nós lembrássemos? E, a partir desse ponto lançássemos mão do nosso legado espiritual negro, Afro-brasileiro encarnado em nossos corpos de mulheres trans e mulheres cis negras? Uma resposta simples seria apontar para as possibilidades de extensão das formas como a política negra pode ser imaginada, vivida, acionada e transmitida. E complementando, forma esta que opere manipulando os fluxos hegemônicos de relações de poder e sistemas de dominação organizados em bases raciais e patriarcal.

Eu vou fazer uso do conceito de “break” para operacionalizar uma definição possível do que estou chamando aqui de Feitiço<sup>25</sup>, embora saiba que parte da eficácia concreta do mesmo é justamente o seu não dito. Como define Thomas DeFrantz (2010), o “break” em sua acepção analítica é uma forma expressiva própria da cultura Afro-diaspórica<sup>26</sup> que deriva sua capacidade estética por meio da manipulação do ritmo. Essa ideia de “manipulação” do ritmo, recurso tão usado por artistas de áreas como música, teatro e dança nos permite pensar em outras estratégias de interferência na normatividade do tempo linear, de padrões rítmicos ocidentais, de quebra de fluxos regulares de espaço, e do próprio corpo através da dança. A quebra, ou o “break” - também conhecido no Brasil como a dança que tomou as ruas na década de oitenta - é uma possibilidade de interferência em esquemas hegemônicos de transmissão de mensagem ou de produção de conteúdos que ao mesmo tempo abre espaço para

---

<sup>24</sup>Tradução feita pela autora do artigo.

<sup>25</sup>Essa tese-hipótese é desenvolvida na minha tese de doutorado que será apresentada na Universidade do Texas no segundo semestre de 2018.

<sup>26</sup>Thomas F. DeFrantz fala em *African American culture*, eu que optei por esta ampliação para “cultura Afro-diaspórica”.

enunciados críticos que operam manipulando desde o interior desses esquemas normativos. Um exemplo utilizado por Thomas DeFrantz para pontuar como o “*break*” se apresenta como ferramenta estético-política é a apresentação de Aretha Franklin<sup>27</sup> na cerimônia de posse do primeiro mandato do presidente Barack Obama, em janeiro de 2009. Na ocasião, Aretha Franklin apresentou a performance da tradicional canção nacionalista ‘*America’ My Country Tis of Thee* manipulando a organização das palavras e frases, e de seus respectivos tempos, o que de acordo com DeFrantz provocou o efeito de decompor uma reconhecida narrativa nacionalista, como disse anteriormente, abrindo espaço para uma crítica direta à perspectiva de “união nacional” ao recolocar no centro do debate a cisão racial e o projeto segregacionista que constitui a base da sociedade estadunidense. Como explica DeFrantz, o “*break*” produzido por Aretha Franklin logo nas primeiras frases da música, especialmente quando ela reiteradamente divide a palavra “country” em várias partes, vai servir para sobrepor e ressaltar as marcas da segregação e da divisão racial que dizem melhor sobre história social e política do país. O “*break*” constitui assim uma possibilidade estética de intervenção política de Aretha Franklin, que nas palavras de DeFrantz faz uso desse recurso como crítica direta ao *mainstream* político responsável pela disseminação da ideia de que a eleição de Barack Obama representaria o início de uma era pós-racial (*post-racial era*) nos Estados Unidos. Há mais pontos interessantes levantados por DeFrantz relativos à performance de Aretha Franklin, mas não é objetivo desse artigo discutir em detalhes os seus argumentos, senão ampliar as possibilidades de pensar nossa ação em sala de aula, e nossa performance em instituições acadêmicas como intelectuais e educadoras negras. Nossa feitiço produz esse estado de “*break*” em sala de aula, um *break*, por assim dizer, mas os efeitos políticos e afetivos disso exigem uma análise mais pormenorizada, e é assunto para outro momento<sup>28</sup>. Retomando mais uma vez o texto de Nilma Lino Gomes, que chamo de programático porque lança importantes questões para o campo de investigação relacionado a nossa presença e atuação, intelectuais professores negras e negros, que estamos trabalhando na universidade pública num momento de rearticulação das agendas dos diversos coletivos e movimentos negros no Brasil, pós-políticas de ação afirmativa. Gomes chama atenção para o fato dessa “intelectual

---

<sup>27</sup>Eu considero esse exemplo bastante ilustrativo para o meu olhar sobre o Brasil, mesmo se tratando de uma artista negra estadunidense.

<sup>28</sup>Essa tese-hipótese é desenvolvida na minha tese de doutorado que será apresentada na Universidade do Texas no segundo semestre de 2018.

negra”<sup>29</sup> não ser mais porta voz de epistemologias alheias, mas que somos sujeitos que carregamos no corpo nossas formas de conhecer o mundo, e que é momento de reivindicá-las fortemente no interior da universidade. A seguir, passamos a analisar um momento em que o terreiro criou o estado de “break” dentro da universidade.

## Terreiros como Espaços de Articulação de Saberes

O exercício de pensar os anos de trabalho e engajamento junto aos Terreiros de religiões de matriz africana e afro-brasileira em Santarém é, antes de tudo, reconstruir essa teia de relações e de afetos que me acompanham e me constituem até hoje. Desde a primeira oficina que realizamos, e mesmo antes disso, as Afro-religiosas da cidade e nós, do NPDAFRO, começamos a estabelecer elos que, se por um lado proporcionaram um complexo e rico trabalho de mapeamento, de pesquisa e extensão que perduram até hoje, por outro, me fizeram crescer e amadurecer também pessoalmente, no processo lento, nem sempre fácil, mas cheio de acolhimento de *catar folha*.

*Catar folha* é um termo usado pelas comunidades afro-religiosas para se referir, por exemplo, aos processos de aprendizado pelos quais uma pessoa passa, ao longo de toda a sua vida em um Terreiro. *Catar folha* é uma expressão que usei para pensar esses processos, sobre os quais tratei em minha dissertação de mestrado, defendida em março de 2017, mas *catar folha* também é um excelente caminho para que eu me perceba em diálogo e conexão dentro do contexto das religiões de matriz africana em Santarém. Meu contato com o campo de estudos sobre religião se iniciou justamente em 2012, ano da nossa primeira Oficina de Toques e Cantigas do repertório dos Terreiros sobre a qual falamos na primeira parte deste artigo. Sempre que começo a falar da minha relação com os terreiros de religiões de matriz africana e afro-brasileira em Santarém me reporto a esse momento. Acho fundamental ressaltar esse aspecto, porque ele é parte da minha história, construiu minha trajetória de vida e certamente influenciou o modo como me relacionei com o campo e com as pessoas com as quais estava começando a ter contato naquele momento. Assim, desde 2012, até hoje, os caminhos, os contatos, as idas ao terreiro, as conversas com as lideranças e filhas de santo, tudo tem se constituído, para mim, um longo processo de aprendizagem, um longo processo de *catar folha*.

---

<sup>29</sup>A autora não fala em “intelectuais negras” como estou me referindo a questão de gênero neste artigo. Ela usa “intelectuais negros”.

Catando folhas eu cheguei ao mestrado na Universidade de Brasília, no ano de 2015, enxergando ali a oportunidade de firmar um comprometimento político de seguir trabalhando com Terreiros de religião de matriz africana em Santarém, cidade onde eu nasci e onde me formei. A escolha de manter a pesquisa de mestrado no Ilê Asé Oto Sindoyá<sup>30</sup>, em Santarém, teve a ver, antes de tudo, com uma necessidade de me colocar frente ao espaço que eu agora ocupo, que é o de estudante de uma das mais reconhecidas instituições de Pós Graduação em Antropologia Social do país, a Universidade de Brasília, hoje na condição de estudante de doutorado. Enquanto uma pesquisadora nascida e formada no norte do Brasil, considerei importante o movimento de falar desde aquele lugar, como nativa daquela região e como pesquisadora também. Reforçar esse enraizamento eu assumi como postura política de quem se percebe em um contexto em que, enquanto objeto de pesquisa para estudiosos de fora, a Amazônia é super valorizada, mas enquanto produtora de conhecimentos e de pesquisadores não. Não é difícil compreender o que estou falando, quando se sabe que o norte é a região que menos forma mestres e doutores no país, em um quadro desigual que reafirma hierarquias regionais que se justifica sob o discurso da suposta qualidade de produção científica<sup>31</sup>.

Tratar dessa dimensão pessoal que atravessa a minha relação com o contexto afro-religioso em Santarém tem a ver com o reconhecimento de uma corpo-política do conhecimento em que as experiências influenciam de forma decisiva nas reflexões produzidas, isso me parece fundamental, especialmente considerando as potentes discussões encabeçadas por intelectuais negras, como bell hooks (1981), que defende a experiência pessoal enquanto dimensão importante, por exemplo, para reconhecer problemas coletivos. Nesse enredo, pensando todos os elos que fui/fomos estabelecendo ao longo desses mais de cinco anos com os Terreiros, as oficinas, os minicursos, que foram desenvolvidos nesse período e a força pedagógica e epistemológica desses

---

<sup>30</sup> O Ilê Asé Oto Sindoyá foi o primeiro terreiro de religião de matriz africana que frequentei, no ano de 2012 quando comecei a trabalhar no Núcleo de Pesquisa e Documentação das Religiões de Matriz Afro-brasileira do Oeste do Pará e Caribe, da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). O Ilê Asé Oto Sindoyá existe enquanto terreiro de práticas afro-religiosas desde 1987. O terreiro é “afronizado”, como afirmam seus membros, ou seja, desde 2008 pratica o culto às divindades do panteão Africano. Apesar disso, ali também acontece semanalmente toques aos caboclos, entidades que são cultuadas na Mina, que foi a primeira vertente de desenvolvimento espiritual da Iyalorixá do terreiro, Iyá Ozanélia.

<sup>31</sup> Em 2015 foi publicada, pelo Centro de Gestão e Estudos Estratégicos (CGEE), a distribuição de doutores formados em cada uma das regiões do país, considerando a divisão regional oficial do IBGE. A região norte foi a que apresentou o menor índice de mestres e doutores. Os resultados dessa pesquisa estão disponíveis na página [https://www.cgee.org.br/documents/10195/734063/Apres\\_CGEE\\_MD2015\\_SBPCvfre.pdf/d50b9e9d-5f0f-4b40-af53-562cf8fa605a](https://www.cgee.org.br/documents/10195/734063/Apres_CGEE_MD2015_SBPCvfre.pdf/d50b9e9d-5f0f-4b40-af53-562cf8fa605a).

diálogos e encontros, propus como trabalho de mestrado dar continuidade ao meu processo de *catar folhas* e tratar dos saberes articulados nos Terreiros<sup>32</sup>. Esse interesse se deu, primeiramente, percebendo a presença das crianças nesses espaços, mas a posteriori, me percebendo também como alguém que estava aprendendo desde o primeiro momento em que comecei a frequentar um terreiro.

Assim, o objetivo da minha dissertação foi de levantar reflexões acerca do modo como os terreiros de religiões de matriz africana se consolidam, além de espaços de desenvolvimento de práticas religiosas, também como espaços de produção e reprodução de conhecimentos e de diferentes saberes relacionados a tais matrizes, partindo da experiência junto ao Ilê Asé Oto Sindoyá. Aquelas reflexões propostas estavam fortemente inspiradas em todo o trabalho construído no NPDAFRO, de expansão da perspectiva do que é conhecimento e de quais são os espaços de mobilização de saberes. Uma reflexão que passou por compreender, a partir do cotidiano desse terreiro e das conversas que tive ali, de que modo noções como “conhecimento”, “saberes”, “ensinar” e “aprender” são mobilizadas e quais elementos estão envolvidos nesse processo. No manuseio de plantas, no contato com a natureza, no aprendizado das danças, dos toques e das cantigas, na confecção das vestimentas, ou mesmo no modo como estabelecem redes de relações com as lojas de artigos afro-religiosos, para citar alguns breves exemplos, um conjunto de saberes é acionado, produzido, reproduzido e recriado constantemente. Tais saberes implicam uma conexão direta entre os afro-religiosos e suas divindades, entre estes primeiros e a natureza e no processo contínuo de aprendizagem que se dá nas relações estabelecidas entre os membros de um Terreiro.

Já maturando a questão que me mobilizava naquela etapa de formação na qual me encontrava, em julho de 2016 estive em Santarém para uma sequência de três meses de atividades de campo, entre as quais estavam conversas com as pessoas do Ilê Asé Oto Sindoyá e frequência no Terreiro. Nas duas últimas semanas do mês de setembro, Carla me fez o convite para compor com ela um minicurso que daria na UFOPA, “Antropologia Feminista Negra: Experiência Vivida, Ativismo Político, Interseccionalidade e Sexualidades”. A ideia era trazer para essa discussão o corpo como um elemento central para pensar as experiências e as vivências das mulheres

---

<sup>32</sup> O trabalho de mestrado culminou com a dissertação: “Aqui a gente tem folha”: Terreiros de religião de matriz africana como espaços de articulação de saberes.

negras e indígenas, fundamentalmente. E era aí que eu deveria entrar. Em virtude de minha experiência de alguns anos no campo das artes cênicas fui desafiada a montar um conjunto de atividades e exercícios que provocassem a nós mulheres pensarmos os nossos corpos ligados a todas as nossas vivências ao longo da vida, de modo que nos fizesse sentir conectadas, de maneira mais profunda, com nossas próprias trajetórias, nossas dores, conectadas tambémumas às outras, ao lugar onde estávamos e às possibilidades de transformação de realidades de opressão, que configuraram muitas vezes a vida das mulheres, especialmente se estamos falando de mulheres negras e indígenas.

Naquela tessitura de força e afeto que fomos construindo durante a semana do curso, mas que vinha desde antes, dos corredores da universidade, das trocas de sala de aula, das conversas, das lutas as mais diversas nas quais nos encontrávamos engajadas, dos terreiros que frequentávamos, fomos elaborando juntas reflexões que envolviam experiência, corpo, ativismo e produção de conhecimentos.

Invocando as nossas mais velhas, aquelas que nos inspiram na caminhada, nossas mães, avós, mães de santo, demos o tom daqueles dias de diálogo: “nossos passos vêm de longe” (Werneck, 2010). Pensando nesses passos e na trajetória de diálogo que ao longo daqueles anos de trabalho investimos e apostamos como caminhos possíveis para uma universidade mais plural e menos normatizada, Iyá<sup>33</sup>Ozanélia foi convidada para ministrar uma aula. Generosamente a Iyalorixá nos permitiu ouvir suas histórias, sua trajetória, os desafios de conduzir um terreiro, os conhecimentos que envolvem aquele espaço, conhecimentos que ela detém, que servem para socializar seus filhos, pra cuidar deles também. Pudemos então traçar uma ligação corpos-memórias-conhecimentos/saberes-cuidados. E no encadear dessas dimensões eu me dei conta do quanto precioso é estabelecer laços de solidariedade, de respeito e cuidado mútuos com outras mulheres. Se os espaços nos são hostis e silenciadores, mais poderosa ainda deve ser a teia que nos ampara, teia que afeta nossos corpos e que promove emancipação e cuidado. Nessa perspectiva, organizamos todas nós aquele curso e ocupamos a universidade. Sobre essa experiência falaremos mais detalhadamente a seguir.

---

<sup>33</sup>Iyá, ou Iyalorixá é o termo usado para se referir às mulheres que ocupam o cargo mais alto em um terreiro. Também chamadas de Mães de Santo, elas são as responsáveis por toda a condução espiritual e ritual, são elas que cuidam, quem iniciam, que aconselham e que comandam o terreiro.

## Conhecimentos que atravessam o corpo

Na noite do dia 21 de setembro, chegamos à UFOPA por volta das seis da tarde, era preciso organizar o espaço da sala para receber a IyáOzanélia, nossa professora naquele dia. Deveriam ir, além dela, a Ekedji<sup>34</sup> Jaqueline, sua filha de santo Carla de Oyá, o Pejigã<sup>35</sup> Paulo e o Ogã<sup>36</sup> Zenildo, que organizariam o toque naquela noite ao final da aula. Retiramos as cadeiras e deixamos o ambiente livre, para que as pessoas pudessem sentar no chão. À frente da sala estavam dispostas cinco cadeiras, destinadas apenas às autoridades e à filha de santo. Pouco a pouco as estudantes foram chegando e se acomodando no local. O primeiro a chegar foi Zenildo, que logo tomou seu assento e ficou conversando com quem já estava por ali, enquanto esperava a mestra da noite e as demais afro-religiosas chegarem. Estávamos todas muito animadas com a oportunidade de escutar a mãe de santo falar sobre sua trajetória religiosa, seu terreiro, sua religião.

Quando as pessoas do Ilê Asé Oto Sindoyá chegaram, tomaram seus lugares na frente da sala e em formato de roda fomos nos acomodando ao redor das autoridades presentes. A Iyá começou sua aula falando sobre sua trajetória religiosa, sua feitura no candomblé, sua casa, seus filhos e os modos como eles aprendem, pouco a pouco, a vida na religião.

Comecei a mediunidade cedo, a trabalhar cedo (...) bati em muito canto pra ter meu total desenvolvimento, porque tudo existe... como vocês também tão estudando, né, existe uma aprendizagem dentro do ABC, até a faculdade, doutorado, essas coisas todas, assim é nós, nós também temos nosso aprendizado. Cheguei até aqui, foi muita luta, muito sacrifício, passei por vários terreiros, de mina, por bancas também, na casa da mãe Anita, que é a mãe do Ogã, passei pela casa dela, nesse tempo ela tinha uma casinha, lá a gente ia receber as entidades, né, receber os caboclos, depois fui passando de uma mão pra outra, porque a gente tem esse sofrimento todo (...) Só com a cabocla [Mariana] eu vou fazer 54 anos, só com a cabocla, com o seu Zé Raimundo, eu vou fazer 46 anos que eu trabalho com ele. Eu trabalho desde muito criança (...) eu me lembro da minha primeira cliente, uma senhora que foi me procurar, não foi aqui não, foi no

<sup>34</sup>Ekedji é um cargo ocupado nos terreiros apenas por mulheres. Elas são responsáveis por cuidar dos orixás e entidades, quando eles se manifestam na cabeça dos seus filhos. É dela a função de zelar, acompanhar, dançar, cuidar das roupas e demais objetos referentes ao orixá da/o filha/o de santo por quem é responsável. A Ekedji Jaqueline é quem cuida da IyáOzanélia e de seus orixás.

<sup>35</sup>Pejigã é o cargo que dá vida, que corta pro orixá, que participa do nascimento do iaô, dos orôs, dos segredos do axé. Eu sou ogã aqui do terreiro, ogã é o meu cargo, eu faço tudo aqui dentro da casa, pejigã é o meu posto- explicou-me Paulo em uma de nossas conversas em que eu pedi que me dissesse o que era um pejigã e o que fazia.

<sup>36</sup>Ogã é um cargo ocupado especificamente por homens, são eles os responsáveis por tocar os atabaques, por invocar os orixás através dos toques.

nordeste, ela disse: —benza meu filho, que ele tá muito mal, eu disse: “mas eu não sei”, quando eu comecei a dizer, em cima da criança, vocês vão rir, “se quiser ficar, bom, fique, se não quiser não fique”, mas só na cabeça, no fim eu senti que não era mais eu que tava fazendo aquilo. Começou assim, não sei nem dizer quando. (Aula ministrada pela IyalorixáOzanélia na Universidade Federal do Oeste do Pará. Setembro de 2016)

Ao começar a conversar conosco através de sua trajetória religiosa, IyáOzanélia abriu naquela sala de aula da UFOPA um novo registro. Falando sobre seu terreiro, suas filhas e filhos de santo, sua vida religiosa, foi apresentando para nós, ali dentro da universidade, outras possibilidades de ensinar e de aprender, de pensar e de por no mundo. Do ponto de vista de tudo o que vivenciamos ao longo dos anos junto aos terreiros em Santarém, a Iyá ali nos mostrava a complexidade dos conhecimentos mobilizados no espaço do terreiro, que, além de dizerem respeito aos encaminhamentos espirituais e rituais daquele espaço sagrado, correspondem a modos de vida e formas e de existir (Flor do Nascimento, 2017). Os saberes, os segredos, os não ditos, as formas de aprendizado das quais a Iyá nos falou naquela aula apontavam na direção de uma construção coletiva/comunitária/compartilhada e corporificada dos saberes ancestrais, que tinham no chão do terreiro seu espaço de articulação.

O filho de santo é ensinado tudo o que ele precisa saber da religião. A gente vai adquirindo conhecimento, à medida que vai se desenvolvendo na religião, é como vocês, vocês não têm a faculdade, depois o mestrado, depois já quer fazer o doutorado lá em Brasília? Assim, também somos nós, a gente vai adquirindo os nossos diplomas, vai adquirindo conhecimento. Cada obrigação tem um elevante de mais, conhecimento. É uma faculdade. Vocês não tavam viajando pra fora? Pra pegar o doutorado, toda pequeninha e já lá fora (risos). Pois é, mas assim é nós, a gente vai tendo aquele aprendizado mais, sabe. Tendo mais, sabendo mais como respeitar a energia do orixá, como fazer aquele fundamento, como dobrar a língua, assim como você dobram a língua lá fora, né, a gente tem que dobrar também no candomblé, porque a gente tem essa linguagem deles né, a gente tem. E o conhecimento de sete anos, vem mais pra de quatorze anos, muito conhecimento, muito conhecimento, né. É preciso ter muita paciência. E vem de vinte um anos, que é onde a gente fecha o ciclo, onde a gente fica plena, né. Sacerdotisa plena, que a gente fecha o círculo. (Aula ministrada pela IyalorixáOzanélia na Universidade Federal do Oeste do Pará. Setembro de 2016)

Se dialogarmos as reflexões trazidas pela IyáOzanélia com o que nos diz Patrícia Hill Collins (2000), veremos que, os conhecimentos encarnados e mobilizados por corpos e vivências, não brancas, não masculinas- e nesse caso não-cristãs-, tensionam

uma disputa epistemológica. Se por um lado os cânones da ciência pressupõe o deslocamento do indivíduo em relação ao seu grupo e seu contexto para a “eficácia” da produção teórica, por outro, o que ela e outras intelectuais negras estão defendendo é que a experiência pessoal é fundamental na construção de qualquer teoria. Assim, Collins (2000) propõe uma conciliação entre objetividade e subjetividade, na defesa de que os conhecimentos se produzem justamente em diálogo com os sujeitos sociais e na conexão estabelecida com a coletividade. A experiência, portanto, deixa de ser negada enquanto base legítima para a construção de conhecimentos e passa a ser, justamente, a motriz central dessa produção, além de possibilidade de mudar visões de mundo. Pensamento e ação podem trabalhar juntos na produção de teoria.

Ademais, “adquirir conhecimento”, nos termos da Iyá não é uma ação que se encerra, uma vez que é inerente à vivência e faz parte da construção das pessoas dentro do terreiro, certamente fez parte da minha trajetória no exercício cotidiano de *catar folha*, ao qual me referi anteriormente. Não se trata de um processo em que há hora marcada para aprender e matérias definidas no calendário, mas de uma relação que necessita fundamentalmente da presença da/o filha/o de santo no cotidiano do terreiro, de modo que possa participar da prática desses conhecimentos, da maneira como são articulados no dia a dia, no preparo de um alimento, no oferecer de um sacrifício, no executar de uma dança, em como se portar em uma cerimônia. Assim, conhecer e não conhecer fazem parte desse mesmo processo que implica relações de afetação e de circulação e aprendizagem, que, contudo, nunca se encerram. Há sempre o que aprender e quem ensinar e alguém a quem contextualizar nesses saberes próprios ao universo Afro-Religioso.

Os efeitos da aula da Iyá promoveram reflexões sobre mim mesma enquanto o corpo de uma mulher, vinda do norte do Brasil. A partir daquele momento, passei a amadurecer de forma mais substancial o que já vinha me atravessando há algum tempo: a necessidade de levar a sério e incorporar minhas experiências às minhas reflexões acadêmicas. Patricia Hill Collins (2000) afirma que

A maior parte do meu treinamento acadêmico formal foi configurado para me mostrar que eu devo me distanciar das minhas comunidades, minha família e até de mim mesma em nome da produção de uma credibilidade intelectual. Ao invés de ver o dia a dia como uma influência negativa em minha teorização, eu tentei ver como as ações cotidianas e ideias de mulheres negras na minha vida refletiam as questões teóricas que eu afirmava serem tão importantes para elas,

(...) experiências concretas modificam visões de mundo oferecidas pela teoria. (COLLINS, Patricia Hill. Black FeministThought: knowledge, consciousness, and politics of empowerment. New York/London: Routledge, 2000. p.VIII. Tradução minha.)

Nesse sentido, retomando a fala da mãe Ozanélia, um ponto em especial me chama a atenção nesse paralelo: o corpo. Cada um dos aspectos que a aula da Iyalorixá apontou como aspectos relevantes no contexto dos conhecimentos que circulam no terreiro, evidenciam a centralidade da dimensão corporal. “Respeitar a energia do orixá, como fazer aquele fundamento, como dobrar a língua (...)", todos esses atravessam o corpo em alguma medida e demandam dele engajamento direto no contato com os saberes que ali circulam e que fazem parte da realidade afro-religiosa, de modo que a prática, ou ação são inerentes ao próprio processo de aprendizado e contato com os conhecimentos articulados. Não é possível pensar inserção no terreiro e menos ainda os processos que mobilizam saberes sem considerar ancestralidade, corporeidade e coletividade.

Desde o início daquele curso, estivemos exercitando nossas memórias e as conexões com nossos corpos e nossas mais velhas, os ensinamentos que elas nos trouxeram desde sempre. Nesse exercício, fomos percebendo com atenção nossos medos, nossas dores, mas também aquilo que nos fortalece, que nos ampara. Nossos corpos e nossas vivências foram dispostos em uma teia de elementos que nos constitui e para a qual a Iyá chamou a atenção, ao destacar que tudo o que se aprende no terreiro tem impacto direto sobre a existência não só espiritual, mas também corporal, em duas dimensões que não se descolam.

## Considerações finais

A pressuposição de um conhecimento universalizante nunca foi um horizonte entre o que propusemos ao longo desses anos de trabalho e engajamento junto ao contexto afro-religioso de Santarém. Cientes do nosso lugar desde a universidade (onde nos encontrávamos naquele momento e onde ainda estamos, ainda que em momentos distintos de formação), mas sentindo que esse espaço por si só não dava conta da multiplicidade de outras vivências, experiências e conhecimentos dispostos e articulados por um conjunto diverso de coletivos/comunidades aos quais nos vinculávamos mais ou menos diretamente, nos vimos mobilizadas a agir desde este lugar de professoras e

estudantes não brancas, no sentido de espelhar na prática cotidiana da Ufopa o conjunto rico e complexo de saberes que configuravam a própria história de Santarém.

Entre outras coisas, a possibilidade de atuar e vivenciar o espaço da universidade desde a Amazônia nos possibilitou compreender, quer tenhamos tido consciência disso imediatamente, quer tenhamos podido amadurecer posteriormente, uma atuação acadêmica-política que desde o princípio entendeu o que significava estar presente e em diálogo com uma realidade que nem de longe se assemelhava com as imagens cristalizadas de universidade, de conhecimentos e de corpos detentores de saber.

Nossos corpos negros/indígenas/cis/trans/afro-religiosos- femininos e nossas experiências, ansiavam por mais do que aquele modelo engessado de conceber o que eram os saberes relevantes para a academia e o que estava fora desse roll. Os conhecimentos articulados nos terreiros de Santarém certamente não estavam entre aqueles privilegiados/convidados a compor o quadro epistémico da universidade onde nos encontrávamos. Entretanto, tecendo uma rede de afetos, de confiança, de cuidado, nos mobilizamos no sentido de expandir o espaço da UFOPA de modo que ali, também pudesse ser contemplados os conhecimentos ancestrais, afro-diaspóricos dos Terreiros de Santarém.

O resultado disso foi um alargamento substancial dos espaços possíveis ao desenvolvimento de práticas pedagógicas, bem como dos corpos autorizados a ensinar. No constante diálogo com as/os afro-religiosas/os de Santarém, fomos construindo coletivamente caminhos políticos, acadêmicos, epistémicos e pedagógicos para a ampliação da atuação na universidade, de modo a incorporar os saberes afro-diaspóricos articulados nos terreiros, que compõem o cenário mais amplo da Amazônia. Nesse sentido, o diálogo com esses saberes também diz respeito a uma luta antirracista, feminista e antiLGBTfóbica, que conecta diretamente nossos corpos femininos, não brancos, a essa atuação, nos permitindo dar centralidade às nossas experiências na construção de conhecimentos e de práticas de sala de aula.

## Referências bibliográficas

- ALEXANDER, M. J. *Pedagogies of crossing: Meditations on feminism, sexual politics, memory, and the sacred*. Duke University Press, 2005.

ALVAREZ, S. E. "Advocating feminism: the Latin American feminist NGO 'boom'". *International feminist journal of politics*, 1(2), 181-209, 1999.

COLLINS, P. H. *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Routledge, 2002.

DEFRANTZ, T. F. Performing the Breaks Notes on African American Aesthetic Structures". *Theater*, 40(1), 31-37, 2010.

DOS SANTOS, M. A. D. O. "Transformações Político-Institucionais dos Movimentos Negros Brasileiros". In *trabajo presentado en el XIII Congreso Brasileño de Sociología*, Recife, 2007.

FLOR DO NASCIMENTO, W. "Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis". *Ensaios Filosóficos*, v. 13, p. 153-170, 2016.

GOMES, N. L. "Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira". *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 492-516, 2010.

GONZALEZ, L. "A categoria político-cultural de amefricanidade". *Tempo Brasileiro*, 92(93), 69-82, 1988.

HOOKS, b. *Ain't I a woman: black women and feminism*. Boston: South End Press, 1981.

MOTEN, F., &Harney, S. *The under commons: Fugitive planning and black study*. Wivenhoe, UK & New York: Minor Compositions. 2013.

MOURA, B. M. "Aqui a gente tem folha": *Terreiros de religião de matriz africana como espaços de articulação de saberes*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília: Universidade de Brasília, 2017.

TINSLEY, O. E. N. "Black Atlantic, Queer Atlantic-Queer imaginings of the middle passage." *GLQ-A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 14(2-3), 191-215, 2008.

WERNECK, J. “Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo”. *Revista da ABPN*, v. 1, n. 1 - março-jun de 2010.

WEST, C. *Breaking bread: Insurgent black intellectual life*. Taylor & Francis, 2016.

WALKER, A.. “Making Sense of Women’s Lives: An Introduction to Women's Studies”, *In Search of our mothers' Gardens* 1983.

## NOTAS SOBRE A RELIGIOSIDADE NO IMAGINÁRIO DA CAPOEIRA

Gabriel da Silva Vidal Cid<sup>1</sup>

**Resumo:** A capoeira, como prática do universo da cultura afro-brasileira no Brasil, passa por diferentes momentos, indo da repressão à consagração como símbolo da identidade nacional. Ao longo deste processo, diferentes projetos trouxeram um variado repertório de propostas de entendimento à mesma. Estes projetos relacionam memórias coletivas sobre a prática e definem identidades e lugares sociais que a mesma deveria ou poderia ocupar. A proposta deste artigo é discutir como organizou-se determinadas memórias na construção da identidade da capoeira. Focando na continuidade do imaginário da capoeira do século XIX e na definição de sua ritualística nos anos de 1930 em Salvador, a proposta é interpretar como determinados elementos religiosos vincularam-se à identidade da capoeira.

**Palavras-chave:** capoeira; religião; cultura popular

Recentemente, com o título '*Capoeira gospel' cresce e gera tensão entre evangélicos e movimento negro*', uma publicação da BBC Brasil<sup>2</sup> trouxe ao público mais amplo o debate sobre mais uma face das práticas religiosas dentro do universo da capoeira. Ao abordar o movimento denominado como "capoeira gospel", a matéria apontou para uma questão comum dentro do universo da capoeira. Entre mestres, alunos e pesquisadores, ainda que de forma bem pouco amplificada o crescimento deste movimento é percebido e vem sendo objeto de conversas e tomada de posições em sua defesa ou em seu ataque. Instigado pela emergência deste projeto no interior do campo da capoeira, pretendo discutir ainda que de forma inicial como elementos religiosos estão presentes nas narrativas sobre a capoeira, constituindo um imaginário continuamente em disputa pelas diferentes perspectivas presentes na prática. Esta reflexão é uma continuidade de outras tentativas de desvendamento do universo da capoeira onde busquei pensar como essa prática é perpassada pelos projetos de construção da modernidade no Brasil (CID, 2004, 2010, 2012, 2016).

---

<sup>1</sup> Doutor em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, professor substituto do Departamento de Sociologia, da Universidade de Brasília. Email: [gabrielsvcid@gmail.com](mailto:gabrielsvcid@gmail.com).

<sup>2</sup> disponível em <http://www.bbc.com/portuguese/brasil-41572349>, acesso em 2 de novembro de 2017.

A capoeira, como prática do universo da cultura afro-brasileira, passa por diferentes momentos: da repressão à consagração como símbolo da identidade nacional, sua relação com as diferentes perspectivas que indicaram lugares sociais variou. Ao longo deste caminho, diferentes concepções trouxeram um variado repertório de propostas de entendimento à mesma. Entendo que estas concepções podem se tornar projetos que dentre um leque de possibilidades limitadas relacionam memórias coletivas sobre a prática que definem identidades e lugares sociais que a mesma deveria ocupar, seja no presente, seja no futuro. Neste sentido, entendo que a organização destas memórias coletivas estão intimamente relacionadas à construção de identidades, entendendo que aquelas sempre atuam com lembranças e silêncios. Posso afirmar, seguindo reflexão anterior (CID, 2016), que estes projetos buscavam retirá-la do lugar de marginalidade e repressão, propondo uma identidade para a prática que oscilou entre o lugar do esporte e da cultura popular, mantendo uma tensão mesmo hoje frente às políticas de salvaguarda com as quais a capoeira se defronta.

O conceito de projeto, conforme usei anteriormente (CID, 2016), nos ajuda a pensar a agência dos indivíduos, em subjetividades individuais e coletivas e contingências ao longo da história. Sigo a proposta do sociólogo José Maurício Domingues quando busca sistematizar um conceito de projeto onde “podem ser igualmente mais ou menos sistemáticos ou difusos, as pessoas podem estar mais ou menos cientes deles” (2002, p. 61).

A proposta deste artigo é interpretar que elementos religiosos que se amalgamaram ao imaginário da capoeira, buscando compreender como se define os diferentes projetos para sua localização na sociedade brasileira. Minha interpretação se baseia na ideia de que este imaginário possui a capacidade de influenciar a definição dos projetos para a capoeira. Enquanto recorte temporal a proposta é valorizar especialmente o momento de definição de sua ritualização como conhecemos hoje, por entender a importância dada aos mestres deste momento no universo da capoeira. Entendo que estes projetos são transpassados pelo projeto moderno de racionalização e desencantamento das instituições, como proposto por Weber (2002).

Como coloquei acima, entende-se que a capoeira vem, ao longo dos últimos dois séculos, sendo constituída numa relação dialética com os diferentes momentos e tentativas de modernização no Brasil. Deste modo a construção da memória coletiva da prática e sua identidade se fixa no interior de determinados projetos reflexivos. Importante notar que este processo reflexivo pode colocar em “risco”, no dizer de

Marshall Sahlins, alguns de seus próprios elementos que a definem. Sahlins (1999) propõe a noção de risco dentro da proposta de que toda “ação histórica é uma relação com a ordem cultural”, ressaltando que não existe cultura estática e que os símbolos estruturantes da cultura também estão sempre em risco. Podemos, partindo desta interpretação, afirmar que a capoeira se reconstruiu nas diferentes situações em que passou ao longo do tempo. Esta perspectiva evita que tomemos a capoeira enquanto prática estática e nos força a considerar elementos de mudança e permanência dentro de ações reflexivas. Outra busca é considerar as possíveis agências dos capoeiristas e suas capacidades para (re)definir sua prática em relação ao universo da modernidade. Trabalho aqui com a noção de reflexividade, como proposto por Giddens (1991), ao considerar que na modernidade as práticas são constantemente analisadas, abrindo ao risco as certezas e depositando a confiança em sistemas mais amplos formados por especialistas.

Tomo de empréstimo de Max Weber (2002) o conceito de “desencantamento” para pensar a capoeira como prática que passa por um contínuo processo de racionalização que leva ao abandono de determinados elementos. Inspirado em sua proposta que pensa o desencantamento como afastamento de elementos mágicos da religião, como algo imerso ao universo religioso (PIERUCCI, 1998), proponho o exercício de pensar um semelhante processo de desencantamento na capoeira. Este processo se dá no desenrolar de projetos que irão (re)pensar a capoeira em lugares sociais que a afastavam do espaço social onde se misturava de forma menos estanque o espaço religioso das práticas sociais. Outro ganho que a leitura weberiana pode trazer é compreender que este projeto de duração mais ampla não se fez por completo, mas aponta para articulações do campo da capoeira, onde combina-se de determinada forma elementos diversos dando sentidos que geram valores. Ainda que permeada de tensões estes elementos apresentam-se em determinada combinação nas ações dos capoeiristas ao longo do tempo, definindo o que é a capoeira.

## Capoeira, repressão e espaço popular

Os primeiros registros sobre a capoeira datam entre o final do século XVII e a primeira metade do século XIX<sup>3</sup> e a associam aos africanos escravizados no Brasil. Neste contexto a capoeira seria uma prática forjada em solo brasileiro, a partir da junção de um amplo universo de práticas que estes africanos trouxeram e que constituíam determinada memória coletiva. O imaginário da capoeira do século XIX a situa no espectro da marginalidade, os registros que nos permitem vislumbrar sua prática foram produzidos em sua maior parte por profissionais que se opunham a mesma, como jornalistas e escrivães da polícia, produzidos especialmente na segunda metade do século. A dinâmica das transformações sociais e econômicas, acontecidas no Segundo Reinado, transformaram o Rio de Janeiro, aumentando sua complexidade urbana. O lento fim da hegemonia escravista trouxe uma nova organização social sem que houvesse a transformação da estrutura desigual de acesso aos benefícios da cidade. Ainda assim, a então capital atraía grande contingente de libertos, imigrantes e brancos pobres, engrossando ainda mais o contingente dos que seriam na virada do século estigmatizados na figura do vadio. A preocupação com o comportamento cotidiano deste setor era constante, como indica a leitura dos jornais impressos ao longo do século XIX e estudados por Luiz Sérgio Dias (1993). Apenas na primeira metade do século XX que intelectuais e jornalistas iniciaram as descrições sobre as maltas de capoeiras<sup>4</sup>, a partir de um olhar mais simpático à prática. Estes primeiros escritores consideravam o auge das maltas durante o Segundo Reinado, como Alexandre José de Mello Moraes Filho, em *Festas e tradições populares do Brasil*.

Durante o Segundo Império houve a proliferação de diversas maltas. Estas eram conhecidas como Conceição da Marinha, Moura, Lapa, Carpinteiros de São José, Glória entre outras. As “maltas” eram grupos de vinte e até cem capoeiras que tinham nome, gíria e determinado território. Ainda que houvesse reconhecimento de capoeiras não

---

<sup>3</sup> Segundo Nireu Calvalcanti (1999) um escravo foi preso em 1789 por prática da capoeira. Já Carlos Eugênio Líbano Soares identifica que o primeiro romance a retratar a capoeira seria o de Manuel Antônio de Almeida, *Memórias de um sargento de milícia*, já o primeiro registro de prisão teria ocorrido em 10 de setembro de 1810. (SOARES 2001, p.35/73).

<sup>4</sup> Os diversos registros deste momento se referem aos grupos de capoeiras como Maltas. Os termos capoeiragem e capoeira ao longo do século XIX se referiam a um universo criminalizado. Durante o século XIX, capoeiragem se referia à prática social vinculada aos capoeiras, que seriam os membros que de alguma forma vinculavam-se às maltas. Ao longo da primeira década do século XX, o termo capoeira foi passando a identificar a prática e seus praticantes chamados de capoeiristas, com o termo capoeiragem ficando em desuso.

ligados a nenhuma malta, representativamente eram as maltas que alarmavam considerável parcela da população. Ao atentarmos para os nomes das maltas, se percebe a ligação da simbologia religiosa com as igrejas. Luzianos eram os capoeiras da malta de Santa Luzia, Lança da malta de São Jorge, Flor da Uva de Santa Rita (SOARES, 1994, p.68). Por volta do final do século há alterações como surgindo Cadeira da Senhora na Freguesia de Santana, Três Cachos na Freguesia de Santa Rita, Franciscanos na de São Francisco de Paula, Flor da Gente na freguesia da Glória, Espada no largo da Lapa, Guaiamum na Cidade Nova, Monturo na praia de Santa Luzia. Toda esta complexidade começa a se organizar em dois grandes grupos por volta da proclamação da República: os nagoas ou nogos e os guaimums (SOARES, 1994, p.40).

Importante salientar que o universo da capoeiragem associava-se aos dias de festas e aos espaços de maior liberdade de vigilância. A prática da capoeiragem a aproximava do lúdico, de modo que “a festa, a brincadeira e a violência” se misturavam<sup>5</sup> (SOARES, 1994, p. 66). Como exemplo, era nas procissões católicas, o desfile militar e o carnaval que os capoeiras ocupavam o espaço público.

Ainda que não tenha vivido o momento que descreve, a descrição de Luiz Edmundo do capoeira é sintomática de um imaginário coletivo da capoeiragem do século XIX. Podemos ter uma noção de como a imagem do capoeira estava vinculado à práticas religiosas pela descrição de Luiz Edmundo em livro publicado em 1938:

No fundo ele é mau porque vive onde há comércio do vício e do crime. Socialmente é um quisto, como poderia ser uma flor. (...) Defende aos fracos. Tem alma de D. Quixote. E com muita religião. Muitíssima. Pode faltar-lhe ao sair de casa o aço vingador, a ferramenta de matar, até a própria coragem, mas não se esquece do escapulário sobre o peito e traz na boca o nome de Maria ou de Jesus. (EDMUNDO, 1951, p.41-42).

A leitura de jornais de época e da literatura nos mostra que a capoeiragem estava imbricada ao espaço urbano carioca. Sua aceitação deve-se à sua participação no jogo político, mas também à complexa articulação no mundo popular onde os limites entre as diversas práticas se misturavam.

Sobre Salvador, Frederico José de Abreu (2005), consegue demonstrar semelhanças entre a situação da capoeiragem no Rio de Janeiro e de lá. Reconhecendo

---

<sup>5</sup> Para além da rua, o espaço das tabernas, bodegas e botequins funcionavam como espaços de reunião e serviam também como esconderijos para as armas utilizadas pelos capoeiras: navalha, faca de ticum e porrete.

especificidades às cidades podemos extrapolar que a repressão, embora sentida em ambas, foi mais incisiva na desarticulação da prática na capital. O momento de maior repressão se estabelece um pouco antes de quando em 1890 o novo Código Penal da República transformava a capoeiragem de delito ou contravenção em crime (artigo 402, do Código Penal de 1890)<sup>6</sup>. No Rio de Janeiro a repressão se deu de forma avassaladora com a prisão e deportação dos capoeiras às centenas com o objetivo de impossibilitar a rearticulação das maltas dentro da cidade. Ainda que consideremos a repressão que também existiu em Salvador, as dinâmicas seguintes nos sugere que no Rio de Janeiro os mais importantes chefes de malta, os mais velhos, os guardiões da tradição foram apartados do espaço social. As práticas nas cidades de Salvador e Rio de Janeiro assumiram características diferentes nas primeiras décadas do século XX, considerando que em Salvador a repressão foi menos incisiva na desarticulação da transmissão cultural.

Os registros de início do século XX começam a nos mostrar uma capoeira mais próxima do que observamos nos dias de hoje. João do Rio, em *Presepes*, publicado em 1907, descreve uma visita a um cordão carnavalesco de negros baianos chamado Rei de Ouros. Muitos elementos como berimbau, palmas e pandeiros aparecem, assim como categorias que ainda hoje são usadas para se definir a capoeira. Da a ideia de que se “joga” capoeira, ao uso de termos do universo religioso como “S. Bento” e “mandinga”:

Os negros da Angola quando vieram para a Bahia trouxeram uma dança chamada cungu, em que se ensinava a brigar. Cungu com o tempo virou mandinga e S. Bento. (...) Jogar capoeira é o mesmo que jogar mandinga. (João do Rio, *Presepes*, 1907)

Ruth Landes (2002), antropóloga norte-americana, realizou trabalho de campo na Bahia em 1938. Acompanhada de Édison Carneiro, Landes foi à *Festa da mãe D'Água* e realizou um dos poucos registros da prática da capoeira na década de 1930, em Salvador. A festa que Landes descreve em *A Cidade das Mulheres* demonstra aproximações entre o candomblé, o samba e a capoeira. Segundo Landes, embora a difícil composição sugerisse um afastamento, o espaço da feira era aglutinador das práticas, “para mim aquela era uma exibição incongruente e maravilhosa, para os outros

<sup>6</sup> *Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil* (Decreto número 847, de 11 de outubro de 1890), Capítulo XIII -- Dos vadios e capoeiras, Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercício de agilidade e destreza corporal conhecida pela denominação Capoeiragem: andar em carreiras, com armas ou instrumentos capazes de produzir lesão corporal, provocando tumulto ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal. (...)"

era maravilhosa e absorvente” (LANDES, 2002, p.154). Nas palavras de Édison Carneiro: “a gente é boa, todos são poetas. As coisas que vimos hoje na feira prosseguem continuamente, de um modo ou de outro. (...) Talvez o candomblé já não lhe pareça tão estranho agora” (LANDES, 2002, p.158).

No relato de João do Rio sobre o Rio de Janeiro ou no de Ruth Landes sobre Salvador, percebe-se que no universo da cultura popular, mesmo com a repressão a capoeira se manteve como prática social. Na figura do Bamba<sup>7</sup>, no Rio de Janeiro, ou na roda de capoeira como espaço de vadiação em Salvador, a capoeira não apagou seus vínculos com a identidade da capoeiragem do XIX. Mesmo com as profundas transformações e os distintos projetos que apontaram para novas identidades, a observação de sua prática demonstra que seus rituais são permeados por diversos elementos da antiga capoeiragem, inclusive do universo religioso. Estes elementos tornam-se uma memória de determinado *ethos* que é visível na continuidade da capoeira mesmo com as profundas transformações ocorridas a partir da década de 1930.

## Capoeira, modernização e outras práticas

Há certo consenso na literatura especializada que é posteriormente à década de 1930 que se inicia a criação de escolas de capoeira em novo formato em Salvador<sup>8</sup>. Embora neste momento e ainda nas próximas décadas seja grande o número de registros de uma capoeira ainda dentro do que poderíamos chamar de “informalidade”, podemos afirmar que neste momento se começa a gestar as duas grandes escolas que marcam a identidade da capoeira. Nas décadas seguintes, ainda que dentro de um processo complexo que não cabe ser detalhado neste espaço, as escolas *angola* e *regional* determinariam projetos que tencionam o campo continuamente. Pode-se interpretar a partir da literatura especializada que as escolas, na dinâmica de um processo de institucionalização, leva a capoeira a se afastar da aura marginal do século XIX, num sentido de se afirmar como prática esportiva ou cultural (VIEIRA, 1995; PIRES, 2001 e

<sup>7</sup> Luiz Sergio Dias (2000) afirma que entre os anos 1910 e 1920 há uma passagem do capoeira para o “bamba”. O “bamba”, seria o herdeiro das técnicas marciais do capoeira e manteve-se imerso na cultura popular da cidade, sendo diferente mas estando próximo à imagem do malandro que vive de pequenos expedientes, do jogo, do contrabando, da proteção de zonas de meretrício e casas noturnas.

<sup>8</sup> Estas transformações não são exclusivas à Salvador, mas esta cidade ganha projeção na medida em que hegemonicamente os mestres de capoeira baianos tornaram-se referência na capoeira praticada hoje. Por exemplo, ainda que seja conhecido o trabalho de Sinhazinho na década de 1930 no Rio de Janeiro (LACÉ, 1999), pouco se sabe de continuidades de seu trabalho.

2010). Neste momento a capoeira passa por um processo de transformação, composto pela sistematização de treinos e institucionalização dos espaços de sua prática. De forma mítica, afirma-se no universo da capoeira que, em oposição a Mestre Bimba que criou o *Centro de Cultura Física Regional da Bahia*, a *Capoeira Angola* é organizada tendo como referência Mestre Pastinha<sup>9</sup>. As figuras de Bimba e Pastinha servem como mitos de origem<sup>10</sup> para se pensar uma série de mudanças e continuidades. Entendo que essas alterações são ações reflexivas em diálogo com os processos de modernização da sociedade, urbanização e imigração.

Podemos aproximar o caso da capoeira do samba, que por volta deste momento também passa por profundas transformações. Neste momento, por um complexo jogo entre representação e reconstrução da identidade nacional, dentro do projeto varguista do Estado Novo, tanto o samba quanto a capoeira passam a representar signos para a identidade nacional. Neste projeto, o samba que era a voz da comunidade, passa a falar sobre ela, passando a ser um discurso. No entanto é importante perceber que este discurso não se desprende totalmente da comunidade que o produz. Determinadas alterações e realocações destas práticas no cenário da cultura nacional acontecem segundo ações reflexivas de lideranças das próprias comunidades que as mantinham.

É perceptível no decorrer do segunda metade do século XX que a entrada da capoeira no universo das políticas públicas para o folclore ou o esporte a afastavam do universo marginal e a aproximavam de concepções que a entendiam como prática disciplinadora ou recurso para o turismo. No entanto, a identidade destes projetos não deixa de se articular numa legitimidade onde o antigo, o caráter de tradição da prática é central. Ou seja, neste contexto, as políticas e ações dos próprios precisam articular o passado, enquanto memória da prática, na construção das novas identidades. Neste projeto há semelhança com o que Baudrillard (2002, p. 86) percebe na ação do arquiteto que prefere manter a viga e a pedra antiga da casa ao invés de derrubar toda a casa antiga.

---

<sup>9</sup> Vale destacar que há uma complexidade pouco trabalhada que gerou certo apagamento de nomes importantes na construção e manutenção de diversos grupos que de alguma forma compartilharam os universos destas diferentes escolas. Sobre a capoeira angola é importante o trabalho de Paulo Magalhães Filho (2013).

<sup>10</sup> Marilena Chauí afirma que o mito fundador oferece um repertório inicial de representações da realidade e, em cada momento da formação histórica, esses elementos são reorganizados tanto do ponto de vista de sua hierarquia interna (isto é, qual o elemento principal que comanda os outros) como da ampliação de seu sentido (isto é, novos elementos vêm se acrescentar ao significado primitivo)"(CHAUI, 2000, p.10).

Podemos também pensar nas aproximações entre a capoeira e o universo dos cultos de candomblé. Já afirmava Édison Carneiro, em *Candomblés da Bahia*, que o surgimento dos candomblés esteve relacionado ao ambiente urbano. Esta situação, segundo algumas interpretações, levou à necessidade de se fechar – delimitar - o espaço da prática com a representação do ambiente dos orixás (BASTIDE, 1978, p.64). Esta leitura nos leva à interpretação de que estas práticas culturais definiram ao longo do tempo posturas de afastamento da esfera do público, visto as várias situações de repressão. Contudo, a despeito do caráter violento das diversas perseguições que as práticas da memória afro-brasileira sofreram, o que se percebe é que elas estiveram presentes e resistiram de maneira reflexiva às contingências. Construindo um imaginário de semelhanças e reciprocidades, no território que chamo da cultura popular estas práticas definiram determinado *ethos* como um repertório cultural mais ou menos comum.

Próximo ao ocorrido com o samba e a capoeira, no momento em que estas práticas são acionadas na construção de uma identidade nacional, ao adaptar-se, no universo do candomblé a negociação torna-se uma “treta”<sup>11</sup>. O sincretismo não se coloca como uma antítese à lógica destas práticas, mas uma prática de negociação e sedução graças às analogias de símbolos e funções (SODRÉ, 2002b, p.62). Muniz Sodré identifica um projeto de sedução como estratégia de negociação, com a adequação de seus espaços. Em suas palavras:

A perspectiva africana do terreiro, ao contrário, não surgia para excluir os parceiros do jogo (brancos, mestiços etc.) nem para rejeitar a paisagem local, mas para permitir a prática de uma cosmovisão exilada. A cultura não se fazia aí efeito de demonstração, mas uma construção vitalista, para ensejar uma continuidade, geradora de identidade”. (SODRÉ, 2002b, p.57)

Foi dessa forma que diferentes elementos, do religioso ao samba, do sagrado ao profano, amalgamaram-se na capoeira na definição de uma identidade própria: “o batuqueiro e o capoeirista reconheciam-se como membros de um clã, publicamente identificável pela valentia, pelo andar gingado, se não pela designação de “capadócio”” (SODRÉ, 2002a, p.27). É neste sentido também que, no imaginário de Salvador,

---

<sup>11</sup> Munis Sodré ao escrever sobre as comunidades negras, fala em “treta” como uma ironia, uma malandragem, uma possibilidade de se lidar com a rigidez. SODRÉ, (2002a, p.15).

cenários para diversos dos romances de Jorge Amado<sup>12</sup>, heróis como Antônio Balduíno e Pedro Archanjo se identificam com trabalhadores e as famílias-de-santo. No imaginário de seus romances, a religiosidade exerce centralidade no desenrolar das aventuras dos capoeiras demonstrando o repertório comum compartilhado que definiu determinada identidade à prática.

## Breves conclusões

A leitura da aproximação da capoeira do universo religioso do candomblé e do samba nos traz o reforço da possibilidade de que a capoeira negociou a cada momento, mas mantendo em seus rituais elementos da ordem do sagrado. Em sua estrutura ritual, na roda de capoeira, o elemento religioso na gestualidade pode se apresentar mais ou menos misterioso, por vezes perceptível apenas aos iniciados. No entanto, na análise das ladainhas, chulas e corridos é muito evidente as diversas referências à religião, de maneira muito semelhante ao jongo e ao samba (DINIZ, et al 2015). Neste sentido, para além da organização de seus instrumentos, ao ir ao pé do berimbau ou no riscado dos dedos antes de cada jogo, é visível os aspectos da religiosidade que impregnava o espaço popular de sua criação e que hoje compõem o repertório gestual dos capoeiristas. Alcançando os fortes vínculos entre a(s) memória(s) e a(s) identidade(s), compreender os sentidos para o(s) elemento(s) religioso(s) no campo da capoeira é pensar em como este imaginário que brevemente apresentei se atualiza na dinâmica da capoeira. O reforço ou o esquecimento de determinados gestos ou cantos articula-se aos sentidos dados à prática. Como apontei acima, seus elementos estão sempre em risco, no complexo jogo de esquecimentos e lembranças.

Apontei neste artigo algumas notas iniciais para subsidiar uma reflexão acerca do elemento religioso no universo da capoeira. Cabe um aprofundamento em diversas questões que aqui foram abordadas, assim como uma ampliação de fontes que sejam mais representativas do amplo universo da capoeira. Menos do que a busca por refutar ou não determinada hipótese, penso nestas notas como uma ferramenta aberta de reflexão para o intrincado jogo entre a capoeira e a religião. Pretendi trazer alguns

<sup>12</sup> Assim como Édison Carneiro, Carybé e Pierre Verger, Jorge Amado faz parte de um conjunto de artistas e intelectuais que tiveram as práticas culturais afro-brasileiras como destaque em suas obras. Podemos destacar: de Édison Carneiro, *Antologia do Negro Brasileiro*, José Ribeiro, *Brasil no Folclore*, Odorico Tavares, *Bahia : imagens da terra e do povo*, Carybé, *Sete portas da Bahia*, Jorge Amado, *Jubiabá e Tenda dos Milagres*.

apontamentos iniciais que demonstram continuidades de uma religiosidade específica muito própria ao universo popular e afro-brasileiro. Pretendo na continuidade destes apontamentos discutir de que maneira estes elementos são reconstruídos no cenário mais atual, uma vez que, como apontei inicialmente, toda ação cultural se dá numa possibilidade de recriação e transformação. Certamente as transformações pelas quais o espectro religioso no Brasil passou nas últimas décadas devem ser avaliadas e consideradas em meio às continuidades e mudanças na prática. Da mesma forma um aprofundamento na compreensão dos sentidos presentes nos projetos de continuidade da capoeira deve ser realizado em relação à manutenção de determinados símbolos como importantes na construção de suas identidades.

## Referências Bibliográficas

- ABREU, Frederico José de, *Capoeiras – Bahia, séc. XIX: imaginário e documentação*, Salvador, Instituto Jair Moura, 2005.
- BASTIDE, Roger, *O Candomblé da Bahia*, São Paulo, ed.: Nacional, (Brasiliana v.313), 2<sup>a</sup> edição, 1978
- BAUDRILLARD, Jean, *O sistema dos objetos*, São Paulo, ed. Perspectiva, 4<sup>a</sup> edição, 2002.
- CANDAU, Joel, *Memória e identidade*, São Paulo, ed. Contexto, 2011.
- CHAUI, Marilena, *Brasil, Mito Fundador e sociedade autoritária*, São Paulo, ed. Fundação Perseu Abramo, 2000.
- CID, Gabriel da Silva Vidal, *As modernidades e a capoeira : conflitos entre o encanto e o desencanto*, Monografia, Rio de Janeiro, CCH/UNIRIO, 2004.
- \_\_\_\_\_, *O registro da capoeira como patrimônio cultural do Brasil : um estudo de caso das políticas recentes de preservação do IPHAN*, Monografia, Rio de Janeiro, IFCH/UERJ, 2010.

\_\_\_\_\_, A capoeira como patrimônio cultural : na roda da memória quem inscreve identidades?, In. SANSONE, Lívio (org.), *A Política do Intangível*, Salvador, ed UFBA, 2012.

\_\_\_\_\_, *A memória como projeto: tensões e limites do processo de patrimonialização da capoeira*, Tese, Rio de Janeiro, IESP/UERJ, 2016.

DIAS, Luiz Sérgio, *Quem tem medo da capoeira? 1890-1904*, Dissertação de mestrado, UFRJ, IFCS, Rio de Janeiro, 1993.

\_\_\_\_\_, *Da "Turma da Lira" ao Cafajeste. A sobrevivência da capoeira no Rio de Janeiro na Primeira República*, Tese, UFRJ, IFCS, Rio de Janeiro, 2000.

DINIZ, Flávia, SOUSA, Rocardo Panfilio de, LÚHRING, Angela, Capoeira, Música e Religião, In. FREITAS, Joseania Miranda (org.), *Uma coleção biográfica : os mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA*, Salvador, EdUFBA, 2015.

LANDES, Ruth, *A cidade das mulheres*, ed.: UFRJ, Rio de Janeiro, 2ª edição, 2002.

MAGALHÃES FILHO, Paulo, *Jogo de discursos: a disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola baiana*, Salvador, EdUFBA, 2013.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 13, n. 37, Jun 1998.

PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões, *Movimentos da cultura afro-brasileira : a formação histórica da capoeira contemporânea 1890-1950*, Campinas, Tese, Departamento de História/IFCH, UNICAMP, 2001.

\_\_\_\_\_, *Culturas Circulares: A Formação Histórica da Capoeira Contemporânea no Rio de Janeiro*, Fundação Jair Moura, Salvador, 2010.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1999.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano, *A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro 1850-1890*, Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1994.

\_\_\_\_\_, *A capoeira escrava e outras manifestações rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*, São Paulo, ed.: Unicamp, 2001.

SODRÉ, Muniz, *Mestre Bimba : corpo de mandinga*, Rio de Janeiro, ed.: Manati, 2002a.

\_\_\_\_\_, *O terreiro e a cidade : a forma social negro-brasileira*, Rio de Janeiro, ed.: Imago, 2002b.

VIEIRA, Luiz Renato, *O jogo da capoeira : corpo e cultura popular no Brasil*, ed.: Sprint, 1995.

WEBER, Max, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo, ed.: Martin Claret, 2002.

## FACES DA MÃE D'ÁGUA: SABERES DA CONSERVAÇÃO

Gerlaine Martini

**Resumo:** No presente contexto das discussões sobre recursos hídricos, escassez e preservação, a figura da Mãe d'Água merece ser revisitada para fazer ressurgir a contribuição dos saberes tradicionais e afroreligiosos sobre sacralidade que se traduz em respeito e que sensibiliza para uma atuação segundo concepções possíveis de sustentabilidade também baseadas na representação religiosa popular.

**Palavras-chave:** Mãe d'Água, preservação ambiental, religiões afro-brasileiras.

### **Atualidade dos embates sobre a preservação da água**

Estamos em tempos de crise hídrica, o que é evidente no Distrito Federal e na cidade de Brasília em 2017, com a diminuição do nível dos reservatórios e o racionamento de água. Não estamos simplesmente vivendo uma demanda criada por discursos ambientalistas, produzidos paradoxalmente pelos mais favorecidos na atual situação geopolítica e econômica, como uma falsa promessa romântica, exótica e inalcançável de nos salvar das consequências desagradáveis de um estilo de vida urbano-industrial. Um problema concreto bate à nossa porta e se configura como resultado de décadas de má gestão ambiental diante de um ciclo de estiagem climática. Paralelas ao nosso problema local imediato, a partir de uma perspectiva centrada no âmbito global, surgem discussões cada vez mais próximas e mais focadas na busca de soluções para os problemas gerados pela falta de água e para a prevenção deles.

Em abril de 2017, foi realizada em Brasília a segunda reunião de consulta do Oitavo Forum Mundial da Água<sup>1</sup>, a ser realizado nesta cidade em 2018, com o tema geral “**Compartilhando Água**”. Após a consulta, vários questionamentos fizeram surgir um Fórum Alternativo Mundial da Água (FAMA 2018) lançado em setembro de 2017, cujo tema é a prioridade ao direito à água e que pretende se contrapor à visão desse recurso como mercadoria, evitando uma perspectiva das corporações mundiais

---

<sup>1</sup> Organizado pelo Conselho Mundial da Água (WWC), com objetivo de encontrar soluções para a gestão dos recursos hídricos em termos mundiais. Em 2018, será realizado entre 18 e 23 de março em Brasília, já tendo ocorrido em Daegu (2015); Marselha (2012); Istambul (2009); Cidade do México (2006); Kyoto (2003); Haia (2000); e Marrakesh (1997).

interessadas no valor mercantil da água, que estaria contaminando as outras instâncias de discussões.

Nesse diálogo a respeito da defesa de direitos e interesses diversos sobre a possibilidade de acesso à água e de seu manejo, as comunidades de povos tradicionais, cujo estilo de vida depende da conservação de ambientes de natureza preservada, aparecem como um lugar onde podem surgir soluções alternativas e eficazes em termos de sustentabilidade. Mais uma vez, os povos indígenas vêm sendo considerados como guardiões da água, um discurso que eles utilizam a seu favor de modo estratégico, mesmo sob os avisos daqueles que pensam que tal consideração é a continuidade de um imaginário colonial objetificante que realiza equivalência entre indígenas e natureza e que mais recentemente os naturaliza como protetores ambientais.

Apesar dessas controvérsias, povos representantes da Terra Indígena Munduruku na área do Alto Tapajós/PA e das Terras Indígenas Kaingang na margem do rio Tibagi/PR compareceram ao Fórum Cidadão dessa segunda reunião de consulta do Fórum Mundial de 2018, não exatamente como guardiões, mas como reivindicadores e sensibilizadores da comunidade internacional. Eles relataram desafios vivenciados em suas terras com relação aos recursos hídricos, como o impacto das hidrelétricas e a poluição que prejudicam a subsistência e a saúde – isto como parte dos problemas políticos estruturais que os povos indígenas enfrentam no contexto nacional.

Apesar do recente arquivamento do processo de licenciamento da maior hidrelétrica planejada para o rio Tapajós, o povo Munduruku reivindicou alternativas de energia<sup>2</sup> porque o processo de construção de barragens prejudica sua situação socioambiental específica. Há contaminações, como a da lama de garimpo ilegal nas cabeceiras do rio Jamanxim no Médio Tapajós, sendo que algumas aldeias bebem água do rio. No Alto Tapajós, há dois empreendimentos hidrelétricos que matam os peixes, como no rio Teles Pires/MT-PA, onde o boto-cinza e os tracajás passaram a morrer. Por isso, reivindicam uma pesquisa independente para diagnóstico da água e um projeto de construção de poços artesianos, além da demarcação de terra do Médio Tapajós.

Na área indígena Kaingang, há quatro empreendimentos hidrelétricos, três no rio Tibagi e um no Apucaraninha. A Usina Hidrelétrica Mauá causou desnível do rio, impedindo o uso da pesca tradicional Pari, com cercado de pedra e esteira de taquara<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> A energia solar e a eólica têm sido abordadas, por ambientalistas, como prováveis fontes menos impactantes.

<sup>3</sup> Armadilha para o peixe, conduzido ao aprisionamento em artefato de taquara ou madeira.

(que terminam sendo levadas embora pelo rio), e resultou em morte de peixes. Ainda há preocupação com a poluição por causa da produção de papel e celulose, bem como dos desfolhantes da agricultura da soja que podem contaminar a água.

Essas experiências foram partilhadas com integrantes de outros povos tradicionais que participam do Fórum Indígena Mundial sobre Água e Paz, o povo Hopi-Tewa do sul do estado do Arizona (EUA) e o Cree de Manitoba (Canadá)<sup>4</sup>. Nesse diálogo, mais uma vez, foi levantada a dimensão sagrada da água como aspecto fundamental, um saber que os povos tradicionais detêm e que sensibilizaria as pessoas, criando maior envolvimento e interesse na promoção da sustentabilidade e no Compartilhamento da Água, objetivo e tema do fórum. Tanto que o programa indígena foi considerado ponto focal da agenda de atividades do Fórum Cidadão.

Vale a reflexão de que comunidades quilombolas poderiam se somar ao programa indígena, lembrando que também atravessam impactos que afetam os ciclos dos rios, como Oriximiná no Rio Trombetas (PA) com a exploração da bauxita ou os quilombos no Rio Ribeira de Iguape (SP/PR) e seu estuário, perante hidrelétricas e transposição, bem como o aterramento de braço do São Francisco para construção de ferrovia, que prejudica lagoas e ilha fluvial nas comunidades de Bom Jesus da Lapa (BA)<sup>5</sup>.

Mas o debate em torno da água não parou no pré-fórum. O peso do trabalho voluntário para minimizar o grave incêndio no Parque da Chapada dos Veadeiros em outubro, mesmo com a baixa umidade relativa do ar, reuniu diferentes habilidades profissionais, todas imprescindíveis, trazendo a percepção da necessidade de abordagens multidisciplinares do tema. Apesar da visível desvalorização, em termos de fomento à pesquisa, desse tipo de abordagem, a transdisciplinaridade/interdisciplinaridade será perspectiva do Seminário Internacional Águas pela Paz em janeiro de 2018, evento preparatório para o Fórum Mundial.

Será esse o momento de olhar para os recursos hídricos de uma perspectiva sagrada, ou seria essa uma atitude superficial de exotização sem saída? É possível que as variadas percepções dos povos tradicionais sobre a interdependência entre os seres humanos e o ambiente nos aportem um envolvimento e um engajamento maior em

---

<sup>4</sup> Coincidemente, estavam presentes três líderes mulheres nesta discussão, do povo Munduruku, do povo Hopi e do povo Cree.

<sup>5</sup> Sobre racismo ambiental nessas situações, ver Moreira (2008) e Gonzaga (2017). Embora fonte alternativa, o recente impacto do complexo fotovoltaico próximo às comunidades de Bom Jesus da Lapa ainda precisa ser analisado.

relação à sustentabilidade, sobretudo para aqueles que vivem o conforto tecnológico de uma era urbano-industrial? Não há resposta monolítica, mas alternativas e busca de caminhos viáveis. Afinal, essa visão da água, não como um mero recurso a ser utilizado ou mercadoria, mas como um território que guarda sua autonomia, que atua como um outro sujeito e que tem seus mistérios não nos é tão alheia assim. Esse resgate também pertence aos Diálogos Calunduzeiros<sup>6</sup>.

## **Revisitando a Mãe d'Água nas tradições afro-brasileiras: água que se traduz em maternidade e preservação**

Em termos de uma dimensão sagrada das águas, a *terra brasiliis* possui uma representação que pode ser considerada predominante em nosso imaginário ou um lugar de convergência: a Mãe d'Água. E ela é múltipla. Os povos indígenas que aqui habitavam e os que ainda habitam, ao lidar com a materialidade da água, apresentam grande diversidade de concepção e alguns entendimentos que podem nos escapar, mas há temas recorrentes que se tornaram e agora nos são acessíveis, inclusive como saberes de sociedades que não permaneceram eternamente opacas ou demasiado alheias à maneira de ver dos que aqui aportaram e dos que pesquisaram esse processo (e vice-versa), como nota Phillippe Descola (2006: 176) que estudou o modo de vida amazônico dos Achuar<sup>7</sup>, cuja representação do mundo das águas carrega um modelo ideal de sua sociedade.

Essa reflexão chama a atenção para ser possível falar em convergências de representações e significados apenas se forem evitadas versões extremistas. As representações de povos tradicionais, numa sociedade mundializada pós-colonial, não atuam reduzidamente apenas como visões de seres exóticos inalcançáveis e nem como de seres totalmente globalizáveis e mercantilizáveis. Existem pontes e entrelaçamentos que escapam a objetivos de total exclusão, exploração e domínio. É preciso ficar atento para que o argumento do exotismo e da apropriação não impeça de perceber que existem *epistémes* alternativas, outras pedagogias e espaços educativos e outras maneiras de sentir e conceber o mundo e que estas já vêm interagindo desde o momento dos encontros.

---

<sup>6</sup> Atividades de Extensão do Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras.

<sup>7</sup> Amazônia equatoriana (e também peruana).

A Mãe d'Água chega vívida ao nosso cotidiano do agora com este sabor de encontros e entrelaçamentos para nos expressar qual relação nos foi ensinada para com este elemento, externa e interna, com a própria água e marés de nossos corpos, que história viemos construindo e o que é possível extrair do imaginário sobre as águas dessa terra, com seus seres, suas agências e inteligências e mesmo com suas divindades. Com essa predisposição, pretendo fazer algumas incursões sobre este mundo ainda vigente, aqui no quadrante sul do globo, das águas sacralizadas, mas não separadas e sim em transação permanente com a realidade dos que nelas matam sua sede. Para isso, irei revisitá-las, mais uma vez, alguns autores que escreveram a respeito da Mãe d'Água.

Sobre os registros mais antigos a respeito de lendas da Mãe d'Água, Luís da Câmara Cascudo e Manoel Querino mostraram-se interessados na recorrência do tema e em sua origem. Câmara Cascudo (1940/2002) descreveu como a Mãe d'Água se consolidou como mito brasileiro e observou que os espíritos aquáticos indígenas relatados pelos primeiros cronistas não possuíam características maternas nem sedutoras/encantadoras ao analisar as histórias do Ipupiara (nome de origem tupi, “um homem-peixe feroz saindo da água para matar”) que chegam aos dias de hoje como histórias do Caboclo ou Negro da Água. Ao mesmo tempo, ele argumentou que a teogonia indígena predominante que se apresentou nos primeiros contatos com os europeus girava em torno da figura materna: “O índio dizia que tudo neste mundo tinha uma Mãe. Devia haver uma Ci para todas as espécies animais, vegetais e minerais. O Sol era a Mãe dos Viventes e não o Pai” (op. cit.: 153). No entanto, as águas só estariam identificadas com um ser-mãe através da cobra gigantesca que também povoava esse imaginário indígena: “Cada igarapé, rio, lago, tem sua Mãe e esta só aparece como uma serpente enorme. Não tem piedade nem aplaca a fome” (op. cit.: 154). Ou seja, a Cobra Grande estava longe da forma física humana e de atributos do cuidado materno.

A familiar Iara, que mora num palácio no fundo dos rios, é vista pelo autor como uma tradição dos brancos que vicejou no ambiente colonial. Essa personagem estaria relacionada à Moura Encantada ibérica e à *Lorelai* germânica, por sua relação com palácios debaixo da água, a guarda de tesouros, a beleza e a sedução que pode afogar.

Ao lado da Iara teríamos o ciclo do Boto, conhecido como Uauiará, um ser masculino sedutor que sai das águas em forma de homem e engravidá as mulheres, mas que só afoga grávidas que andam de barco pelos rios. Podemos constatar que casos relacionados à Iara e ao Boto - segundo o autor, muito conhecidos nos estados do

Amazonas e Pará - continuam povoando o cotidiano de histórias populares em 2017 e fazendo parte do mundo dos encantados que habitam as águas nesses estados.

Mundicarmo Ferretti (1985: 56) nota nessa área um forte culto afro-brasileiro de entidades conhecidas como caboclos da água: “Na Mina maranhense predomina a linha de água salgada e da mata, enquanto que na Cura, a de água doce é a dominante. Afirma-se, no entanto, que em Belém a de água doce é também predominante na Minanagô”.

No entanto, embora “estranya à mítica ameraba”, conforme Câmara Cascudo, a Iara dos rios é muito semelhante a alguns relatos indígenas contemporâneos<sup>8</sup> sobre o povo que habita o fundo das águas. Porém, Câmara Cascudo acredita que isso já é produto do contato com os europeus. Mas creio que valeria uma revisitação do tema em consulta a pajés e xamãs. E, no entanto, o autor enxerga o elemento fundador materno da nossa Mãe d’Água como primordialmente indígena. A forma e o canto que encanta, amenizando uma mãe cobra talvez terrível, seriam elementos mais europeizantes.

Quanto à forma física da Mãe d’Água, a imagem do que para nosso vocabulário se convenciona chamar de sereia<sup>9</sup> (uma mulher com cauda de peixe), teria origem europeia, inclusive muito relacionada ao período das primeiras navegações transatlânticas, que veio se sobrepondo às características que vinham convergindo, oriundas também de outros encontros que se davam no Brasil colonial.

Câmara Cascudo tentou rastrear as mães d’água africanas no Brasil - que aqui também já teriam chegado como “mães”- e reparou na Kianda dos kimbundos e na Kiximbi dos mbakas (das quais aceita a definição como “sereias” africanas), assim como enfatizou Oxum e Iemanjá (iorubanas), definindo uma devoção própria para elas em nosso território, no culto confundido com as égides católicas: “Mas se as Mães-d’Água africanas têm sua liturgia e fiéis devotos, o culto não lembra a *Iara*, tão europeia em tudo. A materialização de Iemanjá e Oxun em Sereias, como Nina Rodrigues viu e Manuel Querino fotografou, é trabalho local, assimilação da sereia branca com a cauda de peixe” (op. cit.: 158). Para o autor, falando em 1940 (data de seu prefácio à obra), a

<sup>8</sup> Em alguns exemplos, nos grupos xinguanos, os *mamaen* moram em buracos secos no fundo das águas (Agostinho, 2009); os Karajá reatualizam sua origem na água em rituais masculinos com espíritos aquáticos (Cavalcanti-Schiell, 2007); os Tukano contam da jornada originária pelas águas na Cobra Grande e do peixe-gente piratapuia (Tukano, 2017) e os Achuar (partilhando cosmologias amazônicas) têm relato próximo ao da Iara. Daniel Munduruku (2004) recria a visão de seu povo em *Sabedoria das Águas*. Os Kaingang enxergam uma força terapêutica na água corrente (Silva, 2002).

<sup>9</sup> A palavra grega define mulher pássaro que encanta, mas a imagem é de uma nereida ou oceânide com cauda de peixe. As náïades seriam ninfas aquáticas não marinhas. Ondina é termo latino (*undine*)/germânico abrangente, podendo ser sinônimo de náïade.

“sereia” dos cultos afrorreligiosos não teria aparição - sendo seu “fetiche”, antes da sobreposição da imagem da sereia, “apenas a pedra marinha” (idem) – e nem encantaria pessoas<sup>10</sup>, como agora acontece com a Mãe d’Água do século XXI, mesmo a africanizada, inclusive na teledramaturgia nacional.

Na década de sessenta, em *Made in Africa* (1965/2015), Câmara Cascudo, em busca de reciprocidades culturais entre África e Brasil, retomou a Kianda no capítulo “Sereias de Angola”. Ele se aprofundou no assunto<sup>11</sup> e a descreveu vivendo nas águas salgadas ao redor de Luanda e por toda orla do Atlântico angolano. Ela teria tido um culto específico na Ilha de Luanda com uma sacerdotisa chamada quilamba (nome aportuguesado), e seria ainda agraciada com banquetes (mesa depois oferecida ao mar) e danças tradicionais (atualmente associadas ao *semba*) na praia em determinadas datas<sup>12</sup>, o que nitidamente interessava ao autor, conforme o culto à “sereia do mar”, que ficou mais conhecida pelo nome de Iemanjá, foi se alastrando e se consolidando por mais capitais litorâneas do Brasil (Neves, 2008) – através da umbanda de forma mais pública a partir de 1952 no Rio de Janeiro (Labanca, 1973: 59), mas também em São Paulo na mesma década, embora Jamil Rachid (1973: 12) tenha situado a origem da descida até Santos para cultuar a Mãe d’Água na década de quarenta ou trinta.

A Kianda angolana poderia aparecer na forma humana, na de um grande peixe ou como presença invisível. Embora afirme não possuir cauda de peixe, Câmara Cascudo relacionou sua imagem com o que chama de sereias angolanas de pele negra, em oposição às sereias sempre brancas da Bahia (lembrando que ele fala, nesse momento, a partir de 1965) – tocando no assunto do embranquecimento da sereia. Depois de Querino e Nina Rodrigues (por ele mencionados como fonte na descrição mais antiga de imagem de sereias em cultos afrorreligiosos), Ruth Landes (2002: 216) em seu relato do final da década de 30, encontrou boneca semelhante no presente da Festa da Mãe d’Água de Sabina, onde a “deusa Janaína” era vista num barco de papelão prateado, feita “de louça cor-de-rosa, de feições brancas, de formas robustas, peitos fartos e rabo de peixe. Tinha cabelos castanhos e lisos que lhe caíam pelas costas (...). A sereia era acompanhada de duas bonecas menores parecidas com ela, de

<sup>10</sup> O autor termina não mencionando outros escritos anteriores sobre culto da Mãe d’Água, que podemos encontrar citados no apanhado feito por Teresinha Bernardo (2003), dentre eles o capítulo “O ciclo da mãe: os mitos das águas” de Arthur Ramos (1934); “Presente à mãe d’água” de Édison Carneiro (1934) e “Dona Maria” (1937); o capítulo de Mar Morto, “A Iemanjá dos cinco nomes” de Jorge Amado (1937); e o que Landes escreveu sobre ela em *Fetish Worship in Brazil* (1940).

<sup>11</sup> Um de seus informantes era Oscar Ribas, referência na área (Neves, 2008).

<sup>12</sup> Cultuada não só na praia, mas também na Lagoa do Ibendoa, ainda, em 2013 (Mendes, 2013).

representações de harpa e de cores emblemáticas do dia (azul e branco). Por algumas décadas seguintes, a sereia cada vez mais popularizada fora das casas e também fora de Salvador, manteria a tez mais clara - o que só está se modificando nos dias atuais.

Parece que o embranquecimento da Mãe d'Água brasileira se deu por, pelo menos, duas vias próprias da europeização transatlântica: o rabo de peixe do bestiário fantástico dos navegantes e a mariñização - em sua expressão mais recente, a moralização da imagem da Mãe d'Água (condensada em Iemanjá) através de uma vertente bem sucedida da umbanda nessa empresa, o que manteria apenas o aspecto materno dócil, na tentativa de alijar Iemanjá da sexualidade e daquilo considerado transgressor ou terrível, segundo Monique Augras (1989/2000). A própria Kianda também teria atravessado estes processos em paralelo, ao menos na literatura luso-angolana, conforme Silvio Ruiz Paradiso (2011: 265): “Nossa Senhora da Graça, cuja iconografia revela manto azul, cabelos longos soltos e pés à mostra é a representação que costurou a imagem sincrética dela – Kianda”. Percebe-se a forma de se retratar a Mãe d'Água que nos é bastante conhecida e faz parte da representação mais recente dela, “que superou em muito a imagem antiga da sereia ou da grande mãe cujos seios descem até o chão” (Augras, op. cit.: 29) e que quase se impôs como representação singular. Como sabemos, a imagem, tida como a única de origem exclusiva da umbanda, evidencia fortes traços marianos, tenha sido inspirada por babalaô do Rio de Janeiro (que Rachid não especifica, op. cit.: 10) ou vista por Dalla Paes Leme na baía de Guanabara nos anos 50.

Embora transitando entre os extremos da mãe cobra terrível e da mãe abstraída do mundano, ainda assim a Mãe manteve sua relação com o mundo natural da água, provavelmente em razão da Mãe d'Água africana que chega múltipla até nós. Câmara Cascudo prossegue em seu texto explicando que, ao norte de Angola, a divindade marinha apareceria como Mituta. E a Quituta (aportuguesado) se caracterizaria como sereia habitando águas, montes e matos, junto com Quiximbi (aportuguesado), que habitaria as lagoas angolanas podendo surgir esporadicamente como um ser masculino... Mais uma vez o autor reparou que o aspecto da sedução típico da Iara se encontraria ausente nessas habitantes das águas angolanas.

Silvio Paradiso (op. cit.: 259), autor mais recente, segundo conclusões mais atuais de especialistas, viu Kianda de forma menos estanque como a sereia negra do mar e do rio, mudando de nome à medida que se adentra do mar para o interior através dos rios, ainda sendo Kianda no rio Kwanzà que banha a cidade de Luanda. No avanço para

o interior, a denominação Kitútá ficaria mais evidente e seu nome Kiximbí seria um termo mais antigo designando o mesmo.

Nesse sentido, e por denominar de forma mais recorrente todos os tipos de águas, o nome da Kianda terminou concentrando em si mais generalizações, cada ambiente aquático tendo sua Kianda, sendo ela a “encarnação do próprio meio aquático” – embora adquirindo uma cauda - segundo informação de Fernando Ribeiro (2006):

O que escrevi resultou da minha convivência com angolanos de várias origens geográficas e étnicas. Destes angolanos, os mais cultos (no sentido europeu do termo) eram oriundos de Luanda e arredores. Eram estes que, por vezes, teorizavam um pouco sobre os assuntos abordados nas conversas e me ensinavam um pouco do quimbundo correspondente. As conversas que tive com todos eram feitas em português. A palavra que todos usavam para a *kianda* era, por isso, "sereia". Todos eles sem exceção, fossem do Norte ou do Sul, do Leste ou do Oeste, descreviam as sereias como seres que apareciam sob a forma de mulheres com rabo de peixe. Influência europeia? Talvez, mas não deixo de lembrar o facto de não ter encontrado ninguém que mas descrevesse com outro aspecto.

Desta forma, Kianda como Mãe d’Água alcança o patamar de figura angolana emblemática que aparece na obra de grandes escritores literários, podendo até ser interpretada como uma alegoria da rebeldia anticolonial. E é amplamente celebrada por várias partes de Angola, Congo e República Democrática do Congo (Paradiso, op. cit.: 259).

Por uma formação étnica semelhante, existiria também uma contribuição moçambicana para a condensação dessa Mãe d’Água africana regional (ou talvez “metaétnica”, cf. Parés, 2006: 26), através de Nzuzu, do povo shona, que curiosamente atrairia crianças para suas águas para ensinar-lhes seus saberes (pelos conhecimentos da adivinhação) e para lhes tornar curandeiras. Ela viveria nas águas doces acompanhada de uma cobra chamada Nyoka, que se libertaria quando a água se tornasse suja (Paradiso, op. cit.: 260). Mesmo Nzuzu não nos é completamente alheia<sup>13</sup>, porque converge similarmente à nossa visão da Iara e da Cobra Grande e a aspectos específicos que Iemanjá toma no Brasil.

---

<sup>13</sup> Yeda Pessoa de Castro (1980: 16) nota como o tráfico se dirigiu momentaneamente para Moçambique em fins do século XVII, trazendo contribuições linguísticas. Kabengele Munanga (2009: 95) vê a marca moçambicana no Brasil em peças de ferro. A dança chamada moçambique ainda hoje integra a congada em MG ou existe independente em SP e GO (Lody, 2006).

Ainda segundo Paradiso de acordo com autor angolanista (op. cit.: 259), Kianda viria do verbo “sonhar” em kimbundo, o que a relacionaria, como divindade marinha, à comunicação com o mundo ancestral dos antepassados. Esse papel é relacionado por Ribeiro a uma denominação bastante divulgada no Brasil, pelo termo “calunga”:

O mar também tem a sua sereia, como não podia deixar de ser. Em quimbundo, o mar chama-se *kalunga*, mas a sereia não se chama *Kalunga*. Este nome é aplicado a um outro ser sobrenatural, chamado *Kalunga Ngombe* ou *Kalunga Ngumba* consoante as regiões, que é o espírito que preside ao reino dos mortos. Por vezes, em vez de se dizer que alguém morreu (*uafu*) diz-se que o falecido foi levado por *Kalunga* (*Kalunga ua mu ambata*). Este nome *kalunga* está portanto associado a algo que é eterno, como a morte, ou imenso como o mar. Em umbundu, *Kalunga* significa Deus. A sereia do mar, por conseguinte, não tem nome próprio. Pelo menos, eu nunca o ouvi. Ela é simplesmente chamada *kianda*. É a *Kianda* por excelência, escrita com *K* maiúsculo, a Sereia das sereias. Quando em Angola se fala na *Kianda*, sem se especificar de qual delas se trata, é à sereia do mar que as pessoas se referem. Ela é a mais poderosa de todas as sereias, cujos caprichos os pescadores procuram aplacar com oferendas. A *Kianda* em Angola e Iemanjá no Brasil são uma e a mesma sereia.

As reciprocidades são enormes. Tanto que o termo “calunga” é muito usado nas cantigas de umbanda para se referir ao mar presidido por Iemanjá (calunga grande) ou ao cemitério (calunga pequena). Nina Rodrigues (1906/1933/1988: 257), segundo descrição de D. João Nery, já havia notado o uso do termo “carunga” para designar ritualmente o mar, ao qual se pedia licença, na antiga prática da cabula.

Ribeiro também informa que a *Kianda* de Angola é provedora de tesouros (à moda mourisca), mas os toma de volta, se vê aumentar a ganância e a falta de memória sobre a origem dessa riqueza, além de punir, podendo fazer uma comunidade inteira ficar *encantada* no fundo das águas (uma imagem próxima da terra dos encantados por aqui). Essa relação com tesouros assemelha-se à da narrativa do conto “A Mãe D’Água” de Basílio de Magalhães, selecionado por Zora Seljan (1973). Nele, um lavrador pobre apanha, à força, uma moça que colhe escondida favas<sup>14</sup> que ele cultiva perto de um rio, quando de repente ela concorda em se casar com este sob a condição dele nunca “arrenegar de gente de debaixo da água”. Nesse matrimônio, o homem se torna próspero, mas a moça testa sua paciência fazendo com que termine quebrando a proibição e com que ela volte para o seu lar aquático, levando toda riqueza produzida a

---

<sup>14</sup> Oferenda típica da Mãe d’Água segundo Querino (1938).

seu lado até então, que ela chama enquanto cantarola um refrão que é a palavra “Calunga”<sup>15</sup>.

Apesar das reciprocidades de características, os nomes conhecidos das senhoras das águas nas tradições congo e angola que se formaram no Brasil<sup>16</sup> não referenciam de forma recorrente a denominação Kianda, embora possam usar igualmente “Iemanjá” como parâmetro - como termo que designa o meio aquático. João Angelo Labanca (op. cit.: 68-9), falando como sacerdote da umbanda, mencionou Iadandalunda como nome de Iemanjá e Dandalunda como uma Iemanjá de Angola, assim como Caiala sendo uma Iemanjá do Congo<sup>17</sup>. Já Esmervaldo Santana, conhecido como Xicarangomo do Tumba Junçara (1984: 41), a partir do candomblé de Salvador<sup>18</sup> de tradição angola, falou de Iemanjá como Caiaia ou Caiari, porém de Dandalunda como correspondente à Oxum iorubana (assim como Quissimiguia Meiã). Nelson Nogueira (2017, no prelo) que é Tateto Nepanji, ligado à tradição do Bate Folha, compara Ndandalunda/Ndangularunda Kisimbi Keuamaza com Oxum e Kaiari/Ndandalunda Kukêtu Kaité com Iemanjá. José Béniste (1999/2016: 94) reafirma Iemanjá como Kaiala e acrescenta o termo Kukueto, classificando Dandalunda e Kissimbi também como Oxum, em uma tabela de equivalências entre inquice, orixá e vodum. Gisèle Cossard (2006/2014) afirma que Dandaluná, Dandalundá e Kissimbi correspondem a Oxum, enquanto Kayá e Kaialá (do quicongo *mbu-ayalá*, significando oceano, vasto mar) a Iemanjá. Segundo o comentário do sacerdote Francisco Nguz'tala a Fernando Ribeiro (2006), o culto das Kiandas no Brasil prevaleceu sob os nomes de “Mam'etu Kissimbi, Mam'etu Nda nda Lunda, Mam'etu Kaiala e Mam'etu Nzumbà, todas ligadas as águas doces, ao mar e aos charcos”. A respeito das correspondências, Cossard (op. cit.: 64) reflete: “Existe uma semelhança entre os Inquices e os Orixás, que talvez não existisse no princípio, mas que talvez foi se acentuando com o tempo”<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Ao comentar o conto, Câmara Cascudo (2002:159) já afirmava que no idioma “quioco”, “calunga” queria dizer “mar”.

<sup>16</sup> Segundo Gisèle Cossard (2014: 64), é muito difícil encontrar a origem dos inquices cultuados no Brasil, por haver poucos registros da religião antiga praticada no Congo e em Angola, pela evangelização ter começado em Angola muito cedo com a chegada dos portugueses e ter sido muito propagada.

<sup>17</sup> Roger Bastide (1960/1971: 272) formou um quadro comparativo anterior, mas só menciona Dandalunda como equivalente a Iemanjá dos Angolas e Pandá/Kaiala como dos Congos.

<sup>18</sup> Onde se reencontra referência a uma tradição tida como “angola” e outra como “congo”, sendo o Tumba Junsara terreiro raiz de tradição angola e o Bate Folha terreiro raiz de tradição congo-angola. Os inquices de ambas são oriundos do antigo Reino do Congo, cuja área cobria partes de países atuais como Angola e as repúblicas congolesas (cf. Munanga, op.cit.: 71-2).

<sup>19</sup> No entanto, onde nos orixás se veem diferentes qualidades para uma mesma divindade, entre os inquices as diferenças de uma denominação a outra marcam divindades distintas mesmo se o domínio é próximo.

O Nzo Tumbensi Itapecerica da Serra (2008) apresenta pesquisa (com fonte em pesquisadores, dicionários e comunidade candomblecista) dos termos que designam divindades dessa mesma origem no Brasil. Interessante notar que dentre as aquáticas temos Kianda, Kiximbi; Ndanda Lunda/Ndanda Lunga/Ndanda Kalunga/Samba Kalunga - com explicações do que é próprio ao kikongo mais kimbundo, ou ao ambundo e bakongo – sendo Ndanda Kalunga provável ser feminino cosmogônico e Samba Kalunga dama do mar com grande festa anual. Kukuete e Kituto estariam no elemento terra.

Verificada a maior popularidade de Kissimbi, Kaiala, Dandalunda e Kalunga como Mães d'Água divulgadas no Brasil, a Kianda africana se define como divindade oceânica africana abarcando as denominações de água doce que é o protótipo do que aqui recebeu o nome de Iemanjá. Há uma confluência entre ambas.

Embora a Iemanjá brasileira seja um termo com função semelhante à de Kianda na generalização das divindades das águas, sua origem é localizada, assim como a da deusa da Ilha de Luanda. Susanne Wenger (1990), austriaca convertida aos orixás, sacerdotisa de Oxalá em Oxogbo (Nigéria), cujo trabalho procurou abordar o culto aos orixás de modo menos fragmentário entre as divindades dentro da própria Nigéria (cf. Mckenzie, 1976/1987: 136), enxergou o papel da Iemanjá originária de maneira bastante específica: *Yemonja* seria mãe de Xangô e, como um rio onde é senhora dos peixes, seria o rio Ogun que atravessa a cidade de Ibadan (atual SO da Nigéria). Este quase despareceria na estação seca, mas na chuvosa causaria muitos prejuízos, precisando ser aplacado duas vezes ao ano pelos sacerdotes de *Yemonja*. Para Wenger, Oxum é quem poderia ser considerada, a partir de maior abrangência nessa região, como a deusa das Águas da Vida já que, segundo a autora, todas as comunidades iorubanas a veneravam. Em sua abordagem, Iemanjá ficou mais restrita em seu campo de ação do sagrado a uma linhagem real interior e a um rio perigoso local (que, aliás, deságua na lagoa de Lagos no litoral nigeriano) - a autora não fez nenhuma menção a *Yemoja* em Ifé<sup>20</sup>, por exemplo, como Mckenzie (op. cit.: 137).

Apesar de tido como repentinamente transbordante, o rio se chama *Ōgùn* por ser um rio que carrega remédios, conforme a lenda da formação de sua nascente, próxima a Saki no estado de Oyo na atual Nigéria. Nela, Ekunfumi esposa de Okere Akinbekun, o primeiro monarca local, foge ofendida pelos comentários do marido (que nos lembra o

---

<sup>20</sup> O local onde Iemanjá tropeça e seu corpo se expande como um rio pode ser relacionado à denominação de Ifé.

*arrenegar* do povo d’água) e, ao ter sido perseguida pelos emissários do rei, derruba o pote de remédios que carregava (água com ervas) criando com este ato a nascente - como as cabacinhas de Iemanjá que produzem riquezas ao serem quebradas no conto recolhido por Nina Rodrigues (1906/1988: 211) “A menina caiton ou comboça”. Não é à toa que Pierre Verger (1957/1999: 302) encontra em um oriki (recitação da origem) de Iemanjá títulos como *Okun onilaiye ologun*: mar dona do mundo e do remédio. A variante dessa história conhecida nos candomblés do Brasil é muito parecida, mas transposta para uma ambiência mais litorânea.

Segundo Alfred B. Ellis<sup>21</sup>(1894), quem habitaria a faixa litorânea de Lagos onde deságua o rio Ogun (de Iemanjá) seria o orixá Olokun (um senhor do mar de pele negra e cabelos longos), casado com Olokunsu ou Elusu, que também teria forma humana, porém feminina, cabelo longo, parte do corpo com escamas, pele branca<sup>22</sup> e que detestaria que se apanhassem peixes em sua área. Já Olosa, mais generosa com seus peixes, cuidaria da lagoa de Lagos, e seu nome foi conhecido na Bahia como um tipo de Iemanjá (Verger, op. cit.: 296), ao menos nos anos 50, porém não popular. A Olosa africana de Lagos, segundo Ellis, era afeita aos crocodilos e foi casada com seu irmão Olokim, ambos com forma humana e longos cabelos. Nesse rastreamento da mãe Iemanjá nigeriana, a cauda do peixe não surge até então, mas sim a ligação com outras divindades litorâneas, sendo-lhe mais próprio nessa região o domínio de um curso de água doce.

Olokun ainda se expressa mesmo no interior, que o vê feminino. Margareth T. Drewal (1992: 74; 57), durante pesquisa em 1986 na região Ijebu (a leste do rio Ogun), relata ritual pré-iniciático em que se faz menção ao sucesso de uma divindade ao retornar de sua jornada para visitar “a deusa do mar Olokun” (no feminino), sendo a água a fonte de toda vida, riqueza e prosperidade e a massa de água sobre a terra personificada na cosmologia Ijebu como Olokun, “a divindade do mar que por extensão domina todas as águas”, o que inclui a água do ventre materno que a criança atravessa ao nascer. Isso lhe faz afirmar que não é por acaso que “entre os Yoruba rios e córregos

---

<sup>21</sup> De acordo com Verger (apud Augras, op. cit.: 26), este autor chegou a copiar o missionário padre Baudin, anterior em cinco décadas. Nina Rodrigues o comparava com as informações que obtinha em Salvador no século XIX. Martiniano do Bonfim discordava de algumas de suas versões (Tavares, 1967: 66).

<sup>22</sup> Mckenzie (op. cit.) classifica Olokun como deus do oceano e divindade “branca”. Encontrei mais recentemente no candomblé referências de afinidade com o orixá Oxalá (com aspectos masculinos predominantes) que sempre esteve relacionado às águas, mas cujo culto ficou mais restrito a determinadas casas (Cf. Santos, 1962: 53; Rodrigué, 2001; Béniste, 2001), apesar da popularidade da Festa do Bonfim.

tendem a ser associados com divindades femininas”; do mesmo modo, o peixe implica “a frieza e a paciência das mulheres”, segundo o especialista religioso que ela acompanhou em sua pesquisa.

Carlos E. Marcondes de Moura (1987) observou a ausência de Olokun no Brasil: “Que explicações encontrar para a raridade do culto a Olokun, a poderosa divindade do mar, orixá patrono do Reino do Benin e de tão forte presença em Cuba? A possível ausência ou o pequeno contingente de iniciados e devotos dessa divindade, entre os iorubás escravizados, bastaria para justificar tal omissão?”. Em Cuba, também receptora de divindades iorubanas, Iemanjá se associou a Olokun fazendo emergir sua porção feminina como Yemaya Olokun (Lydia Cabrera apud Verger, op. cit.: 298), a mais velha de todas que não incorpora.

Verger (op. cit.: 296) repara que o litoral, do ponto de vista da cultura ioruba, é lugar de término e não de origem e que a tradição vem do interior. O Brasil parece ter guardado, de algum modo, essa expressão cultural de referência geográfica, transpondo rio e mar míticos juntos para o ambiente afro-brasileiro, sabendo-se que o mar, domínio aqui totalmente apropriado por Iemanjá, foi se tornando mais preponderante depois em termos de culto público. Na lenda de Iemanjá que hoje aqui se encontra mais divulgada - provavelmente mais recente que a versão africana da nascente do rio, porém não colhida entre os africanos daqui (Augras, op. cit.: 26) e que já nos chegou como produto de informantes europeus, mas que foi bem recebida e impulsionada - esta não perdeu o aspecto fluvial, sendo o rio espécie de uma das mães do mar, onde ele deságua. Assim, Iemanjá em fuga<sup>23</sup> se transforma em rio (o rio Ogun) e dá origem a Olokun e Olosa - sua foz marítima na costa africana. É nesse local que passou a receber seus rituais na costa brasileira – Querino (1938) até mencionou um “ponto de encontro” onde os receberia.

Essa Iemanjá que em nosso território se tornou litorânea surge já confluindo com conteúdos da Kianda, sendo ambas oriundas da visão das águas como maternais. Num segundo ponto de confluência, Iemanjá também pôde ser vista com os atributos da calunga, domínio que a Kianda habita, já que Iemanjá também carregava semântica similar, como “local de morte e ascensão” e “do mundo dos espíritos” (Mckenzie, op. cit.), vertente que desaguou na umbanda. Nessa Iemanjá Kalunga, ligada aos ancestrais

---

<sup>23</sup> O que passa a dramatizar, depois dos séculos XVIII e XIX, a fuga do povo egbá de guerras civis, e suas idas e vindas, dentre as quais refundam Ibadan e fundam Abeokutá no século XIX, cf. Anthony Adékoyà (1999).

do outro lado do Atlântico, pode ser observado um aspecto do mundo ioruba interiorano. Segundo informante de M. Drewal (op. cit.: 212; n. 13), os cristãos rezam para alcançar o Paraíso ao morrer e os especialistas oraculares iorubanos rezam para alcançar Olokun. Tal aspecto foi enfatizado por Augras (op. cit.) como a Grande Mãe Ancestral autossuficiente e que Narcimária Luz (2012: 144) descreve como “Iyami Agbá, representadas por grandes pássaros, grandes peixes, cujas penas e escamas simbolizam filhos, que se despregam do corpo materno (...”). O mesmo aspecto arcaico de Iemanjá é notado por Teresinha Bernardo (2003: 65-6) quando descreve relato em que, no final de um festival nigeriano Geledés em honra às Awon Iyami, é oferecido um presente ao rio Ogun. Conforme M. Drewal (op. cit.: 177-78), essa força vital e poder feminino arcaico das ancestrais são reconhecidos, em termos humanos, nas mulheres mais velhas, em sacerdotisas, em mercadoras ricas e nas que detêm títulos de prestígio em organizações tradicionais, todas afetuosamente chamadas “nossas mães” (*awon iya wa*). Ancestralidade e poder femininos reconhecidos na maternagem, cujas representações têm forte afinidade com o ambiente aquático, inclusive em termos de riqueza.

Verger (op. cit.: 302) também encontrou Iemanjá em Porto Novo (atual Benim), na década de 50, com os orikis: “Velha, ela faz voltar o marido que viajou” e “Aquela que se enfeita sozinha”, atributos bem próximos do amplo culto da costa brasileira, relacionados às oferendas para proteção dos pescadores. Curiosamente, no restante da costa do Golfo do Benim, a visão tão extensiva de uma senhora das águas foi adquirindo outro nome, de Mami Wata, que é a tradução de Mãe d’Água em inglês pidgin.

Dessa região, Nicolau Parés (op. cit.: 37) menciona o remoto panteão aquático da área vodum (dos povos adjá-ewé e gbe-falante) de intenso contato entre diversas etnias (incluindo iorubas) que, como o congo-angola, contribuiu com o imaginário afro-brasileiro. Parés (op. cit.: 81) inclusive define os oriundos dessa área interétnica e aqui chamados “jeje” como “os povos litorâneos da área vodum, especialmente aqueles localizados na região de Porto Novo” na qual, como vimos, Iemanjá não era desconhecida.

O autor (op. cit.: 329) chega a notar a simbiose jeje e angola como antiga interpenetração de práticas religiosas no Brasil e, portanto, estruturante das tradições afro-brasileiras, o que nos traz um terceiro fator de confluência. Esse jeje interétnico, incluindo as práticas iorubas carregadas para regiões litorâneas, vai confluir no

Atlântico com as visões das “kiandas” para criar a contribuição das mães africanas à Mãe d’Água da costa brasileira e, por que não dizer, também de outros ambientes aquáticos.

Nessa área vodum, o culto ao mar estava aparentemente ligado ao comércio com os europeus e suas vantagens econômicas (op. cit.: 279). Mas já havia, antes disso, divindades marinhas que eram provavelmente ligadas à subsistência, pois o povo local hula (ou popo) pescava em lagoa litoral e produzia sal, e as propagou ao navegar pela costa do golfo. Parés explica como estas alcançaram nosso território já em associação com um panteão do trovão.

Delas, podem ser identificados seres femininos marinhos como Na-étè, “boa mãe de família, compraz-se nas águas calmas, antes da arrebentação”, casada com o deus marinho Hu<sup>24</sup> de águas bravas e com uma grande prole; *Sao* seria “a sereia” (Verger, op. cit.: 539). Nas variantes, Naete pode ser casada com Agbe, seu irmão, este podendo virar uma divindade feminina fora do território hula (Parés, op. cit.: 283), forma como foi conhecida Abé na Casa das Minas no Maranhão, supostamente. Segundo informações recolhidas por Sérgio Ferretti (1985: 93, 121; 1989: 193), “Abé é a sereia” e “Dizem que Abé corresponde à Iemanjá dos nagô”. Ela podia aparecer carregando um estandarte azul bordado com as ondas do mar e com peixinhos brancos aplicados em determinadas ocasiões (Ferretti, 1985: 120; 136). Abé seria uma faceta feminina mais jovem da família de Quevioçô (das águas e dos astros), hóspede na Casa das Minas cujo dono seria o vodum rei Zomadonu (op. cit.: 93; 106) - “Abé é também vodum dos astros, é como um cometa, uma estrela caída nas águas do mar” (op. cit.: 120). Ferretti ainda registrou uma vodunsi (dançante) de Abé chamada Vita (op. cit.: 97) e outra, Justina (1989: 193).

Mas Iemanjá também, de certa forma, pode ser identificada com Naé, ancestral da nobre família Davice, dona da Casa das Minas, pela sua função (Ferretti, 1985: 95): “Nochê Naé é a chefe das tobossi. Na Casa de Nagô, onde antigamente também havia tobossi, a chefe delas é Iemanjá”. Acrescenta-se uma memória da Casa de Nagô, com a qual a Casa das Minas mantinha relações, inclusive um ritual de encontro (op. cit.: 98): “Iemanjá é a chefe delas e tem convento de meninas. Dudu ainda lembra de uma cantiga delas que dizia que todas são guerreiras no mar”. Interessante notar que um dos nomes

<sup>24</sup> Nina Rodrigues menciona um vodu chamado Wu (o mar), confundido com o orixá correspondente Olokun, cultuado nos terreiros jeje de Salvador e também a divindade marinha *Nati*, menos conhecida (cf. Parés, op.cit.: 289).

dessas tobossi de nagô era “Iemanjazinha da falange de Iemanjá” (idem, nota 8). Possuir tobossi significaria prerrogativa de passar a iniciação adiante por tê-la completa, segundo o autor, sendo as tobossis exclusivamente femininas.

Na Casa das Minas, Naê era considerada a mais velha de todos voduns, que toma as decisões e que não baixa em dançante. Na mesma família de Naê, encontra-se Naedona, menos antiga que parece corresponder à primeira, e que talvez seja Naeté, a “deusa daomeana do mar” (op. cit.: 104). Por sua vez, na família de Quevioçô, Naitê, Anaité ou Deguesina, “a Lua”, corresponderia a Naé<sup>25</sup> do lado de Quevioçô, “e dizem que por isso as filhas de Quevioçô também podem ter tobossi” (op. cit.: 117).

Cossard (2014: 66-7) afirmou que “Agbé (ou Naité) cuida do mar e de todas as águas”, sendo que ambas seriam voduns Tô (*tovoduns*, da água) da família de Heviossôs. Com trajes azuis e carregando “abebé”, Agbé se definiria como vodum dos astros e Naité como ligada às águas salgadas, segundo Cossard, que busca entender a síntese das tradições de candomblé brasileiras congo-angola, jeje e ketu.

Se em São Luís é possível rastrear a “sereia” na tradição vodum, em Salvador e no Recôncavo a concepção é um pouco diferenciada, tanto que gaiaku Luíza chegou a afirmar a ausência de voduns femininos no jeje (cf. Parés, op. cit.: 290). Parés também nota o processo de crescente ausência de voduns dançantes de divindades marinhas na Bahia (ao que parece, a maioria com uma roupagem masculina) e justifica pela agregação e justaposição de Iemanjá (op. cit.: 291): “O orixá masculino Olokum, a divindade do mar nagô na área de Ijebu Awori e Egbado, como seus pares jejes, também perdeu importância na Bahia para a feminina Iemanjá, divindade do rio Ogun, originalmente cultuada pelos Egba de Abeokutá, que gradualmente virou a divindade do mar mais importante no Brasil”.

No caso das tobossis, segundo Parés (op. cit.: 353) seriam “divindades infantis e femininas” ligadas à linhagem de reis das águas (daí meninas princesas), de onde proviria Zomadonu, na etnografia de Ferretti, onde sua peculiaridade seria baseada na origem nobre específica da fundadora da casa. Na Bahia, Parés (idem) verificou outra tradução, as “entidades espirituais” femininas de Aziri Tobosi (ou Tobosi Aziri) e Aziri Kaia (ou Tobosi Akaia), a primeira associada às águas doces e profundas, “comparada, mas não identificada” com Oxum; e a segunda normalmente associada à Iemanjá e às águas salgadas – com seu interessante nome de Kaia, onde Parés (op. cit.: 364: n. 97) vê

<sup>25</sup> Posteriormente, Ferretti (1989: 186) amplia o leque de correspondências possíveis, principalmente de Naê/é, a mais iabás nagôs e às Awon Iyami. Naiadona estaria mais relacionada à família real.

uma indicação da “interpenetração jeje-angola”. Porém, novamente gaiaku Luíza viria informar que Aziri Tobosi se relacionaria com a água tanto doce como salgada e vestiria atributos de Iemanjá - a cor branca e as contas de cristal e de prata, bem semelhante à Naé na Casa das Minas (Ferretti, 1985: 102). Já Cossard (op. cit.: idem) fala em contas amarelas para caracterizar “Aziri e Tobossi”, que seriam “*voduns tô* (do mar). A primeira, a mais velha, pertence ao fundo do mar, (...) a segunda é mais nova (...”). Parés propõe uma origem da tobosi baiana mais pretérita, localizada no vodum da área agonli do lago Azili (próximo da região Mahi), Azili Tobo, depois apropriado no culto real de Abomey, podendo ter tido uma natureza feminina já no Benim. Para o autor, Azili se feminiza mais na Bahia – ao que parece, conforme tobosi se agrega ao nome - enquanto seria masculino na Casa das Minas (op. cit.: 353) – Ferretti (op. cit.: 113) situa o vodum masculino Azili/e na família hóspede de Dambirá.

Merece atenção um aspecto bastante particular do Golfo do Benim, Mami Wata, hoje reconhecida como grande mãe das águas em alguns países cujos grupos étnicos exportaram suas concepções de divindades para cá, como Benim, Nigéria (abarcando etnias não iorubas), República Democrática do Congo (mais recentemente). Mami Wata tornou-se um termo genérico, desenvolvido na época do tráfico transatlântico (século XV ao XX) de aspectos maternais aquáticos divinizados, que alcançou as Américas, de que se ouve falar mesmo em épocas recuadas (século XVIII) como *Watra Mama* no Suriname, vinda da costa do Benim. Mami Wata resumiria uma tradição de culto transcultural a uma Mãe d’Água, basicamente nominada com a tradução literal de Mãe d’Água (“sereia”), ou com sinônimo de espécie de animal sirênio, tanto na África quanto nas Américas, podendo ser usada no plural, como Kianda. Iemanjá é considerada uma tradução de Mami Wata por aqui, que guarda enorme semelhança com nossa Mãe d’Água.

Henry Drewal (2017) analisou o que sua representação veio agregando para se tornar a atual Mami Wata: desde espíritos *jinn* “em forma de sereia” da África subsaariana dos séculos X e XI, passando por cachimbos holandeses do século XVII comercializados na África com imagens europeias de sereias (reforçando a associação dos europeus com deidades marinhas), reunidas à antiga concepção da composição animal-humano como expressão da transformação no transe, isso somado à iconografia de serpentes constelando a ideia africana de sua natureza aquática, chegando ao ícone primário dessa síntese, por sua vez, baseado no retrato do século XIX de uma encantadora de serpentes samoana, usado para divulgação de seu espetáculo (portanto já

exotizado pelos europeus), que reaparece esculpido num enfeite de cabeça como espírito do delta do Niger em 1901 e que caiu no gosto africano. O contato africano com grande reprodução de imagens sagradas hindus deu seu toque final no significado e expansão de Mami Wata.

A imagem de Mami Wata cristalizou-se como mulher negra de longos cabelos ondulados e volumosos, enrolada numa serpente (que a protege e ela controla), muito sensual, por vezes com cauda de peixe ou serpente. Muitos desses atributos chegaram ao Brasil (ou já o habitavam, como a Cobra Grande), mas tiveram menor expressão e nosso ícone primário da representação mais popular de Mãe d'Água tornou-se a pintura da moça branca de cabelos escorridos (que não chegam a ser uma sugestão de aspecto indígena<sup>26</sup>) saindo do mar na forma humana, com a lua e os astros igualmente representados. Curiosamente, nosso ícone tem a postura, de acordo com Catarina Labouré que a teria visto na capela em 1830, de Nossa Senhora das Graças e não da Senhora da Graça, considerada a primeira aparição mariana no Brasil à tupinambá Catarina Paraguaçu, que fundou seu santuário em 1535 no bairro da Graça em Salvador. Por visão em sonho, Paraguaçu teve a premonição confirmada de um naufrágio na costa, surgindo logo depois escultura mariana com o menino na praia, a mesma imagem do sonho. Interessante cogitar a interpenetração das duas senhoras na Iemanjá emblemática. Assim como, no batuque do Rio Grande do Sul, houve forte sobreposição da Senhora dos Navegantes, devoção provavelmente trazida dos Açores, de pelo menos desde o século XIX, que em 1951 já denominava cinco casas de “sociedades africanas” *gêge* ou *nagô* em Porto Alegre (a mais antiga de 1925), nitidamente associada à Iemanjá (Laytano, 1955; Labanca, op. cit.: 74).

### **Personalidade da que preserva para sustentar**

Como vimos, a Mãe d'Água constela os temas da nutrição, prosperidade, navegação, jornada de volta pra casa no pós-morte, limpeza (cura), cosmética e atração. As propriedades do ambiente aquático personificadas dão expressão ao ser divinizado, que pode ser uma aparição ou se manifestar em possessão nos rituais afrorreligiosos. Quando incorporada se comporta de determinada maneira, usando os poderes dessa água ou disponibilizando seus dons, como as entidades da linha de Iemanjá (ou iaras),

---

<sup>26</sup> A não ser numa imagem mais antiga com tranças (um tanto quanto nativo norte-americano), que não predominou.

repartidas entre as suas falanges na umbanda, sempre fazem a limpeza fluídica dos ambientes antes dos rituais ou desmancham trabalhos de feitiçaria (Labanca, op. cit.: 67). A limpeza, relacionada às propriedades da água doce, se associa à cura e terapia, à higiene corporal e aos cuidados com a aparência (sempre lembrados nas oferendas de cosméticos e perfumes entregues às águas), o que pode ser resgatado na história do rio Ogun, em que o remédio de água e ervas faz surgir uma nascente, ou na linha dominante da água doce na Cura maranhense. A limpeza trazida pela água salgada encontra-se na concepção do omolocô de como a divindade detesta sujeira e a devolve nas ressacas marítimas (Labanca, op. cit.: 75), fúria semelhante à da cobra de Nzuzu, a sábia Mami Wata moçambicana. A água doce, considerada mais fecunda, com seus veios entremeados pelas terras faz cultivar alimentos, mas a água salgada também os provê, principalmente iguarias saborosas como o sal e nutritivas como crustáceos ou diferentes qualidades de peixes e fauna marinha. Na água doce, podem ser encontrados metais preciosos, evocando o domínio do ouro por Oxum, porém a amplidão marítima significa a riqueza do comércio, ferramentas e produtos raros ao alcance, assim como prováveis conquistadores, violência e grandes tesouros afundados. Amplidão traduzida como um além; travessia atlântica cuja sobrevivência pode ser encarada como um renascimento, cada oferenda de réplica de navio significando transição e passagem, de um estado a outro, de um mundo a outro, fazendo ressurgir o antigo tema da atração e da morte pelo movimento da água que suga e pode afogar sem jamais devolver, em seu zelo, o que levou. Água que serpenteia e traduz movimento contínuo: fluxo sobre a terra ou corrente marítima e o pulsar das marés. Embora centradas em sentidos mais imediatos, memórias e afazeres, essas atribuições atuam como um entrelaçamento poético, escapando de razões instrumentais e mercantilizações redutoras, que pauta diálogos e negociações entre as pessoas e a água, as quais, nessa perspectiva, não pertenceriam a naturezas diferentes.

Mas é na maternidade nutritiva e sustentadora que a Mãe d'Água traz seu cuidado preservacionista e no diálogo com essa faceta são encontradas soluções de sustentabilidade: as oferendas sendo feitas para estar em sintonia com o comportamento errático da Mãe d'Água, que traduz as mudanças climáticas, para compreender sua sovinice alternada com generosidade, demonstrando que é preciso respeitar os ritmos dos ciclos da água para não esgotar seus recursos. Não apenas através das ofertas, a comunicação também se realiza pela presença incorporada desse ser sujeito Mãe

d'Água, que pode se distribuir integralmente, como num holograma, naqueles por ela escolhidos.

Nas casas em que se realizam iniciações nas quais a divindade passa a definir traços de personalidade daqueles que vão lhe devotar um sacerdócio particular, estes são considerados seus filhos. Na década de 80, instaurou-se uma discussão sobre a personalidade desses iniciados em relação a seus inquices, voduns, porém usando mais a terminologia dos orixás, que descreveu um sistema popular de classificação de tipos psicológicos (Cossard, 1969/1981; Lépine, 1981; Augras, 1983; Béniste, 1997/2002; 1999/2016) da qual Márcio Goldman (1985/1987) percebeu projeções da concepção ocidental de indivíduo e na qual Rita Segato (1989), apesar de notar uma concepção de “eu” peculiar a esses cultos, não encontrou muita diferença em relação aos estereótipos ocidentais de comportamento masculino e feminino tal como apresentados na literatura psicológica – fazendo mais diferença o como estes transitam para os cultos.

Mesmo com projeções ditas ocidentais dos que procuraram sistematizar essas classificações afrorreligiosas, isso demonstra muito mais como essas concepções foram e vão sendo formadas, historicamente desde o primeiro contato, em constante diálogo com a sociedade dominante. São indicações e pontuações de um sistema múltiplo, dinâmico e agregador que revelam como é concebida a personalidade de cada divindade e como o tipo da Mãe d'Água pode ser abordado com mais intimidade e de forma encarnada na vida cotidiana.

Destes autores, há descrição da personalidade da Mãe d'Água recolhida de seus informantes. Iemanjá e Oxum, sempre recorrentes nas correspondências com voduns e inquices das águas, teriam características semelhantes que podem ser relacionadas ao comportamento das águas e que, como vimos, configurou-se como materno e feminino na formação transatlântica da Mãe d'Água. Claude Lépine (op. cit.: 19-20) identifica nas águas, de modo geral, fecundidade, riqueza, feminilidade e maternidade, assim como Cossard (op. cit.: 133) descreve tendências maternais e instabilidade. Para Augras (op. cit. 166; 159), Iemanjá é mãe das cabeças (não biológica, mas ligada à feitura da cabeça, mais da ordem do espírito), das origens e potencialidades; Oxum seria grande dama da fecundidade e menstruação, da gestação biológica, das crianças de colo e do ouro. José Béniste (1999/2016) destaca no tipo Iemanjá a esposa e mãe zelosa até de filhos estranhos e nota a dependência de Oxum. Nessa amostra, características negativas coincidem, como o ardil, a falsidade, a chantagem emocional, a mudança de humor repentina. Porém, Oxum teria menos seriedade, sendo mais descuidada, dependente e

meiga, marcando uma diferença quase que geracional com Iemanjá, tida como mais madura. O cuidado materno, que nos interessa particularmente, seria diferenciado, Iemanjá vista como adotiva e educadora (Lépine, op. cit.: 19-20), Oxum como progenitora – similar ao binômio provisório das águas salgadas que nutrem e da água doce que faz germinar:

As filhas de Yémánjá, aliás, são muito mais mães do que esposas, mostrando-se bastante independentes em relação aos homens, maridos, amantes ou pais. Entretanto os seus sentimentos maternais exprimem-se antes no zelo e no amor com que se dedicam à educação de crianças que podem até não ser delas, do que dando à luz numerosos rebentos.

Houve inversão nos cultos xangô da tradição nagô de Recife, sendo Oxum considerada mãe de criação e provedora por excelência e Iemanjá, cujo caráter manifestaria aversão, geralmente não completamente expressada dentro dos cultos, nos informantes (Segato, op. cit.: 75), seria a procriadora biológica (op. cit.: 81), a qual, por ser mãe nesse sentido, seria menos feminina e também mais inibida, polida, distante, desinteressada dos outros, mesmo apática, ligada a formalidades e ao apelo dos privilégios<sup>27</sup>. A antipatia por ela, negação do fundamento natural da relação materna, revelaria a importância secundária dos laços de sangue no xangô.

Não é impossível especular vários porquês dessa atribuição de frieza e polidez, talvez um aspecto outro que foi elevado à quase frigidez, contaminado por projeções ocidentais na formação da Mãe d'Água, que a sexy Mami Wata não conheceu, por exemplo. Margaret Drewal (op. cit.: 188) relatou um costume tradicional ligado à amamentação, domínio específico da Iemanjá iorubana, em que as mulheres a realizam por longo período, podendo chegar a três anos, durante o qual elas praticam abstinência sexual e são consideradas ritualmente puras. Segundo seu informante, se uma mulher tiver outro filho no próximo ano depois de dar à luz, é chamada “prostituta”, por não ter alimentado bem o filho anterior. Nessa concepção, amamentar se tornou uma metáfora de poder espiritual e iconicamente representada naquela sociedade, segundo a autora. Esse aspecto nos chegou como a mãe que nutre e precisa ser poupada, e por isso precisa haver evitações cíclicas ou locais (que lembram a história sobre tomar à força e as conseqüentes proibições de “arrenegar” do povo d’água, bem como as punições de

---

<sup>27</sup> Uma faceta mais popularizada de Iemanjá em Recife tem um lado provedor, com a Panela de Iemanjá, cf. relato de Raul Lody (1995: 71) do cortejo à praia do Pina.

Kianda) para poder continuar provendo o sustento. A mãe que restringe seus recursos e procriação – sendo possível uma significação já não mais atrelada à sexualidade - para continuar nos sustentando pode ser considerada zelosa, como Olokunsu/Elusu ciumenta de seus peixes ou como no conto “O Pescador Teimoso”, história ouvida no terreiro por Mãe Beata de Yemonjá (1997), punido pela ganância de pegar mais do que devia. Ao poupar a Mãe, é possível encontrar a face amável de Kianda e seus banquetes. Ao mesmo tempo, é preciso respeitar a autonomia da Mãe d’Água em seus domínios, enquanto ela nos nutre e “amamenta”. A autonomia que se define como característica masculina nos xangôs é vista como aspecto de Iemanjá fora desse campo (segundo Lépine, Augras, Béniste), como no conto “O Balaio de Água” (Mãe Beata, op. cit.) em que a autoridade miraculosa de Iemanjá chega a atuar como uma proteção frente ao marido agressor, de forma semelhante ao descrito por Segato (op. cit.: 87) para uma filha protegida por Oxalá.

Não apenas quando são geradas proteções, essa autonomia também precisa ser aceita se as águas mudam repentinamente (o que é interpretado como características negativas da personalidade na amostra do estereótipo) ou passam por grandes ciclos que podem carregar destruições, mas que se fazem necessários de outras perspectivas nem sempre humanamente compreensíveis: aprender a sintonia para não causar desastres desnecessários e aumentar os ciclos em que se preservam a abundância e sua distribuição, sensibilizando-se para a existência da Mãe d’Água.

## Referências Bibliográficas

ADÉKÒYÀ, O. Anthony. *Yorùbá: tradição oral e história*. São Paulo: Terceira Margem, 1999.

AGOSTINHO, Pedro. *Mitos e outras narrativas Kamayurá*. Salvador: EDUFBA, 2009.

AUGRAS, Monique. “De Iya Mi a Pombagira: Transformações e Símbolos da Libido”. In MOURA, Eugênio Marcondes de (org). *Candomblé religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 1989/2000.

\_\_\_\_\_. *O Duplo e a Metamorfose*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BASTIDE, Roger, 1971. *As Religiões Africanas no Brasil*, vol. 2. São Paulo: Livraria Pioneira; Editora da Universidade de São Paulo, 1960/1971.

BÉNISTE, José. *Jogo de Búzios: um encontro com o desconhecido*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999/2016.

\_\_\_\_\_ *Òrun – Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997/2002.

\_\_\_\_\_ *As Águas de Oxalá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BERNARDO, Teresinha. “Mulheres das Águas e da Terra”. In: *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

CARVALHO, Silvana Capua. *Narrativas da ancestralidade: o mito feminino das águas em Mia Couto*. Curitiba: Appris, 2015.

CASCUDO, Luis da Câmara. “Ipupiaras, botos e mães d’água”. In *Geografia dos Mitos Brasileiros*. São Paulo: Global, 2002.

“Sereias de Angola”. In *Made in Africa*. São Paulo: Global Editora, 1965/2015.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Os Falares Africanos na Interação Social do Brasil Colônia*. Salvador: UFBA, 1980.

CAVALCANTI-SCHIEL, Helena Moreira. “As organizações triádicas existem? O caso dos Ijoi Karajá”. In RODRIGUES, Aryon D.; CABRAL, Ana S. A. C. (orgs). *Línguas e Culturas Macro-Jê*. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Finatec, 2007.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. *Awó: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006/2014.

\_\_\_\_\_ “A Filha-de-Santo”. In MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olóòrìsà – escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1969/1981.

DESCOLA, Philippe. “O Espelho das Águas”. In: *As Lanças do Crepúsculo*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

*Divindades do congo-angola. 5.0 Principais divindades que chegaram ao Brasil*, 17/09/2008. Disponível em <http://mbanzakongo.blogspot.com.br/2008/09/divindades-do-congo-angola.html>. Acessado em 20/10/2017.

DREWAL, Henry John. “Beauteous Beast: The Water Deity Mami Wata in Africa”. In: Mittman, Asa Simon, ed.; Dendle, Peter J. *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*. Routledge, 2017.

\_\_\_\_\_ (curador). Fowler Museum (UCLA). Exposição *Mami Wata: Arts for Water Spirits in Africa and the African Atlantic World*, 06/04-10/08/2008. Smithsonian National Museum of African Art. Exposição *Mami Wata: Arts for Water Spirits in Africa and Its Diasporas*, 01/04-26/07/2009. Disponível em <https://africa.si.edu/exhibits/mamiwata/intro.html>. Acessado em 13/10/2017.

DREWAL, Margareth T. *Yoruba ritual: performers, play, agency*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

ELLIS, Alfred Burton. “Minor Gods”. In *The Yoruba-Speaking Peoples of The Slave-Coast of The West Africa*, Chapman and Hall, 1894. Scanned at sacred-texts.com, december, 1999. Disponível em: <http://www.sacred-texts.com/afr/yor/yor04.htm>

FERRETTI, Mundicarmo. “O caboclo na Mina Maranhense”. In: *De segunda a domingo, etnografia de um mercado coberto. Mina, uma religião de origem africana*. São Luís: SIOGE, 1985.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. “Voduns da Casa das Minas”. In MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Meu Sinal está no teu corpo*. São Paulo: EDICON/EDUSP, 1989.

\_\_\_\_\_ *Querebentan de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas*. São Luís: EDUFMA, 1985.

GOLDMAN, Márcio. “A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé”. In MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé Desvendando Identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1985/1987.

GONZAGA, Amilton Vitorino. *Conflitos em territórios quilombolas: algumas dicas para o enfrentamento do racismo ambiental*. 2017. Dissertação. Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais. Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

LABANCA, João Ângelo. “Iemanjá na Umbanda”; “Iemanjá no Rio de Janeiro”. In: SELJAN, Zora. *Iemanjá mãe dos orixás*. São Paulo: Ed. Afro-Brasileira, 1973, p. 67-77; p. 53-62.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LAYTANO, Dante de. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes: Estudo de uma tradição das populações Afro-Brasileiras de Pôrto Alegre*. Porto Alegre: Edição da Comissão Estadual de Folclore do Rio Grande do Sul, vol. 6, 1955.

LEPINE, Claude. “Os Estereótipos da personalidade no candomblé nagô”. In MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olöòrìsà – escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1981.

LODY, Raul. *Atlas Afro-Brasileiro: cultura popular*. Salvador: Edições Maianga, 2006.  
\_\_\_\_\_. “Panela de Iemanjá”. In *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. *Itapuã da ancestralidade africano-brasileira*. Salvador: EDUFBA, 2012.

MCKENZIE, Peter R. *O culto aos òrìsà entre os yoruba: algumas notas marginais relativas a sua cosmologia e a seus conceitos de divindade*. In: MOURA, Carlos

Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé Desvendando Identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1976/1987.

MENDES, Nisa. *Cérimonia tradicional em Angola para apaziguar Kianda em troca de boa faina*, 27/07/2013. Disponível em: [http://noticias.sapo.pt/internacional/artigo/cerimonia-tradicional-em-angola-para-apaziguar-a-kianda-em-troca-de-boa-faina\\_16456456.html](http://noticias.sapo.pt/internacional/artigo/cerimonia-tradicional-em-angola-para-apaziguar-a-kianda-em-troca-de-boa-faina_16456456.html). Acessado em 20/10/2017.

MOREIRA, Aderbal. “Natureza, Morada dos Orixás”. In LARKIN, Elisa (org.). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3).

MOTA, Lúcio T.; NOELLI, Francisco S.; SILVA, Fabíola. “Pãri: Armadilha de Pesca Utilizada pelos Índios Kaingang no Sul do Brasil”. *Universidade e Sociedade*, Revista de Divulgação Científica e Cultural da Universidade Estadual de Maringá, ano 11, n. 15, p. 21-5, dez. 1996.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé Desvendando Identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.

MUNANGA, Kabengele. *Origens africanas do Brasil contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações*. São Paulo: Global, 2009.

MUNDURUKU, Daniel. *A Sabedoria das Águas*. São Paulo: Global, 2004.

NEVES, Alexandre Gomes. “Câmara Cascudo e Oscar Ribas: Diálogos no Atlântico”. *Revista Crioula*. São Paulo, Pós-Graduação da Área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo (ECLLP-DLCV-USP), número 4, novembro 2008. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/54047>

NOGUEIRA, Nelson Mateus (Tateto Nepanji). *O Moxicongo nas Minas Gerais: raízes e tradição*. Belo Horizonte: Cabana Senhora da Glória, 2017. No prelo.

PARADISO, Silvio Ruiz. “A diáspora de Maria: relações sincréticas e culturais entre Nossa Senhora, Kianda e Nzuzu em **O outro pé da sereia**, de Mia Couto”. *Revista Uniletras*. Ponta Grossa, Universidade Estadual de Ponta Grossa, v. 33, n. 2, p. 253-267, jul./dez. 2011.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

QUERINO, Manuel. “A Festa de Mãe D’Água”. In: *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, 1938, p.: 60.

RACHID, Jamil. “Iemanjá Mãe dos Orixás”. In: SELJAN, Zora. *Iemanjá mãe dos orixás*. São Paulo: Ed. Afro-Brasileira, 1973.

RIBEIRO, Fernando. *Kianda*, 28/03/2006. Disponível em <http://amateriadotempo.blogspot.com.br/2006/03/kianda.html>. Acessado em 20/10/2017.

RODRIGUÉ, Maria das Graças de Santana. *Orí Àpérê Ó: o ritual das águas de Oxalá*. São Paulo: Summus, 2001.

RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1988.

*Saki as the source of river Ogun*, 13/02/2014. Plataforma Placesarchive. Postado por Eliezer. Disponível em: <http://placesarchive.blogspot.com.br/2014/02/saki-as-source-of-river-ogun.html>. Acessado em 30/10/2017.

SANTANA, Esmeraldo Emetério de. “Nação-Angola”. In: *Encontro de nações-de-candomblé*. Salvador: Ianamá; CEAQ; UFBA, 1984.

SANTOS, Deoscoredes M. dos. *Axé Opô Afonjá (Notícia Histórica de um Terreiro de Santo da Bahia)*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962.

SEGATO, Rita Laura. “Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero no Xangô do Recife”. In MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu Sinal está no teu corpo*. São Paulo: EDICON/EDUSP, 1989.

SELJAN, Zora A. O. *Iemanjá mãe dos orixás*. São Paulo: Ed. Afro-Brasileira, 1973.

SILVA, Sérgio Baptista da. “Dualismo e cosmologia *Kaingang*: o xamã e o domínio da floresta”. *Horizontes Antropológicos*, vol 8, n. 18, Porto Alegre, dez. 2002.

Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832002000200009](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832002000200009)

TAVARES, Odorico. *Bahia imagens da terra e do povo*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967.

TOMORI, Lola. *Origin of IbadanLand*. Disponível em <http://macosconsultancy.com/Ibadan.html>. Acessado em 01/11/2017.

TUKANO, Álvaro. *O Mundo Tukano Antes dos Brancos. Um Mestre Tukano*, vol. I. Brasília: INCTI/UnB/CNPq, 2017.

VERGER, Pierre F. *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1957/1999.

WENGER, Susanne. *The Sacred Groves of Oshogbo*. Neuhofen an der Krems: Kontra Punkt, 1990.

YEMONJA, Mãe Beata de. *Caroço de Dendê: a sabedoria dos terreiros: como iálorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.

## SEU CANGIRA, DEIXA A GIRA GIRAR: A CABULA CAPIXABA E SEUS VESTÍGIOS EM MINAS GERAIS

Guilherme Dantas Nogueira<sup>1</sup>

Nilo Sérgio Nogueira<sup>2</sup>

**Resumo:** Buscamos promover com o presente artigo um resgate da Cabula, religião afro-capixaba, antiga – a primeira a ganhar nome próprio a partir dos heterogêneos Calundus coloniais – e de culto aparentemente descontinuado no Brasil hodierno. Assim, a partir de bibliografia especializada e de informações coletadas com um religioso iniciado na Cabula – o pai de santo capixaba Tateto Nepanji, buscamos descrever os principais aspectos de seu culto e crença. Em seguida, apresentamos alguns vestígios de práticas cabulistas ainda presentes em rituais angoleiros praticados em Minas Gerais, onde pai Nepanji se radica. Os vestígios da Cabula apontam ainda para a força e continuidade de uma linguagem ritual angoleira, que sobrevive no Brasil desde os tempos dos primeiros Calundus coloniais.

**Palavras-chave:** Cabula; Calundu; Macumba; Umbanda; Quimbanda.

### Apresentação

As religiosidades afro-brasileiras fazem parte de processos sociais de longa duração, que deram nomes a diferentes religiões desde que os primeiros africanos aportaram escravizados no Brasil Colônia. Igualmente, dado à vasta demanda pelo trabalho dessas pessoas ao longo dos mais de 300 anos de escravidão oficial, africanos foram direcionados para as mais diversas regiões do país. Em todas, sempre com suas idiossincrasias e mais ou menos influenciados por religiosidades indígenas e pelo catolicismo português colonial, vêm desde a sua chegada cultuando seus deuses e praticando seus rituais.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Sociologia, pela Universidade de Brasília, orientado pela professora doutora Tânia Mara Campos de Almeida. Pesquisador com bolsa sanduíche na Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco (México), sob orientação do professor doutor Mario Rufer. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. Tata Kambondo da Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i. Bolsista da CAPES / Doutorado Sanduíche / Processo nº. 88881.135828/2016-01. [guidantasnog@gmail.com](mailto:guidantasnog@gmail.com).

<sup>2</sup> Administrador com larga experiência em Gestão Social e Pública. Foi Assessor técnico da Secretaria de Políticas para as Comunidades Tradicionais da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República – SEPPIR-PR, tendo se responsabilizado pela articulação de políticas públicas para terreiros. Tata Kivonda da Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i. [n.nogueira1@gmail.com](mailto:n.nogueira1@gmail.com).

Sob a égide de todo este processo histórico, variadas religiões afro-orientadas foram formadas no Brasil e muitas dessas são amplamente praticadas no presente. As mais conhecidas são a Umbanda e o Candomblé, do Nordeste ao Sul e os variados Tambores de Mina, no Maranhão e região Norte. As religiões afro-brasileiras hodiernas, contudo, não foram as primeiras que por aqui conhecemos. Pelo contrário, trazem heranças de suas precursoras, muitas das quais já quase esquecidas pelo passo da história contada.

Neste texto, enfocamos a Cabula, religião afro-capixaba, formada no Brasil Colônia e hoje em dia descontinuada e já pouco citada como parte da cultura religiosa deste país. Objetivamos aqui oferecer uma apresentação dessa religião e resgatar aspectos de como se estruturava, apresentando também alguns vestígios de seu culto que podem ser encontrados em Minas Gerais, particularmente no terreiro Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i, da capital Belo Horizonte, a partir do pai de santo capixaba Tateto Nepanji, provavelmente um dos últimos cabuleiros<sup>3</sup> vivos. Ao que temos conhecimento, nenhum outro chefe de terreiro ou pai de santo nas Minas Gerais foi iniciado na Cabula ou, ainda, é oriundo do Espírito Santo.

Pai Nepanji foi iniciado na Cabula em Celina, distrito de Alegre/ES, quando tinha oito anos de idade, tendo tido como padrinho o senhor Joaquim Antônio da Silva. O termo “madrinha/padrinho” era dado à/o iniciador/a da/o neófita/o e a ela/e cabia ensinar e orientar a/o nova/o iniciada/o durante sua trajetória religiosa. Este trabalho não era completo, contudo, sem os conselhos oferecidos pelas entidades<sup>4</sup> e guias espirituais que se incorporavam nas reuniões das/os cabulistas, prática que se remete à matriz centro-africana daquela religião.

Em sua vida, pai Nepanji sempre seguiu a seus guias espirituais, tendo, inclusive, mudado de hábitos, ocupações profissionais e mesmo de cidades inúmeras vezes por ordens dessas entidades. Foi assim que, orientado por diferentes entidades cabulistas, saiu do Espírito Santo, aos seus 16 anos (em 1946), para ir ao Rio de Janeiro/RJ aprender a Umbanda. Jamais, todavia, abandonou sua primeira religião –

---

<sup>3</sup> Praticantes da Cabula são por vezes mencionados como cabuleiros e, em outros momentos, como cabulistas. Consideramos ambos os termos corretos (surgem em revisões bibliográficas e da boca de religiosos) e, neste texto, fazemos uso indiscriminado dos dois.

<sup>4</sup> O termo entidade é de uso corrente na prática e na bibliografia afrorreligiosa, mas é sempre útil explicá-lo. Em linhas gerais, remete-se aos espíritos de antepassados mortos que se incorporam nos terreiros das religiões afro-brasileiras. Várias são as entidades e, usualmente, são reconhecidas por grupos arquetípicos, como pretos/as velhos/as (espíritos de africanos/as escravizados/as no Brasil), caboclos/as (espíritos de índios/as brasileiros/as), pombajiras e exus (espíritos protetores de pessoas que viveram situação de rua e/ou de periferia urbana no Brasil), etc.

pelo contrário, absorveu novas práticas e ampliou seu leque de conhecimentos. Naquela cidade veio a conhecer sua esposa, com quem se mudou para Belo Horizonte/MG, justamente por orientação de uma preta velha da Cabula.

Em fase já adulta de sua vida, residindo na capital mineira, pai Nepanji fundou o templo umbandista Cabana Senhora da Glória, onde, por ordem de Pai Guiné de Aruanda – seu preto velho e mentor espiritual do seu terreiro –, foi iniciado no Candomblé Angola pela mãe de santo baiana Oloiá, do terreiro soteropolitano Bate Folhinha. Com a iniciação candomblecista de pai Nepanji, o Candomblé se irmanou com a Umbanda – e o pai de santo acrescentou novos conhecimentos à sua formação religiosa – na Cabana Senhora da Glória, que ganhou mais um nome, em língua quiconga<sup>5</sup>: Nzo Kuna Nkos’i.

A partir de sua chegada a Belo Horizonte/MG, pai Nepanji se tornou uma figura de grande importância para o contexto afrorreligioso de Minas Gerais. Além de seu terreiro ter sido o primeiro que se tem conhecimento a receber os fundamentos do Candomblé Angola naquela cidade e, pelas mãos do religioso, ter sido o local de iniciação de mais de uma centena de candomblecistas e umbandistas, o pai de santo foi fundador da Associação de Umbanda e Candomblé daquele estado, além de ser ativista pela afrorreligiosidade condecorado – dentre outros prêmios, recebeu o título de Cidadão Honorário e as chaves da cidade de Belo Horizonte/MG em 2007. A Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i possui, além disso, reconhecimento público-estatal, da Câmara Municipal de Belo Horizonte, como local de preservação das tradições afro-brasileiras. Toda a trajetória do religioso e seus passos até o reconhecimento público como umbandista e candomblecista, contudo, iniciaram-se na Cabula de Celina, Alegre/ES, da qual pai Nepanji ainda guarda e respeita os preceitos.

Para levarmos a cabo o objetivo proposto neste artigo, precisamos explicitar nosso lugar de fala, que é, ao mesmo tempo, de estudiosos e ativistas pela afrorreligiosidade brasileira e de iniciados como ogans no Candomblé da Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i. Igualmente, somos filho e neto biológicos de pai Nepanji. Nossa pretensão, assim, no resgate e compreensão da Cabula é motivada por interesses acadêmicos, políticos e religiosos, mas também por intenção de resgate de uma história de família. E o vínculo familiar nos forneceu, ao longo de nossas vidas,

---

<sup>5</sup> O quicongo é uma língua africana, que era falada, em meio a outras, no antigo Reino do Congo. Pertence ao tronco linguístico bantu.

acesso privilegiado à única referência viva da Cabula que temos conhecimento, que é pai Nepanji.

## Cabula – uma religião afro-capixaba

A Cabula foi uma religião afro-brasileira, de marcada matriz centro-africana – angoleira, portanto – que se estruturou no Brasil Colônia, na região do atual estado do Espírito Santo. Hoje em dia não há sinais claros de que ainda exista em sua forma original, embora o historiador Tiago Linhares Weber (2011) e a cientista social Cristiane Tramonte (2014) indiquem que ainda é praticada em alguns poucos terreiros de Santa Catarina. Tal prática se daria em um contexto de interações – ou coexistência – com a Umbanda, religião afro-brasileira hegemônica naquele estado (WEBER, 2011; TRAMONTE, 2014).

O historiador Gerson Machado (2014) também informa que a Cabula teria sido conhecida por religiosos catarinenses, embora como nação candomblecista<sup>6</sup>. Esta classificação, cabe especularmos a partir de seu trabalho, pode decorrer de uma ênfase por parte de umbandistas locais que tiveram contato com a Cabula (que pode também não ser a mesma religião afro-capixaba), nas diferenças linguísticas e rituais desta para a Umbanda, e alguma semelhança ritual com o Candomblé Angola – sobretudo a incorporação de inquices<sup>7</sup> ou outras divindades centro-africanas<sup>8</sup>.

A mãe de santo Carmen Prisco (2012), por sua vez, informa que a Cabula foi formada como religião na Bahia e posteriormente chegou ao Sudeste – especificamente ao Espírito Santo, a Minas Gerais e ao Rio de Janeiro. Embora a palavra da religiosa tenha peso, não conhecemos dados ou outras fontes (mesmo relatos orais) que confirmem que este tenha sido o caminho da religião e não o inverso, como entendemos ser mais provável. Não encontramos, igualmente, outros registros que indiquem que a

---

<sup>6</sup> O autor apresenta uma nota do religioso José dos Lyrios de Lyra Telles, que teria feito esta classificação em texto para o jornal A Notícia, de 26 de setembro de 1980.

<sup>7</sup> Diferentes das entidades, inquices são as divindades africanas cultuadas pelos candomblecistas angoleiros hodiernos. Originam-se, em maioria, do antigo Reino do Congo. São deuses não antropomorfizados – a não ser quando apresentados/conhecidos via sincretismo – sendo, pelo contrário, forças da natureza.

<sup>8</sup> Não se pode descartar a possibilidade de que as divindades máximas da Cabula capixaba não tenham sido aquelas originárias majoritariamente do Reino do Congo (os inquices), mas deuses de outra origem centro-africana, trazidos ao Brasil pela mesma via (tráfico negreiro) que inquices, voduns e orixás, e já não mais cultuados neste país. Relatos de antigos Calundus algumas vezes revelam reverências a divindades (ou grupos de divindades) que já não mais são conhecidas no Brasil, mas que no passado se assemelhavam em importância àquelas que ainda hoje são cultuadas.

Cabula tenha sido praticada em algum momento na Bahia, ainda que possivelmente algumas práticas rituais e conhecimentos tenham sido absorvidos por Calundus baianos. Há, contudo, um bairro da cidade de Salvador/BA que se chama Cabula, que junto a seu bairro vizinho Beiru foi formado a partir de remanescentes quilombolas adeptos a religiões afro-brasileiras. É o Candomblé, contudo, que é hodiernamente praticado naquele local.

Os indícios bibliográficos que conhecemos dão conta da continuidade da Cabula em terras capixabas até a década de 1970 (OLIVEIRA, 2010) e chegamos a visitar um terreiro cabuleiro em funcionamento na década de 1980 em Vespasiano/MG – hoje fechado – que pai Nepanji confirma que praticava os ritos originais. O antropólogo Osvaldo Martins de Oliveira (2010), que realizou extensa pesquisa etnográfica em terras remanescentes de quilombo em Sapê do Norte/ES, encontrou e participou de rituais remanescentes das antigas tradições cabuleiras, bem como atesta a continuada crença dos descendentes quilombolas – ainda que sincretizada com o catolicismo popular – nas religiosidades angoleiras.

A Cabula teria sido, conforme sugere o intelectual sambista Nei Lopes (2015), a primeira religião com processo de reprodução, dispersão e manutenção de suas características distintivas em longo prazo a surgir dos antigos e heterodoxos Calundus coloniais angoleiros.

O termo Calundu, devemos sempre reiterar, deve ser entendido em seu caráter afrorreligioso de duas maneiras: a mais antiga, como a primeira forma de se denominar/identificar a afrorreligiosidade no Brasil. Isto inclui sincretismos com tradições religiosas ameríndias e com o catolicismo colonial português. Ou seja, denomina-se Calundu – e acresce-se o adjetivo “colonial” – a todo processo afrorreligioso identificável no Brasil da época da colonização portuguesa, seja ele de matriz centro-africana (Calundus coloniais angoleiros) ou oeste-africana (Calundus coloniais jêes ou, mais raramente, iorubanos) (SOUZA, 2002; SILVA, 2005; SILVEIRA, 2006). A segunda maneira, mais recente, se estende a todas as religiões afro-brasileiras, antigas e atuais, estas estruturadas sobre as bases daquelas. Todas são, portanto, Calundus. Esta acepção ganha sentido para as Ciências Sociais sobretudo a partir dos trabalhos da historiadora Laura de Mello e Souza (2002) e do antropólogo Renato da Silveira (2006). É este o sentido recuperado pelo Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras (ALMEIDA, 2017), bem como é assim que a

Cabula é caracterizada a partir do trabalho de Lopes (2015): como a primeira variação de Calundu a ganhar nome próprio.

Quase secreta, o trabalho mais antigo e ao mesmo tempo o único registro de caráter etnográfico sobre um ritual cabuleiro de que se tem conhecimento é o do bispo católico Dom João Batista Corrêa Nery, resgatado e publicado na primeira metade do século XX pelo médico eugenista maranhense Raimundo Nina Rodrigues (1933/2010). Como representante oficial oitocentista da Igreja Católica, o objetivo de D. Nery não era enaltecer o ritual observado, mas documentá-lo como manifestação religiosa popular, “estranha”, “prejudicial”, uma “tremenda anomalia”, “charlatanismo”, “atrasada e africana”, que existia em sua paróquia. Nina Rodrigues (1933/2010), por sua vez, a partir do relato, interpreta a Cabula como uma “instituição religiosa africana sob vestes católicas” (NINA RODRIGUES, 1933/2010, p. 281).

A reprodução de todo o texto de D. Nery, transscrito por Nina Rodrigues (1933/2010), é desnecessária e tornaria este artigo demasiado longo e moroso. Por outro lado, interessa dizer, inicialmente, que se trata de descrição que lembra aquela de um ritual para caboclos, umbandista ou juremeiro, com iniciação de adeptos, realizado na natureza (dentro de uma mata). Com efeito, o linguista Francisco Cláudio Alves Marques (2017) indica que, em sua estrutura, a Cabula guardava muitas semelhanças com a Umbanda e outras tradições religiosas angoleiras. Alguns detalhes, não obstante, chamam a atenção no texto do bispo e revelam características marcantes da Cabula, que enumeramos a seguir. Nos termos transcritos (citados sempre entre aspas) mantivemos a grafia do autor (possivelmente Nina Rodrigues), mas o texto corrido é formado a partir da nossa interpretação:

- era uma forma religiosa estruturada e fortemente hierarquizada, com reuniões que mais frequentemente eram realizadas dentro de matas – em templos a céu aberto chamados “*camucites*” – mas que também podiam acontecer em casas de culto, onde os adeptos se reuniam e, sempre juntos, caminhavam para a mata;
- essas reuniões tinham o nome de mesas, sendo duas as mais comuns: Mesa de Santa Bárbara e Mesa de Santa Maria. Uma terceira mesa, de Cosme e Damião, toma procedência em termos de direção sobre as outras duas e suas subdivisões (que levavam os mesmos nomes), contudo, seu acesso é mais restrito e sua ocorrência menor;

- o termo mesa era também usado para designar altar. Assim, cobertas por panos brancos, as mesas recebiam objetos rituais e velas, que eram acesas em homenagem a entidades espirituais e divindades africanas;
- os rituais recebem o nome de “*engira*”, sendo cada um liderado por um homem, chamado de “*enbanda*”. O líder recebe o auxílio de outros homens, chamados “*cambônes*”. A assistência se divide entre iniciados, os “*camanás*” e não iniciados, os “*caialós*” – que, durante um ritual, podem vir a se iniciar, tornando-se filhos de santo do “*enbanda*” e auxiliados/afilhados de outro homem que será chamado de “*padrinho*”;
- os rituais eram executados com bastante cuidado, atendendo a regras específicas sobre seu desenrolar. Havia extenso uso de cantigas, velas, defumações e pemba em pó. A língua ritual, por sua vez, era uma mescla de português (com corruptelas), com idiomas do tronco linguístico banto;
- durante os rituais havia a incorporação de espíritos que podem ser entendidos como caboclos. Essas entidades eram chamadas de “*tatás*”. Havia também a incorporação de divindades, que eram chamados de “*baculos*” – não fica claro no texto se os “*baculos*” eram os mesmos inquices ainda cultuados no Candomblé Angola ou outras divindades<sup>9</sup>;
- o objetivo das “*engiras*” era, além do louvor, o recebimento da proteção dos “*tatás*”, para o que a capacidade de incorporação era necessária.

Segundo o teólogo e padre Valdeli Carvalho da Costa (1987), que fez um trabalho extenso de análise do ritual descrito por D. Nery, bem como teve acesso privilegiado a outros textos com referências sobre a Cabula, havia nesta também a incorporação de pretos-velhos, pombajiras e exus (os mesmos que hoje em dia frequentam terreiros de Umbanda e Quimbanda). Estas eram combinadas com a invocação e eventual incorporação de “*baculos*” (COSTA, 1987; LOPES, 2015).

Costa (1987) afirma que havia também, tal como nas posteriores Macumba carioca (religião que para o autor é em muitos aspectos semelhante e herdeira da Cabula), Umbanda e Quimbanda (conforme Costa – e posteriormente também indicado pela antropóloga Diana Brown, 1994 – herdeiras da Macumba carioca), atendimentos à assistência pelas entidades incorporadas. Esse fato não foi apontado no relato

---

<sup>9</sup> Outra possibilidade é que a palavra “*baculo*” ainda exista em alguns Candomblés Angola como “*bacuro*”, termo que identifica ancestrais memoráveis que devem ser cultuados.

etnográfico de D. Nery e atesta para o fato de que a Cabula era, tal como essas três religiões posteriores, um culto assistencialista. Isto aproxima a religião não só dessas outras três, mas também da maior parte dos Calundus coloniais descritos por Souza (2002) e Silveira (2006), que tinham objetivo de louvor, mas também de acolhimento, cuidado e cura do povo negro escravizado e/ou marginalizado no Brasil. Calundus coloniais, mais adiante, também atraíam pessoas brancas, marginalizadas ou não, que buscavam o auxílio das/os religiosas/os para suas diversas aflições, em uma época em que o Brasil ainda não possuía instituições como a medicina moderna (SILVEIRA, 2006; BASTIDE, 1971). O mesmo, segundo Costa (1987), também ocorria na Cabula.

Ainda no que tange a este caráter de assistência ao público e cura, Lopes (2015) chama a atenção para os aspectos mágicos da Cabula (que são aqueles atraentes para o público neófito):

Segundo a crença dos cabulistas, um embanda forte e bem preparado era sempre dotado de poderes além dos naturais: poderia encontrar objetos perdidos; descobrir causas de doenças; conseguir boas caçadas e lavouras férteis; evitar a detonação de armas de fogo; abrir portas, malas ou gavetas trancadas, a menos que elas estivessem fechadas com tramela, porque a cruz que se formava quebraria o seu poder. Um bom embanda, segundo se dizia, podia até fazer chover.

Também as ervas, bem usadas por um embanda, podiam, além de curar, enfraquecer, enlouquecer ou eliminar um inimigo. Uma garrafada bem preparada, além de curar os males do corpo, poderia fazer, desfazer, impedir ou favorecer noivados e casamentos; levar a alguém fortuna ou miséria.

Nos trabalhos mais “fortes”, realizados na sexta-feira da Paixão e na noite de São João, de preferência debaixo de uma figueira ou gameleira, que são árvores de grande poder. Nele, nunca poderiam faltar marafo (cachaça), pemba (pó branco) e fundanga (pólvora). Além do marafo, a água de rio, convenientemente aspergida, era, para os cabulistas, remédio adequado para neutralizar quase todos os tipos de influência (LOPES, 2015, p. 92).

Concordamos com Costa (1987) na observação de que os relatos sobre a Cabula apresentam grandes semelhanças com giras umbandistas e quimbandistas – e mesmo com relatos da antiga Macumba carioca, encontrados, dentre outros, no texto do jornalista João do Rio (1906/2006). E ambas Umbanda e Quimbanda – mesmo a variação chamada de “branca”<sup>10</sup> da Umbanda – possuem como matriz afrorreligiosa a

---

<sup>10</sup> Umbanda branca é aquela que foi iniciada em Niterói/RJ no início do século XX e se popularizou a partir do médium Zélio de Moraes, originalmente kardecista e pertencente à classe média. Para muitos religiosos este é o marco fundador da Umbanda, mesmo embora seus rituais – e mesmo a palavra

Macumba carioca (BROWN, 1994). A antropóloga Mariana Mendes de Moura (2012), a partir de pesquisa bibliográfica, é enfática e classifica a Cabula como forma religiosa que influenciou diretamente a formação da Umbanda – o que a autora também concorda ter se dado via Macumba carioca. Com efeito, a constatação das semelhanças – dentre vários outros indícios – aponta para o fato de que há no Brasil um longo e contínuo processo afrorreligioso de matriz angoleira, claramente identificável em diferentes religiões hodiernas. Este serviu a nomear variadas religiões afro-brasileiras ao longo dos mais de 450 anos de submissão negra no Brasil, a exemplo dos heterodoxos Calundus coloniais e das mais estruturadas Cabula, Macumba, Umbanda, Quimbanda e Candomblé Angola.

Do ponto de vista sociológico há inegáveis ganhos em se nomear e categorizar cada uma dessas religiões. Para citar um ganho, a nomeação das religiões ajuda a classificar e contextualizar o local e processos sociais com que estiveram relacionadas em sua formação. Do ponto de vista de iniciados angoleiros, contudo, são as semelhanças e a continuidade que chamam mais a atenção, ainda que existam diferenças entre rituais e suas execuções, ou ainda na compreensão de determinadas práticas e crenças religiosas.

Ainda sobre aspectos do culto da Cabula, pai Napanji destaca um elemento central, que é o uso da água. Esta seria sempre colocada no centro das mesas, sobre a toalha branca, e tinha a função de fluidificar o local de culto, emanando boas energias. Pai Guiné de Aruanda também nos informou em uma conversa sobre a importância da água na Cabula. Em sua explicação, enfática, a Cabula era uma religião praticada especificamente com o uso da água. No relato de D. Nery (NINA RODRIGUES, 1933/2010), por sua vez, a água também aparece como elemento central da mesa, mas de forma representada (não há citação de copos de água, mas há representações de “*baculos*” da água). Pai Guiné também destaca um outro aspecto, de interesse histórico: o ponto riscado, importante na Umbanda e sobretudo no Omolocô, é um conhecimento que advém da Cabula.

Outro aspecto do relato etnográfico de D. Nery (NINA RODRIGUES, 1933/2010) chama a atenção, mas não por uma descrição, ao contrário por sua ausência no registro: a presença de mulheres nos ritos. Possuímos comprovação factual de que estas estavam presentes na Cabula: a mãe de pai Napanji, nossa avó/bisavó biológica

---

“umbanda” – já existissem anteriormente em terreiros de Macumba carioca, frequentados por pessoas negras e de menor poder aquisitivo (BROWN, 1994).

Regina Nogueira, era cabuleira iniciada e incorporava Mãe Felisbina, a entidade que veio a influenciar profundamente a história de nossa família e, a partir de pai Nepanji, da Umbanda e do Candomblé Angola praticados em Minas Gerais. Foi Mãe Felisbina a preta velha mencionada anteriormente, que – por meio de uma carta que dizia que “novos horizontes” se abririam – indicou (por interpretação da carta) que pai Nepanji se mudasse para Belo Horizonte/MG. Além disso, foi vó Regina – junto a seu marido, vó Antônio Nogueira, também cabuleiro – que percebeu os primeiros sinais de mediunidade em pai Nepanji e, confirmando sua percepção com entidades, levou-o para que fosse iniciado na Cabula.

Oliveira (2010) também mostra em um relato a participação de mulheres nas crenças e cultos da Cabula, com claro domínio ritual e de fundamentos afrorreligiosos. Segundo história comunitária que registrou em Sapê do Norte/ES, na década de 1970 a população quilombola vinha sendo expulsa de suas terras por fazendeiros monocultores de eucalipto associados ao aparato opressor do Estado e a um tenente aposentado do exército, conhecido como Tenente Merçon. No caso mais dramático, um mestre quilombola da brincadeira do Boi, juntamente com a sua esposa que estava de resguardo, foi expulso violentamente de sua casa pelo fazendeiro José Upa e seus capangas. A residência foi incendiada e uma cerca – antes inexistente em toda a terra quilombola – foi construída no local. O casal buscou guarida junto a seus parentes, que se revoltaram com o caso e arrancaram e queimaram a cerca introduzida pelo fazendeiro na terra. Em consequência disso,

os revoltosos, a maior parte dos homens de Linharinho, foram presos por vários dias pela polícia de Conceição da Barra, tendo suas crianças passado necessidades alimentícias e fome. Suas mulheres invocaram as divindades religiosas – orixás e santos – para que a justiça fosse feita e, segundo suas crenças, um interventor externo (Nelson Cordeiro) fora guiado pelas divindades e apareceu na cidade para retirar os quilombolas da prisão (OLIVEIRA, 2010, p. 64).

Além dessas evidências, lembramos que a presença feminina nas religiões afro-brasileiras vem sendo uma constante desde os primeiros Calundus coloniais. Inclusive, conforme os historiadores Shuma Schumaher e Érico Vital Brazil (2013), foram historicamente as mulheres negras que guardaram e lideraram a reprodução das tradições afrorreligiosas no Brasil, pelo que sua ausência na Cabula seria uma exceção quase impossível. Sua não citação por D. Nery, portanto, aproxima-se mais de uma

discriminação de gênero<sup>11</sup> do que de uma possibilidade histórica. Com efeito, ainda que o “*enbanda*” observado/conhecido via relatos pelo bispo tenha sido homem, é igualmente possível que em outras ocasiões – ou naquela mesma – fosse uma mulher.

No que tange ao caráter quase secreto da Cabula, chamada por D. Nery (NINA RODRIGUES, 1933/2010, p. 281) de “misteriosa”, cabe um comentário analítico. Aquele bispo informa sobre o voto de segredo dos adeptos, que se quebrado poderia resultar em “pena de morte pelo envenenamento” (idem, p.282). Embora poucos estudos tenham sido feitos ao longo do tempo sobre a Cabula e mesmo que o relato etnográfico de D. Nery seja o único existente, a ideia de punição via assassinato para adeptos que quebrassem o segredo parece exagerada. Devemos ponderar que em todas as religiões afro-brasileiras há elementos considerados como segredos de culto. Aliás, os mesmos existem também no catolicismo e em numerosas outras religiões. Por isso, questionamentos sobre diferentes aspectos dos cultos feitos ao longo do tempo por interessados (mais ou menos bem-intencionados) e pesquisadores historicamente receberam respostas evasivas ou deliberadamente falsas, tais como a mais frequentemente registrada pelo padre Étienne Brazil (1912), ao questionar calunduzeiros baianos sobre aspectos de suas religiões: “deus o sabe”.

Guardar segredo se trata não só de preceito afrorreligioso – pelo que todos juramos guardar segredos vários ao nos iniciarmos – quanto também de estratégia de defesa contra a nunca interrompida colonização de nossos seres e saberes. Brazil (1912) interpretou que os afrorreligiosos (todos negros) eram intelectualmente inferiores, ignorantes, e por isso não sabiam nada de suas próprias religiões. Ironicamente, o padre é que foi enganado – e assim freado em um possível ímpeto catequista/colonizador – não só por seus entrevistados, mas por sua própria pretensão de superioridade. E, claramente, o bispo D. Nery também.

O preceito do segredo, portanto, não é incomum a religiões afro-brasileiras e não há surpresa em que seja encontrado também na Cabula. Pai Nepanji, inclusive, guarda segredo sobre os rituais até hoje, ainda que seja o único cabulista que conhecemos vivo e que não esteja ou jamais tenha estado sobre risco iminente de “envenenamento”. Um segredo em particular que guarda nos faz também questionar outra parte do relato de D. Nery, em que o bispo afirma que “*caialós*” eram iniciados na Cabula sempre por um “*enbanda*” e um padrinho (dois iniciadores para um novo religioso). Ocorre que o ritual

---

<sup>11</sup> No que tange a gênero, aqui sempre nos referimos a sexo biológico, mas, mesmo sem problematizar neste texto, não ignoramos outras importantes complexidades presentes nessa categoria.

de iniciação da Cabula, pelo preceito do segredo, não é/foi jamais pormenorizado ou minimamente descrito por qualquer cabulista que tenhamos tido notícia. No caso de pai Nepanji, o seu padrinho Joaquim Antonio da Silva era o líder (conhecido como presidente) do grupo (chamado de fraternidade) a que pertencia, não tendo nunca nos sido revelado pelo afilhado se o padrinho era o “*enbanda*”, se tal religioso existia no grupo ou mesmo se, minimamente, participou de sua iniciação. Para todos os efeitos, portanto, dentro do que sabemos, o senhor Joaquim foi o padrinho e o “*enbanda*” de pai Nepanji (um iniciador para um novo religioso) – e do grupo de cabulistas que se reunia por volta da década de 1930 em Celina, Alegre/ES. Havia mais membros na fraternidade cabuleira, porém, até onde conta pai Nepanji, sempre mantendo suas reservas e segredos, quem liderava todos os rituais era o senhor Joaquim.

Sobre a ausência de outros relatos etnográficos – e com este ponto finalizando a questão do segredo na Cabula – é possível ainda especularmos que os mesmos não existem também pela mesma razão que memórias de Calundus coloniais são pouco conhecidas: o racismo reinante da formação social brasileira, que sempre influenciou a construção da história colonial/moderna deste país, mormente pouco interessada nas presenças africana e indígena (NOGUEIRA, 2017).

Costa (1987) e Oliveira (2010) apresentam em seus relatos um último aspecto da Cabula que não pode ser ignorado, ainda que não possa igualmente ser mensurado: a existência de sincretismo – surgido talvez já no século XX – com tradições oeste-africanas. A palavra orixá, por exemplo, é de origem iorubana e não angoleira, e aparece no texto de Oliveira (2010) indicando divindades cultuadas. Orixás, portanto, só podem estar presentes em um culto afrorreligioso de matriz centro-africana, como a Cabula ou mesmo a Umbanda, via sincretismo. Isso, contudo, não é estranho ao universo angoleiro-brasileiro, ou mesmo ao universo oeste-africano-brasileiro. Ao passo que a África é um continente enorme e diferentes tradições religiosas podem ser definidas como características e originárias/indicadoras de uma determinada região e/ou etnia (ainda que também com eventuais sincretismos), no Brasil o povo africano escravizado foi deliberadamente misturado. Por esta razão, não há purismos afrorreligiosos. Também se mesclaram tradições e crenças – tanto oeste-africanas com centro-africanas quanto, igualmente, no sentido oposto.

Em sua forma original, que mais se aproxima do relato etnográfico de D. Nery e das várias outras referências que até aqui citamos, não há mais indícios da existência da Cabula. Lopes (2015) enfaticamente afirma que ela apenas existe no presente como

nome de um toque de atabaque do Candomblé Angola. Oliveira (2010) informa que, em Sapê do Norte/ES, apenas alguns rituais e crenças sobrevivem. Pai Guiné de Aruanda também fala da Cabula no passado, como uma religião que existia na região em que cresceu Tateto Nepanji. Este, por sua vez, não conduz “*engiras*” e desconhece a existência de terreiros cabuleiros abertos no presente, “*camucites*” pelas matas do país ou mesmo outros/as cabulistas vivos/as.

A presença da Cabula em Santa Catarina, finalmente, carece de ser analisada mais pormenorizadamente, pois, apesar da informação sobre a existência de alguns “poucos terreiros” (WEBER, 2011; TRAMONTE, 2014), não há indicações de que pratiquem a forma original da religião – a informação bibliográfica é igualmente incompleta e inconclusiva. Vestígios da Cabula, todavia, ainda existem e compõem o universo afrorreligioso brasileiro. No próximo item nos ocuparemos de identificar alguns em Minas Gerais.

### **Vestígios da Cabula – sutilezas que remanescem em Minas Gerais**

A Cabula foi uma religião afro-capixaba, mas sua existência em sua forma original não se restringiu apenas àquele estado. Em Minas Gerais é ainda hoje possível encontrarmos vissungos, “cantos afro-brasileiros cantados [...] em diversas situações da vida cotidiana” (SAMPAIO, 2009, p. 7) que revelam, em suas palavras, forte presença da religião – ainda que não haja mais adeptos. Conforme indica a linguista Neide Freitas Aparecida Sampaio (2009), a Cabula era praticada em quilombos da região de São João da Chapada/MG, onde os vissungos são ainda ensinados entre gerações de afrodescendentes.

As reminiscências da religião via palavras e cantigas nos ajudam a encontrar suas continuidades nas religiões afro-brasileiras hodiernas. Com efeito, a etnolinguista Yeda Pessoa Castro (2009, p. 69) nos ensina que “a língua viva de um povo é o testemunho vivo mais antigo da história povo”. Justamente por isso, “os dados obtidos no domínio da língua, da religião e das tradições orais no Brasil revelaram a presença banto como a mais antiga e superior em número e em distribuição geográfica no território brasileiro por mais de três séculos consecutivos” dentre todos os africanos que aqui aportaram. Com efeito, para além dos vissungos, Castro (2009) informa que as

influências de línguas de raiz banta se espalharam por todo o português brasileiro, testemunhando, assim, a vasta presença dos centro-africanos neste país.

É por meio de palavras cantadas nos vissungos documentados por Sampaio (2009) que o termo “*mbanda*”, ou “*imbanda*”, o mesmo que o “*enbanda*” de D. Nery – e com ele todo o respeito ensejado pelo/a líder afrorreligioso/a – ainda se faz presente em São João da Chapada/MG. Naquela terra quilombola, era o/a “*mbanda*” que ordenava a “*angira*”, “*ongira*” ou “*congira*”, a mesma “*engira*” relatada por D. Nery, ou, em português, a reunião da Cabula.

Conforme Costa (1987), a “*engira*” permanece viva na reunião de caráter semelhante que ocorre na Umbanda e na Quimbanda sob o nome aportuguesado de “gira”. Ainda segundo o autor, o termo também se refere ao fato de que a cerimônia umbandista pode ocorrer em forma de um círculo de adeptos em movimento (formação, portanto, que gira) ou ao fato de que iniciados podem entrar em transe girando círculos em torno do próprio corpo. Gira, neste caso, torna-se verbo e ganha o mesmo sentido da ação rodar. Girar, assim, é sinônimo de rodar e, igualmente, gira é o mesmo que roda.

Origem, significado e mutações da palavra à parte, a gira e o “*enbanda*”, sob o nome de “*seu Cangira*”, que possivelmente advém de “*seu congira*”, personificado ritualmente como mestre da gira, chefe dos ritos, estão ainda presentes em Belo Horizonte/MG, na Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i. São sempre lembrados nas sessões de Umbanda, quando cantamos o seguinte ponto (também famoso na música popular brasileira):

“Meu pai veio de Aruanda  
E a nossa mãe é Iansã  
Meu pai veio de Aruanda  
E a nossa mãe é Iansã  
Seu Cangira deixa a gira girar  
Seu Cangira deixa a gira girar  
Seu Cangira deixa a gira girar  
Seu Cangira deixa a gira girar”

Não coincidentemente – tal coisa não existe em terreiros afrorreligiosos – em nossa casa o “*seu Cangira*” é um cabuleiro iniciado no Espírito Santo, em 1938, que,

junto a Pai Guiné de Aruanda, a seu inquice e às suas demais entidades, ainda “deixa a gira girar” em Belo Horizonte/MG.

Para além da língua falada/cantada e de suas palavras, entre Calundus coloniais, Cabula, Macumba, Umbanda, Quimbanda e Candomblé Angola, também rituais foram passados (ainda que com eventuais mudanças e/ou ressignificações). Benzeções, usos de ervas, segredos da água e sopros de pemba, dentre outros, são elementos que compõem a linguagem ritual e o corpo de conhecimento dessas religiões, transmitidos entre gerações de iniciados. Assim, ao passo que Castro (2009) nos informa sobre a importância no idioma português brasileiro de signos de línguas bantas que atestam para a presença e herança cultural centro-africana, notamos que nos terreiros é a prática ritual – resguardada a importância da palavra e da oralidade – a principal forma de linguagem. É por meio dessa prática que atestamos para a continuidade e amplitude da herança afrorreligiosa angoleira presente em nosso país. Pedir ao “seu cangira” para que deixe “a gira girar” é, ademais de letra de cantiga, reza. Uma reza muito antiga, com tremendo significado ritual, que, ainda que com mudanças, migrou do Espírito Santo a Minas Gerais e segue em voga no Brasil desde os tempos de um dos nossos mais antigos Calundus: a Cabula.

Outro vestígio desta religião, de importância ímpar e estrutural para o Candomblé praticado na Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i, é o jogo de búzios de pai Nepanji. A mão de búzios do religioso – e com ela os próprios búzios – lhe foram dados por seu padrinho da Cabula, em 1948, em uma viagem que fez à sua terra natal. Na ocasião, o senhor Joaquim Antônio da Silva lhe disse que os búzios apenas deveriam ser usados quando pai Nepanji abrisse sua igreja, ao que este respondeu: “então nunca vou usar, pois não quero ser padre”. Anos depois, em 1961, quando fundou a Cabana Senhora da Glória – ainda antes de se iniciar no Candomblé – nosso pai de santo passou a jogar búzios.

A mão de búzios de Tateto Nepanji veio, alguns poucos anos depois, a chamar a atenção de sua mãe de santo candomblecista, a Mameto Oloiá. Ocorre que no Candomblé, de origem afro-baiana, com raras exceções, apenas é possível que uma pessoa receba a mão de búzios caso seja “feita no santo” (iniciada como rodante no Candomblé) – o que pai Nepanji não era em 1948. Seu jogo, todavia, dava os mesmos resultados do jogado por mãe Oloiá. Não era, portanto, uma fraude, na visão da candomblecista. Apesar da surpresa da mãe de santo, há uma explicação sociológica para isso (igualmente há explicações afrorreligiosas): Cabula e Candomblé são religiões

distintas, que se formaram em diferentes regiões do Brasil, mas que dividem matrizes centro-africana e ameríndia, das quais herdaram práticas rituais e conhecimentos semelhantes. É, assim, perfeitamente possível que uma mesma prática, com os mesmos objetivos, seja significada e ritualmente trabalhada de formas distintas em cada uma das religiões, acumulando idiossincrasias, mas sem prejuízo para a manutenção dos dois corpos de conhecimentos, cada um em seu contexto.

A presença do jogo de búzios nas duas religiões – que são angoleiras –, aliada à antiguidade da Cabula (formada anteriormente ao Candomblé ou à chegada de iorubanos em sua região de origem<sup>12</sup>), nos enseja também a questionar a noção de matriz iorubana deste oráculo (nesta visão, seria uma simplificação ou abrasileiramento do Oráculo de Ifá), presente em bibliografia mais específica sobre o Candomblé. À luz desse dado, somos levados a questionar se essa noção não seria mais uma formulação acadêmica embasada a partir da falsa ideia de “pureza nagô”, inaugurada por Nina Rodrigues (1933/2010) e acriticamente aceita por seus seguidores.

Há ainda um terceiro e forte vestígio da Cabula em Minas Gerais, que por vezes pode ser visto em giras umbandistas da Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i. Em sessões (assim são chamadas) muito especiais e raras, momentos após as consultas dadas por pretos velhos e caboclos, inquices se incorporam em seus filhos e dançam ao som de atabaques. Tais rituais são incomuns na Umbanda – sobretudo ao considerarmos que são inquices que “nasceram” a partir do Candomblé, sendo diferentes das divindades “orixás” mais comumente cultuadas na Umbanda – e se remetem à antiga Macumba carioca. Esta mesma que, conforme Costa (1987) e Lopes (2015), se formou a partir da herança cabuleira.

Pai Nepanji fundou a Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i em 1961 e se tornou pai de santo de centenas de candomblecistas em Minas Gerais, além de ter iniciado inúmeros umbandistas. Influenciou ainda mais comunidades de terreiros não filiadas ao seu próprio, por meio de seu longevo ativismo afrorreligioso. Muitos dos religiosos a quem passou ensinamentos abriram – ou, quando já abertos, incorporaram – seus próprios terreiros e passaram a reproduzir em suas casas os conhecimentos adquiridos com nosso “enbanda”. Vestígios da Cabula, portanto, sobrevivem

<sup>12</sup> É hodiernamente impossível afirmar com certeza a data em que a Cabula foi estruturada/fundada no Espírito Santo. Lopes (2015) indica que foi no século XIX, ao passo que D. Nery e Nina Rodrigues (1933/2010) sugerem, embora sem exatidão, que seria mais antiga. De qualquer forma, seja no século XIX ou antes, parece-nos seguro afirmar a partir de todas as referências aqui citadas que a Cabula se formou a partir de Calundus coloniais antes da chegada de iorubanos (ou da chegada de contingente relevante) no Espírito Santo, pelo que sua matriz é exclusivamente centro-africano-ameríndia.

ritualmente em terreiros umbandistas e candomblecistas mineiros, ainda que não identificados e sem requisitar mais o nome da religião afro-capixaba.

## Considerações finais

Buscamos neste artigo oferecer uma apresentação da Cabula e resgatar aspectos de como esta religião se estruturava no passado capixaba e em alguns locais para onde migrou, apresentando, igualmente, vestígios de seu culto que podem ser encontrados no presente, em Minas Gerais. Apresentamos a presença desses no terreiro de Candomblé e Umbanda Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i, em Belo Horizonte/MG, liderado pelo pai de santo Tateto Nepanji, afrorreligioso candomblecista, umbandista e iniciado na Cabula em Celina, Alegre/ES, em 1938.

Pai Nepanji acumulou em sua vida os conhecimentos de todas as religiões em que foi iniciado. Igualmente, iniciou a diversos filhos de santo tanto no Candomblé quanto na Umbanda durante os seus anos de prática religiosa em Belo Horizonte/MG, repassando conhecimentos angoleiros, pelo que, entendemos que seus ensinamentos e com eles a matriz cabulista, espalham-se por diversas casas filhas de seu terreiro. Além disso e independentemente da participação desse religioso, notamos que a Cabula sobrevive nas hodiernas Umbanda e Quimbanda – igualmente parece influenciar o Candomblé Angola, mesmo na Bahia – tendo chegado a elas por meio da Macumba carioca. Essas todas são religiões angoleiras, ou seja, religiões de matriz centro-africana e ameríndia, e apesar de receberem nomes diferentes e mesmo de terem sido formadas no Brasil a partir de distintos e específicos processos sociais, carregam heranças rituais comuns. Igualmente, influenciaram-se umas às outras ao longo de sua história no Brasil, dividindo inúmeros aspectos rituais comuns.

Chama a atenção do ponto de vista das Ciências Sociais, sobretudo das linhas de pesquisa que enfatizam estudos sobre linguagem, que a prática ritual angoleira constitui um idioma ritual, passado entre gerações de religiosos. Tal linguagem é um dos aspectos estruturantes da cultura religiosa angoleira no Brasil, uma cultura que se adapta e resiste a mais de 450 anos de subjugação e marginalização de africanos e afrodescendentes neste país. Não foi o objetivo deste trabalho explorar tal linguagem, que igualmente é guardada por segredo de religião, mas suas evidências dão testemunho da força da cultura centro-africana neste país.

Mesmo com o esforço que fizemos para resgatar e apresentar a Cabula neste texto, entendemos que há mais aspectos desconhecidos sobre esta religião do que o que o panorama aqui passado possa tentar endereçar. Com efeito, este é um estudo sobre a Cabula que pretendeu ser mais generalista do que exaustivo. Outros trabalhos com a mesma temática são, assim, necessários para que a religião possa ser mais bem apresentada – mesmo para não iniciados, que dificilmente terão acesso a seus segredos.

## Referências bibliográficas

ALMEIDA, Tânia Mara Campos. Apresentação. In: *Revista Calundu – Gira Epistemológica*. Brasília: Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, 2017, v. 1, n. 1, jan-jun.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia da Interpenetração de Civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BRAZIL, Étienne. O fetichismo dos negros no Brazil. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: RIHGB, 1912, Tomo LXXIV, Parte II, pp. 193-260.

BROWN, Diana. *Umbanda: Religion and politics in urban Brazil*. Nova York: Columbia University Press, 1994.

CASTRO, Yeda Pessoa. A propósito do que dizem os Vissungos. In: SAMPAIO, Neide Freitas Aparecida. *Vissungos: cantos afrodescendentes em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Edições Viva Voz, 2009.

COSTA, Valdeli Carvalho. Cabula e Macumba. In: *Síntese: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: FAJE, 1987, v. 14, n. 41.

JOÃO DO RIO. *As religiões no Rio: apresentação de João Carlos Rodrigues*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2006. Re-edição de texto de 1906.

LOPES, Nei. Religiosidade na Diáspora: continuidade e permanência. In: SOUZA, R. *Seminário Internacional Diversas Diversidades*. Rio de Janeiro: Cead/UFF, 2015.

MACHADO, Gerson. Mercado religioso e as denominações afro-brasileiras numa cidade catarinense. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá: UEM, 2014, ano VI, n. 18, v. 6, jan-2014.

MARQUES, Francisco Cláudio Alves. Algumas considerações sobre Umbanda e Candomblé no Brasil. In: *Revista Contemplação*. Passo Fundo: Faculdade João Paulo II, 2017, n. 15, pp. 82-89.

MOURA, Mariana Mendes. A Umbanda em Salvador: memórias e considerações. In: *Anais do III Encontro Baiano de Estudos em Cultura*. Cachoeira: UFRB, 2012.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. A história e seus outros: vida e narrativa de Nema. In: *Anais do 18º Congresso Brasileiro de Sociologia*. Brasília: SBS, 2017.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins. Quilombos: memória social e metáforas dos conflitos comunidades do Sapê do Norte, Espírito Santo. In: ALMEIDA, A., MARIN, R., CID, R., MÜLLER, C., FARIA JÚNIOR, E. (orgs.) *Cadernos de Debates Nova Cartografia Social: Territórios Quilombolas e Conflitos*. Manaus: UEA Edições, 2010.

PRISCO, Carmen. *As religiões de matriz Africana e a escola: guardiãs da herança cultural, memória e tradição africana*. São Paulo: Ilê Asé e Instituto Oromilade, 2012.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Re-edição de texto de 1933.

SAMPAIO, Neide Freitas Aparecida. *Vissungos: cantos afrodescendentes em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Edições Viva Voz, 2009.

SCHUMAHER, Shuma, BRAZIL, Érico Vital. *Mulheres negras do Brasil*. Edição condensada. Rio de Janeiro, SENAC Nacional, 2013.

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

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

SOUZA, Laura de Mello. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, L., CARNEIRO, M. (Org.). *Ensaios sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo.* São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317.

TRAMONTE, Cristiane. Religião, Resistência e História: construção e afirmação da umbanda em santa catarina. In: *Mouseion – Revista do Museu e Arquivo Histórico La Salle.* Canoas: UNILASALLE, 2014, ano 8, v. 17, n. 1.

WEBER, Tiago Linhares. Ritual de Almas e Angola: do início aos novos paradigmas. In: *Revista Santa Catarina em História.* Florianópolis: UFSC, 2011, v. 5, n. 1.

# PLANO NACIONAL DE LIBERDADE RELIGIOSA: OS POVOS DE TERREIRO E A CONSTRUÇÃO DO RACISMO RELIGIOSO

Nathália Vince Esgalha Fernandes<sup>1</sup>

Ariadne Moreira Basílio de Oliveira<sup>2</sup>

**Resumo:** A partir da análise do Plano Nacional de Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para as Comunidades Tradicionais de Terreiro (PNCT) este artigo visa desenvolver os argumentos que permeiam a discussão do racismo religioso construído de forma inovadora nos argumentos que embasam o referido plano, assim como apresentar as possíveis causas e consequências de seu veto.

**Palavras-chave:** Intolerância Religiosa, Racismo Religioso, Afrorreligiosidade, Religiões de Matriz Africana, Comunidades de Terreiro, Políticas Públicas.

## Introdução

As religiões afro-brasileiras<sup>3</sup>, desde o tempo da colônia, mesmo em suas primeiras organizações quando ainda não estavam constituídas como religiões, mas sim como práticas e cultos, até os dias de hoje, sofrem com a discriminação e preconceito. Suas crenças, divindades e modos de vida estigmatizados e vitimados com diversos tipos de violência. Nos últimos meses os ataques dirigidos às mesmas, convencionalmente chamados de “intolerância religiosa”, repercutiram na mídia pela frequência e intensidade que vêm acontecendo em todos os estados no país. Esses episódios também vêm sendo apontados como “racismo religioso”, conceito ainda pouco discutido na academia, mas que já vêm sendo reivindicado pelos praticantes das religiões afro-brasileiras há alguns anos, compreendendo que o termo “intolerância

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciências Sociais pelo Departamento de Estudos Latino Americanos (ELA) - Universidade de Brasília. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. [nathaliavef@gmail.com](mailto:nathaliavef@gmail.com).

<sup>2</sup> Mestra em Direitos Humanos e Cidadania pela Universidade de Brasília. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras.

<sup>3</sup> Utilizaremos neste texto o termo religiões afro-brasileiras como sinônimo de religiões de matriz africana (termo oficial) pela compreensão das autoras de que essas religiões possuem um forte componente diaspórico que deve ser considerado em sua constituição.

religiosa” não seria suficiente para abarcar o fenômeno e as violências direcionadas a essas religiões. (OLIVEIRA, 2017; FERNANDES, 2017)

A Constituição de 1988 assegura a todos o direito à livre prática religiosa, expresso no artigo quinto, incisos VI e VIII:

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei; (BRASIL, 1988)

Contudo, as ações diretas do Estado para interferir neste cenário, promover a liberdade de culto e crença, e para proteger as Comunidades de Terreiro foram escassas desde o início da formação do nosso país. Durante a maior parte do período de construção de nosso país existiram leis que criminalizavam as religiões afro-brasileiras, como as que ainda hoje figuram no Código Penal nos artigos que criminalizam o charlatanismo e a prática de curandeirismo com os artigos 283 e 284, respectivamente. Foi especialmente a partir da criação da Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, em março de 2003, que houve uma maior atenção para a atuação e promoção de planos e políticas voltados à proteção à liberdade religiosa e a promoção de políticas públicas para as comunidades tradicionais de terreiro, onde a questão da intolerância religiosa e a introdução da reivindicação à nomenclatura “racismo religioso” para esses episódios foram discutidos em reuniões e documentos governamentais. Destacamos aqui a iniciativa realizada em 2009 na construção do Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para as Comunidades Tradicionais de Terreiro (PNCT).

O PNCT seria resultante de um conjunto de ações articuladas do Governo Federal, juntamente com representantes de religiões afro-brasileiras, com o intento de reunir um conjunto de medidas que fortalecessem o combate à intolerância religiosa. Os marcos legais em relação ao tema, tomando por base a Constituição Federal, acordos e convenções firmados pelo Brasil têm como objetivo de assegurar a efetivação dos direitos humanos e, especialmente, o direito à liberdade de consciência e de crença, além de apresentar diretrizes e estratégias de ação do Governo.

O Plano desenvolvia ações especialmente voltadas às Comunidades de Terreiro, por compreender que se tratam de comunidades culturalmente diferenciadas, com formas próprias de organização. No entanto o plano não foi lançado devido a um voto ministerial. Os motivos para o voto do mesmo refletem a recepção das críticas feitas pelos setores católicos e evangélicos cuja justificativa apontava a proteção mais direcionada ao seguimento das religiões afro-brasileiras. Além disso, as discussões que impulsionaram a construção do Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa tiveram como um de seus eixos o atrelamento do racismo à base da discriminação às religiões afro-brasileiras, o que também foi alvo de enfrentamentos e contrapontos.

Este artigo, a partir do histórico da criação do Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para as Comunidades Tradicionais de Terreiro (PNCT), tem como objetivo desenvolver os argumentos que permeiam a discussão do racismo religioso na memória da criação deste documento institucional bem como analisar os motivos por trás do seu voto.

Para isso, contaremos com uma primeira parte do artigo que trará a contextualização sobre o momento e as pessoas que construíram tal plano, assim como as discussões pertinentes a construção do mesmo. Em um segundo momento se discutirá a importância da nominação das discriminações sofridas pelas Comunidades de Terreiro como sendo expressões do racismo. Por fim, traremos o desfecho infeliz do Plano que foi vetado pela então Ministra da Casa Civil Dilma Rousseff e apontaremos as consequências de tal fim para a atual discussão sobre o termo racismo religioso.

## O PNCT

O propósito desta parte do artigo, além de apresentar os antecedentes contidos no Plano vetado e explicitar o seu conteúdo, é aprofundar em algumas discussões, especialmente a questão do racismo religioso, em um material considerado avançado pelas autoras em termos de luta contra a intolerância religiosa.

Após a criação da Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), em 2003, diversas ações que envolviam a promoção de políticas públicas voltadas às comunidades tradicionais começam a serem fomentadas de maneira mais estruturadas e em conjunto com as ações de promoção de igualdade racial.

A I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial em 2005 foi fundamental para debater as particularidades das chamadas “comunidades tradicionais de terreiro” ou “comunidades de religiões de matriz africana”. No documento é reconhecido “o papel histórico e a contribuição que as religiões de matriz africana tiveram na formação da identidade e costumes do povo brasileiro, proporcionados pela chegada de milhares de africanos escravizados trazidos ao país” (BRASIL, 2005), considerando a importância do papel desenvolvido por essas comunidades no Brasil e reconhecendo a necessidade do endereçamento de políticas governamentais. O Relatório da CONAPIR diagnostica, com relação a essas comunidades, o imperativo de ações que combatam o preconceito e a discriminação em relação a religiões de matriz africana.

Em 2007, dois novos instrumentos jurídicos surgem beneficiando este grupo: A instituição da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais através do Decreto 6.040/2007, que teve por objetivo “promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais” (BRASIL, 2007). Este foi o primeiro marco legal que garante direitos e reconhece a diversidade dos povos e comunidades tradicionais, para além dos povos indígenas e das comunidades quilombolas. E a ratificação da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), através do Decreto Presidencial 6.177/2007. Esta abrange temas como o respeito à diversidade cultural e à liberdade de expressão das práticas tradicionais, e definições para a construção de políticas públicas destinadas a esses grupos (BRASIL, 2016).

Nesse contexto de criação de instrumentos normativos e políticas voltadas a povos e comunidades tradicionais, além do diagnóstico da dívida histórica do Estado brasileiro, e da análise da gravidade da intolerância, preconceito e a discriminação sofrida pelos praticantes das religiões de matriz africana é que se concebe o Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para as Comunidades Tradicionais de Terreiro (PNCT).

Este plano, conforme explicitado, resultou de um conjunto de ações articuladas do Governo Federal com representantes<sup>4</sup> de religiões afro-brasileiras que elaboraram um

---

<sup>4</sup> Ao todo 26 organizações colaboraram direta e indiretamente para a construção do plano: Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-brasileira (INTECAB), Centro Nacional de Religiosidade e Africanidade Afro-brasileira (CENARAB), Federação Nacional do Culto Afro-brasileiro (FENACAB), Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU), Movimento Nacional Nação Bantu (MONABANTU), Coordenação de Promoção da Igualdade Racial do Distrito Federal (COPIR)

conjunto de diretrizes e medidas para fortalecer o combate à intolerância religiosa, tomando por base a Constituição Federal, os marcos legais em relação ao tema e os acordos e convenções firmados pelo Brasil, visando assegurar a efetivação dos direitos humanos e, especialmente, o direito à liberdade de consciência e de crença. O PNCT é dividido em duas partes: a primeira aponta os marcos legais de defesa e promoção dos direitos humanos à liberdade religiosa trazendo o histórico das principais ações empreendidas desde 2003; e a segunda parte apresenta os princípios, diretrizes, objetivos, a estratégia de ação e os anexos (PNCT, 2010, p.11).

O PNCT foi criado para responder a uma demanda histórica das Comunidades de Terreiro. O seu objetivo central é “proteger a liberdade religiosa e promover políticas públicas para as comunidades tradicionais de terreiro, tendo em vista o exercício pleno da cidadania e o combate ao racismo” (PNCT, 2010, p.31). São quatro os princípios que orientam o Plano: 1- a liberdade de consciência e de crença; 2- o livre exercício de culto religioso; 3- a igualdade de oportunidades – independentemente de preferência religiosa, da procedência étnica, racial ou cor da pele dos indivíduos – e; 4- o respeito à laicidade estatal. Além de princípios orientadores o plano tem como escopo de ações: I- promoção dos direitos humanos; II- segurança alimentar e nutricional; III- desenvolvimento local sustentável, IV- proteção do patrimônio histórico e cultural afro-brasileiro; e V- educação e saúde integral da população negra.

Sendo assim, o PNCT tinha propósitos claros de combater a intolerância religiosa no Brasil, pontuando a necessidade do enfrentamento ao racismo e à discriminação racial dos quais os povos e comunidades tradicionais de matriz africana são vítimas. O documento apresenta pontos fundamentais de avanço na discussão para políticas de enfrentamento à intolerância e a proteção das Comunidades de Terreiro, especialmente: 1) o reconhecimento desse grupo dentro da definição de povos e

---

Rede Nacional de Saúde da População Negra, Associação Brasileira de Preservação da Cultura Afro-Ameríndia (AFA), Instituto Nacional e Órgão Supremo Sacerdotal da Tradição e Cultura Afro-brasileira (INAEOESSTECAB), Coordenação Nacional de Entidades Negras (CONEN), União de Negros pela Igualdade (UNEGRO), Movimento Negro Unificado (MNU), Coletivo de Entidades Negras (CEN), Fórum Interreligioso do Rio de Janeiro, Agentes Pastorais Negros (APN's), Centro de Apoio às Populações Marginalizadas (CEAP), Coordenação Amazônica das Religiões de Matrizes Africanas e Ameríndias (CARMAA), Conselho Nacional de Iyás e ekedes Negras (CONAIYAEKENE), Associação de Umbanda e Candomblé do Estado de MG (AUCEMG), Associação Afro-brasileira e Cultural Ylê Iyabá Omi (ACYOMI), Candomblé Ilê Axé OMIDÉWA, Congregação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB), Federação Brasiliense e Entorno de Umbanda e Candomblé (FBEUC), Fórum Religioso Afro-brasileiro do Distrito Federal e Entorno (FOAFRO), Casa do Perdão, Centro de Tradições Afro-brasileiras (CETRAB), ONG Resgate e Preservação do Cultura Afro-brasileira OMI-DÙDÙ, Centro Estudo da Relações de Trabalho e Desigualdades (CEERT), Instituto Pedra de Raio – Justiça Cidadã (IPR), Congresso Nacional Afro-braileiro (CNAB).

comunidades tradicionais e de suas demandas históricas de reparação; 2) constatação de que o racismo está atrelado à intolerância religiosa contra as Religiões de Matriz Africana. Outras questões podem ser encontradas e pontuadas com igual relevância, tais como a ameaça à democracia que ações de intolerância religiosa representam, segurança alimentar, desenvolvimento sustentável, etc.

A respeito do primeiro ponto observado, a inclusão das Comunidades de Terreiro ou Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais<sup>5</sup>, ressalta-se que a medida foi importante para dar visibilidade às demandas específicas e para que fossem destinatários da política nacional. A PNCT no seu inciso I, do artigo 3º, define povos e comunidades tradicionais 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, on-line).

De maneira mais específica, Povos e comunidades de Matriz Africana são definidos como:

Os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana são grupos que se organizam a partir de valores civilizatórios trazidos para o Brasil por africanos para cá transladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório no país, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade, com base na cosmovisão africana (BRASIL, 2016, p.4).

Conforme pode-se observar pela definição apresentada<sup>6</sup>, as Comunidades de Terreiro mantêm intensa relação com a comunidade do seu entorno, são espaços que a partir de valores, símbolos e traços culturais, salvaguardam a tradição africana

---

<sup>5</sup> Na época que foi lançado o plano o número de categorias incluídas na política a partir da definição de “povos e comunidades tradicionais” passavam de dez, todos eles com as suas particularidades e necessidades em termos de políticas públicas. Além de Povos de matriz africana: Povos Indígenas, Comunidades Remanescentes de Quilombos, Ribeirinhos, Extrativistas, Quebradeiras-de Coco-Babaçú, Pescadores Artesanais, Seringueiros, Geraizeiros, Vazanteiros, Pantaneiros, Comunidades de Fundos de Pastos, Caiçaras, Faxinalenses, dentre outros.

<sup>6</sup> Esta definição é do Guia orientador para mapeamentos junto aos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de 2016, portanto mais recente ao PNCT estudado, foi escolhida pela definição estar sistematizada de forma mais clara sem prejuízo à análise proposta.

preservada no Brasil. O documento produzido na CONAPIR reconhece que essas comunidades também tiveram forte influência no cotidiano da vida nacional apresentando novas formas de relações sociais, políticas, econômicas e humanas, ao buscarem convivência harmônica com a natureza e apostando na construção coletiva do espaço social (BRASIL, 2005, p.105).

O PNCT apresenta o histórico dessas religiões no Brasil destacando a importância do patrimônio afro-brasileiro do qual esses povos são guardiões. Neste ponto essas contribuições são caracterizadas como patrimônio imaterial e apontando em favor de uma política de reparação do Estado: “A preservação e promoção de ações para melhoria da qualidade de vida das pessoas pertencentes às Comunidades de Terreiro, concretiza o reconhecimento, o respeito e a reparação política e social do Estado para com as comunidades” (PNCT, 2010, p.6).

O fato de o plano apresentar o argumento da necessidade de reparação pelo Estado é em si um avanço. O Estado Brasileiro apesar de formalmente separado da igreja desde a Proclamação da República teve o catolicismo como religião oficial em todo o período colonial e imperial mantendo, ainda depois da separação, uma relação próxima entre a lei e os dogmas eclesiásticos católicos. Consequente a isso, muitas formas de culto, crença e visões de mundo, as comunidades de Matriz africana aqui incluídas, sofreram perseguições, proibições por parte das instituições do Estado mesmo durante o período democrático. O PNCT exemplifica este ponto expondo que: “Até a década de 70 do século passado, o culto do Candomblé, na Bahia, era realizado mediante a autorização da Delegacia Especial de Jogos e Costumes, responsável pelo serviço de censura e controle de diversões públicas” (PNCT, 2010, p.9). Sendo assim, o reconhecimento deste histórico de perseguições demonstra a intenção positiva do gestor um caminho aberto para a criação de políticas afirmativas reparatórias. Mais do que isso, aponta para um caminho de respeito e proteção do direito à liberdade religiosa.

O documento também aponta as características destas comunidades, demonstrando não somente as características de relação com o espaço físico em uma perspectiva socioambiental de preservação e respeito à natureza, como da sua importância sociocultural para as culturas afro-brasileiras a partir da perspectiva da tradição oral.

São características dessas comunidades a organização e a liderança religiosa matriarcal; o respeito à tradição e aos bens naturais; o uso do

espaço para a reprodução física, social, econômica e cultural da coletividade; os costumes africanos e afro-brasileiros; a utilização de línguas indígenas, bantu, yorubá, fon e a aplicação de saberes transmitidos pela tradição e pela oralidade. Terreiro é, em essência, a raiz familiar extirpada na África e soerguida no solo nutrido pelas feições e peculiaridades brasileiras (PNCT, 2010).

As Comunidades de Terreiro são reconhecidas por preservarem a cultura, modos de vida e cosmovisão africana no Brasil, não desconsiderando que essa construção também envolveu peculiaridades vivenciadas neste país através da influência ameríndia, por exemplo, que herdou diversas expressões do complexo cultural africano na comida, na religiosidade, na música, na língua, etc. Além disso, os povos de terreiro constituíram-se em um verdadeiro movimento de resistência, superação e solidariedade aos povos africanos durante toda a história do Brasil. O Terreiro é o espaço manifesto da ancestralidade, aspecto simbólico da resistência negra onde o movimento negro e a luta pela igualdade racial reafirmam as suas origens.

E é por esse motivo que o segundo ponto considerado de importante avanço no PNCT, é a constatação de racismo na intolerância religiosa. Em primeiro lugar é importante pontuar que a questão do combate ao racismo, em documentos que tratam de políticas para povos e comunidades de matriz africana é frequente por razões óbvias – a composição majoritária de afrodescendentes no contingente populacional brasileiro – contudo, a relação entre a prática de intolerância religiosa contra religiões de matriz africana e racismo não se apresenta a mesma obviedade. Como exemplo temos no Relatório da I CONAPIR, na secção dedicada às Religiões de Matriz Africana – Comunidades de Terreiro, nº 4 das diretrizes gerais:

Combater a intolerância religiosa e assegurar, no Plano Nacional de Direitos Humanos, a inclusão de legislações que definam e punam a **intolerância étnico-religiosa**, a discriminação e o preconceito contra as religiões, de modo a dar cumprimento ao preceito constitucional que assegura o livre exercício da fé e da coletividade afrodescendente e indígena (BRASIL, 2005, p.106, grifo nosso).

O texto utiliza a expressão “intolerância étnico-religiosa” como sinônimo de intolerância religiosa, possibilitando a compreensão de que neste contexto a intolerância religiosa pode ser relacionada com a etnia<sup>7</sup> do religioso. Contudo a relação é tímida e na maior parte das ocorrências pontua intolerância religiosa e racismo separadamente.

---

<sup>7</sup> Questão da etnia também está relacionada a questão racial.

No PNCT a afirmação de que o racismo é um elemento inseparável da discriminação, preconceito e intolerância religiosa manifestados contra as Comunidades de Terreiro é expresso do início ao fim do documento. Não se chega a utilizar o conceito “racismo religioso”, contudo, segundo relatos de gestores e participantes presentes nas reuniões de construção do plano é possível afirmar que os primórdios do conceito dentro da esfera da discussão de políticas públicas para este seguimento têm estas discussões como marco. (Informação oral, entrevistado nº1)<sup>8</sup>.

Já na apresentação do documento, o PNCT afirma de forma direta a intolerância religiosa como uma forma de racismo, na letra:

A intolerância religiosa contra as comunidades tradicionais de terreiro é uma manifestação contemporânea de **racismo difuso**<sup>9</sup>, agride a Constituição Federal e, como corolário, ameaça a principal estrutura da República: a democracia. (PNCT, 2010, p.6)

O combate ao racismo aparece também no objetivo central, já explicitado acima e na introdução onde afirma:

Durante um longo e doloroso período da história do Brasil, as comunidades tradicionais de terreiro foram desrespeitadas, perseguidas e tiveram seus direitos aviltados por interesses políticos e econômicos derivados de **racismo**, discriminação e intolerâncias correlatas (PNCT, 2010, p.8).

E argumenta que, “A prática de intolerância e ódio religioso contra as Comunidades de Terreiro materializa subjetividades e expõem ao escrutínio público e privado o racismo ainda existente em nosso país” (PNCT, 2010, p.8). Ainda no PNCT, uma de suas diretrizes expõe a necessidade de “Garantir o cumprimento dos tratados, acordos e convenções internacionais firmados e ratificados pelo Estado brasileiro relativos ao direito à liberdade religiosa, à eliminação do racismo e da discriminação racial, bem como à promoção de políticas de ação afirmativa” (PNCT, 2010, p.30).

---

<sup>8</sup> Foram entrevistadas 2 pessoas para este artigo que participaram da construção do PNCT, a identidade deles será preservada.

<sup>9</sup> Para Emerson Ferreira Rocha (2010), o racismo difuso é o racismo que opera segundo um código estético, estética enquanto um fenômeno ordinário da percepção. É uma característica do racismo brasileiro que também pode ser chamado de “camouflado” ou “dissimulado”, enquanto o domínio da pré-objetividade.

Além dos trechos apontados em todos os momentos que se afirma a necessidade de combater a intolerância religiosa, o texto aponta o combate ao racismo de forma conjunta. As razões apontadas para essa conexão remetem ao histórico escravagista do Brasil, a ideologia do branqueamento e as políticas higienistas que mantiveram ao longo do tempo as Comunidades de Terreiro sob o acompanhamento sistemático dos aparelhos de repressão estatal, que criminalizavam as manifestações culturais e religiosas de raízes africanas (PNCT, 2010, p.9), aliado ao preconceito e a discriminação da sociedade.

Ao considerar que o histórico de discriminação contra as Comunidades de Terreiro foi responsável por diversos ataques a essas comunidades e ainda continua a influenciar as diversas formas de discriminação que estas sofrem, faz-se necessária a análise do racismo como a base da intolerância com relação às Religiões de Matriz Africana.

### **Demandas históricas por reparação e Comunidades de Terreiro**

A pesar de algumas práticas exercidas por africanos e africanas serem toleradas, como reuniões para seus festejos e cultos em um dia da semana dado pelos seus senhores com interesses nas práticas curandeiras dos mesmos ou pelo receio da revolta caso o regime escravocrata não desse vazão para tais práticas (BASTIDE, 1971; SILVEIRA, 2010), desde o primeiro ordenamento jurídico que aqui teve lugar, denominado de Ordenações Filipinas, que regeu Portugal e foi estendido ao Brasil, houveram leis que criminalizavam as práticas africanas. Sob esse conjunto de normas, que foi estabelecido a partir da vinculação entre a Igreja Católica e o governo português, os agrupamentos coletivos de africanos eram proibidos, houve a criminalização da feitiçaria e a obrigatoriedade da adoção de nome cristão e da prática do batismo de africanos e africanas<sup>10</sup> (PAES, 2011).

No Brasil Império a religião oficial era a católica e o Código Criminal do Império, em seu artigo 276, criminalizava as religiões não oficiais, porém agora já sem tolerância com práticas e cultos africanos e totalmente envolto em um desejo de ascensão modernizador.

---

<sup>10</sup> Ordenações Filipinas, disponível em <http://www1.ci.uc.pt/hti/proj/filipinas/l5ind.htm>

Somente a partir da proclamação da República é que há separação entre Igreja e Estado, presente na Constituição promulgada em 1891. Contudo, o Código Penal, que foi criado antes da Constituição, em 1890, possuía artigos que previam a criminalização da falsa prática ou prática ilegal da medicina, artigo 156; da prática do espiritismo e magia, artigo 157; e do curandeirismo, artigo 158. Ou seja, o “Estado se ausenta da relação com a Igreja Católica, mas não deixa de determinar quais práticas religiosas são consideradas religiões e como essas serão praticadas” (OLIVEIRA, 2017).

O Código Penal atual, que data de 1940, tem dois artigos que podem ser considerados herdeiros do Código anterior e que, assim como os artigos citados anteriormente, foram utilizados para a criminalização das religiões afro-brasileiras, sendo estes os artigos 283, que trata do charlatanismo, e o artigo 284, que reafirma a criminalização do curandeirismo.

Hodiernamente, a despeito da existência dos artigos citados anteriormente, outras formas são utilizadas para a criminalização das religiões afro-brasileiras, como a utilização da lei do silêncio, vinculada a denúncias sobre o volume dos instrumentos nos terreiros<sup>11</sup>; lei fundiária, devido ao grande número de terreiros com irregularidades fundiárias; criminalização do sacrifício nos terreiros.

É importante notar que algumas das leis acima referidas não seriam aplicáveis somente ao caso das religiões afro-brasileiras, como o caso da lei do silêncio, do artigo que criminaliza o charlatanismo: “Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível”<sup>12</sup>. Esses mesmos artigos poderiam ser utilizados para a criminalização de alguns segmentos de religiões evangélicas, por exemplo. Mas o fato de não terem sido utilizados nesse sentido denota que as leis foram criadas visando a criminalização de um grupo específico, e quando não foram criadas nesse sentido, são utilizados com o mesmo intuito.

O fato é que o aparelho estatal foi e é utilizado como instrumento de promoção e execução do racismo.

Sendo assim, além de demonstrar o racismo presente na própria estruturação do Estado, de suas políticas e leis, esse histórico de discriminações efetuadas por instituições estatais confirma a necessidade de reparação que as Comunidades de Terreiro têm direito, assim como propõe o PNCT.

---

<sup>11</sup> Para exemplificação do caso ver: [http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/vida-urbana/2017/04/12/interna\\_vidaurbana.698777/sacerdote-de-umbanda-e-condenado-por-perturbacao-de-sossego.shtml](http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/vida-urbana/2017/04/12/interna_vidaurbana.698777/sacerdote-de-umbanda-e-condenado-por-perturbacao-de-sossego.shtml)

<sup>12</sup> Código Penal disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Decreto-lei/Del2848.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-lei/Del2848.htm)

## **Intolerância religiosa contra Povos de Matriz Africana e racismo religioso**

Antes de abordar diretamente o racismo religioso uma incursão na história da construção do racismo e de que forma ele se desenvolveu no Brasil torna-se necessária.

O racismo é uma construção histórica-social que se desenvolveu a partir da conquista e colonização da América através do eurocentrismo (QUIJANO, 2005, 2014; MIGNOLO, 1996; SEGATO, 2014).

*Eurocentrismo no es otra cosa que racismo en el campo de la jerarquización y atribución de valor desigual tanto a las personas, su trabajo y sus productos, como también a los saberes, normativas y pautas de existencia propios de las sociedades que se encuentran a un lado y al otro de la frontera trazada entre Norte y Sur por el processo colonial.* (SEGATO, 2014. p. 30)

A partir da imposição violenta do modo de vida europeu ocidental, assim como sua crença cristã, sua maneira de produzir e transmitir conhecimento, sua administração, houve a consequente exclusão de todas as demais formas de compreender e ser no mundo, uma exclusão, hierarquização e inferiorização daquilo que passou a ser vinculado como o Outro da modernidade - uma vez que a construção da modernidade está atrelada também ao episódio da conquista e colonização da América. (DUSSEL, 1994; QUIJANO; 1991)

Nesse processo de exclusão do Outro houve, simultaneamente, a construção de categorias, como negros e índios, que empregaram uma homogeneização apagando as diversas identidades étnicas, como Iorubas, Ewes, e ainda, Incas, Maias, Astecas, instituindo assim a raça como uma categoria social que credita a dominação dos povos não por consequência da vitimização do conflito de poder, mas sim por serem inferiores intelectual e materialmente. (QUIJANO, 2005a, OLIVEIRA, 2017)

Nesse sentido, nas Américas, o racismo é anterior a raça. Primeiro temos um processo de exclusão, hierarquização e a classificação a partir da dualidade civilizado/bárbaro, sendo o não civilizado ou bárbaro o não europeu, o que compreende o racismo, para depois haver a criação da raça enquanto uma categoria que justificaria a prática do racismo.

(...) a criação colonial da categoria raça no continente americano como estratégia de dominação de povos escravizados. O eurocentrismo, ao criar uma dualidade de mundo, civilização (europeu) versus barbárie (povos colonizados), promoveu heranças no imaginário social que marcaram até hoje a religiosidade de origem afro com a estampa da “raça” inferior e bárbara (FERNANDES, 2017, p.132).

Contudo, voltando ao fato de que a construção da raça e do racismo correspondem a uma construção sócio-histórica, é interessante notar que o racismo se desenvolveu de distintas formas em diferentes regiões considerando as formas específicas do desenvolvimento social, político e econômico de cada região e a constituição do seu Outro. Portanto, é imprescindível que falemos do processo do racismo no Brasil, já que estamos abordando o racismo religioso contra as religiões afro-brasileiras.

Os estudos que tratam do racismo no Brasil, sejam aqueles que não acreditam em sua existência ou aqueles que a afirmam, foram inicialmente elaborados tendo como país para comparação os Estados Unidos como o caso dos trabalhos de Thomas Skidmore, Oracy Nogueira, Abdias Nascimento, Lélia Gonzalez, Kabengele Munanga, Rita Segato, para citar apenas alguns.

Dos estudos que trazem essa temática, gostaríamos de destacar as pesquisas feitas por Oracy Nogueira (1985) que demonstram a diferenciação entre o racismo nos Estados Unidos e o racismo no Brasil apontando as especificidades do que ele denominou de “preconceito racial de origem” e “preconceito racial de marca”, respectivamente.

Dos vários pontos abordados pelo referido autor destacamos duas das características do preconceito racial de marca, ou do racismo no Brasil, que são importantes para a compreensão da estrutura racista da nossa sociedade, sendo estas o assimilacionismo e o miscigenacionismo, ambos posteriormente retratados por Abdias Nascimento (1978) e Lélia Gonzales (1988).

O assimilacionismo, como o próprio nome propõe, se trata da assimilação das influências africanas e indígenas na formação da história e da cultura brasileiras e sua homogeneização e, portanto, invisibilização sob o manto de uma cultura nacional ou folclore popular (GONZALES, 1988). Já o miscigenacionismo se respalda na crença de que a população brasileira deviria branca através das relações inter-raciais.

Assim, no Brasil há uma expectativa geral de que o negro e o índio desapareçam, como tipos raciais, pelo sucessivo cruzamento com o branco; e a noção geral é de que o processo de branqueamento constituirá a melhor solução possível para a heterogeneidade étnica do povo brasileiro.” (NOGUEIRA, 1985. p. 84)

E ainda: “Ao mesmo tempo que é miscigenacionista, no que toca aos traços físicos, à ideologia brasileira de relações inter-raciais ou interétnicas é assimilacionista, no que se refere aos traços culturais.” (NOGUEIRA, 1985. p. 84)

E porque são essas características importantes? A resposta é porque ambas foram utilizadas pela ideologia do branqueamento e pelas políticas higienistas que, por sua vez, foram responsáveis pela construção intelectual e política que embasou a força da nossa nação e que ainda hoje influem na estruturação racista da nossa sociedade e do Estado.

A ideologia do branqueamento com suas políticas migratórias que proibiam a entrada de africanos e asiáticos ao passo que estimulava a entrada de trabalhadores brancos europeus teve como justificativa de sua execução um número considerável de intelectuais que pregavam a crença na evolução da sociedade que deveria caminhar para o ideal civilizatório branco europeu tendo aí seu auge. Essa ideologia começa a respaldar as políticas de construção do Estado a partir da Proclamação da República em 1989, que ocorre após a abolição da escravidão no Brasil. Nesse momento o modelo do Estado-nação perseguido pelo Brasil foi o modelo homogeneizante da sociedade europeia reafirmando, mais uma vez, a exclusão e a hierarquização dos não brancos e de suas histórias, formas e modos de vida.

A ideologia do branqueamento e da democracia racial manteve as Comunidades de Terreiro sob o acompanhamento sistemático dos aparelhos de repressão estatal. Além da vigia policial, o preconceito e a discriminação da sociedade alicerçavam a barreira de contenção das manifestações culturais e religiosas de raízes africanas. Durante muito tempo os registros oficiais negaram a contribuição civilizacional dos quilombos e terreiros para a formação do Brasil. (PNCT, 2010. p. 9)

Mesmo que estejamos em um momento histórico distinto, o ideal de nação forjado no início da República ainda encontra respaldo hoje nas estruturas racistas do nosso Estado e no racismo expresso socialmente. E no caso das religiões afro-brasileiras,

(...) o que sustenta a hipótese de racismo religioso, nos casos de manifestações contra religiões de matriz africana, é exatamente a afirmação da africanidade que a prática religiosa carrega – o contexto no qual os africanos foram trazidos ao país, e as representações do negro (fenótipo, cultura e cosmovisões) são o fator gerador – a característica grupal – da discriminação (FERNANDES, 2017, p.132).

Dessa forma, o racismo religioso pode ser caracterizado como ações de discriminação/intolerância contra as religiões afro-brasileiras, pois o racismo é um fator que não pode ser desvinculado destas ações, uma vez que, é a africanidade das práticas vinculada ao contexto histórico colonial racista o principal motivador das ações praticadas (FERNANDES, 2017, p.132).

A importância de se afirmar que o que embasa a discriminação, a intolerância contra as religiões de matriz africana, contra as religiões afro-brasileiras é o racismo é o de reconhecer que o racismo é estrutural e alicerça as relações em seus diversos âmbitos, seja institucional, familiar, social, político, e que uma de suas expressões é o racismo religioso.

Não se trata de simplesmente criar neologismos, mas sim a importância de se nominar, pois não nominar é uma face do silenciamento, relega-se a ordem do não dito e, com isso, a impossibilidade de propor ações para que se possa combater, no caso em questão, o racismo religioso (OLIVEIRA, 2017, p. 18-19)

## O Desfecho do PNCT

O PNCT chegou a ter um evento realizado no dia 20 de janeiro de 2010, véspera do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, contudo no dia, a então Ministra da Casa Civil, Dilma Rousseff expede a ordem para suspender o anúncio do plano, sendo vetado posteriormente. Àquela ocasião a argumentação foi técnica, devido a críticas de setores católicos e evangélicos que acusavam o plano de ferir a laicidade do Estado (Informação oral, entrevistado nº1) e sob o “argumento de que era preciso revisar aspectos jurídicos do texto” (FOLHA, 2010, on-line).

Contudo, o Estado brasileiro tem uma laicidade bastante questionável, a laicidade implica em neutralidade do Estado com relação à temática e à esfera religiosa, o que não ocorre no país. Se consideramos que não temos nenhuma lei que garanta a laicidade do país, somente alguns dispositivos, como o artigo 19, inciso I, presente na

Constituição de 1988, que ainda assim permite que haja relação entre o Estado e igrejas em colaborações de interesse público que respaldam o grande número de hospitais católicos e evangélicos financiados pelo dinheiro público, ou ainda a existência de bancada evangélica, religiosos assumindo cargos executivos a partir de sua ordenação, capelas católicas e evangélicas nos prédios da repartição pública, ao passo que outras religiões não encontram o mesmo respaldo:

**Art. 19.** É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, **ressalvada**, na forma da lei, a colaboração de interesse público;

Ou ainda, alguns tratados internacionais os quais o Brasil é signatário como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a Convenção sobre os Direitos da Criança, Pacto Internacional pelos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, a Convenção Americana de Direitos Humanos; dos quais o Brasil é signatário, que dispõe a liberdade de crença e respeito a diversidade cultural. (DINIZ; LIONÇO;CARRIÃO, 2010).

Além disso, devemos levar em consideração que no caso do Plano em questão, o mesmo foi construído tendo em vista que grande parte da histórica discriminação exercida contra as Comunidades de Terreiro, tiveram origem e execução por parte do Estado brasileiro e, mesmo após a Constituição de 1988, considerada um grande avanço com relação a conquista de direitos, não preveniu que as Comunidades de Terreiro continuassem a ser discriminadas nem mesmo por parte do Estado.

Segundo Blancarte (2003):

*en materia religiosa se debe hacer una distinción importante entre discriminación y tolerancia. Se puede ser tolerante con una religión, al mismo tiempo que se le discrimina. La instauración de un régimen de tolerancia hacia diversos cultos no es garantía de la eliminación de la discriminación legal, por no hablar de la social. Pero tampoco la libertad religiosa es sinónimo de no discriminación religiosa.* (BLANCARTE, p. 280)

Segundo reportagem da folha, a ministra-chefe da Casa Civil, Dilma Rousseff, pré-candidata do PT à Presidência, estaria disposta a evitar novos atritos com

evangélicos e a Igreja Católica em ano eleitoral, e não gostaria de entrar em “temas controversos”, solicitando então à Secretaria de Promoção da Igualdade Racial adiar o anúncio do Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa (ESTADÃO, 2010, on-line).

Na avaliação do Planalto, é preciso evitar novos embates que possam criar "ruídos de comunicação" e prejudicar a campanha de Dilma. Desde o ano passado, a ministra tem feito todos os esforços para se aproximar tanto de católicos quanto de evangélicos e já percorreu vários templos religiosos (ESTADÃO, 2010, on-line).

Em outra fala do governo à época, o subsecretário de Políticas para Comunidades Tradicionais, Alexandre Reis, expôs uma preocupação do PNCT ser utilizado por determinados setores, por motivos eleitorais, como algo negativo, e afirmou uma necessidade de pactuação com evangélicos e católicos (ESTADÃO, 2010, on-line). O ministro Edson Santos, ao que compreendeu-se das reportagens à época, não ficou feliz com a decisão, a SEPPIR defendia a necessidade do Plano tendo em vista a urgência do combate à discriminação e às práticas de intolerância religiosa e racismo contra as religiões de matrizes africanas, em fala para a reportagem, o ministro afirma: "Somos um Estado laico, mas não seremos neutros e cegos diante das injustiças e do racismo" (ESTADÃO, 2010, on-line).

As Comunidades de Terreiro foram pegas de surpresa com a decisão, muitos haviam se deslocado até Brasília para assistir ao lançamento, argumentou-se contra a decisão, para as Comunidades o PNCT era importante na defesa dos seus direitos: "Estamos tratando de um segmento que tem sido demonizado, mas não vamos violar direitos de ninguém" (ESTADÃO, 2010, on-line).

O PNCT nunca foi lançado, atualmente o texto não se encontra disponível na internet e não se falou mais do seu conteúdo. Os argumentos de problemas jurídicos e de prejuízo a laicidade do Estado parecem escassos diante de um projeto que trazia contribuições importantes ao debate e pretendia tomar medidas comprometidas contra a intolerância religiosa e o racismo promovido a uma parcela da população em situação de vulnerabilidade – como é comum entre os seguimentos tradicionais – vitimadas pela discriminação étnico-racial e religiosa e historicamente perseguida pelo estado e pela sociedade.

## Conclusão

Como dito anteriormente, as Comunidades de Terreiro têm sido historicamente vítimas de discriminação religiosa, social, institucional e estatal. A grande quantidade de ataques a essas religiões não tem par com outras denominações religiosas dentro da realidade brasileira.

O PNCT em seu texto se baseia, portanto, na necessidade de reparação do Estado para com essas comunidades, considerando que grande parte da discriminação que as mesmas sofreram foi devido as ações do próprio Estado.

Um dos argumentos contrários a justificativa do veto é o de que o plano foi feito sim com o intuito de proteger a liberdade religiosa dos povos de terreiro, por entender que as comunidades guardam mais que somente a religião, e que a prática de discriminação contra as religiões afro-brasileiras é grave, fere uma série de direitos garantidos pela Constituição Federal do Estado Brasileiro. Além disso, as Comunidades de Terreiro, mais que religiões, expressam um modo de vida próprio, sendo consideradas pelo próprio Estado, a partir da inclusão destas comunidades na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, e a partir desta caracterização, devem ser destinatárias de políticas e proteção estatal.

Muitas das propostas do PCNT coincidem com as propostas do Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PLANAPIR) o que, além de atrelar o compromisso do Estado com as políticas de reparação, também foi construído de acordo com as prerrogativas dos Direitos Humanos visando o estabelecimento de uma sociedade democrática, já que não pode haver democracia com desigualdade de direitos e práticas que ferem as liberdades inerentes aos seres humanos, a liberdade de crença e consciência entre elas.

A conexão tão clara entre intolerância religiosa e racismo pode ter sido um fator agravante para a rejeição do PNCT. Com a redação que possuía, apesar de não ter aparecido na justificativa oficial, ao lançar um plano nacional onde afirma-se claramente que a discriminação e intolerância religiosos contra religiões de matriz africana são expressões de racismo, além do reconhecimento do fenômeno do racismo nestes casos, elevaria a questão a um patamar que exigiria uma responsabilização do Estado com relação ao problema.

## Referências Bibliográficas

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. Rio de janeiro: Editora Pioneira, 1985.

BLANCARTE, Roberto J. *Discriminación por motivos religiosos y Estado laico: elementos para uma discusión*. Estudios Sociológicos, v. XXI, n. 2, pp.279- 307, 2003.

BRASIL, I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial: Brasília, 30 de junho a 2 de julho de 2005: Relatório Final/ Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial. – Brasília: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2005.

BRASIL, Guia Orientador para Mapeamentos Junto aos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, Ministério da Justiça e Cidadania Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, 2016. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/central-de-conteudos/publicacoes/pub-seppir/guia.pdf>. Acesso em: 14/11/2017.

BRASIL. Decreto nº 6.040 de 7 fev. 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm). Acesso em: 14/11/2017.

BRASIL. Projeto de Lei nº 7447 de 05 set. 2010. Dispõe sobre a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=480122>. Acesso em: 14/11/2017.

DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. *Laicidade e ensino religioso no Brasil*. Brasília: UNESCO: Letras Livres: Ed. UnB, 2010. 112p.

DUSSEL, Enrique. 1994. *1492: el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad*: La Paz: Plural editores: UMSA,1994. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>>

ESTADÃO, Dilma adia legalização de terreiros de umbanda para evitar nova crise, 21-01-2010. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,dilma-adia-legalizacao-de-terreiros-de-umbanda-para-evitar-nova-crise,498975>. Acesso em: 15/11/2017.

FERNANDES, Nathália V. E. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. *Revista Calundu* - vol. 1, n.1, jan-jun 2017.

\_\_\_\_\_ e Adad, Clara J..Intolerância ou Racismo Religioso: Discriminação e Violência contra As Religiões De Matriz Africana. *Revista Intolerância Religiosa* 2(1), jul-dez, 2017.

FLOR do NASCIMENTO, Wanderson Flor. *Intolerância ou racismo?* Jornal Hora Grande, Outubro - Ano XXI - Edição 167. 2016a

GONZALEZ, Lélia. A categoría político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, núm. 92/93 (enero/junio), pp. 69-82, 1988

MIGNOLO, Walter. *Herencias coloniales y teorías postcoloniales*. In: GONZALES, S.B. Cultura y tercer mundo: cambios en el saber académico. Cap. IV: Venezuela: Nueva Sociedad, pp. 99-136. 1996

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil – Identidade Nacional versus Identidade Negra*. Petrópolis: Vozes, 2006.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1985.

OLIVEIRA, Ariadne M. B. *Religiões Afro-brasileiras e o Racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso*. Dissertação (mestrado) Programa de Pós-Graduação em Direitos humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília, 2017.

PAES, Mariana D. *O tratamento jurídico dos escravos nas Ordenações Manuelinas e Filipinas*. Comunicação apresentada no V Congresso Brasileiro de História do Direito (Curitiba). 2011

QUIJANO, Aníbal. *La modernidad, el capital y América Latina nascen el mismo día*. ILLA – Revista del Centro de Educación y Cultura, n.10, Lima, janeiro, pp. 42-57, 1991.

\_\_\_\_\_. *Dom Quixote e os Moinhos de Vento na América Latina*. Estudos Avançados, v.19, n.55, p. 9-31, 2005a

\_\_\_\_\_. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas Buenos Aires .CLACSO. 2005b.

\_\_\_\_\_. *¿Sobrevivirá América Latina?* In: Aníbal Quijano. Textos de fundación. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

ROCHA, Emerson Ferreira. *Os códigos da raça: uma perspectiva teórica sobre o racismo*. Dissertação do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). 2010. Disponível em:

<https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/2545/1/emersonferreirarocha.pdf>. Acesso em: 15/11/2017.

SEGATO, Rita L. *Cotas: Porque reagimos?* REVISTA USP, São Paulo, n.68, p. 76-87, dezembro/fevereiro 2005-2006

\_\_\_\_\_. *La perspectiva de la colonialidad del poder.* In: Aníbal Quijano. Textos de fundación. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014

\_\_\_\_\_. *La guerra contra las mujeres.* Madri: Traficantes de Sueños. 2016

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de koto.* Salvador: Maianga, 2006

## A DOÇURA DAS CRIANÇAS OU COMO LIÇÃO DE ERÊ É COISA SÉRIA

Adélia Mathias<sup>1</sup>

*Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que só jogou hoje.*

Ditado Iorubá

Esse texto livre não é metateórico, mas preciso explicar meu processo de produção para que a dimensão do sagrado e da religiosidade, para mim, fique bem evidente para quem o lê: simplificando, preciso colocar meu lugar de fala.

Venho de uma família numerosa, com uma grande matriarca, minha avó, e com pessoas de diferentes religiões. Tenho na família uma pastora que largou tudo e se tornou iniciada no Candomblé, gente do culto doméstico que se batizou em igreja evangélica super rígida, católicos que quando se sentem com “energia muito pesada” pedem uma ajudinha para as entidades, ogã, gente do Candomblé, da Umbanda, do Kardecismo, enfim, tenho uma família muito grande e diversa em suas crenças religiosas.

Como fruto dessa salada de religiosidade eu não poderia ser diferente, e tendo percorrido escola bíblica de férias na infância, sido batizada e seguido os ritos todos na igreja católica enquanto simultaneamente vivi com os princípios de caridade e compartilhamento das religiões afro-brasileiras, nunca foi um problema, para mim, a liquidez da identidade religiosa, mas conforme o tempo foi passando eu me vi muito mais próxima do culto afrorreligioso doméstico da minha casa.

Há, inegavelmente, um saber que foi passado pela minha avó, mas especialmente transmitido – e assim continua sendo – pelas entidades que eu chamo de ancestrais. Não se tem muita informação desses cultos domésticos na historiografia oficial, mas se tem muito sobre o que cada um aprende na experiência e o que as/os

---

<sup>1</sup> Doutoranda no departamento de Literatur & Medienwissenschaft da Universidade de Mannheim. Membro do Grupo de Estudos Calundu sobre Religiões Afro-Brasileiras e do Grupo de Pesquisa Vozes Femininas UnB/CNPq. E-mail: [adeliamathias@gmail.com](mailto:adeliamathias@gmail.com)

mais velhas/os transmitem às/-aos mais novas/os. Eu aprendi assim e sou ensinada pelas próprias entidades desse modo até hoje.

É muito difícil falar sobre as vivências em minha casa porque não nos enquadrados em nenhuma religião oficial. Ao mesmo tempo, com o Grupo de Estudos Calundu eu consigo compreender, no terreno da lógica a qual somos submetidos nas universidades, muitas das práticas que aprendi como “é assim porque é” ou “apenas faça, depois você entende”.

Primeiro, é um privilégio poder fazer parte de um grupo em que a ancestralidade indígena e africana em contato, e o que daí resultou, é foco de estudos, isso porque sempre senti falta do reconhecimento dessa contribuição indígena, em alguns espaços, como construtora das religiões do povo de santo no Brasil.

Segundo, porque estar no grupo tem me trazido a constante sensação de um retorno a mim mesma, difícil de explicar precisamente com palavras. Essa jornada tem sido realmente preciosa, no sentido de me propiciar o “depois” a que as entidades insistiam em me dizer que eu entenderia. Obviamente estou falando de uma percepção muito subjetiva e que mexe exclusivamente comigo e com o meu jeito de me apropriar da religiosidade e dos estudos e interações acadêmicos/as.

Posta essa localização de sujeito que escreve, com esse texto desejo falar sobre algumas das grandes aprendizagens que o Culto às Crianças, realizado todo ano na minha casa, nos ensina constantemente e não nos deixa esquecer.

Todo ano há uma grande festa para as entidades crianças, isto é: Erês e Crianças espirituais (crianças encarnadas também) que desejam se juntar às pessoas em minha casa para, reunidas, celebrarem um dia de felicidade e doação; não há distinção de quem pode chegar, todas as crianças são bem vindas. Essa festa, no entanto, nos traz aprendizagens que vão para além das brincadeiras cheias de axé, das rezas e do tempo de estar com.

Sob o pretexto de dar doces de Cosme e Damião, tradição vinda com minha avó do Rio de Janeiro, o segundo domingo de outubro é um dia sagrado na minha casa. É dia de fazer panelas enormes de comida, dia de juntar as doações dos amigos e as nossas próprias e enchermos os saquinhos: de doces, axé, solidariedade, desejos de felicidade e prosperidade para quem os receberão. O dia fica bem parecido com aquelas junções de amigos que se reúnem para doar presentes de Natal para criançada carente e coisa do tipo.

A diferença está no fato de que neste dia específico os Erês e as Crianças vêm à terra para nos abençoar, brincarem, ajudarem a encher os saquinhos de doces, e as Pretas e os Pretos Velhos aparecem para dizer que estão de olho nas/os danadas/os e nos abençoar, abençoar a casa, deixarem recados para quem está precisando e aquela interação que todos já conhecem. Por si só, esse acontecimento já é uma experiência rica, sempre saio com palavras muito importantes, reflexões que duram pelo menos um mês e um sentimento de graça que é muito bom de sentir.

Entretanto, há uma dimensão social nesse encontro. Há tempos, decidiu-se tacitamente que os doces iriam para crianças carentes, e Mariazinha, quando nos disse isso, disse que a intenção era levar esperança para quem tem muito pouco, e que ao menos nesse dia ela queria levar alegria para quem precisava se alimentar de sonhos. Hoje consigo entender que o recado era pra todo mundo: as crianças em situações vulneráveis e nós, que diante de nossos parcos privilégios também vivemos sempre carentes do alimento espiritual que é a esperança.

Há quem diga que as pessoas que se unem para dar um pouco de bala, bananada, paçoca, pipoca e maria-mole são pessoas de bom coração e superiores por conseguirem pensar no próximo; eu aprendi que na verdade oferecemos às outras pessoas a nossa abertura para nos deixarmos afetar por elas, para que suas existências inundem uma área especialmente negligenciada na contemporaneidade, os nossos sentimentos. Colocamo-nos colocamos como pessoas vulneráveis que somos (já teve ano para ficarmos um pouco tristes, outros extremamente felizes, outros mais reflexivas/os; já choramos de tristeza, de felicidade, de um misto dos dois).

Quando aceitam os doces comprados e pensados por tanta gente diferente que talvez essas crianças nunca verão mais na vida; quando sorriem apesar da precariedade de seus lares; quando a poeira vermelha das ruas e dos seus pés enchem os carros de barro, essas crianças estão dando a nós, o alimento necessário para não desistirmos muitas vezes do que fazemos. E não digo isso apenas sobre os doces.

É vendo que a esperança e a felicidade, mesmo que momentânea, surge até na mais precária condição de vida material que muitas aprendizagens são levadas para nossas vidas.

Na minha cabeça sempre fico remoendo o que fiz durante o ano, quais foram as minhas reclamações, o que me tirou esperança e o que a fez ressurgir apesar do cansaço, como eu não desisto das pessoas, mesmo quando tudo indica que está na hora de parar e olhar somente para mim e questões existenciais mesmo.

Sim, são questões de foro íntimo, entretanto, impactam em outras esferas, como uma mulher negra insistir em estar na universidade, mesmo esta sendo um ambiente tão tóxico e excludente – especialmente para mulheres negras que, em surdina, escutam com frequência e de diferentes maneiras que não deveriam estar ali –; o quanto estariam muito melhores em outros espaços e exercendo outras profissões que não implicassem em impor seus corpos negros e mentes aguçadamente desafiadoras à branquitude, que não deseja pensar em questões raciais, pois acha que isso não lhe diz respeito ou simplesmente quer manter questões de organização social tão importantes como inexistentes, afinal ter uma mulher negra incomoda mais do que não ter nenhuma, num espaço onde materialmente nos mostramos minoria em um país de maioria negra.

É vendo a felicidade e a esperança dessas crianças que agradeço ao universo por ser agraciada pela minha família e minha ancestralidade. São elas que me propiciam a experiência de ser uma pessoa melhor, é naquele pé no chão do menino com o sorriso sem dente e com balas de caramelo na boca que eu encontro forças para pensar, na minha área de pesquisa e atuação, as brechas que me ajudarão a fazer desse mundo um lugar menos desigual.

Sim, o que é dito aqui tem uma grande dose de romantismo e resistência a esse mundo que mói gente, e essa parte minha só não é afetada por todas as intempéries da vida exatamente por causa dessa experiência anual que sempre me relembrá de que acima de tudo, um dos meus nortes é não esquecer de que sou humana, de que a situação de algumas pessoas é tão precária que esse mundo precisa mudar, e que mesmo diante da precariedade e da mais absoluta falta de perspectiva, tem gente que sonha, que não para, não desiste e está à espreita da menor possibilidade para sorrir e mostrar seu potencial diante da vida.

Dia das crianças na minha casa é dia de felicidade, mas é pensado muito tempo antes com os preparativos, com os banhos, as ervas, com os saquinhos, com os doces, questões como: será que esse ano a gente vai ter grana para fazer mais saquinhos? Será que as religiões neopentecostais já tomaram aquele lugar e as crianças poderão comer dos doces? Será que não achamos saquinhos biodegradáveis? Será que não vale a pena a gente colocar pasta e escovas de dente junto? Dentre outras, são questões sempre presentes e fazem um bem danado porque nos tiram do egocentrismo e nos fazem pensar nos outros, sentir e pedir pela aceitação alheia com carinho.

Num mundo onde parecer ser melhor que o outro se tornou imperativo, Erês têm plantado sementes muito mais ricas nos corações de quem participa do culto lá em casa.

É interessante pensar que foi conversando com uma das amigas do grupo, que esse ano esteve presente enquanto eu passei meu primeiro ano longe, que eu me lembrei do quanto esse tipo de interação é impactante e mexe dentro de quem se permite ser afetada/o. Quando nos acostumamos com o fato de não sermos as pessoas caridasas que parecemos para quem está de fora, mas, sim, eternos aprendizes das experiências anuais que as crianças espirituais têm a bondade de deixar fazermos parte; quando nos deixamos afetar por toda situação de coletividade, de compreensão, na experiência, do que significa Ubuntu, aprendemos que é preciso pensarmos o mundo por uma perspectiva diferente.

Durante todos esses anos eu aprendi a repensar as relações de opressão social e sua dimensão individual; aprendi muito sobre o retorno do reprimido de que tanto falou Freud; sobre a pobreza interior de quem não se propõe a estar junto com o diferente, sou um exemplo da quantidade de vida e material interior que uma experiência tão simples pode trazer para vida.

Não romantizo aqui a pobreza, embora tenha uma visão romântica da possibilidade de um mundo melhor; não deixo de enxergar os problemas estruturais, embora consiga entender a utopia como um bom norte para se seguir; não acredito que a minha experiência seja a mesma das pessoas que participam comigo e com a espiritualidade dessa corrente que se materializa em um domingo de outubro, mas que nos faz pensar muito antes desse dia, e refletir por muito tempo depois, a força que é participar de algo assim. Seja espiritualmente, seja emocionalmente e, no meu caso, pragmaticamente.

É fácil ver como pequenas ações afetam positivamente as pessoas, enquanto muita gente reclama sem nada fazer porque acredita na máxima de que uma só pessoa ou um grupo pequeno de gente não muda estrutura. Eu aprendi que é fazendo, na ação de experienciar mesmo, que se sabe o tamanho da diferença que a ação tem nas nossas vidas, uma vez que os ecos de nossas ações podem ir tão longe que nem imaginamos.

Em mim ecoa a criança que sonhou um dia ter a oportunidade de ser vista com respeito, sei exatamente como isso pode afetar positivamente os irmãos que agradecem a “tia dos doces” e têm a possibilidade de sonhar e brincar com felicidade por pelo menos algumas horas, alguns dias.

Aprendi isso fazendo para depois entender.

## MINA NÃO É ETNIA E, SIM, PALAVRA PORTUGUESA

Cicero Centriny<sup>1</sup>

Mina não é etnia de negros e sim uma palavra portuguesa. Antes da ocupação do atual estado das Minas Gerais, esse nome passou a ser um rótulo comercial utilizado pelos traficantes de escravos, atribuído geralmente às etnias sudanesas, para insinuar que aqueles negros entendiam de mineração e metalurgia, o que lhe majorava o preço de mercado.

Mina, ainda, por ser tal nome que os portugueses davam aos lugares no interior da África de onde afluía uma soma imensa de ouro segundo Raimundo José da Cunha Matos em seu “*Compendio Histórico das Possessões de Portugal na África*”. A partir do Século XV, o comercio do ouro foi incrementado com a chegada dos europeus na costa do Golfo da Guiné, por volta de 1670.

Mina, no Maranhão, deriva de negro mina de São Jorge da Mina, sendo assim, aqui ficou de uma certa forma tudo generalizado como os *negros mina*.

O culto dos Voduns chega ao Maranhão trazido pelos negros escravizados procedentes do antigo reino do Dahomé (atual Benin), pois a Costa da África Ocidental onde se localizava o referido reino era chamada de Costa dos Escravos e também de Costa da Mina.

Os principais grupos étnicos que construíram a ilha de São Luís foram os *Dje-dje* e os *Anagonus*, além de um contingente enorme de outras etnias já precariamente instaladas no Maranhão.

O povo fon (que no Brasil é parte dos minas) é vizinho dos iorubás, que os dominaram por um certo tempo e exerceram muita influência sobre ele, repassando-lhe mitos e deuses de suas culturas. A grande multiplicidade de deuses, de cultos e mitos é uma das características da região dahomeana. A introdução de novos deuses e novas ideias relaciona-se com as conquistas. Igualmente, o reino aceitava os cultos dos povos que dominavam, e os casamentos dos reis com as mulheres de outros grupos, que

---

<sup>1</sup> Cicero Ribeiro filho é o nome de batismo do autor. Cicero Centriny é o seu nome artístico que profissionalmente exerce a profissão de estilista e produtor de moda e eventos. Lejydokan é o seu nome religioso. Círcero é Vodunsu-Ohunjai iniciado no Tambor de Mina pelo Pai Euclides Menezes (Talabyan Lissanon) babalorixá da Casa Fanthi-Ashanti. Cicero é estudioso das religiões de matriz Africana e é autor do livro *Terecô de Codó: uma religião a ser descoberta*.

traziam seus cultos, fizeram com que a religião englobasse inúmeras divindades de povos vizinhos como ocorre até nos dias atuais.

Aqui no Maranhão isso continuou. Esses dois povos se irmanaram e continuaram a cultuar suas entidades conservando suas características e particularidades sem mexer em suas estruturas religiosas, sendo necessário conhecer a fundo as Religiões dos Voduns no Maranhão para que seus fundamentos não sejam concebidos como dogmas contraditórios.

O caldeirão etnográfico maranhense nos deixou heranças incontestáveis para a religiosidade de origem africana no Brasil, nos dando um referencial distinto dos mais variados segmentos religiosos de matriz africana organizada e instalados ao longo do nosso país. Existem gêjes espalhados por diversas partes do Brasil, sobretudo no candomblé baiano, tipo gêje mahim, geje savalu, geje midubim; agora o gejé ewe-fon ou geje dahomé do Abomey, este só existe no Maranhão. Diante da sua sisudez, houve uma reorganização ou adaptações para agasalhar muitos desses Voduns fora da Casa das Minas (Querebentã de Zomadônu).

Há um equívoco em pensar em Voduns no Maranhão apenas na Casa das Minas ou no Vodun-Nagô Abionton. Terreiros do Maranhão fundados por africanos adaptaram em suas liturgias formas de cultuar Voduns gejês, e é necessário uma vivencia maior nessas religiões minas para entender que quando nos referimos a um Vodun Cabinda ou de outra etnia, sabemos que as entidades angoleiras são Inquices e não Voduns. Mas aqui no Maranhão, era comum antigamente se generalizar e tratar as mais distintas entidades de “Vodun”, pois pela repressão os praticantes dessas religiões não tinham o menor interesse de fazer tais esclarecimentos para as pessoas alheias às religiões dos Voduns.

A Casa de Nagô Abionton foi a herança iorubá deixada no Maranhão que acabou associando ou acrescentando rituais oriundos de outros grupos étnicos, embora já estivessem instalados outros terreiros na variação Nagô, tipo Nagô Ibadâ, Nagô Abeuokutá e Nagô Tapa-Nupê. Vale sempre ressaltar que a Casa de Nagô Abionton foi o terreiro que serviu de modelo para todos os terreiros de Tambor de Mina do Maranhão, mesmo os terreiros de outras etnias a exemplo dos fanti-ashantis, cabindas, cachêus, que incorporaram seus ritos em suas liturgias religiosas. A prova cabal dessa miscigenação étnica e linguística está nas letras dos orin-orixás (doutrinas, cânticos). Percebem-se palavras iorubá, fon, do tronco linguístico banto, ashanti, tchi entre outras...

Dada a complexidade dessa organização étnica, apesar de se notar que esse sistema de certa forma foi até inconsciente, a generalização da maioria dos cultos maranhenses de origem africana recebeu a nomenclatura de Nagô-Vodun.

Os fantis assim como os ashantis, são grupos étnicos pertencentes ao complexo cultural Akan, que abrange diversos outros grupos localizados em Gana e oeste da Costa do Marfim, na África Ocidental. Os ashantis se concentram na região centro-sul do atual território de Gana.

Bonsús são divindades chamadas na língua Tchi, equivalente a orixá, vodun, Inquice(como é chamado pelos angoleiros). Ademais que os bonsus aqui cultuados no Maranhão, no passado não falavam e nem cantavam corretamente a língua Tchi, ou seja, na língua Ashanti, devido aos negros dessa região não terem permanecido muito tempo em solo maranhense e sobretudo no Brasil, logo retornando ao seu lugar de origem.

Sendo dessa forma aqui, na ilha de São Luís, ficou um pequeno recorte dos Fantis-Ashantis preservado no terreiro oriundo dessa nação que ficou conhecida popularmente como a Casa Fanti-Ashanti a qual associou seus Bonsús a Orixás (Anagonus), Voduns (Dje-dje), como também a muitas entidades brasileiras.

A Tenda São Jorge Jardim de Oeira da Nação Fanti-Ashanti é popularmente conhecida por Casa Fanti-Ashanti, sendo que a mesma é oriunda do já extinto Terreiro do Egito (Ilê Nyame), fundado em 12 de Dezembro de 1864, pela mãe de santo Massinokou Alapong que veio vendida como escrava, recebendo aqui no Maranhão nome de Brasília Sofia. Após certos anos de sua chefia no Egito, Massinokou faleceu deixando como sua sucessora a senhora Maria Pia dos Santos Lago (Iraé-Akou), a mãe de santo de Pai Euclides (TalabyanLissanon).

Foi exatamente Iraé-Akou, que o preparou no rito afro e também o orientou nas práticas e na estrutura do que deveria ser quando ele abrisse seu próprio terreiro.

A Casa Fanti-Ashanti foi fundada em 1º de Janeiro de 1954, tendo seu axé plantado no dia 24 de Dezembro de 1957 sob a orientação das falecidas Mãe Pia (Araé-Akou) e Mãe Anastácia Lucia dos Santos (Akisiobenã), fundadora do Terreiro da Turquia (NiféOlorum), em 23 de Junho de 1889. A Casa Fanti-Ashanti não só tem apenas uma história, mas também uma memória e presavações. Dentre tantas presavações, a Casa Fanti-Ashanti mantém padrões e rituais religiosos de procedência Geje-Nagô e de outras fontes africanas, juntamente com algumas práticas de pajelança indígena maranhense, numa demonstração de variedades e de riquezas das práticas ritualísticas.

Já para o interior do Maranhão, principalmente para o município de Codó, importante reduto de escravos, foram dois grupos principais: sudaneses, provenientes da Nigéria, Dahomé, Costa do Ouro (yerubu gêjes e ashantis) e os Bantus<sup>2</sup> (centro-africanos) dois diferentes grupos divididos em angola-congoleses e moçambicanos. Assim como malteses, sudaneses islamizados.

O forte da imigração africana deu-se em Codó no período de 1780 a 1790. Chegaram para trabalhar principalmente na agricultura e na pecuária. Nasceram fazendas prosperas nas imediações de Codó. Dos Colares Moreira, dos Brandão, dos Salazar e de outros donos de escravos, o fluxo português aumentou a vinda dos escravos africanos.

Os negros escravizados também serviam como seguranças de seus senhores. Prestavam não só a segurança física do seu amo como também vigiava as fazendas contra possíveis ataques de indígenas.

Em “História da Sociedade Brasileira”, Francisco de Alencar e outros nos ensinam que “o negro entra na sociedade brasileira como cultura esmagada, dominada. E as marcas da escravidão persistem no disfarçado preconceito racial, na situação miserável de muitos. Não se pode pensar em Brasil sem levar em conta essa história”.

Havia em Codó, no ano de 1873, uma população negra de 6.550 escravos. Sendo que 3.198 eram do sexo masculino e 3.352 pertenciam ao sexo feminino. Em todo o Estado do Maranhão, habitavam, no total, 63.291 negros escravizados, conforme a escritora Jalila Ayoub Ribeiro, no seu livro “A Desagregação do Sistema Escravagista no Maranhão”.

O resultado desse contingente de escravos no município de Codó, onde podemos encontrar em registros 16 grupos étnicos, e a partir dessa grande miscigenação étnica: surgiu mais uma variante das Religiões dos Voduns, o Terecô.

Embora este tenha uns rituais de procedência Bantu, a maior expressão religiosa deixada no culto do Terecô foi a cultura Gêje Ewe-Fon.

---

<sup>2</sup> Ocorre que não existe “povo banto”, mas diversos povos que falam línguas de raiz banta. Em outras palavras, banto não é povo, é raiz linguística. Foram os colonizadores que passaram a chamar todos de bantos, em função da organização de pessoas escravizadas, daí ser preferível evitar o termo. Entretanto no Maranhão é de costume se referir ao uso da palavra Bantu como um grupo étnico

## Referências Bibliográficas

MATOS, Raimundo José da Cunha. *Compendio Histórico das Possessões de Portugal na África*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 1963.

RIBEIRO, Jalila Ayoub Jorge *A desagregação do sistema escravista no Maranhão, 1850-1888*. São Luís: SIOGE, 1990.

## MEMÓRIAS NO CANDOMBLÉ: ALEGRIAS E ANGÚSTIAS

Danielle de Cássia Afonso Ramos<sup>1</sup>

*Akulu adya mba (ngazi), atawul'e nkamfi.*

*Os antepassados cumpriram os seus deveres e transmitiram o facho às novas gerações. Agora, é a vez destas se mostrarem dignas da herança recebida.*

(KUNZIKA, 2008, p.32).

Esse texto tem por objetivo abordar algumas lembranças reais a respeito das minhas experiências dentro do terreiro de Candomblé, desde a infância até os dias atuais. A narrativa me permite abordar alguns deleites e algumas inquietudes que vivenciei dentro do Candomblé.

Quando o seu pai é um sacerdote<sup>2</sup> de religião afro-brasileira, a regra, é que você trilhe, necessariamente, o mesmo caminho. Comigo, por um longo período a história foi bem diferente, mas antes de adentrá-la, permita-me contá-la do princípio.

Meu pai, Juarêz Afonso – Tata Orionan, chegou à Brasília na década de 1970. Vindo de uma típica família mineira, católica e conservadora, desconhecia os mistérios das religiões afro-brasileiras. Em sua cidade natal, São João Del Rey, foi coroinha e frequentador assíduo das missas dominicais na igreja matriz.

Através de um amigo foi convidado a conhecer um terreiro tradicional - Centro Espírita Caboclo Serra Negra – localizado à época em uma chácara na região de Taguatinga. Meu pai conta que aceitou o convite a título de curiosidade, mas que na verdade estava amedrontado. Acontece que ele entrou em transe e desse dia quase nada se lembra. Fato, é que, pouco tempo depois estávamos (eu, minha irmã e meus pais) frequentando o barracão da mãe de santo Leila Nogueira - Mameto Luankeji.

Mãe Leila era uma senhora negra, bem alta, forte, e bem rigorosa. Tinha uma bela voz, havia sido cantora de rádio na juventude. Estava sempre de olhos entreabertos, entendi um

<sup>1</sup> Jornalista e graduanda em Pedagogia pela Universidade de Brasília (UnB). Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. e-mail: [danyelledecassia@gmail.com](mailto:danyelledecassia@gmail.com).

<sup>2</sup> Popularmente conhecido como “pai de santo”; e no Candomblé de Angola como “Tata riá nkise”.

tempo depois que ela tinha uma deficiência visual. Na sua chácara havia três casas, dois barracões, muitas casas menores onde se localizam os assentamentos das entidades, espaço onde criavam algumas aves, pomar, córrego, entre outros. Apesar de a iniciação ser nos fundamentos de Candomblé de Angola, a mãe de santo não abria mão dos “toques”, que eram considerados para entidades<sup>3</sup> de umbanda e jurema.

Assim começou minha história dentro da religião. Eu tinha apenas oito anos de idade, mas gostava de passar os sábados na “roça”. A comunidade que frequentava o terreiro era bem grande, penso que cerca de cinquenta pessoas ou mais; dentre elas havia muitas crianças com quem podia brincar e passar o tempo, e nós sabíamos aproveitar cada instante. O culto iniciava às quinze horas, mas chegávamos cedo porque tinha muitas tarefas a serem executadas. Mesmo as crianças tinham suas tarefas: alimentar as aves, ajudar os adultos na limpeza do barracão, varrer o terreiro, ajudar as mulheres na cozinha, etc.

Sabíamos que tinha alguns lugares que não era permitido entrar, a mãe dizia: -Menina! Aí não pode! Hoje entendo que se tratava de locais sagrados em que só adentravam aqueles já iniciados no culto.

Depois que terminávamos as tarefas podíamos tomar banho no córrego, ir ao pomar buscar frutas, correr atrás das galinhas e patos. Era uma diversão. Fiz grandes amigos ali! Durante a sessão, as crianças ficavam auxiliando os adultos que estavam trabalhando com as entidades, éramos os carbonos. Normalmente, não ficávamos acordados até o final, adormecíamos nos sofás dispostos na assistência, porque as sessões entravam madrugada adentro.

A relação da minha família com a dona do terreiro foi se estreitando, e meu pai tornou-se seu “braço direito”, isso mesmo, ela não concedia, formalmente, cargos na casa, salvo àqueles que tocavam os tambores<sup>4</sup>. Em um momento de dificuldades financeiras ela abriu as portas do seu terreiro e minha família foi morar em uma casa dentro da roça.

A partir de agora, não era apenas o sábado de dedicação. Agora havia sessão às segundas-feiras para os exus catiços, três vezes por semana a Mãe Leila atendia pessoas em consultas particulares - eu e minha irmã nos revezávamos em ajudá-la -, nas quintas havia doutrina para os médiuns.

Esse período coincide com minha entrada na adolescência, então essa imersão intensa na religião já não era tão harmoniosa como outrora.

<sup>3</sup> Preto velho, boiadeiro, caboclo, juremeiro.

<sup>4</sup> No candomblé de Angola aqueles que tocam os atabaques podem ser chamados de Tata Kambuí ou Tata Muxiki.

A essa altura meus interesses eram diversos, eu queria ter tempo para me divertir fora do espaço do terreiro, mas morando na roça meus desejos ficavam em segundo plano. Meu pai já tinha se iniciado, então sua atenção estava exclusivamente voltada ao culto. Foi nesse momento, que ele numa tentativa de manter o controle, obrigou-me a participar das sessões. Então, contra minha vontade, eu permanecia indo aos encontros.

A imposição feita pelo meu pai impactou negativamente nossa relação, e consequentemente, meus sentimentos pela religião. Aos poucos sentia a hostilidade crescendo dentro de mim, já não conseguia me concentrar durante os rituais. Meu corpo estava presente, mas minha cabeça e coração ficavam cada vez mais distantes.

Quando estava com quinze anos, meus pais decidiram separar-se, o rompimento dificultava que eu, minha mãe e irmã continuássemos a frequentar a casa, que era de difícil acesso sem veículo próprio. Nesse momento me senti livre e aliviada. Meu pai não podia mais me obrigar a frequentar as sessões no terreiro. Confesso que sentia falta das pessoas, dos meus amigos, das músicas, das festas, das sensações, dos cheiros, mas estava feliz por ter autonomia de fazer minhas escolhas.

Tive tempo de sobra. Foram dois anos sem manter contato com meu pai e dez anos longe do Candomblé. Fiquei maior parte desse período sem frequentar nenhum segmento religioso, somente nos últimos dois anos experimentei outros de cunho pentecostal, mas não estabeleci relações com nenhum deles. Até que atendendo um pedido de ajuda fui levada ao encontro do meu pai, que a essa altura já tinha seu próprio terreiro<sup>5</sup> no entorno de Brasília.

O ritual recheado de cores, cheiros, ritmo e simbolismo. Confesso que foi emocionante ouvir o som do atabaque e a harmonia das vozes entoando as cantigas. A pele ficou arrepiada e o coração acelerado em ritmo barra-vento. Rever alguns rostos conhecidos foi reconfortante. Não me contive. Nas sessões seguintes, que eram quinzenais, fomos novamente; no entanto, eu, como visitante, apenas para assistir e vislumbrar o culto.

Cerca de um ano depois eu voltava ao Candomblé. Agora, pesava sobre meus ombros a responsabilidade de ser “a primogênita do pai de santo”. Havia expectativas e especulações sobre meu regresso, mas eu não tinha presa e nenhuma pretensão. Sentia-me mais segura e as coisas faziam mais sentido nesse momento. Minha dedicação era por vontade própria, nada me era imposto. Tudo foi no meu tempo, e esse processo foi indolor.

---

<sup>5</sup> Terreiro Abassá de Lembá – Valparaíso de Goiás.

Dentro do culto me apaixonei e me casei, numa cerimônia inesquecível, fomos abençoados pelos nkises<sup>6</sup>, na presença dos nossos familiares e amigos. Fui conduzida pelo barracão por meu pai e foi ele mesmo quem realizou a cerimônia.

Alguns anos depois, seu filho de santo mais velho – Cláudio Antônio – concluía suas obrigações e em pouco tempo abriu seu terreiro no Lago Oeste – Sobradinho. Decidida a me iniciar no Candomblé de Angola, decidi que Cláudio – Tata Nuanji de Nzazi, seria meu mentor, já que na nossa tradição, meu pai carnal não poderia fazer o procedimento.

Os preparativos para a iniciação demandam tempo e recursos. Foram seis meses entre idas e vindas, na intenção de que tudo fosse perfeito. Afinal, o intervalo entre o primeiro dia em um terreiro e minha entrada no quarto de santo foram vinte e quatro anos.

Enfim, com toda família consanguínea e a família de santo reunida e em sintonia, em novembro de 2012 me recolhi como Danielle de Cássia A. Ramos, e em 1º de dezembro (re)nasci como “Malevú Dizambureji” para o nkise Bamburusema<sup>7</sup>.

Como dizia o poeta Vinícius de Moraes: “por mais longa que seja caminhada o mais importante é dar o primeiro passo”. Depois da iniciação, as obrigações se sucedem até os sete anos. Nesse período, nos dedicamos aos ensinamentos; aprendemos todos os dias com os mais velhos de santo, e, à medida que os anos se passam, transmitimos o que aprendemos aos mais novos.

Tive autonomia e convicção de escolher a religião que me vinculava aos meus antepassados. Desse dia em diante, minha relação com a religião e com a vida sofreram uma metamorfose. Tenho uma conexão intensa com meus nkises e sinto que a constante presença deles tornou-me uma pessoa melhor.

Hoje, procuro ter uma relação mais harmoniosa e fraternal com as pessoas a minha volta. Compreendo que a seu modo, meu pai, apenas queria demonstrar que todos nós temos um caminho a trilhar, e o meu, permeava o Candomblé. Eu, assim como outras pessoas, precisei de mais tempo para entender que meu destino já estava traçado, e que apesar das dificuldades, das minhas fraquezas e provações a minha ancestralidade seria preponderante. E o amor pelo sagrado, pelos nkises e pelo Candomblé só aumenta, arrisca-me a dizer que é imensurável.

---

<sup>6</sup> Nome atribuído às divindades do Candomblé de Angola, nomeados pelos iorubanos de orixás. Tais como: *Mavambo, Pambunjila, Nkosi, Kabilia, Mutualambo, Tawamin, Katende, Hangolo, Hagolomeia, Telekompenzu, Kitempo, Nzazi, Luango, Nsumbu, Kaviungo, Kicongo, Matamba, Bamburusema, Kaiango, Dandalunda, Kissimbe, Mikiaia, Kukuetu, Zumbarandá, Lembarenganga, Kassuté, Vunji*, etc.

<sup>7</sup> Divindade guerreira que comanda os *vumbis* (mortos) e está é vinculada aos fenômenos ligados ao fogo e aos raios.

## Referências

BARCELLOS, Mario Cesar. *Jamberesu – As cantigas de Angola*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

COSTA, José Rodrigues da. *Candomblé de Angola: Nação Kasanje*. 3<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

KUNZIKA, Emanuel. *Dicionário de provérbios Kikongo*. Luanda: Editorial: Nzila, 2008.

## OFÍCIO DE ABATAZEIRO: A EXPERIÊNCIA DA RUA E DO TERREIRO

Luís Augusto Ferreira Saraiva<sup>1</sup>

*"Tu não vai sem me dizer  
Meu Vodum quero saber  
Quanto tu torna voltar pra baiar  
Quero te esperar."*  
(Doutrina de Tambor de Mina)

O mês de junho é época em que a cidade de São Luís- MA estremecesse ao som de matracas e pandeirões dando louvor a festa de São João. Nasci justamente nesse período mais precisamente na rua do bairro do João Paulo onde há mais de noventa anos acontece o encontro de bumba-meu-boi do sotaque de matraca, é o período também em que mais ocorrem toques de Tambor de Mina e de Tambor de Crioula no Maranhão.

E foi assim, fui crescendo em meio ao som grave dos tambores ritmado pelo do estalar do gã<sup>2</sup> e acompanhado pelas doutrinas que falavam de encantaria que a minha vocação para a percussão foi se construindo. Fazendo parte de uma família que em sua maioria era participante do Tambor de Mina o meu destino também não poderia ser diferente, a minha curiosidade para os tambores se deu ainda por incentivo de minha avó Elci Gomes de Castro que era dançante de Tambor de Crioula, uma dança popular de origem africana que é feita em veneração ao Santo São Benedito, o qual é para os participantes do Tambor de Mina sincretizado com Vodum Toy Averekete. Estas duas manifestações culturais de São Luís possuem características semelhantes, muito embora exerçam funções diferentes.

Enquanto o Tambor de Mina se concentra em um culto afro-religioso, o Tambor de Crioula é uma dança festiva, um formato de diversão de um dos setores populares da sociedade maranhense (FERRETTI, 2002. p. 28). A ligação entre Tambor de Mina e o

<sup>1</sup> Mestrando em Metafísica pela Universidade de Brasília - UnB, orientado pelo Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento. Membro do Calundu – Grupo de Estudos Sobre Religiões Afro-Brasileiras.  
[luisferrarafilos@gmail.com](mailto:luisferrarafilos@gmail.com)

<sup>2</sup> Ferro que é tocado no inicio dos toques de tambor de mina

Tambor de Crioula é justamente a presença dos atabaques, sendo da responsabilidade dos Abatazeiros a manutenção do toque percussivo dessas duas manifestações.

E foi no terreiro da Fé em Deus dirigido por mãe Elzita que a minha mão tocou pela primeira vez na pele do Tambor. Nessas andanças entre terreiros de Tambor de Mina e rodas de Tambor de Crioula meus olhos prenderam a atenção naquilo que muito mais tarde seria a minha função na vida de santo; o Abatazeiro.

Entre o Tambor de Mina e o Tambor de Crioula nos deparamos com a figura do Abatazeiro, percussionista popular responsável pela dinâmica musical presente nestes dois movimentos. Os Abatazeiros exercem a função de tocar os atabaques e se constituem em um grupo seletivo que foi pouco estudado durante a história das manifestações religiosas e culturais afro-brasileiras, muito embora, esses Abatazeiros – que não possuem nenhum tipo de formação musical – desenvolvem técnicas percussivas estritamente particulares. Em sua comparação com a música africana, o ofício de Abatazeiro consiste em um treinamento ao longo da vida que lhe exige uma preparação específica fazendo com que a música se torne parte de seu cotidiano, deste mesmo modo podemos perceber como acontece na África em que “a música fazia parte integrante da vida social, domínio em que havia penetrado a ponto de ser indispensável a diversas atividades, como curas, casamentos, funerais, lavouras, partos, ritos iniciativos e uma infinidade de acontecimentos”. (SOYINKA, 1982. p. 635).

O Abatazeiro é o nome intitulado ao tocador de abatá, instrumento percussivo revestido de couro de animal que é tocado com as mãos, o Abatazeiro também pode ser chamado de huntó como no Daomé (COSTA EDUARDO, 1982. p.74). A figura dos Abatazeiros no Tambor de Mina se assemelha aos Ogãs nos Candomblés baianos, entretanto o cargo de Ogã não é presente nos Terreiros de Tambor de Mina (FERRETTI 2009. p. 38). Pelas proximidades do Tambor de Mina e do Tambor de Crioula é perceptível que muitos desses Abatazeiros também exercem a função de tocadores de Tambor de Crioula. É comum que terreiros de tambor de mina façam festa a São Benedito durante diferentes períodos do ano.

O antropólogo Octavio da Costa Eduardo já indicava a importância do tocador de atabaque em comparação aos tocadores de atabaques das antigas sociedades africanas, bem como atentou sobre a pouca literatura em torno da função dos tocadores de tambor visto que “infelizmente não deram até hoje a devida atenção ao tocador de atabaque na sua terra de origem.” (COSTA EDUARDO, 1982. p.73 -77).

Ainda, a figura do Abatazeiro é vista como um ofício que é passado de geração a geração e que fortalece os laços de amizade e de companheirismo dentro da comunidade. Atualmente, o número de Abatazeiros, em sua grande maioria negros, tanto do Tambor de Mina quanto de Tambor de Crioula vem diminuído de modo constante. Em entrevista no mês de abril do referente ano, Cicero Centriny iniciado no Tambor de Mina afirmou que “o número de Abatazeiros vem diminuindo pelo constante aumento de Igrejas Evangélicas em São Luís, que atrai muitos jovens e até mesmo os mais velhos.” (CENTRINY, 2017). Isto demonstra uma zona de conflito entre gerações. Além disso, o Tambor de Crioula que é sempre tocado nos festejos de São João durante o mês de junho passa por um momento difícil devido à atual gestão da prefeitura da cidade por ser governada por um líder religioso evangélico.

Como também é a partir da experiência de vida atrelada às experiências musicais é que se faz necessário entender “o papel que as artes populares desempenham na vida cotidiana de pessoas comuns, promovendo a inclusão em sociedades marcadas por desigualdades.” (DIAS, 2012. p. 297). Há que se ter em vista que muitos desses Abatazeiros são de regiões pobres da cidade de São Luís, e que pouco ou por vezes não possuem nenhum estudo formal.

Contudo, o universo musical africano está inserido dentro de uma estrutura que “liga ao comportamento cotidiano da humanidade e da comunidade, a ‘cultura’ africana a qual não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida.” (HAMPATÉ BÁ, 2010, p. 169). A reflexão de Hampaté Bá nos faz perceber que a dinâmica de Abatazeiros tanto de Tambor de Mina quanto de Tambor de Crioula faz parte de uma experiência em que a vida cotidiana, interliga-se à religiosidade numa relação complexa e abrangente. No caso do objeto dessa pesquisa, as experiências desses músicos maranhenses são decorrentes de tradições Ewé e Fon que se desdobram em uma agregação jeje-nagô (PARÉS, 2001.p.190).

As pesquisas sobre as tradições africanas presentes no Maranhão foram imensamente estudadas pelos Antropólogos Sérgio Ferretti (1995) e Mundicarmo Ferretti (2000). Entretanto, a figura do Abatazeiro não ganhou um estudo aprofundado sobre sua função, quando muito era citado em um papel secundário. Em 1979 e com uma segunda edição em 2002, foi publicada uma obra chamada Tambor de Crioula: ritual e espetáculo organizada por Sérgio Ferretti que teve o objetivo de reunir informações sobre o Tambor de Crioula, bem como suas relações com o Tambor de

Mina, mas pouco se fez referências à dinâmica dos tocadores de atabaques presentes nessas duas expressividades afro-maranhenses.

A música é o meio pelo qual podemos investigar uma cultura, tanto como a sua expressão poética da fala, com a dinâmica de sons. Neste cenário podemos identificar a figura do Abatazeiro diante os conflitos contemporâneos de sua prática como um herdeiro das músicas africanas, essa transmissão que perpassa por meio da linguagem oral onde “numa cultura oral, produzem-se fenômenos notáveis que estão ausentes ou que não tem nenhuma função numa cultura escriturária.” (DIAGNE, 2010. p. 332). Tais Abatazeiros, reproduzem sonoridades semelhantes aos Ewé do Benin que se mostra em “ritmos cruzados que se apresentam de forma permanente, resultantes tanto da relação das configurações fixas dos instrumentos.” (LACERDA, 1990. p. 21). O Tambor de Crioula e O tambor de Mina se equivalem na seqüência de três tambores cada, sendo sempre do mais grave para o mais agudo.

Dessa forma, o tambor dos terreiros e das rodas de tambor de crioula foi fazendo parte da minha vida. Tive a oportunidade de aprender os toques de tambor de crioula com mestre Alex Cobra, Mestre Madeira e Sidel que durante vários sábados fazíamos fogueira no centro histórico e ensaiávamos o toque de tambor de crioula, na mina tive que ficar sempre ao lado dos mais velhos e experientes que dominavam as seqüências rítmicas do toque de mina. Mas, foi Baé da casa do terreiro de Yemanjá que transmitiu um pouco do seu conhecimento sobre os abatás.

Há inúmeras diferenças rítmicas entre os dois “tambores” assunto que se estenderia para um texto ainda mais longo, mas vou apresentar de modo mais curto sobre como se dá a célula percussiva do tambor de crioula e logo em seguida a do tambor de mina.

O tambor de crioula é tocado com três tambores sendo que cada um recebe um nome específico. Em ordem de entrada musical o primeiro que é tocado é o Meião ou com também é conhecido de Socador este instrumento é o que chamamos de celular rítmica do tambor de crioula, ele é tocado em um compasso de dois tempos sendo um toque grave e em seguida um toque agudo. Logo após o Meião, temos então um tambor menor que se chama Pereren ou Crivador este instrumento é considerado pelos mestres de tambor de Crioula como o instrumento mais difícil a ser tocado, pois ele marca o contratempo do Tambor de Crioula.

O Crivador por sua característica aguda é tocado em um intervalo de tempo de 1/2 encaixando-se no intervalo de 2/2 do Meião, de tal maneira que o encaixe dos dois

instrumentos possibilita a entrada o terceiro tambor chamado de Tambor Grande ou de Rufador.

O toque do Tambor Grande proporciona o preenchimento grave da célula que compõem todo o toque do Tambor de Crioula, ele é tocado em seqüências ritmadas de 2/2, 2/4 e até 4/4. Também é possível fazer solos utilizando-se de técnicas como Slap, Open-tone e o Bass-tone, além desses “golpes” que são aplicados no couro do Tambor Grande temos também o que é chamado de punga. A punga é um golpe dado de punho fechado na borda do tambor grande que produz um som grave, este som grave serve de código para a dançante para que venha dançar a frente do tambor.

Para encerrar o conjunto da orquestra do tambor de crioula é utilizado ainda a matraca que são dois pedaços de madeira tocados sequencialmente no corpo do Tambor Grande.

Vale acrescentar que todos os instrumentos com exceção da matraca são afinados ao fogo, o instrumento geralmente em grupos mais tradicionais é confeccionados de madeira. Confecção essa que possuem uma ritualista durante a extração da madeira da mata com a preocupação de um determinado período do ano, e de uma madeira específica localizada na serra dos cocais no maranhão. Entretanto devido à dificuldade carregar os tambores para as inúmeras apresentações que são feitas durante o São João grupos mais recentes começaram a produzir tambores de canos de PVC, que são mais leves.

Aprender a tocar tambor de crioula sempre se dá de um modo muito particular, os grupos de tambor de crioula sempre se reúnem nas ruas em volta da fogueira para afinação correta dos tambores e os novos aprendizes, em sua grande parte crianças; filhos e filhas de dançantes e de abatazeiros já começam a dar os primeiros golpes no tambor como uma forma de brincadeira. A observação e atenção auditiva também são importantes para aprender a tocar o tambor de crioula.

Lembro-me que os meus primeiros toques de Tambor de Crioula também se dava dessa maneira, ao acompanhar minha avó em apresentações ficava na fogueira tentando imitar os abatazeiros até que sempre aparecia um para me dar uma dica, era sempre um modo de ensinar próprio, eles passavam da forma como tinham aprendido. Foi então que aprendi a tocar primeiramente o Meião que aparentemente parece ser o mais fácil, mas que é necessário ter muita atenção, pois é ele que mantém todo o ritmo, errar o Meião é dessincronizar todos os outros tambores. Tempos depois comecei a tocar o Tambor Grande e adquirindo a capacidade de fazer improvisações, confesso que

ainda não sei tocar o crivador e sempre que vou ao maranhão peso ajuda ao meu mestre Alex para que me ensine os toques do crivador.

O Tambor de Mina possui um estilo musical bem mais diferente do que o Tambor de Crioula, embora muitas pessoas quando ouvem falar dessas duas expressões maranhenses acabam confundindo-as. Os toques do Tambor de Mina são executados unicamente nos terreiros nos dias específicos das festas de Voduns.

No Tambor de Mina são presentes dois tambores que também são chamados de abatás, os abatás recebem o nome de Guia e Contraguia que são tocados especificamente para Orixás e Voduns, e Voduns gentis. Quando acontece a festa para Cablocos é acrescentado um terceiro tambor, o chamado Tambor da Mata, este tambor é muito parecido com o Tambor Grande do tambor de Crioula e é o mesmo tambor que aparece nos toques de Terecô.

Dentro da Mina há dois toques principais que é o toque corrido e o toque dobrado que também são chamadas de Mina Corrida e Mina Dobrada que musicalmente apresenta um compasso rítmico composto de 6/8. Quem dita o compasso será sempre o gã que marcará se o toque será Corrido ou Dobrado em seguida temos a entrada do tambor Guia e com o seu complemento que será o Contraguia. Ainda, para compor a orquestra do Tambor de Mina entram as cabaças que são tocadas ao mesmo ritmo do ferro.

A inserção do Tambor Grande leva o toque da Mina a um som mais frenético e eletrizante, a pegada forte desse instrumento é tocado em uma técnica de Heel que um golpe dado com a parte inferior da palma da mão proporcionando um som mais abafado e com que a mão do abatazeiro se comporte de maneira mais fluida deixando os dedos mais soltos podendo assim o músico tocar no centro do tambor com os dedos alternando-os em abertos e fechados.

Os abatazeiros aprendem a complexidade dos tambores desde a infância e transmitem seus conhecimentos de geração a geração. Atualmente venho participando de um terreiro de Candomblé Angola localizado no Lago Norte do Distrito Federal e venho observando diferenças e semelhanças rítmicas na composição musical no dito toque de Angola, como os Kambondos da Casa costumam chamar.

Deixo aqui uma interfase da minha experiência e reflexão como Abatazeiro de Tambor de Mina e no Tambor de Crioula.

## Referências

CENTRINY, Cicero. *Entrevista concedida a Luís Augusto Ferreira Saraiva*. São Luís, 27 abr. 2017.

COSTA EDUARDO, Octavio. *O tocador de atabaque nas casas de culto afro-maranhense*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. São Paulo: Nobel 1982.

DIAGNE, Manoussé. *Lógica do escrito, lógica do oral: conflitos no centro de arquivo*. In: HOUNTONDJI, Paulin J. (org.) O antigo e o moderno. A produção de saber na África contemporânea. Portugal: Edições Pedago. 2012.

FERRETTI, Sérgio. *Tambor de Crioula: ritual e espetáculo São Luís*. Comissão Maranhense de Folclore. 2002.

\_\_\_\_\_. Sérgio. *Querebentã de Zomadônu: etnologia da Casa das Minas do Maranhão*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

HAMPATÉ BÂ, AMADOU. *A Tradição Viva*. In: Ki-Zerbo, Joseph. História geral da África I: Metodologia e pré-história da áfrica. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-2012.

*O triângulo das Tobosi uma figura ritual no Benim, Maranhão e Bahia*. In: Revista Afro-Asia, 2001, p. 177-213.

SOYINKA, W. *As artes da África durante a dominação colonial*. In: J. KI-ZERBO (org.), História geral da África VII. São Paulo, Ed. Ática/UNESCO, 1980.

LACERDA , Marcos Branda *Textura Instrumental na África Ocidental: A Peça Agbadza*. In: Revista Música, 1990.p.18-28.