

Organizadores:
Gabriel Karão Jaguaribaras (Gabriel Freitas De Sousa)
Ozaias da Silva Rodrigues

Religiões afro e afro-indígenas:

marcadores sociais da diferença,
conflitos e diálogos



Organização

Gabriel Karão Jaguaribaras (Gabriel Freitas de Sousa)

Ozaias da Silva Rodrigues

Religiões afro e afro-indígenas: marcadores sociais da diferença, conflitos e diálogos



1ª Edição
Foz do Iguaçu
2024

© 2024, CLAEAC

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 5988 de 14/12/73. Nenhuma parte deste livro, sem autorização prévia por escrito da editora, poderá ser reproduzida ou transmitida para fins comerciais, sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação ou quaisquer outros. Aplica-se subsidiariamente a licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Diagramação: Valéria Lago Luzardo

Capa: Gabriel Karão Jaguaribaras. Gira no Templo de Umbanda Príncipe Gerson, Canindé/CE; capa elaborada por Gloriana Solís Alpizar

Revisão: Os organizadores

ISBN 978-65-89284-67-3

DOI: <https://doi.org/10.23899/9786589284673>

Disponível em: <https://publicar.claec.org/index.php/editora/catalog/book/134>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Religiões afro e afro-indígenas [livro eletrônico]: marcadores sociais da diferença, conflitos e diálogos / organização Gabriel Freitas de Sousa, Ozaías da Silva Rodrigues. 1. ed. Foz do Iguaçu, PR: CLAEAC e-Books, 2024. PDF.

Vários colaboradores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-89284-67-3

1. Religiões afro e afro-indígenas. 2. Marcadores sociais da diferença. 3. Campo religioso brasileiro. I. Título.

CDD: 301

Os textos contidos neste e-book são de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores e autoras, incluindo a adequação técnica e linguística.

Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura – CLAEC

Diretoria Executiva

Me. Bruno César Alves Marcelino
Diretor-Presidente

Dra. Cristiane Dambrós
Diretora Vice-Presidente

Dra. Betania Maciel
Diretora Vice-Presidente

Dr. Fábio do Vale
Diretor Vice-Presidente

Editora CLAEC

Me. Bruno César Alves Marcelino
Editor-Chefe

Dra. Danielle Ferreira Medeiro da Silva de Araújo
Editora-Assistente

Dr. Lucas da Silva Martinez
Editor-Chefe Adjunto

Bela. Valéria Lago Luzardo
Editora-Assistente

Conselho Editorial

Dra. Ahtziri Erendira Molina Roldán
Universidad Veracruzana, México

Dra. Marie Laure Geoffray
Université Sorbonne Nouvelle – Paris III, França

Dra. Denise Rosana da Silva Moraes
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Dra. Ludmila de Lima Brandão
Universidade Federal do Mato Grosso, Brasil

Dr. Djalma Thürler
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Dr. Marco Antonio Chávez Aguayo
Universidad de Guadalajara, México

Dr. Daniel Levine
University of Michigan, Estados Unidos

Dr. Marcus Fernando da Silva Praxedes
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil

Dr. Fabricio Pereira da Silva
Universidade Federal Fluminense, Brasil

Dra. Sandra Catalina Valdettaro
Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Dr. Francisco Xavier Freire Rodrigues
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Dra. Susana Dominzaín
Universidad de la República, Uruguai

Dra. Isabel Cristina Chaves Lopes
Universidade Federal Fluminense, Brasil

Dra. Suzana Ferreira Paulino
Universidade Federal Rural de Pernambuco, Brasil

Dr. José Serafim Bertoloto
Universidade de Cuiabá, Brasil

Dr. Wilson Enrique Araque Jaramillo
Universidad Andina Simón Bolívar, Equador

Sumário

Apresentação	6
<i>Ozaias da Silva Rodrigues, Gabriel Karão Jaguaribaras (Gabriel Freitas de Sousa)</i>	
Antropologia das encruzilhadas: um fazer antropológico de possibilidades afro-indígenas	13
<i>Gabriel Karão Jaguaribaras (Gabriel Freitas de Sousa)</i>	
DOI: 10.23899/9786589284673.1	
Ética em pesquisa antropológica com terreiros no Brasil: conflitos e diálogos em torno de uma dívida histórica	27
<i>Patrício Carneiro Araújo</i>	
DOI: 10.23899/9786589284673.2	
“Salvaguardar afetos: pela preservação do patrimônio cultural dos povos de religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras de Boa Vista/RR”: reflexões sobre participação social, memória e educação patrimonial	41
<i>Letícia Carvalho Guerra</i>	
DOI: 10.23899/9786589284673.3	
Entidades de luta: como os terreiros enfrentam o racismo religioso e reafirmam sua existência	59
<i>João Victor Marques Rodrigues</i>	
DOI: 10.23899/9786589284673.4	
O Trabalho das Moças com os Cavalos: a relação ritual dos médiuns masculinos de Umbanda com as suas Pombogiras, em um Terreiro da cidade de Baturité/CE	71
<i>Francisco Vitor Macêdo Pereira, José Henrique de Almeida Cavalcante</i>	
DOI: 10.23899/9786589284673.5	
Entre linhas e cidades: identidades, territorialidades e sagrado no culto de Catimbó-Jurema	79
<i>Henrique Falcão Nunes de Lima, George Henrique Pinto Pereira</i>	
DOI: 10.23899/9786589284673.6	
Análise sobre o conhecimento construído de idosas negras de religiões de matrizes africanas sobre a prevenção combinada do HIV	92
<i>Maria Amanda Lima Batista, Ednaldo Cavalcante de Araújo, Milka Gabrielle de Lira Nobrega West, Yuri Lopes Cristiano</i>	
DOI: 10.23899/9786589284673.7	
Luz que veio de Aruanda para tudo iluminar: breve histórico e considerações sobre a Umbanda cearense	106
<i>Francisco Natanael Lopes Ribeiro, Ozaias da Silva Rodrigues</i>	
DOI: 10.23899/9786589284673.8	

“Orixá não tem cor”: notas sobre Umbanda, branquitude e interditos acerca do debate racial em uma Casa de Umbanda	121
<i>Lidomar Nepomuceno</i>	
DOI: 10.23899/9786589284673.9	
Axé em estandarte: o terreiro como um espaço de fomento à arte e à cultura	135
<i>Dyonathan de Moraes, Cláudia Battestin</i>	
DOI: 10.23899/9786589284673.10	
Umbanda na televisão: uma homenagem a Iemanjá na TV Verdes Mares (1972)	151
<i>Leonardo Oliveira de Almeida</i>	
DOI: 10.23899/9786589284673.11	

Apresentação

Os marcadores sociais da diferença são recortes analíticos necessários no *métier* das Ciências Sociais e Humanas. No presente livro dialogamos, explícita ou implicitamente, com a perspectiva interseccional necessária a esses recortes e que aponta as mais diversas desigualdades sociais, inclusive as que atravessam o campo religioso no Brasil. Sabe-se que a diferença é algo universal, ao mesmo tempo em que é plural e localizada culturalmente. Vale lembrar que as diferenças são construídas e classificadas socialmente, seja para serem discriminadas positiva ou negativamente, afirmadas ou negadas, violentadas ou valorizadas.

Nesse sentido, quando a diferença é vista sob uma lógica hierárquica ela é transformada em uma desigualdade supostamente natural entre indivíduos, classes, raças, grupos, religiões, gêneros, sexualidades, entre outros aspectos sociais. No Brasil, o Estado sempre privilegiou a religião cristã-católica como um dos elementos nacionais e como expressão religiosa legítima e hegemônica. O mesmo não pode ser dito de outras religiões no país, a exemplo das religiões afro-brasileiras e afro-indígenas, discriminadas negativamente e reprimidas pelo aparato estatal desde os tempos do Brasil colônia. Assim, pertencimento religioso também é um marcador social da diferença, pois pode apontar as desigualdades históricas no campo religioso.

A abordagem interseccional desses marcadores foca em como as mais diferentes identidades e lugares sociais moldam a vida das pessoas e indicam as relações estruturais de poder. Ao considerar esses marcadores a partir da realidade dos povos de terreiro, podemos perceber que as desigualdades, os desafios, o preconceito, a discriminação e o racismo não operam isoladamente. Em vez disso, esses elementos se entrelaçam, criando uma teia complexa de privilégios e desvantagens que são distribuídos de forma desigual entre os grupos que compõem nossa sociedade.

O título do livro “Religiões Afro e Afro-Indígenas: Marcadores Sociais da Diferença, Conflitos e Diálogos” parte de temas urgentes e emergentes nessas religiões e busca destacar não apenas a diversidade religiosa no país, mas sim, os desafios, as experiências e avanços dos povos de terreiro diante de uma sociedade marcadamente racista, classista e sexista. Os marcadores sociais da diferença são ferramentas analíticas que permitem entender como as diversas classificações sociais que envolvem o fenômeno religioso, como gênero, região geográfica, sexualidade, geração, escolaridade, classe e raça/cor, entre outros, interagem e se sobrepõem. Pela quantidade de trabalhos que vemos ser publicados ano após ano sobre religiões afro-brasileiras e afro-indígenas, é seguro afirmar que esse campo de pesquisa e de

produção intelectual está longe de se esgotar, apresentando sempre novas questões, dados etnográficos e interpretações, bem como revisões de temas já consolidados.

O livro em apreço traz essas questões bem como outras que mostram o quão rico é o universo das religiões afro e afro-indígenas. Os estudos sobre essas religiões vêm se renovando e se atualizando ao longo dos anos. Por meio destes estudos identificamos diversas formas de resistência, violência, experiências religiosas particulares, conflitos, diálogos, símbolos, ritos e outros aspectos analisados nas diversas pesquisas pelo país afora. Temas clássicos são revisados e revisitados, bem como novos objetos, temas e perspectivas surgem. Além disso, sabe-se que o racismo religioso, brandido contra religiões afro e afro-indígenas, sobretudo, afeta milhares de pessoas no Brasil, violentando o direito à liberdade religiosa, sendo esse um tema transversal aos artigos que compõem nossa coletânea.

Feitas estas considerações, gostaríamos de falar da imagem que consta na capa, sendo uma foto impactante, simbólica e acolhedora. Em destaque, vemos a mãe de santo Herlânia de Oyá, sacerdotisa do “Templo de Umbanda Príncipe Gerson”, localizado no município de Canindé/CE, incorporada na entidade Mestre Zé Pelintra, uma figura central em várias tradições afro-brasileiras. Enquanto segura um copo com a figura de Zé Pelintra, ela abraça uma mulher, a madrinha do terreiro, o que sugere acolhimento e proteção. E sorri. Esses elementos visuais evocam a força e a resiliência das práticas religiosas afro-brasileiras e afro-indígenas.

Zé Pelintra, em muitas regiões do país, pode ser retratado como o malandro, aquele que sabe os segredos das ruas e que se utiliza da astúcia para sobreviver a diversos contextos da vida mundana. No entanto, Zé Pelintra também é conhecido por representar grupos que foram marginalizados na sociedade brasileira, que foram excluídos do processo de formação social, como nordestinos/as, pobres, negros/as e indígenas. Dessa forma, ninguém representa melhor a temática do livro e sua diversidade temática do que o Mestre Zé Pelintra. Saravá o Mestre!

Essa coletânea reúne produções sobre os fenômenos religiosos afro e afro-indígenas, como a Umbanda, Jurema, Candomblé, Catimbó, Batuque e Encantaria. Nossa proposta põe em diálogo campos religiosos e experiências distintas, podendo o/a leitor/a fazer suas próprias análises comparativas com o rico material que temos no livro. É interessante pensar de que modo os marcadores sociais da diferença se interseccionam nas experiências religiosas brasileiras e para isso, contamos com contribuições de pesquisas de graduação, pós-graduação e de reflexões a partir de outros contextos. Por sermos de terreiro e nordestinos, fizemos questão de inserir o campo afro-indígena na discussão, campo esse representativo e expressivo da religiosidade no Nordeste, mas dialogamos com capítulos que falam não só da realidade

do Nordeste, mas também das outras regiões do país, sendo esses recortes geográficos também marcadores sociais da diferença.

Os capítulos que compõem o livro falam da Umbanda no Ceará, sobre entidades, guias e orixás, relações de gênero, sexualidade e corpo em terreiros, sobre povos de terreiro em Roraima e participação social, sobre Umbanda e Jurema, materialidade dos terreiros, saberes dissidentes, ética em pesquisa antropológica com povos de terreiros e compromisso ético contra o racismo religioso, intolerância religiosa, saúde ou educação em saúde, ISTs, Jurema e Catimbó, Mestres e Mestras, arte visual, cultura de terreiro em espaços universitários e escolares, tradição afro-indígena, africanização e desafricanização das religiões afro-brasileiras, relações raciais no Brasil, branquitude, racismo religioso, violência cotidiana e resistência. Logo, o universo afro-brasileiro e afro-indígena aqui representado é amplo e bem diverso.

Começamos nossa coletânea de textos pelo capítulo “Antropologia das encruzilhadas: um fazer antropológico de possibilidades afro-indígenas”, de Gabriel Karão Jaguaribaras (UFPA). O autor aborda os fazeres antropológicos dissidentes, a partir de cosmo percepções e epistemologias de terreiro, sendo os saberes de terreiros possibilidades de um fazer antropológico baseado nas epistemologias de comunidades tradicionais e na releitura dos materiais (tambores, guias, imagens de gesso, etc.) nos espaços de terreiro, além de entender os processos de utilização e reutilização desses objetos dentro desses territórios. Foram utilizados dados etnográficos, colhidos no ano de 2021 no terreiro Tenda de Umbanda São Jorge Guerreiro da Mãe Marica de Iemanjá, derivados do TCC (Trabalho de Conclusão de Curso) de especialização do autor.

Em seguida, temos “Ética em pesquisa antropológica com terreiros no Brasil: conflitos e diálogos em torno de uma dívida histórica”, de Patrício Carneiro Araújo (UNILAB/UECE) que disserta sobre a ética em pesquisa antropológica com povos de terreiro no Brasil e se propõe a problematizar as formas de troca de conhecimentos entre antropólogos e afrorreligiosos. O texto surgiu como resposta à indagação a respeito do que a Antropologia no Brasil teria a dizer concernente aos recorrentes casos de racismo religioso contra as religiões afro-brasileiras, considerando a laicidade do estado e o regime democrático. Entre outras coisas, o autor conclui que a Antropologia brasileira e brasilianista ainda é tributária dos povos de terreiro e que sua forma de atuar ainda precisa ser pautada por relações éticas mais simétricas e transparentes.

Logo após, temos o capítulo “Salvaguardar afetos: pela preservação do patrimônio cultural dos povos de religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras de Boa Vista/RR’: reflexões sobre participação social, memória e educação patrimonial”, de Letícia Carvalho Guerra (IPHAN - RR). Esse capítulo é resultado das Práticas Supervisionadas

do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), refletindo sobre a retomada do diálogo do IPHAN em Roraima (IPHAN/RR) junto aos Povos de Religiões de Matrizes Africanas (RMA's) do estado. A autora discorre sobre um evento realizado pelo IPHAN/RR, destacando o restabelecimento do diálogo, gerando um documento para auxiliar na construção de um projeto político mais dialógico com esses grupos.

O capítulo a seguir é “Entidades de luta: como os terreiros enfrentam o racismo religioso e reafirmam sua existência”, de João Victor Marques Rodrigues (UFAM), que investiga o racismo religioso enquanto violência cotidiana, centrando-se no relato de Mãe Maria, uma liderança espiritual de uma casa de Umbanda em Manaus - AM. O estudo examina como esse tipo de discriminação vai além das agressões físicas, manifestando-se de maneira sutil e analisa como práticas ancestrais e entidades espirituais são ferramentas estratégicas de resistência ao racismo religioso. Através do relato de Mãe Maria, o capítulo revela como a espiritualidade desempenha um papel vital na luta pela dignidade e na preservação cultural dos terreiros.

Temos, logo após, o capítulo com a epígrafe “O Trabalho das Moças com os Cavalos: a relação ritual dos médiuns masculinos de Umbanda com as suas Pombogiras, em um Terreiro da cidade de Baturité/CE”, de Francisco Vítor Macêdo Pereira (UNILAB) e José Henrique de Almeida Cavalcante (UNILAB). A partir de uma pesquisa em desenvolvimento, os autores pretendem descortinar - por meio do exercício de uma abordagem interdisciplinar - a dinâmica da inserção de corporeidades masculinas em práticas e rituais de transe umbandistas, na Casa de São Jorge Guerreiro, em Baturité/CE. Os autores partem do pressuposto de que compreender as ressignificações/relativizações dos papéis e das performances de gênero, sobretudo quanto à dinâmica dos participantes que afirmam a sua identidade masculina - e atualizam litúrgica e performaticamente corporeidades em transe ao exusíaco feminino -, parece algo de fundamental importância.

Ainda sobre entidades, temos o capítulo “Entre linhas e cidades: identidades, territorialidades e sagrado no culto de Catimbó-Jurema”, de autoria de Henrique Falcão Nunes de Lima (UFPE) e George Henrique Pinto Pereira (UFPE), que desenvolve reflexões acerca das relações entre identidade e territorialidade dos Mestres e Mestras que atuam no Catimbó-Jurema. Diferente da classificação de “falange”, as entidades juremeiras emergem como agentes que, mesmo submetidos ao processo de passagem para os planos espirituais, preservam nas manifestações seus traços distintivos e isso resulta na singularidade de cada Mestre ou Mestra. Os autores investigam a dinâmica da interação entre identidade, territorialidade e *locus* sagrado e como territórios

ocupados por essas entidades se convertem em espaços sacralizados para os praticantes da Jurema.

Depois temos o capítulo “Análise sobre o conhecimento construído de idosas negras de religiões de matrizes africanas sobre a prevenção combinada do HIV”, de autoria de Maria Amanda Lima Batista, Ednaldo Cavalcante de Araújo, Milka Gabrielle de Lira Nobrega West e Yuri Lopes Cristiano. Os autores analisaram o conhecimento construído de idosas negras de religiões de matrizes africanas sobre a prevenção combinada do HIV, sendo um estudo qualitativo, exploratório e descritivo sobre estratégias da prevenção combinada ao HIV. Entre os resultados do estudo, é apontado que o perfil encontrado foi de idosas de baixa escolaridade e baixa renda, sem parcerias sexuais, que, durante as suas práticas sexuais anteriores à coleta dos dados, não utilizaram preservativo nem gel lubrificante, tampouco, sabiam sobre a Prevenção Combinada (PC).

Após esse capítulo temos “Luz que veio de Aruanda para tudo iluminar: breve histórico e considerações sobre a Umbanda cearense”, de Francisco Natanael Lopes Ribeiro (Secretaria Municipal de Saúde de Sobral) e Ozaias da Silva Rodrigues (UFAM), no qual os autores apresentam um breve histórico sobre a trajetória da Umbanda no Brasil, desde os primórdios e as condições sociais que contribuíram para o seu surgimento no Brasil e no Estado do Ceará. Os autores buscaram apresentar elementos sócio-históricos que compõem a Umbanda, alguns aspectos religiosos próprios da mesma, além de enfatizar a pluralidade que encontramos no universo umbandista.

Logo após, vem o capítulo ““Orixá não tem cor”: notas sobre Umbanda, branquitude e interditos acerca do debate racial em uma Casa de Umbanda”, de Lidomar Nepomuceno (UnB), que discute aspectos das relações raciais no âmbito de uma Casa de Umbanda localizada em Brasília, Distrito Federal. A partir de pesquisa etnográfica realizada durante o seu curso de mestrado, o autor investiga como a temática racial é abordada dentro do Terreiro e possíveis formas de racismo presente no contexto. A partir do seu estudo, o autor apresenta a produção de espacialidades que instauram um interdito acerca da pauta racial, bem como as tensões cotidianas relacionadas à pauta.

Posteriormente, vem o capítulo “Axé em estandarte: o terreiro como um espaço de fomento à arte e à cultura”, de Dyonathan de Moraes (Unochapecó) e Cláudia Battestin (Unochapecó), que propõem um olhar às comunidades de Terreiros como espaços de fomento à arte e à cultura. Os autores destacam que essas comunidades se organizam em torno de uma cosmovisão oriunda da religiosidade dos povos africanos, se constituindo em espaços de resistência. As reflexões se baseiam na análise do desenvolvimento e realização do projeto “Axé em Estandarte”, que consistiu em uma

exposição de arte itinerante, tendo como foco os estandartes produzidos pelos artistas visuais membros do Ilé Asè Aféfé t'Oyá, terreiro localizado na cidade de Chapecó-SC. Os resultados evidenciam a importância dos terreiros como espaços de educação e cultura, contribuindo para a visibilidade de suas tradições e a sensibilização para o preconceito e intolerância religiosa.

Por fim, temos “Umbanda na televisão: uma homenagem a Iemanjá na TV Verdes Mares (1972)”, de Leonardo Oliveira de Almeida. O autor enfatiza que a década de 1960 foi um importante marco para a afirmação da presença pública das religiões afro-brasileiras, especialmente da Umbanda, na cidade de Fortaleza. Nesse período houve uma transição no modo como essas religiões eram apresentadas nos jornais fortalezenses, pois conviviam, por um lado, as denúncias contra os catimbós e macumbas, e, por outro, a apresentação da Umbanda por vezes de modo positivado, como religião e como folclore. Uma importante referência nessa transição foi a Festa de Iemanjá, que teve a tradição iniciada pela mãe de santo Júlia Condante, pelo menos desde a década de 1960, sempre no dia 15 de agosto. A novidade que o capítulo traz, dentro desse contexto, é que no início da década de 1972, pela primeira vez em Fortaleza, a Festa de Iemanjá foi apresentada ao vivo nos estúdios da TV Verdes Mares. O autor demarca que isso ocorreu devido a fatores contingentes de especial valor para a história das religiões afro-brasileiras e afro-indígenas - e também para a história da televisão - em Fortaleza.

De longe, a Umbanda foi a religião afro-brasileira mais discutida nos textos do nosso livro, junto ao Candomblé, o Batuque, o Catimbó e à Jurema. As religiões afro-brasileiras, com suas raízes profundas e ramificações complexas, oferecem um testemunho poderoso da resistência, resiliência e criatividade dos povos de terreiros, das aldeias e dos quilombos. Ao abordar suas práticas, histórias, experiências, entidades e filosofias, encontramos um mosaico vibrante que enriquece nossa compreensão da realidade e da humanidade, nos permitindo enxergar o mundo com outras lentes e nos apresentando saberes diversos, que durante anos, foram desconsiderados e ameaçados pela hegemonia cristã.

Esperamos que esta coletânea seja uma fonte de conhecimento e inspiração, desafiando preconceitos e abrindo portas para um diálogo mais inclusivo e respeitoso no campo religioso brasileiro. Que possamos levar conosco a mensagem de que o respeito à diversidade religiosa é essencial para a construção de uma sociedade mais justa e verdadeiramente democrática. Agradecemos profundamente a todos/as que participaram desta jornada: aos/às autores/as que tornaram este projeto possível e por confiarem suas reflexões e pesquisas à nossa organização editorial, à editora CLAE

pelo apoio e proatividade e a você, leitor/a, que se dispôs a conhecer mais e a valorizar essas tradições tão significativas.

Que continuemos a buscar sabedoria e conforto através das lideranças afrorreligiosas, das mães e pais de santo, dos mestres e mestras, dos pajés, dos caciques, dos guias e dos troncos velhos, e também, na beleza das diferenças, na diversidade e que esta coletânea reforce um engajamento mais profundo e significativo com as religiões afro-brasileiras e suas contribuições para o nosso tecido sociocultural. Assim, nasce mais um livro que esperamos que enriqueça o campo de estudos em questão.

Ozaias da Silva Rodrigues
Gabriel Karão Jaguaribaras
(Gabriel Freitas de Sousa)

Antropologia das encruzilhadas: um fazer antropológico de possibilidades afro-indígenas

Gabriel Karão Jaguaribaras*

(Gabriel Freitas de Sousa)

Introdução

Na encruzilhada caboclo me chama
Na encruzilhada ele é um caboclo a trabalhar
Na encruzilhada ele é caboclo Zé Pelintra
E na encruzilhada todo mal ele vai levar
(ponto cantado: Zé Pelintra das Almas)

Uma das muitas semelhanças entre os terreiros de religiões afro-brasileiras e os territórios indígenas no Brasil, especialmente o território do qual faço parte, que é a Kalembre (Aldeia) Feijão, é a dinamicidade presente no *ethos* desses grupos, principalmente a da espiritualidade. Para discorremos sobre a antropologia das encruzilhadas¹, propomos uma reflexão sobre a cultura material dos terreiros de Umbanda do estado do Ceará, sendo os nossos interlocutores, a Mãe Herlânia de Oyá, sacerdotisa do Templo de Umbanda Príncipe Gerson², e a Mãe Marica de Iemanjá, sacerdotisa da Tenda de Umbanda São Jorge Guerreiro, ambos localizados no município de Canindé-CE.

* Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA), Mestre em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB-CE) e membro do Tierno Bokar – Núcleo de Pesquisas e Estudos sobre o Fenômeno Religioso (UNILAB-CE). Contato: gabrielwwfreitas619@gmail.com

¹ Uma antropologia que parte daqueles que foram perseguidos, marginalizados e excluídos do processo de formação social brasileira. É uma antropologia construída através de referenciais de terreiro, das aldeias e dos quilombos, a partir de suas cosmo percepções e epistemologias.

² A minha relação com essas duas casas é deveras íntima. Mãe Marica me iniciou na Umbanda e tive o prazer de aprender sobre os guias e a espiritualidade durante 5 anos na sua casa. Por motivos de saúde da mãe de santo e outras questões pessoais, a casa fechou durante alguns anos e nesse período me desliguei do terreiro. Apenas no ano de 2022 conheci o Templo de Umbanda Príncipe Gerson liderados pela Mãe de santo Herlânia de Oyá e pelo Pai Pequeno Jandervan do Sibamba. Em 2022, a casa tinha um ano de existência, porém, nas palavras da Mãe Herlânia, o terreiro do Príncipe Gerson já existia anteriormente, apenas se materializou recentemente.

Outrossim, enquanto pesquisador indígena³ umbandista, tentarei entender as contribuições indígenas na construção da Umbanda no Ceará, a partir da ideia de encruzilhada como caminho de possibilidade, de resistência, de ser e de pensar. Além da ideia de encruzilhada, também iremos ressaltar outras possibilidades de se fazer Antropologia a partir das lentes da encantaria, conceito esse presente nas religiões afro-indígenas⁴ que advém dos povos originários.

Dessa forma, tanto as encruzilhadas como as encantarias, são veredas que levam a uma confluência epistêmica e nos permitem enxergar possibilidades e multiplicidades de fenômenos que dinamizam comunidades, criam identidades e materializam objetos. Essas epistemologias se encontram ameaçadas por conta da padronização conservadora do fazer científico nas universidades e entram em choque com a “lógica” mono/uno racional implementada pelo Estado ocidental.

Durante muitas décadas, os saberes indígenas, assim como os dos povos de terreiros, foram desconsiderados, subalternizados e marginalizados. Partindo disso, deve-se ressaltar o terreiro como um espaço de construção de saberes e de cultura material. Ademais, com a inserção de indígenas, quilombolas e outros agentes sociais nos espaços acadêmicos, emergem novas abordagens de pensar a partir da ótica desses povos, que contribuem para a descolonização da ciência e principalmente da Antropologia.

A encruzilhada e a antropologia: possibilidades do fazer antropológico na contemporaneidade

A encruzilhada é um espaço-tempo místico de possibilidades. Diversos povos pelo mundo enxergam a potência dos encontros de veredas, de energias e de portais nas encruzilhadas, como afirmam Simas e Rufino (2018):

Os gregos e romanos ofertavam a Hécate, a deusa dos mistérios do fogo e da lua nova, oferendas nas encruzilhadas. No alto Araguaia, era costume indígena oferecer comidas propiciatórias para a boa sorte nos entroncamentos de caminhos. O padre José de Anchieta menciona presentes que os Tupis ofertavam ao Curupira nas encruzilhadas dos atalhos. O profeta Ezequiel viu o rei da Babilônia consultando a sorte numa encruzilhada. Gil Vicente, no alto das fadas, conta a história da feiticeira Genebra Pereira, que vivia pelas encruzilhadas evocando o poder feminino (Simas; Rufino, 2018, p. 17).

³ Sou da etnia Karão Jaguaribaras do estado do Ceará. O Kalembe Feijão localiza-se na divisa entre os municípios de Canindé e Aratuba.

⁴ Sobre o termo afro-indígena, indico o texto “O terreiro do Pajé Barbosa: afro-indígena no sentido do termo” de Araújo e Assunção (2022).

Nas religiões afro-brasileiras, o morador das encruzilhadas é Èṣù (Exu), ele é o mensageiro entre o mundo físico e o espiritual, é ele que faz a ponte entre os humanos e os Orixás. A narrativa dos Iorubás conta que Exu ganha a porteira da encruzilhada a partir da sua vivência com Oxalá, tendo convivido com o velho orixá durante 16 anos. Oxalá ordenou que Exu permanecesse na encruzilhada para impedir os seres que não trouxessem uma oferenda para Oxalá. Exu fazia tão bem sua função, que Oxalá resolveu presentear-lo: só podia acessar sua casa se trouxessem uma oferenda para Exu na encruzilhada.

Dessa forma, Exu é o primeiro que come, é o primeiro a receber oferendas, é o primeiro que devemos reverenciar. Exu é dinâmico, é possibilidade e é tão poderoso que sobreviveu à diáspora africana, iniciada no século XVI, com o tráfico de escravizados para as Américas. Portanto, temos muito que aprender na encruzilhada. No senso comum, as encruzilhadas podem evocar dúvidas e incertezas, mas na concepção dos povos de terreiro, a encruzilhada é o ponto de potência para as transformações, no qual novos ou velhos caminhos moldam os seres humanos e dinamizam a vida. Isso difere das limitações ocidentais da sociedade brasileira, a partir do projeto colonial, que subalternizou os saberes e visões afro-indígenas, ficando presa a uma lógica mono/uno racional.

O cristianismo demonizou Exu e as encruzilhadas, assim como os corpos e espaços que os fazem e expressam. Durante a construção social brasileira, o que houve, na verdade, foram várias tentativas de epistemicídio (Grosfoguel, 2016) e etnocídio (Palmquist, 2018) contra os povos indígenas, quilombolas, de terreiro e outras comunidades tradicionais. Essas tentativas podem ser lidas com base no que Grosfoguel (2016) afirma sobre a ideia de universalidade, que opera e é fundamental para a funcionalidade do estado brasileiro e que tem como contramão a lógica afro-indígena de diversidade e cosmopercepções.

Dessa forma, é deveras urgente pensar um fazer antropológico dissidente, que nasce em uma encruzilhada, ou mesmo, surja como resultado de uma confluência epistêmica, como é o caso do fenômeno da Umbanda no Ceará⁵, local de partida desta

⁵ Na minha pesquisa de dissertação, Sousa (2023), abordo sobre a história da Umbanda no Ceará, desde as manifestações indígenas como o Catimbó, Toré, Torém, Ouricuri e Jurema, às macumbas e batuques da população negra/afrodescendente, que a partir do fenômeno da umbandização, passaram a ser chamadas de Umbanda, na tentativa de resistência às diversas perseguições que essas manifestações sofriam por parte do poder do estado. Esse fenômeno da Umbandização ganhou forças no Ceará, principalmente, após a criação oficial da Federação Cearense Espírita de Umbanda São Jorge Guerreiro, nos anos de 1954, fundada por Mãe Júlia Condante, como aponta Pordeus Jr. (2011).

pesquisa. O processo de confluência ocorre com o traçado das cosmopercepções afro e indígenas no Ceará, como destaca o intelectual Antônio Bispo (2015):

Confluência é a lei que rege a relação de convivência entres os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se junta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas (Santos, 2015, p. 89).

A Umbanda no Ceará é a confluência dos povos, das epistemologias, das cosmopercepções, que são elementos que se juntam, porém, nem tudo que se junta se mistura, mas convivem, se fortalecem e resistem. E a partir disso, podemos pensar dois conceitos fundamentais nas religiões afro-indígenas, sendo a encruzilhada, como já citada acima, e a encantaria, a qual iremos abordar ao longo do texto.

Os diálogos sobre encruzilhadas e encantarias, promovem a produção de conhecimentos e visões de mundo, além da valorização de outras epistemologias, tendo a decolonização como principal objetivo. Nesse sentido, a decolonização da Antropologia, na contemporaneidade, vem sendo debatida e é o que alguns autores chamam de “outras antropologias” ou antropologia dissidente, partindo da ideia do desprendimento da antropologia do contexto norte/eurocêntrico de produção.

Sobre o fazer antropológico dissidente, Restrepo e Escobar (2005) denominam de ‘outras antropologias’ as que partem do chamado sul global. Além disso, os autores discorrem que o surgimento da Antropologia, que a princípio serviu para o fortalecimento do imperialismo e da ideia de estado nação, baseados nos estudos, principalmente, dos povos chamados de “primitivos” e que destacavam a superioridade branca-europeia:

A antropologia pode ser inserida dentro da episteme moderna, entendida como uma configuração particular de conhecimento que emergiu no final do século 18 (dezoito) e que envolveu, entre outras características: (a) a emergência da figura do Homem (Ocidental) como pilar de todo o conhecimento e sujeito privilegiado, separado da ordem natural (ver também Heidegger, 1977); (b) uma determinada configuração das ciências naturais, sociais e humanas; (c) uma série de tensões (“os duplos antropológicos”) que criaram uma instabilidade permanente na estrutura da modernidade e que, segundo a análise de Foucault, podem eventualmente resultar na diluição do Homem e da episteme moderna. Dentro desta última, a antropologia (etnologia, no relato de Foucault) e a psicanálise funcionam como contra-ciências – isto é, como formas de conhecimento que apresentam o Ocidente com seus próprios limites, confrontando-o com diferença e incôscio (Restrepo; Escobar, 2005, p. 111. Tradução nossa).

A emergência de outras antropologias é deveras fundamental, principalmente, antropologias realizadas por povos que historicamente foram reprimidos, caçados e estigmatizados violentamente, pois, durante muito tempo o referencial do fazer Antropologia se dava entre o pesquisador, seus interesses (dotados de eurocentrismo) e os povos nativos. A discussão em torno do fazer antropológico dissidente é imprescindível para fortalecer e incentivar novos olhares e possibilidades em relação à Antropologia.

Portanto, a possibilidade de contribuir com novas lentes, sendo essas decoloniais, partindo das encruzadas e das encantarias, é um dos objetivos do “fazer antropológico” contemporâneo. O que Krotz (2005) chama de antropologia do sul, que não necessariamente, significa fazer antropologia no sul global, é uma perspectiva de englobar as produções ditas como de segunda ou mesmo, marginalizadas no âmbito acadêmico. Assim como foi feito nos estudos afro-brasileiros durante muito tempo, onde antropólogos brasileiros e do norte global, encaravam a religiões afro-brasileiras como algo inferior ou exóticas.

Krotz (2005) em uma passagem, faz uma crítica a essa “hierarquia epistêmica” entre o norte e sul global, destacando que o norte global só alcançou a posição em que se encontra devido, em grande medida, à exploração impiedosa e secular do Sul:

Na segunda parte do nosso século, muitos esforços originais também foram empreendidos no Sul, particularmente na América Latina, para analisar esta diferença mundial e as suas consequências. Sem dúvida, a sua principal realização foi demonstrar que a situação do Sul não era de “desenvolvimento atrasado” em termos de algum parâmetro objetivo ou em comparação com a situação do Norte, mas que as condições socioculturais do Sul respondiam amplamente à pressão transformadora exercida pelo Norte sobre o Sul e, da mesma forma, que a posição alcançada pelo Norte foi, em grande medida, resultado da sua exploração impiedosa e secular no Sul. Mas como, durante as décadas de 1960 e 1970, a maioria dos cientistas sociais – pelo menos em quase todas as partes do Sul – consideravam os aspectos socioeconômicos cruciais para a explicação e para a ação política, os aspectos culturais eram geralmente desconsiderados nas suas análises (Krotz, 2005, p. 149. Tradução nossa).

Nesse sentido, uma antropologia que revise questões como essas é fundamental para que dialogue com o nosso tempo e que veja o sul a partir do sul. Trazendo a encruzilhada e a encantaria para essa antropologia, montamos o padê de Exu com farinha, banhado com azeite de dendê, ofertado a pimenta e a cachaça, desosso a antropologia e despacho nas encruzadas para que Èsù tome conta e preste conta. As entidades e divindades afro-indígenas habitam nossa proposta de antropologia

dissidente, nos fazendo questionar certas ideias e omissões dentro do nosso campo profissional.

Espaços físicos e não físicos: pensando a (i)materialidade do Axé no terreiro

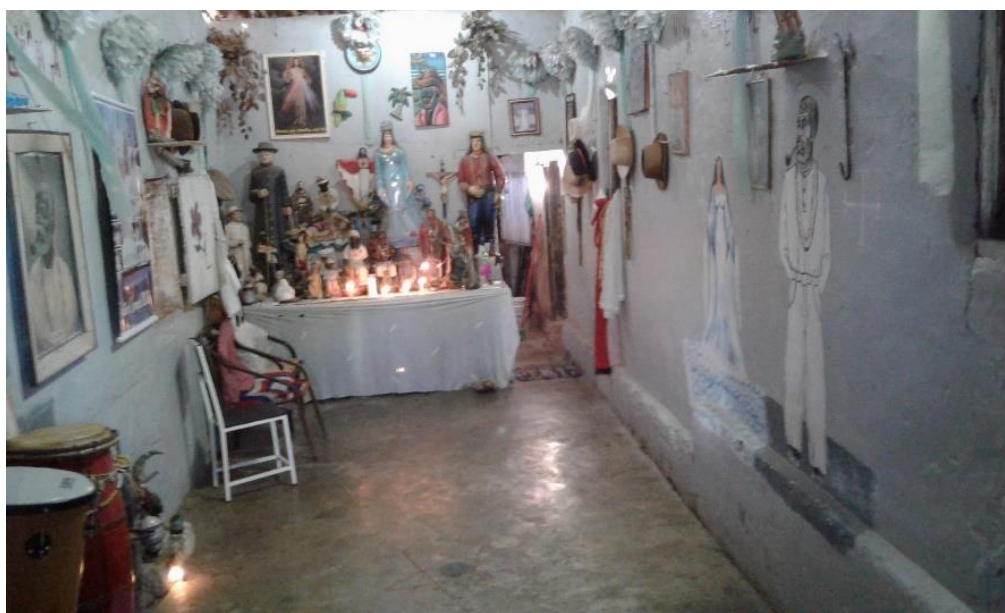


Figura 1 – Terreiro da Mãe Marica de Iemanjá

Fonte: Acervo do próprio autor.

Ao vivenciar os cheiros, os sabores, os sons, os contatos físicos e espirituais de um terreiro, tomamos conta das múltiplas expressões e sentidos que este território proporciona, assim como as múltiplas cores e formas que nos chamam a atenção e narram histórias. Aqui tomo como base as vivências que tive, ao longo da especialização em “Gênero, Diversidade e Direitos Humanos”, no terreiro da Mãe Marica de Iemanjá, um dos mais antigos da região de Canindé, localizado na Vila Medeiros, zona rural, tendo iniciado os trabalhos espirituais por volta dos anos 60.

Ela⁶ explica que os ritos que se faziam, eram chamados de Catimbó Jurema das Matas:

⁶ Entrevista realizada no dia 15/11/2021, para a conclusão da especialização em Gênero, diversidade e direitos humanos na UNILAB-CE. Na ocasião, Mãe Marica de Iemanjá me recebeu no seu terreiro, junto com sua família. Após a entrevista, pude participar de uma gira interna, onde pude perceber vários elementos indígenas, como o uso do maracá, penas enfeitando as guias, e claro, a presença dos caboclos, como Seu 7 Estrela, Pena Branca e 7 Flechas.

Nesse tempo meu filho, quando eu era mais nova, a gente se juntava de grupo e ia para as matas fazer os rituais. E quem me ensinou não foi ninguém não, foi a própria Jurema que me ensinou. Já me deu esse ofício. Meu terreiro era debaixo de um pé de Jurema; anos depois foi que abri minha seara (Mãe Marica, 2021).

Foi a partir de uma experiência de enfermidade, durante a qual contou com a visita do Caboclo 7 Estrela, que Mãe Marica ergueu sua Seara⁷, sendo uma das mais antigas Mães de Santo da região. Dessa forma, podemos pensar a materialidade do terreiro de Mãe Marica ganhando formas a partir da intervenção espiritual de um guia⁸. O Seu congá, por exemplo, conta com os mais tipos e variados santos (católicos, entidades e orixás), caboclos, encantados e Pretos Velhos, como podemos observar na imagem abaixo:



Figura 2 – Congá da Tenda de Umbanda São Jorge Guerreiro

Fonte: Acervo do próprio autor.

No seu relato, Mãe Marica nos conta que quando se sentia mal ia para a mata em busca de uma árvore chamada Jurema. Segundo a mesma, era descansando nas sombras dessa árvore que todo o mal-estar ia embora. A jurema, segundo a Mãe de Santo, guarda um portal para o mundo dos encantados, sendo possível acessar aldeias e obter a

⁷ Palavra que designa o terreiro.

⁸ Como são chamadas as entidades na Umbanda, pois as mesmas exercem um papel de guiar o médium no desenvolvimento espiritual.

ciência/epistemologia desses ancestrais, como remédios para determinadas curas, proteção, feitiços, etc.

Mãe Marica nos revelou que em uma comunidade próxima à Vila Medeiros, morava uma mulher chamada Francisca Macumbeira. Segundo ela, o que a Francisca Macumbeira, que na época era uma senhora idosa, realizava, era diferente das práticas exercida por ela, pois Francisca já fazia o culto aos orixás. Infelizmente, nenhuma outra informação sobre os familiares da Francisca foi encontrada, mas o que se sabe, tendo sido dito por Mãe Marica em entrevista, é que Francisca Macumbeira auxiliou no desenvolvimento de algumas pessoas no seu terreiro já erguido:

Eu já iniciei tantos médiuns que perdi as contas. A Francisca vinha para minha casa, e eu ia para a dela, e assim a gente fazia os “cruzo” do povo. Foi nisso até ela morrer, pelo o que eu saiba, não tinha outra pessoa mais velha do que eu que fazia essas coisas em Canindé (Mãe Marica, 2021).

Ao longo dos anos, Mãe Marica foi preenchendo o seu Congá com os mais variados tipos de santo, como podemos observar na imagem acima, além das imagens que representam as entidades, podemos encontrar espadas, leques, chapéus, vestidos, sandálias, bonecas e outros objetos carregados de energia vital.

Os objetos que compõem o terreiro, passam por um processo de sacralização antes das cerimônias, o qual chamam de Axé. O Axé para os povos de terreiros é a energia vital que circula os espaços e penetra os seres (animados e inanimados). Exu é aquele que traz o axé ao ser primeiro reverenciado, ele é o processo de dinamização das energias, sendo que a partir disso, ocorre a potencialização dos seres, desse modo, o material se potencializa de forças imateriais (Axé) criando funções e papéis sociais para os objetos nos terreiros.

Nesse sentido, a materialidade não é entendida como estagnada, parada no tempo e no espaço, pelo contrário, ela ganha funcionalidades e vitalidade ao longo da sua socialização com o meio (terreiro), mesmo quando essa materialidade volta para os domínios de seus/suas chefes, como destacaremos mais a frente com os chamados despachos de enterramento.

Os terreiros de Umbanda, principalmente no Ceará, guardam heranças indígenas⁹, desde a materialidade de utensílios como maracas, tambores¹⁰, guias feitas de sementes,

⁹ Uma amostra dessa discussão pode ser vista em Araújo e Assunção (2022) e em Sousa (2023).

¹⁰ Há uma discussão sobre o uso dos tambores entre os indígenas no Ceará, na qual, por um lado, alguns pesquisadores atribuem o uso a uma herança da população africana no Brasil, e por outro, há registros,

cocares e outros, até a realização de ritos e performances que podemos encontrar em comunidades indígenas no estado do Ceará, além claro, da presença de entidades indígenas chamadas de caboclos e até Mestres(as) da Jurema¹¹.



Figura 3 – Maracas usadas nas cerimônias/giras

Fonte: Acervo do próprio autor.

No espaço físico dos terreiros existem divisões baseadas nos tipos de linhas e entidades que moram nesses espaços, como é o caso dos exus, que possuem uma área reservada, chamada de quarto ou área do Exu. No caso do terreiro da Mãe Marica, o quarto do Exu é uma área localizada em outro cômodo do terreiro.

destacados por Araújo e Assunção (2022), em relação a uma antiga menção de Paulino Nogueira (1887) sobre o uso do tronco da carnaúba como instrumento percussivo, que vem de uma origem indígena. No Kalembe (Aldeia) Feijão, meu povo Karão Jaguaribaras utiliza um modelo de tambor como esse, chamado de *Timbaá* e segundo consta na oralidade, é um instrumento tradicional utilizado em diversos rituais, a gerações, principalmente no Sagrado Yorém, um dos principais rituais do povo. Segundo Merremii Karão Jaguaribaras (2022) o Yorém Tem como um dos pontos principais ligar o povo às energias materiais e imateriais (2022, p. 26).

¹¹ Os chamados Mestres(as) da Jurema são entidades indígenas e não-indígenas que são cultuadas dentro da religiosidade da Umbanda e da Jurema, duas religiões distintas, mas que possuem suas particularidades, mas também suas semelhanças. Exemplos de entidades presentes nessas religiões são o Mestre Zé Pelintra, Mestre Nego Gerson, a Mestra Paulina, Mestra Leviana, dentre outros/as.



Figura 4 – Área dos exus, entidades de esquerda na Umbanda

Fonte: Acervo do próprio autor.

A fabricação de imagens e o descarte: a produção da materialidade

O Templo de Umbanda Príncipe Gerson, liderado pela sacerdotisa Mãe Herlânia de Oyá e pelo Pai pequeno Jandervan Silva, localizado em Canindé-CE, é referência na produção de imagens de santo. Além de alimentar o próprio panteão de imagens, o terreiro também exporta para outras regiões do Ceará e até mesmo, para outros estados. Exemplos disso são as imagens a seguir:



Figura 5 – Peças em gesso, na fábrica do terreiro

Fonte: Acervo do próprio autor.

A fábrica de imagens no terreiro emprega os próprios filhos e filhas da casa, sendo que parte dos lucros obtidos nas vendas são destinados às manutenções dos espaços do terreiro. Pensar a Antropologia a partir da cultura material dos terreiros, é perceber que para além dos aspectos físicos, existe também o imaterial (espiritual) que faz parte do cotidiano dessas comunidades. Dessa forma, devemos pensar na questão dos cruzos existentes na produção de cultura material, assim como os valores atribuídos a esses itens e as potências adquiridas em sua produção, partindo da ideia de axé e territorialidade.

Ao observar a materialidade do terreiro Templo de Umbanda Príncipe Gerson, muitos aspectos nos chamam atenção, como, por exemplo, em meio aos atabaques, podemos perceber algumas maracas feitas de latas de leite em pó. Mãe Herlânia nos conta¹² que, originalmente, as maracas eram feitas a partir de cabaças ou coité, porém, inúmeras vezes, as maracas quebravam no meio das giras¹³ e para a solução desses problemas, começaram a confeccioná-las com as latas¹⁴.



Figura 6 – Uso das maracas de lata de leite em pó

Fonte: Acervo do próprio autor.

¹² Entrevista realizada para compor a pesquisa deste artigo na data de 11/08/2023.

¹³ Giras de Umbanda é o nome dado aos encontros festivos, ritualísticos e reuniões, nos quais os médiuns incorporam entidades espirituais e realizam atendimentos aos participantes. O nome gira também tem relação com a performance, na qual a Mãe ou o Pai de Santo gira os filhos e as filhas da casa, mas também os espectadores, no intuito da energia vital chamada de Axé permear todos os presentes e ambientes do terreiro (Sousa, 2023).

¹⁴ Em muitas visitas e andanças em terreiros, proporcionada pela pesquisa “Inventário dos povos de terreiro do estado do Ceará”, entre os anos de 2020 e 2021, da qual participei como recenseador, pudemos perceber que a fabricação de maracas a partir das latas de leite em pó é uma realidade nos terreiros do Ceará.

Eventualmente, muitas imagens e outros objetos quando se danificam ou quebram, encontram alguns destinos certos. Não direi ‘fim’, pois, para os povos de terreiro esses materiais não possuem fim. Imagens de entidades ligadas à linha de esquerda, ou seja, ligadas a Exu, como Pombo-giras, Maria Padilha, Maria Mulambo, Tranca-Rua, Exu Veludo, Exu do Ouro, etc., quando danificadas passam por dois processos. O primeiro é o de restauração. Geralmente essa ação é terceirizada e quando retorna para o terreiro é feito um processo de restabelecimento com a energias da casa, chamado de “firma”, que é uma consagração do objeto. A restauração também pode ser feita nos espaços do próprio templo, como ocorre no terreiro de Mãe Herlânia.

Já o segundo processo é o despacho. O despacho ocorre nos chamados pontos de força, nos quais ocorre o enterramento (despacho de enterramento) dos materiais danificados, que voltam para a tutela e domínio de Exu. Quando é algum material ligado a outras linhas, buscam-se os principais pontos de força, como é o exemplo da linha das matas: o despacho ocorre em mata fechada, lugar onde mora a encantaria, sendo entregue aos domínios de Oxóssi, orixá das matas e da caça.

Como abordamos a influência indígena nos terreiros, além das encruzilhadas, é preciso citar as encantarias que exercem um papel fundamental nos terreiros de Umbanda, não apenas no Ceará, mas em vários estados no Nordeste. A encantaria apresenta um conjunto de possibilidades de se enxergar o mundo e tecer realidades para além do plano físico. Mundicarmo Ferretti (2000) nos fala a respeito da encantaria, indicando que:

Os encantados, apesar de totalmente invisíveis para a maioria das pessoas, tornam-se “visíveis” quando os médiuns em quem incorporam manifestam alterações de consciência e assumem outra identidade. Apresentam-se à comunidade religiosa como alguém que teve vida terrena há muitos anos e que desapareceu misteriosamente ou tornou-se invisível e encantou-se. Embora geralmente afirmem que tiveram matéria, os encantados não são conhecidos como espíritos de mortos. Pertencem a outra categoria de seres espirituais (Ferretti, 2000, p. 24).

Os encantos, assim como as encruzilhadas, dinamizam a vida social, e possibilitam veredas e lentes para ampliar os horizontes epistêmicos. A citação acima de Ferretti (2000) refere-se à encantaria presente no Maranhão, no entanto, a encantaria percorre outros estados, dinamizando comunidades tradicionais, em todo o norte e nordeste brasileiro, e no Ceará não é diferente, com suas encantarias únicas e particulares, que partem dos mundos dos povos originários, que encantam e encontraram em alguns terreiros de Umbanda solo fértil para viver e potencializar os seres que as vivem.

Considerações finais

Pensar e realizar uma antropologia dissidente é deveras importante, pois, a partir da desconstrução da disciplina, devemos valorizar as epistemologias das comunidades tradicionais, ampliando a presença dos seres que ao longo da história e da formação social brasileira foram silenciados. Partindo da concepção de Roy Wagner (2010) sobre o fazer antropológico do pesquisador nativo, que ele chama de antropologia reversa, penso que é importante demarcar o lugar social de onde falamos, pesquisamos e escrevemos, pois isso altera os polos de autoridade na produção do conhecimento, transformando o nativo em antropólogo.

Como já dizia o Mestre Nego Bispo (2015), os saberes dos povos indígenas, quilombolas e de terreiro, são saberes orgânicos, saberes ancestrais milenares que atravessam gerações e resistem a diversos tipos de violência, diferente dos saberes sintéticos, artificiais e eurocêntricos. Quando a antropologia parte dessa lógica sintética, ela tenta enquadrar as epistemologias dos povos tradicionais como uma não ciência. Porém, o que vem acontecendo, é a inserção de indígenas, quilombolas e povos de terreiro nos espaços acadêmicos que trazem consigo a ciência de seus povos, transformando a antropologia a partir dessas cosmopercepções.

Apesar de haver muita resistência pelo fato do espaço acadêmico ser estruturalmente conservador, cada tentativa é válida para a promoção da equidade da justiça social e do fazer científico a partir da visão dos povos tradicionais. Grosso modo, a encruzilhada, assim como a encantaria, são perspectivas válidas e relevantes para se pensar o fazer antropológico, a partir das suas dinâmizações e potencialidades de enxergar um fenômeno com outras lentes, a lentes de Exu, as lentes do terreiro, da decolonialidade.

Referências

- ARAÚJO, P. C.; ASSUNÇÃO, A. H. O. O terreiro do Pajé Barbosa: Afro-indígena no sentido do termo. In: ALMEIDA, L. O. de (org.). **Religiões afro-brasileiras no Ceará**: temas, referências e debates [recurso eletrônico]. Fortaleza: Imprece, 2023.
- FERRETTI, M. **Formas sincréticas das religiões afro-americanas**: o terecô de Codó (MA). São Luiz: Universidade Federal do Maranhão, 2003.
- GROSFOGUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios ao longo do século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, [S. l.], v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.
- JAGUARIBARAS, M. K. **Wúpy Taowá**: vestindo-se de linguagens. Ponta Grossa: Ed. UEPG-PROEX, 2022.

KROTZ, E. Anthropologies of the south: Their rise, their silencing, their characteristics. **Journal of the World Anthropology Network**, [S. l.], v. 1, p. 147-159, 2005.

NOGUEIRA, P. Vocabulário indígena em uso na Província do Ceará com explicações etymológicas, orthographicas, topográficas, históricas, therapeutica, etc. **Revista Trimensal do Instituto do Ceará**, [S. l.], (s/d). Disponível em: <https://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1887/1887-VocabularioIndigenaemusonaProvinciaCeara.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2024.

PALMQUIST, H. **Questões sobre genocídio e etnocídio indígena**: a persistência da destruição. 2018. 125 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

PORDEUS JR., I. **Umbanda**: Ceará em Transe. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2011.

RESTREPO, E.; ESCOBAR, A. 'Other Anthropologies and Anthropology Otherwise': steps to a world anthropologies framework. **Critique of Anthropology**, [S. l.], v. 25, n. 2, p. 99-129, 2005.

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

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

SOUSA, G. F. de. **Entre o amém e o axé**: as relações inter-religiosas da umbanda à sombra da Basílica de São Francisco das Chagas, em Canindé/CE. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Humanidades) – Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2023.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: COSACNAIFY, 2010.

Ética em pesquisa antropológica com terreiros no Brasil: conflitos e diálogos em torno de uma dívida histórica¹

Patrício Carneiro Araújo*

Os terreiros como fonte de conhecimento acadêmico

É historicamente sabido que as religiões afro-brasileiras têm sido parte fundamental do campo de atuação da Antropologia no Brasil, figurando ao lado dos povos indígenas e suas culturas como um dos principais repositórios dos quais antropólogos e antropólogas retiram parte significativa do material etnográfico a partir do qual elaboram suas teorias e análises. Felizmente, mesmo ainda não sendo prática comum e corriqueira, tem aumentado progressivamente o número de profissionais que admitem e reconhecem publicamente que são tributários desses grupos afro-religiosos, a partir dos quais constituem seus currículos, adquirem seus títulos acadêmicos e pavimentam suas carreiras profissionais².

Todavia, não obstante esta reconhecida generosidade, nem sempre a premissa maussiana que define os sistemas de trocas a partir da tríade *dar-receber-retribuir* se completa nessas trocas, já que muitas vezes os/as profissionais da Antropologia se detêm no segundo movimento (*receber*), não retribuindo na mesma medida o gesto de quem muitas vezes lhes confia o que há de mais precioso ao seu redor. Como nas

¹ Uma versão preliminar e simplificada deste texto foi apresentada em forma de comunicação oral e submetida ao debate na Sessão 1 do Simpósio Especial 15 - Laicidade e Democracia em Perspectiva, na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 23 e 26 de julho de 2024, na UFMG (Belo Horizonte), sob o título “O posicionamento da Antropologia acerca do racismo religioso no Brasil deve ser um compromisso ético-político com quem historicamente sempre colaborou com o desenvolvimento desta ciência e disciplina”. Agradeço à Mariana Ramos de Moraes (UFRJ) e à Tatiane dos Santos Duarte (UNB), por terem acolhido o texto naquele Simpósio Especial. Agradeço também a Gabriel Freitas de Sousa (UFPA) e a Ozaías da Silva Rodrigues (UFAM), por aceitarem essa nova versão do texto neste importante livro.

* Pós-Doutorado em Antropologia Social pela UFRN, Doutorado e Mestrado em Antropologia pela PUC-SP. Professor de Antropologia na UNILAB-CE e de História no PPGHC-UECE. Autor de vários livros e artigos sobre religiões afro-brasileiras, alimentação e relações raciais. Contato: patricionisoji@unilab.edu.br

² Dedico este trabalho à memória da antropóloga Teresinha Bernardo, que foi minha orientadora no Mestrado e Doutorado em Antropologia na PUC/SP, que faleceu no dia 15 de junho de 2024. Com ela aprendi a ser sempre grato à generosidade do povo de terreiro com nosso trabalho de antropólogo/a.

relações entre povo de terreiro e antropólogos/as o jogo de espelhos está sempre se movimentando, e considerando que quem é observado também sempre (e cada vez mais) observa, sempre que a situação possibilita os povos de terreiros fazem questão de relembrar aos/às profissionais da Antropologia que a dívida continua aberta e a ser quitada. E essa cobrança pode se manifestar de diferentes formas. Para citar apenas uma, me parece emblemático o caso do antropólogo “morto” por uma madeira em chamas que cai sobre sua cabeça no interessante filme *O jardim das folhas sagradas*, produção de Pola Ribeiro, em 2011.

É curioso perceber e instigante refletir acerca do fato de a única pessoa a morrer no filme ser justamente o antropólogo. Assim como Evans-Pritchard fala do questionamento do “acaso” entre os zande – que não tinham nenhum problema com a morte, mas se recusavam a compreendê-la apenas através da incontornabilidade do exaurir-se natural das funções vitais –, também no filme de Pola Ribeiro a morte, “nada imponderável”, do antropólogo no terreiro nos provoca a pensar o motivo desta única morte na trama. Questiono, então: Por que o antropólogo é o primeiro e único que morre no filme?

Os “traficantes do simbólico” e o início da dívida

Salvo melhor juízo, o primeiro pesquisador a contrair dívidas com o povo de terreiro no Brasil foi o Dr. Raimundo Nina Rodrigues que, motivado pelo racismo científico próprio da sua época, cometeu o grave erro de achar que, por “trinta dinheiros”, membros do candomblé em Salvador simulariam o transe de orixá em seu laboratório, na renomada Faculdade de Medicina da Bahia, para que, “observando de perto” e “induzindo o fenômeno em laboratório”, ele construísse suas teorias.

A história todos/as já conhecem, uma vez que seu livro *O animismo fetichista do negro baiano* (1900) está à disposição de quem o queira ler. Trata-se de um monumento ao racismo científico, que aconselho ser sempre revisitado, a fim de não só conhecer essa tenebrosa página da história da ciência no Brasil, mas também aprender como evitar esse tipo de etnocentrismo que, assim como nos advertiu Claude Lévi-Strauss, em *Raça e História* (1952), acredita que a humanidade, a capacidade cognitiva, a predisposição à moralidade e a abstração necessária à transcendência só podem ser encontradas nos limites da aldeia à qual se pertence.

O erro de Nina Rodrigues atravessou a noite do tempo, estendendo-se à parte da obra de alguns/as dos/as seus/suas sucessores/as que, mesmo tentando superar o etnocentrismo do mestre, terminaram reproduzindo parte do seu preconceito. Sabemos que esse etnocentrismo não é privilégio da Antropologia, já que se pode

encontrá-lo em diferentes áreas do conhecimento, e mesmo nas mais variadas formas de produção cultural, como na literatura, música e no cinema. Todavia, a Antropologia, por ser uma ciência das culturas, parece ter uma responsabilidade ainda maior nesse quesito, já que, em tese, não deveria fomentar nenhuma forma de racismo, xenofobia ou etnocentrismo. Porém, é justamente isso que muitas vezes acontece.

No Brasil, a Antropologia começa a se afirmar nos interstícios da Sociologia e dos estudos do folclore. Em tempos nos quais as fronteiras teórico-metodológicas ainda não estavam completamente definidas entre as Ciências Humanas e Sociais, serão os sociólogos a estabelecerem as bases teóricas daquilo que posteriormente viria a ser o campo da Antropologia no Brasil. Também médicos e advogados participarão desse processo, o que pode ser um indício importante para se explicar as diferentes formas de racismo científico que marcarão a história da Antropologia nascente por essas terras.

O fato é que, sejam os folcloristas ou os sociólogos, todos beberão nas fontes das expressões afro-religiosas e afro-indígenas para compor seus estudos e se afirmarem como referências em temas de pesquisa social. Quando tratamos dos estudos de Folclore nessa perspectiva, nomes como Édison Carneiro e Luís da Câmara Cascudo são passagens obrigatórias. No caso dos sociólogos, nomes como Arthur Ramos, Roger Bastide, e Pierre Verger estão entre aqueles que se faz necessário mencionar.

A questão começa a se complicar a partir do momento em que o racismo científico de Nina Rodrigues (médico de formação) se perpetua, para além da sua obra, influenciando também a dos seus discípulos, como é o caso de Arthur Ramos. O racismo científico e o etnocentrismo, portanto, marcaram essa gênese da Antropologia, na sua relação com o povo de terreiro no Brasil. E isso atingiu teóricos brasileiros e estrangeiros. No campo da produção de cultura de massa, por exemplo, houve o famoso caso do cineasta francês Henri-Georges Clouzot, que já comentei em livro de minha autoria, motivo pelo qual não retomarei aqui³.

Portanto, a reprodução do erro de tratar o povo de terreiro de forma reificada e antiética não se limita às fronteiras brasileiras (como se passou com Rodrigues e Ramos) e francesas (como se deu com Clouzot). Também os ares do culturalismo americano, cujo epicentro pode ser localizado na Universidade de Colúmbia, sofrerão desse mal. Nem mesmo as discípulas do “Papa Frantz” (Frantz Boas) ficarão imunes à contração de uma dívida que só aumentava.

³ Para compreender melhor o caso de Henri-Georges Clouzot, ver ARAÚJO, P. C. **Segredos do poder: hierarquia e autoridade no candomblé**. São Paulo: Arché, 2018.

Nesse sentido, se na obra de importantes antropólogas como Margaret Mead e Ruth Benedict já se pode contatar “tropeços etnocêntricos” em relação às populações pesquisadas por elas, também na sua “neta” Ruth Landes (que esteve no Brasil na década de trinta para pesquisar tensões raciais, tendo desistido de fazê-lo “...porque aqui não as há”, como ela mesma afirmou no Prefácio do seu livro *A cidade das mulheres* [1947]), serão encontrados sinais dessa dívida. Isso se evidencia, por exemplo, quando Landes usa termos e expressões depreciativas para se referir a babalorixás “afeminados”, aos “candomblés de caboclo”, e até mesmo a importantes sacerdotes como Martiniano Eliseu do Bonfim, a quem a antropóloga estadunidense considerava uma espécie de feiticeiro tentando tirar dinheiro de seus clientes. Fato é que, também com Ruth Landes, a dívida dos/antropólogos/as com o povo de terreiro só aumentava.

Gilberto Freyre e o crescimento da dívida no Nordeste do Brasil

No Brasil, o Culturalismo Americano chega, se estabelece e se consolida basicamente a partir da atuação de discípulos de Boas no Nordeste do Brasil. Contemporâneo de Landes, quando esta esteve na Bahia, Gilberto Freyre dá sua contribuição a partir de Pernambuco, não só para o desenvolvimento da Antropologia no Brasil, mas também para o desdobramento da dívida histórica que a Antropologia aos poucos ia contraindo com o povo de terreiro. E não me refiro apenas a coisas do tipo daquela passagem controversa de *Casa Grande & Senzala*, na qual Freyre faz uma lista realmente asquerosa de materiais supostamente utilizados por gente de terreiro em feitiços de amor, como sangue menstrual, sêmen e outros fluidos corporais estrategicamente misturados a cafés ou chás para “segurar marido”. Estou me referindo, por exemplo, a coisas do tipo da que podemos perceber na passagem retirada dos Anais do 1º Congresso Afro-Brasileiro, organizado por Freyre e realizado no Recife, em 1934, reproduzida abaixo:

Ainda o Congresso do Recife ofereceu às pessoas de fóra – intellectuaes e jornalistas de outros estados – uma ceia de quitutes afro-brasileiros. Inhame com mel de engenho, principalmente, pois o dinheiro não dava para pratos caros. A ceia foi debaixo de umas velhas mangueiras, no jardim da Escola Doméstica, em Fernandes Vieira, cedido ao Congresso pela sua gentil directora, Dona Carolita. [...] Uma negra velha, com seu fogareiro, seu vestido de bahiana, seu chale encarnado, assou milho e fez tapioca de côco (Freyre, 1988, p. 350-351).

Percebiam o tratamento diferenciado dado por Freyre à “[...] gentil directora, Dona Carolita” e à “Uma negra velha, com seu fogareiro, seu vestido de bahiana, seu chale

encarnado” que “assou milho e fez tapioca de côco”. O que justifica o fato da cor do xale e o recheio da tapioca parecerem mais relevantes do que o nome da cozinheira, aos olhos do importante antropólogo pernambucano, que estudou nas melhores universidades dos Estados Unidos e da Europa, a ponto desses detalhes terem sido registrados para a posteridade e o nome daquela mulher não? É desse tipo de dívida que menciono quando afirmo que o posicionamento da Antropologia acerca do racismo religioso no Brasil deve ser um compromisso ético-político com quem historicamente sempre colaborou com o desenvolvimento dessa ciência e disciplina. Quantos antropólogos e antropólogas não agiram e agem da mesma forma de Freyre, mesmo que encham a boca para criticá-lo?

E, sem medo de ser mal interpretado, já me adianto em enfatizar que não enxergo Gilberto Freyre como um “autor condenado, de infame memória”, como muitos/as o veem. Tanto como antropólogo quanto como nordestino (que estudou em São Paulo), admiro Gilberto Freyre e sua obra. E posso afirmar, sem medo de ser desautorizado, que leio não só sua obra, como as biografias que escrevem a respeito dele e sua obra. Todavia, nada disso me impede de reconhecer o quanto esse antropólogo também forjou a dívida histórica que a Antropologia tem em relação ao povo de terreiro no Brasil. Mas, como anda a situação atual dessa dívida?

Creio que não é exagero afirmar que em se tratando da relação entre antropólogos e povo de terreiro, a situação da dívida histórica encontra-se, por um lado, sendo quitada e, por outro, se mantém aumentando. Isso porque as relações entre pesquisadores/as e colaboradores/as em campo ainda se mantêm muito assimétricas. Se vê de tudo nesse campo de interações. Se é possível notar pesquisadores e pesquisadoras sérios/as, respeitosos/as, honestos/as, também há aqueles/as que continuam tratando as crenças e práticas desses povos como se não passassem de folclore. Isso leva a formas desonestas de apropriação de conhecimento que são passadas adiante como se fossem fruto da genialidade de quem faz a pesquisa, escreve livros e os vende, muitas vezes, a preços altíssimos. Regras de segredo são ignoradas e aquilo que deveria ser preservado no campo das práticas é exposto ao domínio público, desrespeitando as regras do acesso progressivo via processo iniciático. Ou seja, a dívida histórica está longe de ser, de todo, quitada.

Mas, se nem tudo resulta em vantagem para aqueles/as que colaboram com as pesquisas de forma desinteressada, também nem tudo é desonestidade. Tem crescido o número de pesquisadores e pesquisadoras que admitem a existência de uma dívida histórica da Antropologia para com o povo de terreiro, e pautado suas ações a partir de uma conduta mais justa e honesta, em se tratando de reconhecimento da necessidade

de relações mais simétricas. Entre os vários casos que eu poderia evocar aqui, me mantereí apenas em três deles, que desenvolvo abaixo.

Vivaldo da Costa Lima, Teresinha Bernardo e Júlio Santana Braga: tentativas de saldar a dívida

É sabido que muitas vezes as dívidas contraídas pelas gerações passadas terminam recaindo nas gerações presentes. E isso também acontece em relação à dívida da qual estamos tratando neste texto. Falo isso também para recordar que, se não fomos nós que contraímos a dívida, tampouco podemos nos escusar de quitá-la, já que escolhemos ou fomos empurrados para esse *métier*.

Nossa postura, portanto, requer a lucidez necessária e indispensável para compreender que muitas vezes a desconfiança do povo de terreiro com nossa presença ali não necessariamente tem motivação pessoal, mas pode estar relacionada aos erros que os nossos ancestrais desta nossa tribo cometeram em campo e na forma de tratar essas populações nos seus escritos. Afortunadamente, alguns/as colegas já se adiantaram no pagamento da dívida, pavimentando o caminho no qual nós também deveríamos seguir. Três casos importantes a serem lembrados são Vivaldo da Costa Lima, Teresinha Bernardo e Júlio Santana Braga.

A obra de Vivaldo da Costa Lima (10/04/1925 – 22/09/2010) a respeito do candomblé é vastíssima. Quero relembrar apenas um dos seus livros, intitulado *A comida de santo numa casa de ketu da Bahia* (2010). Quem lê o livro percebe que o professor Vivaldo da Costa Lima assina apenas a Introdução e as notas, deixando a autoria em nome de Olga Francisca Régis, a Mãe Olga do Alaketu, importante ialorixá da Bahia, de sangue real, descendente da família Arô, através da princesa Otampê Ojarô, uma das fundadoras daquele terreiro (Ilê Axé Maroýa Lají).

Esse gesto de Lima já havia sido inaugurado por Édison Carneiro, desde a década de 1930, por ocasião do II Congresso Afro-Brasileiro, que aconteceu em Salvador, quando veio a público o famoso texto *Notas sobre comestíveis africanos*, atribuído à Mãe Aninha (Eugênia Anna dos Santos), e que hoje já se sabe ser de autoria do próprio Édison Carneiro. A respeito desse caso, Júlio Braga, de quem tratarei mais adiante, ao analisar a importância do II Congresso Afro-Brasileiro, acontecido em Salvador, entre os dias 11 e 19 de janeiro de 1937, explicou:

Especificamente, o congresso foi palco para a estratégia de Edison Carneiro de envolver o povo de santo na produção do discurso etnográfico sobre a religião afro-brasileira como mecanismo de luta pela legitimação social. Todavia, não obteve imediato dividendo para os candomblés, embora tenha sido providencial

para a retomada e continuidade da elaboração do discurso acadêmico em torno do assunto (Braga, 2014, p. 57).

Todavia, mesmo reconhecendo a importância da iniciativa de Carneiro, Braga não parece concordar de todo com sua estratégia, o que fica evidente nas suas seguintes palavras, do mesmo livro:

Edson Carneiro, cheio de boas intenções, chegou a se exceder nesse esforço, escrevendo textos e publicando outros como se fossem dos punhos de ilustres membros da religião. O artifício de escrever e assinar textos como se a autoria fosse de pessoas do Candomblé, parece ter começado exatamente naquele período. O II Congresso Afro-Brasileiro de 1937 [foi] *locus* privilegiado para esse tipo de ‘colaboração’ insidiosa, criando falsa aura de intelectuais, dentro da concepção ocidental, em pessoas que, na verdade, são sábias por outros méritos, dentre os quais o de serem detentores de extraordinário conhecimento da herança africana no Brasil, grandiloquente substrato das bases estruturantes dos candomblés (Braga, 2014, p. 57).

A crítica de Braga parece estar mais ligada à confusão feita por Carneiro entre diferentes concepções de “intelectuais” e “sábios”, do que propriamente à controversa estratégia adotada por Carneiro, não obstante o qualificativo “insidioso” que fez acompanhar à “colaboração”, à qual ele também questiona com o uso de aspas. Todavia, Braga não parece ignorar as reais intenções de Carneiro, mesmo não concordando de todo com elas. Algo muito parecido Lima faria no livro já citado, quando mantém Mãe Olga do Alaketu como autora do livro sobre as comidas de santo no terreiro do qual ela era a principal liderança.

Por que e para que Lima faria isso? De qualquer forma, tanto no caso de Lima quanto no caso de Carneiro, o texto atribuído às *iyalorixás* ficou para a posteridade, ressaltando seu nome, sua fama e seu conhecimento.

No que se refere a Teresinha Bernardo, também essa antropóloga dedicou toda a sua vida (06/05/1950 - 15/06/2024) ao estudo das relações raciais e religiões afro-brasileiras, com ênfase no candomblé. Deve-se a ela um dos livros mais belos a respeito de Mãe Olga do Alaketu, intitulado *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga do Alaketu* (2003). No tocante à relação de Teresinha, como antropóloga, com o povo de terreiro no Brasil, cito um texto elaborado por seus ex-orientandos para uma justa homenagem feita a ela no mês de maio de 2024 (com ela ainda em vida):

Destaque-se, também, a sua significativa relação de apoio aos Povos Tradicionais de Terreiro, antes mesmo da promulgação do Decreto 6.040/2007,

que reconheceria o povo de candomblé como “Povo Tradicional”, coisa que Teresinha já fazia há muito tempo. Em 2011, abriu as portas do TUCA, mobilizou a TV PUC e fez convergir para esta universidade, algumas das mais importantes lideranças das religiões afro-brasileiras em São Paulo e no Brasil, para a gravação do vídeo do “Direito de Resposta das Religiões Afro-Brasileiras”, concedido pela justiça ao CEERT, INTECAB e Ministério Público Federal, autores de um processo contra a TV Record, pelo enfoque negativo dado por aquela emissora de televisão às práticas afro-religiosas em seus programas. Mesmo não tendo ido ao ar naquela época, o vídeo se tornou histórico e está disponível ainda hoje no YouTube (<https://www.youtube.com/watch?v=mT5eLOzbCqI>), contando com 8 milhões e 28 mil visualizações, provando que aquela iniciativa tornou-se um instrumento permanente de combate ao racismo religioso contra o povo de terreiro no Brasil.

Ora, esse fato é revelador de como a antropóloga Teresinha Bernardo tinha consciência da relação de dar-receber-retribuir quando o assunto é a relação entre antropólogos/as e povo de terreiro. Recorde-se que em 2016, quando o processo citado resultou em sucesso contra a TV Record, novamente Teresinha voltou a ser procurada pelo povo de terreiro para compor a equipe que discutiria, definiria e produziria os vídeos do Direito de Resposta a ser produzido nos estúdios daquela emissora e exibidos em horário nobre. Na ocasião, a professora Teresinha designou dois dos seus orientandos para compor a equipe, dentre os quais estava o autor deste texto.

Relembro um fato interessante envolvendo essa professora e uma importante ialorixá de São Paulo, que pode servir de indicativo de como era essa relação de Teresinha Bernardo com o povo de terreiro. Certa vez, uma velha e importante ialorixá de São Paulo, líder de um famoso terreiro de candomblé da cidade, na época o único tombado pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo (CONDEPHAT-SP), a procurou, pedindo-lhe que fizesse um livro a respeito da história do terreiro. Como andava muito ocupada, a professora Teresinha lhe explicou que naquele momento não poderia assumir o compromisso, mas que, caso a ialorixá lhe enviasse um dos seus filhos-de-santo, de sua confiança, para fazer a pesquisa, ela o orientaria e daria todo o suporte necessário para que a pesquisa fosse realizada com sucesso.

Tempos depois, chegou à PUC-SP a pessoa indicada pela ialorixá que, após prestar o processo seletivo e ser aprovado, pôde desenvolver seu mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Antropologia) com todo o auxílio e orientação da professora Teresinha. No dia da defesa da Dissertação, ali estavam, na Sala de Defesa de Teses da PUC-SP, o orientando, a orientadora, a ialorixá e parte da comunidade religiosa daquele terreiro. Dentre os examinadores, um ilustre cliente da mãe de santo, ex-senador da República. Casos como esses não eram raros. Pelo

contrário, era comum os pais ou mães de santo a procurarem para solicitar que fizesse pesquisas sobre suas casas, linhagens e famílias de santo.

Ou seja, também Teresinha, do seu jeito, começou a quitar a dívida aqui em discussão. O convite que partiu da mãe de santo revela o nível de confiança que o povo de terreiro em São Paulo depositava nessa antropóloga. Certamente isso só aconteceu como resultado de um padrão de relação entre ela e o povo de terreiro, que foi se construindo e solidificando ao longo do tempo e com o avançar da sua atuação junto a essas pessoas.

O antropólogo Júlio Santana Braga – já citado neste texto – é outro exemplo de quem não só se empenhou no pagamento da dívida aqui em questão, como tem exigido de outros/as da sua tribo que também o façam. Recordo-me, por exemplo, de uma visita que esse antropólogo fez ao *Núcleo de Estudos sobre Relações Raciais, Identidade, Memória e Imaginário*, na época coordenado pela professora Teresinha Bernardo, na PUC/SP, e comentou de certa pressão que tinha feito a Pierre Verger e outro famoso pesquisador de São Paulo, justamente no tocante às formas pouco convencionais de apropriação de conhecimento junto a povos de terreiro, sem que os devidos créditos tivessem sido dados posteriormente. Segundo Júlio Braga, isso aconteceu quando as obras desses pesquisadores já vendiam como água, em diferentes lugares do mundo e em distintos idiomas.

Também se deve a Júlio Braga a quebra do anonimato de importantes nomes do mundo dos candomblés em parte da literatura antropológica no Brasil, trazendo à luz as eminentes identidades daqueles e daquelas que tanto colaboraram para forjar o currículo de muita gente que, da altura dos seus púlpitos antropológicos, derramam informações sem mencionar em que fonte bebeu. A obra desse antropólogo está repleta do esforço de dar visibilidade e positivar tanto o nome quanto a imagem daqueles e daquelas que nem sempre apareciam como fontes consultadas por pesquisadores e pesquisadoras que, após coletarem as informações, lançavam-nos num anonimato suspeito que, mais do que preservar suas identidades, lançavam num vácuo injusto todo o seu saber ancestral.

Por outro lado, como já sinalizei, o mesmo Júlio Braga também trouxe à luz os casos de textos escritos e publicados por pesquisadores/as *insider* e atribuídos a sacerdotisas do candomblé. E, mesmo não concordando de todo com a forma de fazê-lo, Braga reconhece o sincero esforço de quem o fez (como no caso de Édison Carneiro, por exemplo), na tentativa de serem “menos ingratos” com essas importantes

interlocutoras⁴, dando-lhes um mínimo de visibilidade que, em certa medida, poderia ser revertida em benefícios dos seus terreiros e comunidades.

A meu ver, a questão vai muito mais além de preservar uma formalidade protocolar sob a qual muitas vezes pesquisadores/as se protegem com argumentos pouco convincentes de que as normativas que regulamentam a pesquisa com seres humanos ou parte deles recomendam o anonimato das fontes. Refiro-me especificamente à Resolução 510/2016, do Conselho Nacional de Saúde (CNS), que, no seu Artigo 3º, orienta o seguinte sobre a preservação da privacidade dos grupos pesquisados:

São princípios éticos das pesquisas em Ciências Humanas e Sociais: [...] VII - garantia da confidencialidade das informações, da privacidade dos participantes e da proteção de sua identidade, inclusive do uso de sua imagem e voz (Brasil, 2016).

Diante disso, a pergunta que se pode fazer é: em que circunstância a prática de esconder os nomes pode beneficiar ou prejudicar os/as entrevistados/as que colaboraram com a pesquisa? Na minha opinião, há que se problematizar também os possíveis sentidos de esconder ou publicizar os nomes tanto das pessoas quanto das casas pesquisadas.

Provoco dessa forma porque me parece que no jogo de esconder o nome, nem sempre a intenção é preservar os/as interlocutores/as, evitando possíveis prejuízos em desfavor deles/as. Esconder o nome, dependendo das circunstâncias, também pode ser estratégia para desassociar certos conhecimentos das suas fontes originárias, associando-as a quem as coletou. Quando esse é o caso, o desenvolvimento da ciência antropológica e a construção do currículo de muitos/as pesquisadores endossam a dívida histórica com o povo de terreiro, revelando relações muito assimétricas de troca de conhecimento, sempre em favor dos/as acadêmicos/as e em desvantagem para os afro-religiosos.

Nesse sentido, discutir ética em pesquisa antropológica também deve incluir uma reflexão comprometida com as diferentes formas de apropriação e difusão de conhecimento, sejam eles de que natureza forem. Segundo uma máxima do candomblé, a mesa do mercado possui dois lados. E se um dos lados apenas ganha, alguém está roubando.

⁴ Ver: BRAGA, J. S. **Candomblé**: a cidade das mulheres e dos homens. Feira de Santana: UEFS Editora, 2014. 230p.

A título de conclusão momentânea

Antes de qualquer coisa é importante lembrar que o racismo assume diferentes formas. E, justamente por isso, hoje também se fala de “racismo epistêmico”, categoria que está numa condição de liminaridade entre o êmico e o ético, motivo pelo qual também podemos enquadrá-la no campo da nossa atuação como especialistas em humanidades. Cabe, portanto, admitir que, se antropólogos/as não são seres iluminados por uma força divina, também estão sujeitos àquela tentação etnocêntrica de achar que só suas ações estão imunes a desvios e erros. Com isso enfatizo, como parte de uma autocrítica saudável e necessária à saúde de qualquer ciência, que devemos ampliar nossa compreensão de racismo epistêmico para além das ações de outrem, e pensar também em nossas ações como vetores desse tipo de racismo.

Há que se refletir a respeito de nossas práticas e até que ponto nossas condutas também contribuem para as diferentes formas de racismo que tanto embaraçam a vida das populações que colaboram conosco. Também somos racistas quando reproduzimos estereótipos, negamos a origem dos conhecimentos com os quais adquirimos nossos títulos, ou achamos que combater o racismo religioso se resume a “juntar-se a eles na marcha” ou assinar uma Nota de Repúdio durante uma reunião de representação de classe.

A esse respeito, convém recordar que tanto a Resolução 510, de 7 de abril de 2016, do Conselho Nacional de Saúde – CNS (Brasil, 2016), quanto o Código de Ética da ABA prescrevem e enfatizam a importância de que os/as profissionais da Antropologia primem por uma forma de atuação que evite – no máximo – prejuízos aos grupos pesquisados e, sempre que possível, revertam os benefícios resultantes das suas pesquisas em favor desses mesmos grupos. No que se refere aos direitos dos grupos pesquisados, o Código de Ética da ABA afirma, categoricamente:

Constituem direitos das populações que são objeto de pesquisa a serem respeitados pelos antropólogos e antropólogas: 1. Direito de ser informadas sobre a natureza da pesquisa. 2. Direito de recusar-se a participar de uma pesquisa. 3. *Direito de preservação de sua intimidade, de acordo com seus padrões culturais.* 4. Garantia de que a colaboração prestada à investigação não seja utilizada com o intuito de prejudicar o grupo investigado. 5. Direito de acesso aos resultados da investigação. 6. *Direito de autoria e co-autoria das populações sobre sua própria produção cultural.* 7. Direito de ter seus códigos culturais respeitados e serem informadas, através de várias formas sobre o significado do consentimento informado em pesquisas realizadas no campo da saúde (ABA, 2024. Grifos meus).

Nesse particular, convém refletir acerca dos padrões culturais do povo de terreiro, considerando, por exemplo, as noções de intimidade, visibilidade e troca, já que nessas culturas tanto a discrição quanto a visibilização compõem verso e anverso de uma mesma moeda. Em se tratando de visibilidade, por exemplo, nesse universo, ora ela é desejada, ora evitada. Isso depende sempre das circunstâncias envolvidas na situação. Ou seja, às vezes as pessoas querem visibilidade, outras vezes querem discrição. E o profissional da Antropologia tem que ter sensibilidade para estar sempre atento às circunstâncias, já que elas podem interferir nos seus protocolos de pesquisa.

Contudo, independentemente de qualquer situação, tanto a Resolução 510/16 quanto o Código de Ética da ABA são uníssonos ao concordar que os/as pesquisadores/as devem sempre minimizar os riscos da pesquisa em favor dos grupos pesquisados, e ao mesmo tempo maximizar os bons resultados em favor deles, quando houver.

O fato é que nem sempre isso acontece, uma vez que no seu *métier*, antropólogos e antropólogas, após garantirem seus títulos e vantagens curriculares com os materiais recolhidos nos terreiros, se afastam dessas comunidades (às vezes de forma definitiva), abandonando-as em suas lutas por dignidades e direitos, como se a luta política também não abrangesse o papel dos/as profissionais de Antropologia. É fundamental lembrar que, se conhecimento é poder (Foucault, 1979), lidar com conhecimento (seja ele religioso ou científico) também é fazer política. E nesse processo tanto o/a pesquisador/a quanto o pesquisado estão direta e proporcionalmente implicados/as. Portanto, a apropriação de conhecimento por parte dos/as pesquisadores/as pode se revelar desonesta, a depender de como é conduzida.

Quando assim agem, antropólogos e antropólogas assumem o papel de um tipo de “traficantes do simbólico”, cujo sentido vai muito além daquele empregado por Mariza Correia, em texto hoje muito conhecido (Correa, 1987). Neste texto, problematizo justamente essa forma de atuação dos/as profissionais da Antropologia, no sentido de uma provocação acerca das implicações éticas e políticas na relação histórica entre Antropologia e terreiros no Brasil. Não se trata de julgar a Antropologia por seus “pecados originais” (Lévi-Strauss, 1956) de outrora ou seus “pecados capitais” contemporâneos (Peirano, 2004), mas de problematizar o quanto às vezes somos omissos/as em relação às lutas daqueles/as que tanto nos apoiam e ajudam a construir esta ciência e disciplina. Nesse sentido, é legítimo questionar: o que o povo de terreiro tem ganhado com tanta pesquisa realizada em seus territórios sagrados?

Justamente por isso, dentre outros aspectos, aprofundo a dimensão e os sentidos daquilo que alguns/mas podem chamar de antropólogo/a engajado/a, nativo, *insider*

ou “afetado” (Favret-Saada, 2005). Ao que parece, quem mais tem se comprometido com o pagamento da dívida da qual estamos tratando aqui tem sido aqueles/as que, vinculados/as aos terreiros por laços rituais e/ou iniciáticos, veem as culturas afro-religiosas também como parte do seu compromisso ético-profissional.

Vivaldo da Costa Lima, Teresinha Bernardo e Júlio Braga, além da condição de antropólogos/a têm algo mais em comum: foram/são iniciados/a no candomblé. Porém, não precisa ser iniciado para assumir um compromisso ético de combate ao racismo religioso para além dos ataques a terreiro e das marchas públicas. Aliás, nem sempre a condição de iniciado implica um fazer acadêmico ético e respeitoso para com seus/suas interlocutores/as. A Antropologia está repleta de casos assim, até porque, muitas vezes, até mesmo a iniciação é instrumentalizada, visando apenas ao acesso a conhecimentos considerados restritos. Basta lembrar o caso de Evans-Pritchard, pagando as despesas da iniciação de um seu “empregado” em troca de informações privilegiadas sobre o processo. Recorde-se de que essa controversa escolha metodológica já foi adotada por ele depois que os anciãos, a quem ele chamava de feiticeiros, rechaçaram seu pedido para se iniciar naquela confraria.

Portanto, foi querendo ampliar nossa compreensão acerca das diferentes formas que o racismo religioso e epistêmico assume, que retomei neste texto a discussão de ética e pesquisa em Antropologia. A meu ver, essa preocupação e discussão devem ser constantemente atualizadas, em função das dinâmicas contemporâneas de lutas políticas dos grupos com os quais estamos sempre trabalhando. E repito: o combate ao racismo religioso vai muito além da marcha, assim como o racismo epistêmico vai muito além da apropriação. Minha sugestão é que, assim como afirmei no título da primeira versão deste texto e repito aqui, *o posicionamento da Antropologia acerca do racismo religioso no Brasil deve ser um compromisso ético-político com quem historicamente sempre colaborou com o desenvolvimento desta ciência e disciplina*. E o mesmo deve ser dito quanto ao racismo epistêmico. Com tanta ênfase, espero que essa discussão seja uma ocasião favorável para repensarmos nossas metodologias e práticas, além de assumirmos uma atuação da qual não tenhamos, no futuro, que nos envergonhar.

Referências

ARAÚJO, P. C. **Segredos do poder**: hierarquia e autoridade no candomblé. São Paulo: Arché, 2018.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia**. Brasília: ABA, 2024.

BRAGA, J. **Candomblé da Bahia**: a cidade das mulheres e dos homens. Feira de Santana: UEFS Editora, 2014.

BRASIL. **Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016**. Brasília: Ministério da Saúde, 2012.

CONGRESSO FRO-BRASILEIRO. **Novos estudos afro-brasileiros**. In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 1., 1934. **Anais [...]** Recife: FUNDAJ: Editora Massangana, 1988.

FREYRE, G. **Casa-Grande & Senzala**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

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

RÉGIS, O. F. **A comida de santo numa casa de ketu da Bahia**. Introdução e notas de Vivaldo da Costa Lima. Salvador: Corrupio, 2010. 124p.

SANTOS, E. A. dos. Nota sobre comestíveis africanos. In: CARNEIRO, E. **O negro no Brasil**: trabalhos apresentados no Congresso Afro-Brasileiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. p. 357.

SILVA, V. G. da. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. 194p.

“Salvaguardar afetos: pela preservação do patrimônio cultural dos povos de religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras de Boa Vista/RR”: reflexões sobre participação social, memória e educação patrimonial

Letícia Carvalho Guerra*

Introdução

O artigo a seguir é um desdobramento do Produto Técnico 01¹ das Práticas Supervisionadas do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), tendo sido realizado no contexto de Boa Vista, capital do estado de Roraima, no extremo norte do Brasil. O foco é o processo de diálogo estabelecido entre a Superintendência do IPHAN em Roraima (IPHAN/RR) e as Religiões de Matrizes Africanas (RMA's) do estado desde 2012. Apresento os resultados da realização do evento “Salvaguardar Afetos: pela preservação do patrimônio cultural dos povos de religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras de Boa Vista/RR”² que marcou a retomada de diálogo entre a instituição e estes grupos, e mostro como o IPHAN pode trabalhar a partir de práticas dialógicas, entendendo as especificidades de cada religião e promovendo uma prática mais generosa, trazendo reflexões principalmente para o campo da educação patrimonial.

* Mestranda em Preservação do Patrimônio Cultural no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) atuando no IPHAN Roraima (IPHAN/RR). Arquiteta e Urbanista (Unifor). Pesquisa políticas públicas de patrimônio cultural e processos participativos, com interesse na interseção com políticas de reparação a partir da educação patrimonial e do design, junto aos povos de religiões de matrizes africanas e afro-brasileiros. Contato: leticiacguerra.arq@gmail.com

¹ Processo SEI nº 01458.000120/2023-04 - Protocolo nº 5387964.

² O termo “Povos de Religiões de Matrizes Africanas e Afro-brasileiras” foi utilizado no título do evento e foi definido e conjunto com as comunidades e o termo de “Religiões de Matriz Africana e Afro-brasileira” foi utilizado no título do livro “Fé e Resistência: religiões de matrizes africana e afro-brasileira em Boa Vista/RR”, dessa forma, optamos nesse texto por mantê-los por se tratarem de títulos já definidos, explicando que quando nos referimos dessa forma estamos nos referindo às pessoas que compõe as religiões de matrizes africanas do estado de Roraima ou seja às RMA's, como utilizado no corpo do texto.

Inicialmente, para compreender o contexto de realização do evento é necessário voltar alguns anos na história do IPHAN/RR junto às RMA's, compreendendo como se deu esse contato. Conforme foi pontuado no Produto Técnico 01, “Esse processo de construção teve início ainda no ano de 2012, com o intuito de desenvolver ações de identificação e também estreitar laços entre esses grupos sociais e a instituição” (Araújo *apud* Guerra, 2024 p. 2). Entretanto, se faz necessário ressaltar que a postura institucional tomada diante das demandas expostas por esses grupos têm sido abordadas a partir de um formato mais orgânico, diante da falta de projeção sobre possíveis bens a receberem proteção, seja sob aspectos do Decreto nº 3.551, o qual discorre sobre o Registro de bens de natureza imaterial, seja sob aspectos do Decreto-Lei nº 25/1937, o qual discorre sobre a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional, ou mais especificamente sobre o Tombamento de bens de natureza material. De acordo com o documento:

[...] os processos de articulação e identificação promovidos pelo Iphan/RR com esses povos, não foram até então realizados dentro dos moldes do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), tampouco nos moldes da Portaria 299, de 17 de julho de 2015, a qual trata do processo de salvaguarda para bens registrados (Guerra, 2024, p. 2).

Dessa forma, entende-se a atuação do IPHAN/RR junto a estes povos como um dos caminhos possíveis para o estabelecimento de diálogo e de processos mais participativos, pois fica evidente que o trabalho coletivo junto ao IPHAN/RR representa uma iniciativa importante para traçar vias para a conquista de direitos, diante das históricas violências cometidas pelo Estado sob suas culturas e modos de viver, as quais deveriam ser preservadas (Guerra, 2024). Trata-se então de uma alternativa viável para que suas demandas sejam evidenciadas, após um período governamental marcado pelo sucateamento das instituições e o esquecimento de suas demandas.

Foi então com a reivindicação incisiva das RMA's e da proposta de “elaboração de um mapeamento socioeconômico” (Guerra, 2024, p. 2) feita em 2014, que em 2016 teve início sua elaboração, a partir da entrada de Jefferson Dias de Araújo³, dessa forma:

[...] se deu início ao trabalho de mapeamento, dentro do projeto por ele [Jefferson] intitulado ‘Ações de Identificação de Comunidades de Matriz Africana em Boa Vista’ durante suas práticas supervisionadas na

³ Jefferson Dias de Araújo foi mestrando da turma de mestrado de 2016-2018, lotado no IPHAN/RR.

Superintendência do Iphan/RR, o qual teve início no ano de 2016 e terminou em 2018, tendo como resultado 14 terreiros mapeados, o que conformou seu Produto Técnico 01 (Guerra, 2024, p. 2).

A partir de sua entrada na instituição outros produtos relacionados ao seu processo de mestrado também foram desenvolvidos, como é o caso da elaboração de um documentário, construído coletivamente junto às RMA's. (Araújo, 2021, p. 18 *apud* Guerra, 2024, p. 2-3). Entretanto, conforme explicitado no Produto Técnico 01 foi apenas entre os anos de 2018 e 2020 - recorte temporal marcado pela mudança de governo federal - que efetivou-se uma cooperação institucional entre a Universidade Federal de Roraima (UFRR) com a participação de outros agentes, como foi o caso da até então conhecida como Associação de Umbanda e Ameríndios de Roraima (ASUAER)⁴ e outras organizações, dando início a um processo de debate e identificação de suas *referências culturais*. Foi a partir desse processo de construção coletiva, iniciado nas frestas de um governo despreocupado com as demandas dessas comunidades, que se deu a elaboração do livro “Fé e Resistência: religiões de matrizes africana e afro-brasileira em Boa Vista/RR” (Oliveira *et al.*, 2020). De acordo com o Produto 01, o projeto que alicerçou o desenvolvimento do livro se chamou “História e Memória: produção do inventário participativo das comunidades de religiosidade de matriz africana e afro-brasileira mapeadas pelo IPHAN/RR entre os anos de 2016 e 2018, em Boa Vista/RR” (Oliveira *et al.*, 2021, p. 10 *apud* Guerra, 2024, p. 3). Com a pandemia de Covid-19 em 2020 o contato com as RMA's foi rompido, retornando apenas no ano de 2023, com a realização do evento “Salvaguardar Afetos: pela preservação do patrimônio dos povos de religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras de Boa Vista/RR”.

Durante o evento, a educação foi percebida enquanto ponto focal, abordada muitas vezes enquanto instrumento de mudança de realidade. Entretanto, essa pauta nos fez refletir acerca da lógica educativa versada nas escolas, o que também serviu de lição para o IPHAN, entendendo outras pedagogias e culturas enquanto legítimas nas práticas de educação patrimonial.

⁴ A Associação de Umbanda e Ameríndios de Roraima (ASUAER) se tornou Federação no ano de 2023, chamando-se agora Federação de Umbanda, Cultos Afros Religiosos e Ameríndios do Estado de Roraima (FUCABERR). Disponível em: <https://www.econodata.com.br/consulta-empresa/52172130000105-FEDERACAO-DE-UMBANDA-CULTOS-AFROS-RELIGIOSOS-E-AMERINDIOS-DO-ESTADO-DE-RORAIMA>. Acesso em: 28 set. 2024.

Tópico 1 – A retomada do diálogo por meio da realização do evento

De acordo com o produto elaborado pelo IPHAN, foi com o início da pandemia de Coronavírus⁵ somado a essa gestão federal descompromissada com a pasta da cultura e dos movimentos afroreligiosos que foi assistido o desmonte das instituições responsáveis pela preservação do patrimônio cultural nacional (Guerra, 2024). Foi com a reforma administrativa implementada durante o governo Bolsonaro que iniciou-se o sucateamento do sistema de cultura que atualmente, permanece tentando se reerguer. Assim, foi:

[...] a partir de 2018 no Brasil as instituições públicas passaram por um processo de desmonte, isso se deu por meio de uma reforma administrativa realizada durante o governo Bolsonaro, culminando na extinção do Ministério da Cultura (MinC) e sucateamento de suas instituições vinculadas, como é o caso do Iphan (Brites, 2023). Esse descaso levou inicialmente o Iphan a compor a pasta do Ministério da Cidadania, período em que o MinC foi rebaixado ao título de Secretaria - Secretaria Especial da Cultura (Gobbi, 2019). Em seguida a Secretaria passou por uma transição para o Ministério do Turismo. Modificações estas que, para projetos políticos de governos progressistas, representam uma grande perda diante do histórico de lutas do MinC no que tange seu processo de conquista de autonomia administrativa e financeira, onde a pasta da cultura constantemente luta por autonomia nos debates. Simultaneamente, em 2020 teve início a pandemia de Corona Vírus. A soma destes eventos teve como resultado o impedimento da atuação de profissionais do Iphan, tanto por conta do isolamento quanto devido a cortes orçamentários, dificultando a aprovação dos Planos de Ação (PA's) no Iphan/RR e consequentemente sua execução. Evidentemente esses cortes afetaram principalmente os grupos sociais historicamente marginalizados (Brites, 2023; Gobbi, 2019 *apud* Guerra, 2024, p. 18-19).

Tem-se como grupos sociais historicamente marginalizados aqueles compostos por corpos pretos, pardos e indígenas, e consequentemente as RMA's, grupo focal desta pesquisa. Assim, foi apenas em 2023 que o lançamento do livro “Fé e Resistência: religiões de matrizes africana e afro-brasileira em Boa Vista/RR” aconteceu, juntamente com a mostra do documentário elaborado por Jefferson a época, sobre as RMA's (Guerra, 2024). O contexto pós eleições de 2022, foi considerado como um momento de retomada a partir de uma gestão progressista, visto que foram aprovados seis Planos de Ação (PA's) incluindo o plano para a realização do evento “Salvaguardar Afetos: Pela preservação do Patrimônio Cultural dos Povos de Matriz Africana e Afro-

⁵ Em março de 2020 a Organização Mundial da Saúde (OMS) caracterizou o Coronavírus como Pandemia.

brasileira de Roraima” momento em que se teve também uma retomada dos recursos financeiros para a realização dos projetos. A isso somou-se também minha chegada na instituição enquanto mestranda, onde pude me somar ao corpo técnico durante as atividades na área finalística.

Com o início de minha participação na área finalística na Superintendência do IPHAN/RR, já em setembro, mês previsto para o início das atividades práticas, e com a aprovação dos referidos PA's, incluindo o direcionado às RMA's, houve a possibilidade de retomada dos processos de diálogo com meu acompanhamento mais próximo, já que aquela também era uma demanda do superintendente em exercício⁶. Esse PA dispunha sobre a realização de um momento de articulação com esses povos para coleta de demandas, bem como a realização do evento de lançamento do livro supracitado. A realização do evento, já em dezembro de 2023, forneceu subsídios para a construção do relatório de realização do evento, o qual se tornou meu primeiro Produto Técnico, alicerçado fortemente nas demandas dos grupos em consonância com as demandas da unidade e, no contexto nacional, com o atual projeto de governo do país, que prima pela diversidade.

Apesar de, em um contexto geral, entender que a gestão federal tem fortalecido as pautas que, na gestão anterior, eram descredibilizadas, é necessário voltar os olhares para o contexto local de Boa Vista e também do estado de Roraima. O estado e mais especificamente o município, vivenciam um contexto bastante violento em relação às RMA's que constantemente sofrem, não só com violências praticadas pelos próprios cidadãos mas também por parte das próprias instituições que deveriam lhes proteger. Entretanto é necessário evidenciar também os avanços alçados nesse período. De acordo com o Produto 01, foi a partir de uma pressão nacional das populações afetadas sobre a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) que em 20 de novembro de 2023 foi dado um encaminhamento para a Assembleia Legislativa de Roraima (ALE-RR) para a abertura de processo para a criação do Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial (CONSEPIR), até então inexistente no estado de Roraima. Em janeiro e março de 2024 foi dado início ao prazo para inscrições de pessoas da sociedade civil e organizações para compor o conselho entre os anos de 2024 e 2026. Em abril de 2024, as cadeiras no conselho já estavam sendo ocupadas.

A criação desse espaço, e sua ocupação no contexto de Roraima representou grande vitória não só para as RMA's, mas para toda a diversidade cultural da população

⁶ Na época de aprovação do Planos de Ação, o Superintendente era Francisco Alves Gomes. Hoje, quem assume a gestão é Larissa Maria Guimarães.

preta, parda e indígena⁷. Não só na Amazônia, mas também em certos estados do Nordeste, a exemplo do Ceará, da Paraíba, do Rio Grande do Norte, devemos falar, até certo ponto, de uma diversidade afro-indígena, visto que as RMA's são fortemente influenciadas pela cultura indígena, no caso de Roraima, marcada pela presença de duas das maiores Terras Indígenas do Brasil (T.I. Yanomami e T.I. Raposa Serra do Sol).

Evidenciamos, portanto, a presença negra e indígena na região Norte, sobretudo a primeira que por muito tempo foi negada na região. Dessa forma, diante do contexto exposto e também dos relatos evidenciados durante o evento amplamente pautado no Produto Técnico 01, compreende-se o importante papel do IPHAN/RR na atuação junto a estes grupos, reforçando um canal de diálogo e dando suporte institucional às demandas que muitas vezes são negligenciadas por outras instituições, criando pontes e combatendo as violências historicamente praticadas pelo Estado. É como afirma-se no Produto Técnico 01, é necessário antes de tudo firmar um:

[...] compromisso com o estabelecimento de uma comunicação efetiva com outros órgãos ligados ao governo estadual e municipal, a fim de promover processos de desmistificação e educação voltados ao patrimônio afro-religioso e auxiliar em outras resoluções como a questão do acesso à saúde, à segurança, à alimentação e à moradia na região Amazônica [...] (Guerra, 2024, p. 6).

Ainda de acordo com o documento, permaneço evidenciando a necessidade de se trabalhar junto à essas populações e tomar partido desse momento de conquistas, como é o caso da criação do CONSEPIR a nível estadual pois esta conquista representa novas frestas que se abrem diante das possibilidades de diálogo com outras esferas de governo, como a municipal e a estadual, somando forças na resolução de problemas.

Dando continuidade aos processos de construção do evento e partindo especificamente para a metodologia utilizada, no Produto Técnico 01 foi evidenciado o início do diálogo por meio da minha inserção em um grupo no *WhatsApp* intitulado de GT-Terreiros-IPHAN/RR, por onde me comunicava com as RMA's, esse processo contou também com um momento de reunião junto às lideranças na instituição, marcada nesse espaço virtual. A primeira reunião bem como o processo contou com a participação de alguns entes, sejam os técnicos e auxiliares do próprio IPHAN/RR, seja

⁷ Como mostrado no Produto 01, na Amazônia legal temos uma diversidade étnico-racial considerável, como podemos ver nos dados a seguir: “[...] No recorte territorial da Amazônia Legal, 65,2% (17.373.150) das 26.650.798 pessoas residentes se declararam pardas; 22,3% (5.952.829), brancas; 9,9% (2.625.999), pretas; 3,3% (868.419), indígenas e 0,2% (45.801) se declararam amarelas (IBGE, 2023 - grifos meus)” (IBGE, 2023). Acesso em: 28 set. 23.

as lideranças das RMA's. Pôde-se perceber por meio da observação dos processos que a presença de lideranças ligadas ao Candomblé de nação Ketu e Angola foi maior que a presença das lideranças ligadas às casas de Umbanda e Terecô. Mesmo com a presença de poucas lideranças destes últimos o processo foi se encaminhando para a realização. Toda a temática do evento foi pensada para envolver pautas ligadas ao Patrimônio Cultural das RMA's. Entretanto, por mais que o objetivo do evento fosse direcionado às questões que envolvessem especificamente esta temática, o que emergiu foi uma grande quantidade de questões relativas aos acessos básicos, os quais inevitavelmente tem estreita relação com a permanência das ritualísticas e consequentemente com a resistência do patrimônio cultural desses povos. Questões como moradia, saúde, alimentação, segurança e educação foram amplamente expostas.

Nesse contexto, foi possível também ter dimensão da territorialização das práticas desses povos:

[...] procurando colocar o espaço urbano também como pauta, o que fez a equipe compreender ainda mais que o trabalho com esses povos faz parte de um contexto maior, que envolve uma perspectiva que engloba não só o espaço do terreiro mas o contexto em que se insere. Dessa forma, essa iniciativa abordou desde a dimensão pessoal até a territorial, definindo sujeitos e objetos envolvidos.

Entretanto, não será esmiuçada aqui a noção de território para esses grupos, mas sim questões acerca da participação social e da educação. Foram determinados então alguns objetivos: no que tange o objetivo principal, quando tomado um contexto mais amplo, estava a necessidade de retomada de um contato que havia sido perdido diante do distanciamento ocasionado pela pandemia mas também diante do contexto de gestão federal. A partir deste objetivo houve o desenrolar dos pontos mais específicos, como foi o caso do lançamento do livro “Fé e Resistência: religiões de matriz africana e afro-brasileira em Boa Vista/RR” dando uma devoluta dos trabalhos anteriormente realizados e criando uma ponte para os trabalhos posteriores que seriam direcionados pelo objetivo também específico da coleta de demandas desses povos. Com o início do processo de planejamento e o contato com as perspectivas das lideranças percebemos que a estratégia de criar espaços separados para debate como estávamos pensando não funcionaria naquele contexto. Por mais que colocássemos a proposta de separar o evento em mesas e momentos diferentes, a solicitação de que o evento fosse realizado em apenas uma tarde e com apenas uma mesa de discussão que reunisse todos, - solicitações estas feitas durante a supracitada reunião na sede do IPHAN/RR junto às

lideranças – culminou em uma tentativa de prever mas não de controlar, afinal, aquele evento era das RMA's e o processo deveria ser direcionado pelas suas perspectivas e temporalidades. Isso culminou na adoção por fim de um formato mais orgânico. Naquele momento de retomada de pasta, depois de momentos marcados por dificuldades e negligências, o restabelecimento de diálogo também caminhava para uma autonomia desses sujeitos diante daquele processo, no sentido de honrar suas escolhas e necessidades desde o planejamento até a execução. Com o diálogo estabelecido naquele momento, contamos com a chegada de novas demandas, mas também, como afirma-se no Produto Técnico 01, com a afirmação das antigas, auxiliando num processo de planejamento e projeção dos próximos passos para os anos seguintes.

Tópico 2 – Investigação do processo de planejamento e realização do evento

Foram contabilizadas durante a realização do evento a presença de dez RMA's e cerca de cinquenta pessoas entre idosos, adultos, jovens e crianças, as quais representavam as religiões de Candomblé, de nação Ketu, Angola e Jeje-Nagô, bem como religiões de Umbanda e Terecô. Durante o processo, um dos nossos posicionamentos e alinhamentos enquanto representantes institucionais naquele momento era de que o protagonismo deveria ser direcionado aos representantes das RMA's, por mais que eventualmente alguma outra pessoa solicitasse a fala, dessa forma a mediação à medida que se encaminhava o diálogo, se direcionava a fala para estes, tentando de alguma forma manter aquele protagonismo. A medida que o diálogo acontecia percebemos que o tempo ficava curto e que algumas pessoas ainda não tinham conseguido se expressar. Um dado importante e que confirmou essa preocupação foi justamente o fato de termos a presença de cinquenta pessoas, mas apenas dez se propuseram a dialogar sobre as demandas e questões que lhes afligiam. Dessas pessoas, percebemos também que a maioria era representante de RMA's de Candomblé, de nação Ketu e nação Angola.

Neste ponto percebemos que as lideranças das casas de Umbanda, Terecô, entre outras, pouco se pronunciaram, mesmo quando a mediação os convocou para a fala. Naquele momento me questionei: Será que não existem demandas específicas ou esses grupos não se sentem confortáveis para falar nesse momento? Por que não se sentem confortáveis? Quais memórias estão sendo acionadas quando se fala de RMA's em Boa Vista/RR? Nem todas estas questões foram possíveis de serem respondidas, mas

geraram reflexões acerca do modelo de realização do evento e do processo de participação social. Dessa forma, no Produto 01 ficou entendido que:

A realização do evento trouxe muitos pontos positivos para seus participantes e organizadores, cumpriu o objetivo de reafirmar o canal de diálogo que havia sido suspenso desde 2020, ano de início da pandemia de Covid-19 e atingiu outros objetivos específicos como a aplicação e análise de um formato/metodologia de evento que prezou pela promoção do respeito cognitivo e subjetivo em sua realização, a partir de uma tentativa de adequação a outras temporalidades, além de viabilizar um processo de coleta de demandas, incentivando constantemente a participação em todos os processos. Entretanto o processo de planejamento e execução foram permeados por desafios que geraram alguns questionamentos e reflexões acerca das noções de participação social e memória. Outras reflexões surgiram a partir dos resultados analisados, momento em que foi pontuado de forma majoritária a questão da educação, evidenciando a importância dos processos educativos enquanto ferramenta de mudança na perspectiva também dos Povos de Terreiro [das RMA's], onde foi pautada tanto no campo formal quanto no dito “informal” (Guerra, 2024, p. 72).

Foi então que cruzando os conhecimentos adquiridos durante os módulos de aulas do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural do IPHAN com a experiência vivida por meio das Práticas Supervisionadas no IPHAN/RR no evento, que foi possível compreender os limites e as potencialidades de sua realização e, como afirmado no Produto Técnico 01, compreender as frestas que representavam também campos de possibilidades. Essa potencialidade observada a partir das falhas pavimentaram a abertura de caminhos de reflexões diante da prática, refletindo sobre a possibilidade de percursos outros. Como já evidenciado, durante a reunião onde muitas das decisões do evento foram definidas, nem todas as lideranças de RMA's estavam presentes, e quando tratado do âmbito digital do *WhatsApp*, meio pelo qual aconteciam nossas comunicações, nem todas as lideranças ali estavam, assim como nem todas que ali estavam, interagiam.

Dessa forma é importante evidenciar que essas falhas na comunicação representaram lacunas as quais reverberam na participação social durante o planejamento e execução. Reitero aqui a necessidade de representação da diversidade dessas RMA's em todos os processos, pois cada uma possui suas particularidades e não devemos nos permitir cair em generalizações. Foi a partir dessas observações que a questão da Participação Social emergiu como uma primeira pauta aqui tratada. Essa temática foi dialogada durante a disciplina de Políticas Públicas do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural do IPHAN e me proponho aqui a

esmiuçá-la relacionando-a ao evento, assim como feito no Produto Técnico 01. A generalização e homogeneização de grupos a partir da visualização desde uma mesma perspectiva é um processo que deve ser combatido, seja fora ou dentro dos espaços institucionais, pois ela objetifica, contribuindo para a criação de estereótipos. Assim, como afirmado no Produto Técnico 01, é necessário que seja ela problematizada. E então surge a pergunta: Será que o evento cumpriu a função de promover de fato a participação social? E nesse momento me lembro de convocar Antônio Bispo dos Santos, o Nego Bispo, para a discussão a partir de seu livro “A terra dá, a terra quer”. Neste livro, ele nos lembra que, deste lugar que ocupamos no setor público, devemos pensar na elaboração de projetos que se adequem às demandas da diversidade de grupos sociais e não o contrário. Para que a participação social realmente aconteça é necessário que barreiras sejam quebradas, e isso só é possível com o contato com os movimentos que atuam na base, dentre eles estão as RMA's. É como escolho reafirmar neste artigo: é preciso acolher as demandas de grupos que possuem dinâmicas comunitárias e temporalidades diferentes. De acordo com Nego Bispo:

Para nós, o conteúdo determina a forma e a forma determina o conteúdo. Se eu sair procurando um sapato que sirva no meu pé, então o meu pé é a forma e o sapato é o conteúdo. O sapato é que tem que se encaixar no formato do meu pé. Mas se, como os povos sintéticos, eu sair procurando um pé adequado para um sapato, se tenho um sapato à procura de um pé, o pé é o conteúdo, e o sapato é a forma (Santos, 2023, p. 30 *apud* Guerra, 2023, p. 73).

Para o nosso contexto, de profissionais que trabalham na aplicação de políticas públicas, se trabalhamos a partir de instrumentos e formatos que muitas vezes preveem uma adequação dos grupos à nossas metodologias, devemos então pensar exercitar pensar ao contrário: o planejamento deve se adequar às demandas dos grupos, desde a escolha do formato em que o evento será realizado até a alimentação que será servida. Assim, essas questões permanecem ecoando e nos fazendo refletir sobre a aplicação de políticas públicas e certamente sobre sua elaboração. Nesse ponto acredito que o evento cumpriu em alguma medida com o que se propôs, visto que diante do contexto, por vezes limitado, priorizou a opinião das lideranças presentes na tomada de decisões, tanto no planejamento como na execução. Mas será que isso basta? Eu acredito que não. É necessário permanecer traçando rotas pois não existem soluções estanques. É como insisto em reafirmar sobre o processo de participação social:

[...] se não encorajado para abarcar a diversidade de demandas, perde o sentido e não contribui para a valorização das especificidades de cada comunidade, mas colabora para uma generalização e criação de estereótipos, endossando práticas colonialistas (Guerra, 2024, p. 73).

Nesse sentido, a todo momento encorajamos os processos participativos, entretanto, diante das circunstâncias as quais também envolveram dinâmicas internas da unidade, como disponibilidade de tempo e corpo técnico para a melhor elaboração e articulação social, alguns pontos deixaram a desejar. Assim, evidenciou-se a maior participação das RMA's de Candomblé de nação Ketu e Angola, e a escassa tomada de fala pelas RMA's de Umbanda e Terecô, entre outras vertentes. Foi a partir desse ponto que os formatos de realização também surgiram como uma questão. Seria possível realizar um evento voltado para cada RMA? Ou um evento amplo mas que tivesse em sua organização, espaço para ramificações mais direcionadas às questões específicas dos públicos?

No momento de realização do evento, não apenas as RMA's mas também representantes de outras instituições solicitaram a fala para contribuir com o diálogo. Após as falas das lideranças das RMA's, tiveram início as falas tanto institucionais como de pessoas da sociedade civil em geral que ali estavam presentes. Nesse momento uma pauta relativa às casas de Terecô foi pontuada, essa pauta envolvia questões que permeavam o direito de propriedade, organizações hierárquicas internas e questões de herança biológica como mostrado no Produto 01:

[...] essa problemática se cruza com a questões que envolvem registro de propriedade, hierarquias, questões entre a herança de família biológica (parentesco de sangue) e família de santo (parentesco de santo) indo de encontro às discussões apresentadas pelos Povos de Candomblé, mas com especificidades próprias que devem ser aprofundadas (Guerra, 2024, p. 74).

Foi por meio da emergência dessa pauta que entendi que existiam memórias que estavam sendo acionadas a todo momento e que, naquele momento, a memória das RMA's de Terecô estavam sendo acionadas, me mostrando que podiam até ter alguma familiaridade com as demandas das RMA's de Candomblé, mas tinham suas diferenças e especificidades, nesse ponto percebi que naquele contexto poderia estar acontecendo uma hierarquização, que só seria percebida a partir de uma reflexão mais aprofundada. Assim, abordei no Produto Técnico 01, um texto no qual foi possível evidenciar as relações entre Participação Social e Memória no campo do Patrimônio

Cultural. Esse texto foi o “Memória, esquecimento e silêncio” de Pollak (1989). Tive contato pela primeira vez com esse texto durante a disciplina de Memória e Patrimônio do Mestrado profissional em Preservação do Patrimônio Cultural do IPHAN, tomando partido na elaboração do Produto Técnico 01, onde foi evidenciado que Pollak (1989), pautando um alinhamento discursivo entre os pensamentos de Durkheim e Halbacks, nos mostra que diante da construção de uma noção de memória coletiva, pontos de referência de perspectivas variadas são coletadas para que seja construída essa memória (Pollak, 1989 *apud* Guerra, 2024, p. 74). Assim, complemento:

Dessa forma, surge a possibilidade de tratar esses pontos de referência enquanto indicadores empíricos da memória coletiva de um determinado grupo, o que implica em hierarquizações e classificações, as quais reforçam os sentimentos de pertencimento ou colaboram com um afastamento, evidenciando fronteiras culturais. Segundo Pollak, para Halbwachs ‘Na tradição europeia do século XIX [...] a nação é a forma mais acabada de um grupo, e a memória nacional, a forma mais completa de uma memória coletiva’. Esse trecho de forma quase que imediata faz lembrar do processo histórico de construção dos estados-nação principalmente o caso do Brasil, o qual orientou a noção de Patrimônio Cultural no país e com ela deu sequência a processos de uniformização e alinhamento discursivo inspirados na cultura Europeia, tida naquele momento como mais evoluída (Pollak, 1989, p. 3 *apud* Guerra, 2024, p. 75).

Essa perspectiva, de homogeneizar e de criar uma cultura que demarcava os limites culturais do país foi uma perspectiva que pautou a ideia do Brasil enquanto nação. Nesse processo, a subjetividade de povos pretos, pardos e indígenas foi massacrada e subalternizada. Quem nos lembra isso é a historiadora Lília Schwarcz (1993) em seu livro “O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930”. Nele a historiadora nos mostra por meio de análise documental aprofundada como as instituições oficiais vinculadas ao governo operaram a construção de uma narrativa que visava demarcar sujeitos e objetos, humanos e não humanos, a partir da noção de raça. Assim, promoviam por meio de um discurso científico ligado às teorias evolucionistas o massacre de corpos pretos, pardos e indígenas e, quando não gerava a morte desses corpos, trabalhava para uma subalternização e inferiorização intelectual, fortalecendo também uma perspectiva homogeneizante cultural, onde eram tidos como culturalmente inferiores.

Dessa forma, enquanto alguns grupos tiveram sua perspectiva e memória valorizadas, camufladas na ideia da convivência harmoniosa pautada pela

“democracia racial” onde foi criada a narrativa de que todos viviam de forma pacífica, outras memórias foram homogeneizadas, associando a memória do povo negro a uma única perspectiva cultural, à escravização, massacrando suas subjetividades, seus simbolismos e seus processo cognitivos. Foi dessa forma que o Estado operou por muito tempo [e ainda opera]. Entretanto, nas últimas décadas a partir da luta dos movimentos sociais, seus direitos civis foram sendo reconhecidos por meio de marcos históricos, sendo o principal deles a Constituição Federal de 1988, ou Constituição Cidadã, a qual marcou a institucionalização de políticas voltadas para os diversos grupos que constituem o Brasil, procurando resguardar e abarcar sua complexidade cultural e promover direitos civis a quem sempre foi negado (Chuva, 2017 *apud* Guerra, 2024, p. 75).

A partir dessa perspectiva surgem novos questionamentos: Em que nível essa ideia homogeneizante impacta no processo de reconhecimento da diversidade afrorreligiosa? Em diversos, pois ela é estruturante. É a partir do contexto de luta por direitos bastante evidenciado no contexto da promulgação da Constituição de 1988, como afirma Chuva (2017) que ocorrem as reivindicações por reparação. De acordo com Ventura, “as lutas por reparação, restituição e reconhecimento jurídico e político do legado colonial, da escravização e do extermínio das comunidades africanas ocupam agenda de herdeiros e vítimas históricas da expansão colonial europeia” (2021, p. 45 *apud* Guerra, 2024, p. 76). É também por meio da reivindicação da reparação que as instituições têm sido acionadas pelos movimentos sociais diante das violências cometidas pelo estado.

Diante desse contexto, para além de um compromisso das instituições este deve ser um compromisso dos profissionais que atuam na base, visto que é na base é que é possível imaginar estratégias que se adequem às necessidades diversas, é na compreensão generosa de que cada RMA é única que os projetos devem ir se construindo, alinhando a ideia de participação social a esse compromisso relacionado a uma reparação. Pautando uma busca cotidiana não pelo resultado final mas sim pelas possibilidades que se abrem diante do desconhecido. Por fim é necessário pautar a questão da educação, tão evocada durante o evento, entretanto infelizmente, associada à práticas de intolerância religiosa e à desinformação presente em espaços de produção do saber como universidades e escolas, se mostrando de muitas formas em várias falas das lideranças.

Nesse sentido o campo da educação foi pautado como campo essencial para se travar batalhas em prol de uma outra narrativa acerca das RMA's, leis importantes foram apontadas como parte de uma trajetória de conquistas pelos povos pretos pardos e

indígenas como é o caso da Lei 10.639/2003 e da Lei 11.645/2008⁸. Entretanto, reivindica-se uma aplicação mais efetiva no chão da escola.

A falta de aplicação [das leis] pautada [pelas lideranças de RMA's por meio de suas experiências] nos espaços educativos, evidencia uma permanência de um projeto de extermínio epistêmico, gerando muitas vezes o processo contrário, pautado na promoção de desinformação nos ambientes escolares e universitários, onde acabam sendo reproduzidas mais violências (Guerra, 2024, p. 79).

Dessa forma, reitero aqui perguntas muito pertinentes que foram construídas durante a elaboração do Produto 01: De quais formas o IPHAN, enquanto instituição responsável pela preservação do patrimônio histórico e artístico nacional e também enquanto instituição de produção de saberes, poderia contribuir com a desmistificação dessas culturas no âmbito educativo institucional? Seria possível encontrar formas de alinhar as práticas educativas formais às práticas educativas e tecnologias ancestrais? Os historiadores e professores das ruas, como prefiro chamar, Simas e Rufino (2018) nos dão pistas de como galgar esses processos de trabalho a partir não de uma negação do processo já instituído, mas de encantamento:

[...] a educação “versada nas carteiras das escolas” que muitas vezes limita as potencialidades humanas e impede o contato com essas culturas, impedindo também o contato com outras epistemologias e subjetividades, reproduzindo uma ideia de cultura ultrapassada, mas que ainda se apresenta enquanto alternativa pela lógica normativa. Impulsionados pelas sabedorias dessas culturas, temos como desafio principal a transgressão do cânone. **Transgredir não é negá-lo, mas sim encantá-lo, cruzando-o a outras perspectivas**” (Simas; Rufino, 2018, p. 19 *apud* Guerra, 2024, p. 80 - grifos meus).

Para ambos a transgressão do cânone está fincada em uma pedagogia das encruzilhadas, em uma perspectiva de encantamento com as possibilidades que surgem a partir das frestas, dos vazios e, na minha compreensão das falhas nos processos, como os evidenciados durante o planejamento e execução do evento aqui pautado:

⁸ A primeira lei “[...] estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira’ [...]” e a segunda altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

A pedagogia das encruzilhadas é versada como contragolpe, um projeto político/epistemológico/educativo que tem como finalidade principal desobsediar os carregos do racismo/colonialismo através da transgressão do cânone ocidental. Esse projeto compreende uma série de ações táticas que chamamos de cruzos. São essas táticas, fundamentadas nas culturas de síncope que operam esculhambando as normatizações. Os cruzos atravessam e demarcam zonas de fronteira. Essas zonas cruzadas, fronteiriças, são os lugares de vazio que serão preenchidos pelos corpos, sons e palavras. Desses preenchimentos emergirão outras possibilidades de invenção da vida firmadas nos tons das diversidades de saberes, das transformações radicais e da justiça cognitiva (Simas; Rufino, 2018, p. 21 *apud* Guerra, 2024, p. 80).

Para compreender esse trabalho nas frestas, é necessário estar aberto a compreender outras epistemologias como possíveis e legítimas. É preciso trazer a leitura de que nos terreiros e na vida vivida no cotidiano a educação também é uma realidade. Algo que pode fortalecer esses processos de transgressão é o ingresso de profissionais comprometidos com esses processos de reparação. Ter profissionais familiarizados com outros processos educativos, inclusive profissionais os quais representam também RMA's contribuem justamente para uma perspectiva cultural da educação sendo uma ótima aliada ao fortalecimento de outras pedagogias, estas mais próximas das praticadas pelos povos tradicionais da América Latina e do Sul Global. É a partir da perspectiva de Botelho e Nascimento (2020), quando trazem o conceito de “habitantes de entremundos” desde o candomblé, que defendo práticas educativas institucionais que também versem “entremundos”. De acordo com Botelho e Nascimento (2020) no Brasil, os candomblés se firmaram enquanto práticas de “manutenção das memórias ancestrais” (2020, p. 265) fazendo que surgissem *entremundos*, evidenciando uma prática que mescla as variadas heranças do povo africano, os saberes e fazeres dos povos indígenas e as práticas e ambiências ocidentais (2020, p. 266). Para Botelho e Nascimento (2020, p. 265):

Ao pensar os candomblés [pensando também outras práticas afrorreligiosas] como modos de vida, afirmamos que eles são compostos de sentidos, valores, práticas, crenças que orientam a maneira como as pessoas que nele adentram experimentam o mundo, a si mesmas e as relações com as outras pessoas, constituindo um espaço formativo. E é exatamente esse caráter que prepara as pessoas que vivenciam os candomblés [e outras afrorreligiosidades] como “habitantes de entremundos”, partilhando também a experiência do Ocidente que as aguarda fora dos terreiros.

É então, a por meio de minha vivência entremundos, por ser de candomblé e por meio de um somatório de inquietações desde a vivência profissional na área finalística do IPHAN-RR com processos educativos, que fizeram emergir um desejo sobre práticas cotidianas outras na área finalística, pautada em uma perspectiva alicerçada nas inquietações dos povos de RMA's relativas à Educação e ao racismo religioso expostas durante o evento, as quais me fizeram enxergar na Educação Patrimonial uma alternativa para repensar caminhos desde do IPHAN-RR, não pensando-as como tábua de salvação, mas como ferramenta permeável e transversal para se discutir os sentidos de educação, pautado sob uma perspectiva de reparação traçando novos caminhos possíveis.

Considerações finais

Assim como desenvolvido no Produto Técnico 01, compreende-se que os processos de trabalho desenvolvidos no campo do Patrimônio Cultural apresentam inúmeros desafios, sejam de ordem interna da instituição, seja por implicações socioculturais das populações envolvidas em relação às dinâmicas do estado. Isso fica ainda mais evidente quando trabalhamos junto a povos que tiveram sua cultura historicamente subalternizada e marginalizada, sendo excluídos da narrativa oficial. Nesse ponto, se tratarmos do recorte do Norte e especificamente de Roraima, essas questões se agravam ainda mais. Ademais, compreende-se que ainda é necessário avançar bastante diante das dinâmicas e das práticas institucionais, na tentativa de percorrer um caminho pautado na participação social a partir da valorização das questões particulares desses povos com os quais trabalhamos, tentando romper com a política sistêmica de esquecimento.

A educação foi então percebida como ponto focal, e entendida enquanto instrumento importante de mudança de realidade na medida em que é possível repensar a lógica educativa pautada em uma transgressão, tanto nos espaços formais quanto nos espaços ditos “informais” servindo de lição para o IPHAN em suas práticas educativas institucionalizadas, compreendendo outras pedagogias como legítimas. É então a partir desse entendimento que podem ser estabelecidos diálogos entre as epistemologias consagradas pautadas no cânone ocidental e as epistemologias pautadas no chão do terreiro, evidenciando possibilidades de percorrer caminhos de reparação, valorizando outros saberes. “Aí está a potencialidade dos processos educativos alinhados a uma perspectiva transgressora, antirracista” (Guerra, 2024, p. 92).

Referências

ARAÚJO, J. D. de. A Valorização de Terreiros de Matriz Africana ou Afro-Brasileiro: um debate jurídico acerca dos instrumentos de proteção no Brasil. 2021. 300 f. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) – IPHAN, Rio de Janeiro, 2021.

BOTELHO, D.; NASCIMENTO, W. F. do. O Terreiro Entremundos: Resistência nos processos educativos dos candomblés. In: JESUS, L. S. B. de; BARROS, M. de. FILICE, R. C. G. (org.). **Tecendo redes antirracistas II: contra colonização e soberania intelectual**. Fortaleza: UFC, 2020.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências.

Diário Oficial da União, Brasília, DF, 2003. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm#:~:text=L10639&text=LEI%20No%2010.639%2C%20DE%209%20DE%20JANEIRO%20DE%202003.&text=Altera%20a%20Lei%20no,%22%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%A2ncias. Acesso em: 3 abr. 2024.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 2008. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm. Acesso em: 3 abr. 2024.

BRITES, R. Ministério da Cultura reabre portas após 4 anos extinto. **VEJA**, 2023. Disponível em:

<https://veja.abril.com.br/coluna/radar/ministerio-da-cultura-reabre-as-portas-apos-mais-de-quatro-anos-extinto#:~:text=A%20partir%20da%20Reforma%20Administrativa,voltou%20atr%C3%AAs%20ap%C3%B3s%20repercuss%C3%A3o%20negativa>. Acesso em: 6 mar. 2024.

CHUVA, M. Possíveis narrativas sobre duas décadas de patrimônio: de 1982 a 2002. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, [S. l.], n. 35, p. 79-103, 2017. Disponível em:

http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/revpat_35.pdf. Acesso em: 6 mar. 2024.

GUERRA, L. C. **Salvaguardar afetos: pela preservação do patrimônio cultural dos povos de religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras de Boa Vista/RR**. 2024. 92 f. Produto Técnico (Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural) – IPHAN, Rio de Janeiro, 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo 2022**: pela primeira vez, desde 1991, a maior parte da população do Brasil se declara parda. Brasil: IBGE, 2023.

LIMA, K. W. da C. **A presença negra na capitania do Rio Negro na Amazônia Colonial**. 2018. 105 f. Dissertação (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras, UFRR, Boa Vista, 2018.

OLIVEIRA, M. P. et al. **Fé e Resistência: religiões de matriz africana e afro-brasileira em Boa Vista/RR**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2020.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

SANTOS, A. B. dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora:PISEAGRAMA, 2023.

Religiões afro e afro-indígenas: marcadores sociais da diferença, conflitos e diálogos

“Salvaguardar afetos: pela preservação do patrimônio cultural dos povos de religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras de Boa Vista/RR”: reflexões sobre participação social, memória e educação patrimonial

DOI: 10.23899/9786589284673.3

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças**. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. 287p.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. **A ciência encanta das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

VENTURA, T. Raça, genocídio, memória e reparação. In: SANTOS, M. S. dos. **Entre utopias e memórias: arte, museus e patrimônios**. Rio de Janeiro: Mórula, 2021.

Entidades de luta: como os terreiros enfrentam o racismo religioso e reafirmam sua existência

João Victor Marques Rodrigues*

Introdução

O racismo religioso é uma forma de violência que transcende as agressões físicas e os ataques diretos aos terreiros. Ele também se manifesta em atos sutis e sistemáticos que permeiam as experiências das comunidades de santo, impactando profundamente suas práticas de culto, formas de viver e de existir. Diante do cenário de descaso ilustrado por dados alarmantes divulgados pelo “Disque 100”, um canal do Ministério dos Direitos Humanos, no primeiro semestre de 2024, as denúncias de intolerância religiosa cresceram mais de 80%, registrando uma média de sete casos por dia. Dados do Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos (CEPLIR) revelam que 63% dos casos de intolerância religiosa¹ no Brasil afetam as religiões de matrizes africanas. Esse quadro se agrava de forma notável em Manaus, que entre 2014 e 2019, registrou apenas 10 casos de intolerância religiosa na cidade, já no início de 2021, foram registrados 32 casos de violência contra comunidades de terreiro, um aumento alarmante que reflete a intensificação dos ataques direcionados a essas religiões. Esse número, revelado por uma pesquisa conduzida sob uma resolução do Ministério Público do Amazonas, foi apresentado pela Delegada Catarina Saldanha, da Delegacia Especializada em Ordem Política e Social (DEOPS). Esses dados revelam um panorama preocupante, mas também evidenciam a urgência de se olhar para a questão de forma mais atenta e comprometida. É importante destacar que os dados disponíveis até o momento permanecem desatualizados e, em muitos casos, subnotificados. Essa falta de atualização e a subnotificação sistemática obscurecem a real extensão dos crimes sobre

* Umbandista e candomblecista, finalista do curso de Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas-UFAM. Atua como pesquisador no COLAR - Laboratório de Antropologia da Vida, Ecologia e Política (UFAM), foi aluno pesquisador no projeto PIBIC “Experiências de Racismo Religioso em Manaus” e é bolsista no projeto “Encontro de Saberes” e colaborador no projeto “A Mata, as Ervas e o Axé”. Contato: victor.marques@ufam.edu.br

¹ Os dados apresentados como “intolerância religiosa” podem não refletir completamente a realidade das denúncias feitas pelas comunidades de terreiros. Os povos de terreiro falam em uníssono que o termo correto é “racismo religioso”, pois ele destaca que as manifestações de preconceito contra essas comunidades têm raízes profundas na discriminação racial histórica, e não se limitam apenas à esfera da fé. O racismo religioso reconhece que a marginalização das práticas religiosas do povo santo é uma extensão de um sistema opressor e racista mais amplo.

racismo religioso e dificultam sua devida compreensão. Sem informações precisas e abrangentes, as políticas públicas e ações de enfrentamento tornam-se insuficientes e frequentemente mal direcionadas. Como consequência, as vivências e os desafios enfrentados pelas comunidades de terreiro continuam sendo invisibilizados, contribuindo para a perpetuação de uma violência que insiste em permanecer à margem da percepção estatal. Essas manifestações de violência atingem de maneira desproporcional os adeptos das Religiões de Matrizes Africanas (RMAs), especialmente porque as ações institucionais para combatê-las muitas vezes falham em reconhecer a gravidade do problema. Crimes cometidos contra nossos espaços sagrados são frequentemente desqualificados pelo Estado, tratados como meros “conflitos interpessoais” ou disputas banais de vizinhança. Esse enquadramento reducionista minimiza nossas dores e lutas, perpetuando a violência sistêmica que enfrentamos diariamente. A resposta institucional, ou a ausência dela, expõe um racismo estrutural que insiste em negar a legitimidade e a relevância das práticas de terreiro, marginalizando-as e invisibilizando-as.

Ao iniciar minha primeira pesquisa sobre racismo religioso no ano de 2022, o ato de escrever foi marcado por um profundo desconforto. Cada relato de violência — seja física, psicológica ou institucional — vivenciado pelos meus interlocutores carregava um peso que se refletia em cada palavra. O processo de documentar essas experiências era uma jornada dolorosa, pois a discriminação se manifestava em olhares de reprovação, insultos e até agressões físicas. Tudo isso apenas por pertencerem ao axé, que não é apenas uma crença, mas uma forma de existência. O axé está presente em nossos gestos, roupas, na maneira como falamos e vivemos, sendo assim, escrever sobre essas realidades misturou sentimentos de revolta, tristeza e impotência. No entanto, reconheço que é essa dor que nos move a agir, a transformar o incômodo em resistência. Porém, nesta nova escrita, meu objetivo é reposicionar meus interlocutores. Quero dar-lhes o lugar que lhes é de direito: o de protagonistas. Protagonistas no enfrentamento ao racismo religioso, nós não apenas sobrevivemos, mas nos erguemos com dignidade e coragem, a ideia de resistência aqui, não é tratá-la como uma reação mecânica ou puramente opositiva à dominação, temos que olhar para o conceito de resistência, como discute a professora Suzane Vieira (2015), devemos levar em conta as dimensões criativas, simbólicas e cosmológicas das estratégias de sobrevivência e luta desses grupos. Luta esta que transcende a esfera estatal, e não se limita às ações jurídicas ou políticas; trata-se também de uma justiça espiritual. Nossos orixás e guias, juntamente com os rituais e práticas do terreiro, são forças que combatem a violência perpetrada por uma sociedade euro-cristã monoteísta. Portanto

é através dessa aliança entre o sagrado e o coletivo que seguimos existindo, resistindo à violência imposta por um sistema que tenta nos silenciar.

Mãe Maria² e Pomba-gira Maria Mulambo³, as duas personagens centrais do texto, são presenças constantes e reverenciadas em minha vida desde o início da minha jornada na umbanda. Desde a tenra idade, quando eu ainda era um “pequeno” Ogã⁴ no ano de 2002, desde aí já assumia a responsabilidade de conduzir as giras para suas entidades, com um carinho especial por Maria Mulambo. Ela permanece como uma figura essencial em todas as festividades de Exu realizadas em minha casa, e vice-versa, formando uma conexão tão íntima e profunda quanto a minha própria trajetória espiritual. O diálogo que fundamenta este artigo surgiu durante uma confraternização em sua residência, um momento de partilha e reflexão. Durante essa conversa, apresentei à Mãe Maria a pesquisa que iniciei sobre o racismo religioso. Destaquei um dado alarmante: dos dez líderes que entrevistei até aquele momento, apenas um havia registrado um boletim de ocorrência em resposta à violência sofrida por intolerância religiosa, foi então que Mãe Maria compartilhou que também já havia enfrentado episódios de racismo religioso, mas nunca havia formalizado uma denúncia. Em vez disso, optou por entregar suas questões aos guias espirituais, confiando a eles o poder capaz de resolver as injustiças que ela enfrentava. Essa escolha reflete a complexa dinâmica entre a justiça espiritual e a institucional, mostrando como a confiança nos poderes sagrados pode às vezes substituir as vias convencionais de reivindicação, preparando o caminho para uma análise mais detalhada das alternativas no combate ao racismo religioso.

Marginalização religiosa

A formação social e cultural do Brasil, marcada por uma complexa herança colonial e pela imposição de normas europeias, contribuiu significativamente para a construção de uma identidade nacional que frequentemente marginaliza práticas religiosas que não se alinham com a norma dominante. Esse fenômeno de marginalização é particularmente evidente no caso das religiões de matrizes africanas (RMAs), que

² O nome “Mãe Maria” é um pseudônimo utilizado para preservar a identidade da liderança mencionada neste estudo. Devido à sua relevância e ao reconhecimento dentro da espiritualidade na cidade de Manaus, há o risco de que a liderança possa ser facilmente identificada por outras pessoas. Além disso, considerando as possíveis dimensões que este estudo pode alcançar, optou-se por proteger o nome real da liderança para garantir sua segurança e privacidade.

³ Maria Mulambo é uma entidade espiritual da Umbanda, reconhecida por sua liderança na casa de Mãe Maria.

⁴ Cargo no terreiro responsável por auxiliar o sacerdote ou sacerdotisa, desempenhando funções como tocar atabaques e ajudar na organização dos rituais.

frequentemente enfrentam desvalorização e hostilidade. A violência direcionada a essas tradições não devem ser vistas como meros atos isolados, mas como manifestações de um racismo estrutural profundo, onde preconceito e exclusão estão enraizados nas instituições sociais e culturais do país. Esse fenômeno tem afetado grupos que se afastam das práticas religiosas dominantes ou hegemônicas ao longo da história. No contexto brasileiro, a marginalização atinge principalmente as religiões de matrizes africanas, como a Umbanda e o Candomblé, que frequentemente são alvo de discriminação, preconceito e intolerância, especialmente com o crescimento das igrejas neopentecostais nos perímetros urbanos de Manaus. A marginalização ocorre de diversas formas. No nível social, manifesta-se por meio da estigmatização dos praticantes, que são vistos como “demoníacos” ou “primitivos” devido à forte influência do discurso neopentecostal, que associa as religiões afro-brasileiras a práticas malignas. A demonização de símbolos e rituais dessas tradições religiosas, como o Exu, reflete um sistema de poder que busca impor uma única narrativa religiosa como legítima, relegando outras à periferia da sociedade, tanto física quanto simbolicamente. No plano urbano, a marginalização se manifesta pela dificuldade de manter espaços sagrados e de culto, como terreiros e casas de axé, em regiões centrais ou de grande visibilidade. Muitas vezes, essas religiões são empurradas para a periferia, tanto geograficamente quanto socialmente. A ocupação do espaço público por esses grupos religiosos é frequentemente desafiada, com restrições a celebrações e rituais em locais públicos, como praias, praças ou cachoeiras, que são fundamentais para as práticas afro-religiosas (Silva, 2007). Embora a constituição brasileira garanta a liberdade religiosa, a implementação prática desse direito encontra desafios, especialmente devido ao poder e à influência política das igrejas neopentecostais, que frequentemente pressionam por políticas que marginalizam outras tradições religiosas. Essa marginalização, portanto, não é apenas uma questão de preconceito individual, mas um processo sistemático que envolve diferentes esferas: social, urbana e legal. A luta contra essa discriminação é, em essência, uma luta por reconhecimento e igualdade, buscando garantir que nós possamos existir com dignidade e respeito na sociedade brasileira pluralista.

As Marias

Mãe Maria se destaca como uma figura essencial no universo da Umbanda manauara, exercendo um papel fundamental na preservação e na promoção das tradições afro-brasileiras na região. Sua casa de axé, fundada em 1992 e localizada na zona norte de Manaus, tornou-se um importante centro de espiritualidade e prática religiosa para a comunidade local.

A trajetória de Mãe Maria é marcada por um compromisso profundo com a Umbanda e suas tradições. Desde a fundação de sua casa de axé, ela tem dedicado sua vida à prática e ao ensino dos princípios da Umbanda, contribuindo significativamente para a preservação dessa tradição religiosa em um contexto urbano. Sob sua liderança, o espaço tornou-se um ponto de referência para aqueles que buscam orientação espiritual, acolhimento e suporte nas questões da vida cotidiana. Mãe Maria é conhecida por sua sabedoria espiritual. Seus rituais e cerimônias, que incluem a realização de giras e celebrações, são conduzidos com um profundo respeito pelas tradições e um zelo cuidadoso pelos praticantes. A presença de Mãe Maria na vida dos seus devotos é marcada por um relacionamento de confiança e respeito mútuo, refletindo sua dedicação em ajudar e orientar aqueles que a procuram. Como Mãe Maria relatou:

Mesmo após muitos anos de casa funcionando, só vim ter filhos de santo no ano de 2017, eu nunca quis ter filho de santo. Nunca quis me apresentar como 'Mãe' de santo, acho muito formal. Até porque quem cuida de mim são eles, eu sou mais uma filha. Por isso, gosto de ser apenas Maria e cuidar da minha família espiritual e carnal (Mãe Maria, 22/06/24).

Esse relato revela não apenas uma visão pessoal de Mãe Maria sobre o papel de Mãe de Santo, mas também um reflexo das complexidades e desafios que acompanham essa posição. Sua hesitação em aceitar filhos e filhas de santo está profundamente ligada às experiências vivenciadas com a violência do racismo religioso. A decisão de assumir o título de Mãe de Santo não é simples; implica uma ampliação significativa das responsabilidades de cuidado com os outros. Ao se tornar uma líder espiritual e assumir a responsabilidade por outros, não apenas se aumenta o número de obrigações, mas também se enfrenta a difícil realidade das agressões e preconceitos que permeiam o cotidiano dos filhos. A experiência do racismo religioso não é apenas um episódio isolado, mas um fator constante que afeta a vida dos líderes espirituais, tornando a responsabilidade de cuidar de outros ainda mais desafiadora. A violência que afeta as práticas religiosas conforme descrito por Veena Das (2020) e seus conceitos sobre violência de eventos extraordinários, infiltra-se na vida cotidiana, criando um ambiente de insegurança e desconfiança. Essa realidade desencoraja a aceitação de novas responsabilidades, uma vez que ser Mãe ou Pai de Santo implica não apenas em liderar rituais e cerimônias, mas também em oferecer suporte contínuo e enfrentar os desafios impostos pela marginalização e pelo preconceito. Portanto, a relutância de Mãe Maria em se apresentar formalmente como Mãe de Santo pode ser vista como uma resposta

compreensível às pesadas responsabilidades e ao contexto adverso em que esses líderes operam.

Dentro do terreiro de Mãe Maria há outra liderança feminina que opera a regência do terreiro. A Pomba-Gira Maria Mulambo, o Exú mulher, divindade principal dentro da casa é uma presença imponente que transcende o comum. aqui não tento definir quem é Maria Mulambo, pois toda entidade tem uma narrativa mística, que explica suas funções, poder e história pessoal, longe de mim querer fazer dela o que ela não quer, sobretudo transformá-la em símbolo, mito ou objeto. Qualquer definição seria redução ou pausa no seu movimento ininterrupto do rodopio de sua saia, e quem ousar tentar, pode ser cobrado na encruzilhada da vida e do conhecimento, sendo assim irei descrever Maria Mulambo a partir do que eu conheço desta entidade e como ela se apresenta na cabeça de Mãe Maria. Pomba-gira Maria Mulambo é uma mulher faceira de um olhar penetrante que não se deixa desviar. Em sua presença, o ambiente muda; é como se uma aura de poder e certeza envolvesse cada movimento dela. Geralmente chega no terreiro vestida com roupas vermelhas e pretas, exalando uma sensualidade que não é apenas visual, mas que se sente na própria essência do espaço. Maria Mulambo não é conhecida por sorrisos frequentes, mas por sua seriedade e autoridade inabalável. Ela é uma entidade empoderada, que se apresenta com uma postura firme e uma confiança que não precisa ser afirmada com palavras. Mulambo é independente, dominadora, quando fala, suas palavras são como decretos, carregada de uma sensualidade que é tanto um convite quanto uma ordem, é uma presença ativa e transformadora cuja influência se estende à vida cotidiana da liderança, filhos/as e clientes da casa, inspirando coragem e resiliência. Os ensinamentos e ações passado por ela, ajudam a converter o sofrimento em oportunidades de crescimento espiritual e pessoal.

A “batalha dos sons”

Conforme destaca o II Relatório sobre Intolerância Religiosa: Brasil, América Latina e Caribe (2023), é possível delinear um perfil dos atos de intolerância religiosa com base nas informações coletadas. Em muitos casos, esses atos são perpetrados por homens ligados a religiões evangélicas, em contextos de convivência cotidiana, como relações familiares ou de vizinhança, e geralmente têm como alvo mulheres praticantes de religiões de matriz africana. A maior parte das ocorrências (23,8%) envolve vizinhos intolerantes. Em suas palavras, Mãe Maria revela um aspecto profundo e desafiador da vida no terreiro – a complexa interação com a vizinhança:

Aqui nesse bairro, as confusões com a vizinhança nem sempre foram apenas desentendimentos comuns; sempre se misturou com as coisas do terreiro, com o espiritual. Toda vez que havia uma cerimônia em nossa casa, o vizinho aumentava o volume do som, sempre tocando músicas evangélicas. Era uma espécie de batalha: de um lado, o som do tambor, tocando nosso ritmo; do outro, o louvor que vinha da casa ao lado, numa tentativa de abafar o nosso tambor (Mãe Maria, 22/06/24).

O relato de Mãe Maria revela uma luta diária entre as tradições religiosas afro-brasileiras e a vizinhança, em um cenário urbano carregado de tensões. As ações descritas não são meros desentendimentos, mas estão impregnadas por um racismo religioso sistemático, manifestando-se de formas sutis e ao mesmo tempo impactantes. O aumento do volume das músicas evangélicas durante as cerimônias do terreiro é uma forma simbólica e persistente de violência, que busca silenciar as práticas espirituais do terreiro. Nesse sentido, volto a Veena Das (2020) que destaca que a violência se entrelaça nas rotinas diárias, tornando-se parte do “tecido da vida cotidiana”. A tentativa de abafar o som do tambor com música evangélica é uma forma de controle e dominação que visa deslegitimar e enfraquecer a presença do terreiro naquele espaço, o confronto entre o tambor e o louvor evangélico é mais do que uma “batalha sonora”. Na verdade, é um reflexo da “batalha espiritual” amplamente promovida por discursos neopentecostais. O tambor, para nós de terreiro, é muito mais do que um simples instrumento musical. Ele é um símbolo vital de memória, tradição e resistência. As tentativas de silenciá-lo não representam apenas um desentendimento comum, mas uma estratégia deliberada para negar a legitimidade e a continuidade das práticas espirituais afro-brasileiras (Nogueira, 2020).

Frantz Fanon, em suas análises sobre a opressão colonial, oferece uma perspectiva iluminadora para compreender essa disputa. Fanon argumenta que o colonizado é frequentemente desumanizado e sua cultura é desvalorizada, resultando em uma luta contínua por reconhecimento e espaço. No contexto dos terreiros, essa luta é constante por parte de lideranças e adeptos, que buscam afirmar suas práticas e manter vivas suas tradições frente às tentativas de apagamento cultural. A batalha que Mãe Maria e sua comunidade enfrentam vai além da disputa por espaço físico; é uma luta pelo espaço simbólico e cultural onde suas práticas podem existir e prosperar (2022).

Esse cenário de disputa por espaço, tanto físico quanto simbólico, fica ainda mais evidente quando Mãe Maria relata um episódio marcante de resistência espiritual diante do racismo religioso no seu cotidiano. Seu testemunho nos leva a uma situação carregada de tensão, onde as forças espirituais também entram em cena para proteger o terreiro e seus integrantes. Mãe Maria descreve:

A dona Maria Mulambo, que rege nosso terreiro, se incomodou com a implicância constante por parte dos vizinhos, se irritou e fez saber que não toleraria mais aquela afronta. Ela entrou no tempo (nome dado à área da casa de exú), fumando seu cigarro, como sempre faz quando está se preparando para lidar com uma situação difícil. Depois disso os vizinhos saíram de casa às pressas naquela noite e nunca mais fizeram algo parecido. Em poucos meses, a casa ficou vazia, eles saíram de lá e não voltaram (Mãe Maria, 22/06/2024).

É importante destacar que foi a própria entidade, Maria Mulambo, quem tomou a iniciativa de intervir, sem que Mãe Maria ou os filhos da casa precisassem apelar por sua ajuda. O gesto de fumar o cigarro, enquanto lançava um olhar penetrante ao centro do terreiro, como se estivesse silenciosamente realizando sua magia, tornou-se uma cena emblemática. Enquanto Maria Mulambo aparentava imobilidade, o terreiro ao seu redor pulsava com o ritmo do axé, uma energia que fluía pelo espaço e transformava cada gesto e movimento da comunidade em uma reafirmação da força espiritual que protege aquele lugar contra as hostilidades externas.

O terreiro, com seus cânticos e o toque dos tambores, ergue-se como uma muralha invisível, resistindo às pressões e à violência dos vizinhos. Ali, o sagrado se impõe diante do preconceito. Quando surgem conflitos ou tentativas de cerceamento das práticas religiosas, Mãe Maria prontamente reúne seus filhos de santo. Algumas vezes, as respostas são silenciosas, com o som suave das rezas e o pulsar dos atabaques⁵. Outras vezes, as práticas são intensificadas, visíveis ao mundo exterior, com grandes celebrações que abrem as portas do terreiro à comunidade. Nessas ocasiões, os tambores ecoam com força, e os cantos ressoam pela vizinhança, lembrando a todos que aquele espaço sagrado permanece vivo e inabalável. Acho válido pontuar que as magias que operam nos terreiros se fortalecem justamente no cotidiano, nas ações e nos rituais diários que reforçam a espiritualidade e a resistência.

Todos os dias, ainda antes do nascer do sol, me levanto cedo. O primeiro ato de meu dia é saudar Exu, o guardião da entrada de minha casa, acendo velas e ofereço uma pequena bebida, bato a sineta pedindo proteção contra todos os males, sejam eles espirituais ou físicos (Mãe Maria, 22/06/2024).

⁵ Instrumento de percussão de origem africana, feito de madeira e pele de animal, essencial em rituais afro-brasileiros. No terreiro, o atabaque, também conhecido como tambor, conduz os cânticos e danças, facilitando a conexão com as entidades espirituais e a manifestação do axé.

Esse ritual diário representa uma forma de assegurar que a casa e o terreiro permaneçam protegidos. O ato de tocar a sineta, é um movimento para “despertar” as entidades para garantir a segurança do sagrado e dos filhos de santo. em dia de função, as primeiras tarefas do dia no terreiro incluem a limpeza da casa e a organização do altar, onde as velas são acesas e as oferendas preparadas com cuidado. A cozinha, um dos espaços mais importantes para a produção de axé, já começa a movimentar-se nas primeiras horas da manhã. O aroma das ervas e temperos preenchem o ar, enquanto Mãe Maria e suas filhas de santo preparam os alimentos que serão oferecidos às entidades e compartilhados com a comunidade. No terreiro, a alimentação tem uma função restauradora. As refeições são entendidas como uma forma de restabelecer as energias da comunidade, além disso, como apresentado por Marcos Alvarenga (2017, p. 92). O ato de alimentar-se no terreiro é profundamente relacional: a comensalidade é um princípio fundamental. Há sempre uma grande expectativa em torno da partilha dos alimentos, especialmente das comidas de ritual, reforçando os laços espirituais e comunitários. A alimentação, nesse contexto, é um ato de cuidado, já que as complicações da vida são muitas vezes tratadas por meio de rituais que utilizam alimentos sagrados. Cada prato é preparado com uma intenção específica, e a energia de cada movimento na sua preparação é uma oração silenciosa, garantindo a proteção e o fortalecimento espiritual de todos os presentes. Sendo assim a decisão dos vizinhos de abandonar a casa após a intervenção de Maria Mulambo e o dinamismo que caracteriza o terreiro, evidenciam a forma de fazer justiça de maneira litúrgica, forçando uma reconfiguração do espaço urbano em resposta ao crescente confronto entre diferentes práticas religiosas.

O invisível como força ativa

A nova vizinha que chegou na casa que ficou vaga, tinha o hábito de vir bater em minha porta para reclamar do som do atabaque, dizendo que estava muito alto e que iria denunciar. Mais uma vez, a dona Mulambo tomou suas providências. Três meses depois, a vizinha teve que vender a casa às pressas para não perdê-la para a companhia de energia elétrica, a Manaus Energia. Ao longo de todo esse tempo, eu nunca precisei intervir diretamente. Sempre confiei nas entidades, entreguei as situações nas mãos deles. É o equilíbrio entre o visível e o invisível, entre o que é dito e o que é sentido (Mãe Maria, 22/06/2024).

A resposta da Pomba Gira Maria Mulambo, mediada pela confiança de Mãe Maria, revela uma forma de ação espiritual que vai além das soluções convencionais. De acordo com Veena Das (2020), a vida cotidiana pode transformar e reconfigurar o sofrimento, permitindo que identidades ameaçadas continuem a se afirmar. Nesse contexto, a intervenção de Maria Mulambo não apenas desafia as tentativas de silenciamento dos

vizinhos, mas também reafirma a força das práticas espirituais no dia a dia. O poder muitas vezes se manifesta por meio de figuras que desafiam as estruturas formais, especialmente aquelas relacionadas ao Estado ou a instituições tradicionais. A prática de magia, como exemplificado pela intervenção da entidade, ilustra como o poder espiritual pode criar novas formas de justiça e reconfigurar seus espaços. A decisão dos vizinhos de abandonar a casa não deve ser vista como um evento isolado, mas como as práticas ancestrais criam ambientes de poder alternativo. Portanto, o relato de Mãe Maria é mais do que um exemplo de combate ao racismo religioso; ela destaca como as práticas espirituais de Matrizes Africanas se afirmam diante da marginalização social. A intervenção de Maria Mulambo revela a importância da espiritualidade na construção de espaços que obedecem a lógicas espirituais próprias, singulares. Assim, enfatizamos a necessidade de reconhecer e valorizar essas práticas dentro de suas próprias perspectivas culturais e espirituais, entendendo sua capacidade de resistir e afirmar um modo de vida diverso em um ambiente hostil.

O mundo espiritual é intrinsecamente entrelaçado com a vida cotidiana nos terreiros. A confiança nas entidades não é apenas uma crença isolada, mas um aspecto essencial de nossas práticas religiosas, onde o visível e o invisível se combinam para criar uma realidade espiritual que transcende as noções ocidentais de “fazer justiça”. Os problemas enfrentados por Mãe Maria e sua comunidade são apresentados às entidades para que estas possam orientar ou resolver, através de sua força espiritual, questões difíceis de solucionar por meios convencionais. Para ajudar a compreender essa dinâmica, é crucial considerar o contexto em que a confiança nas entidades opera. Emília Guimarães Mota (2018) oferece uma análise detalhada sobre como o racismo religioso e a resistência nas religiões de matrizes africanas se manifestam. Mota argumenta que a relação com as entidades espirituais é baseada em reciprocidade e vínculo profundo, cultivados através de rituais, oferendas e interações diretas com o sagrado. Essa relação sustenta a prática religiosa e fortalece a resistência dos terreiros frente a adversidades e preconceitos. Essa confiança nas entidades desafia a lógica racionalista que frequentemente desqualifica o espiritual como irrelevante. Em vez disso, a prática espiritual reafirma o axé e a continuidade das tradições ancestrais, reconhecendo o invisível como uma força essencial além da compreensão convencional, portanto, o equilíbrio entre ação e espera é uma característica central dessa prática. Mãe Maria demonstra sabedoria ao reconhecer que a intervenção direta nem sempre é a solução para episódios de racismo religioso. Em vez disso, o invisível, em constante movimento, garante o bem-estar e a proteção do terreiro. Esse modo de agir reflete um entendimento mais profundo da vida espiritual, onde a confiança em nossa espiritualidade se torna uma forma de resiliência coletiva, valorizando o poder

das entidades e a sabedoria ancestral para superar desafios e manter o equilíbrio e a harmonia no ambiente social e espiritual.

Considerações finais

Este artigo buscou explorar as complexas dinâmicas do racismo religioso e as estratégias de resistência cultivadas pelas comunidades de terreiro, com foco nos relatos de Mãe Maria. Situada em um contexto desafiador, Mãe Maria demonstra como a espiritualidade resiste à opressão, mas também reconfigura o espaço social de maneira poderosa. Os relatos sobre a intervenção de Maria Mulambo revelam uma prática espiritual que é simultaneamente uma força de resistência e uma forma de transformação social. A confiança nas entidades, está para além de uma expressão de fé, sendo uma estratégia eficaz que transcende o plano material. Ao descrever como a entidade atua para enfrentar as hostilidades dos racistas religiosos, mostramos como a espiritualidade pode se manifestar como uma forma concreta de poder e agência. As respostas espirituais e materiais das lideranças, como descrito, representam formas de resistência que desafiam essa banalização, junto à intervenção das entidades que é uma resposta estratégica que busca assegurar a proteção da comunidade.

Embora este estudo tenha se concentrado em um caso específico, é crucial reconhecer que muitas outras casas de axé enfrentam desafios semelhantes. Pesquisas futuras devem expandir nossa análise para incluir uma gama mais ampla de experiências, aprofundando a compreensão das estratégias de resistência dos povos de terreiros. Sendo assim, reconhecer e compreender essas formas de resistência não apenas enriquece nosso conhecimento acadêmico, mas também contribui para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva.

Referências

ALVARENGA, M. J. S. de. **Cozinha também é lugar de magia**: alimentação, aprendizado e a cozinha de um terreiro de Candomblé. 2017. 160 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

CLIVERY, E. Intolerância religiosa: denúncias crescem mais de 80% no primeiro semestre de 2024, segundo Disque 100. **GloboNews**, 07 ago. 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2024/08/07/intolerancia-religiosa-denuncias-crescem-mais-de-80percent-no-primeiro-semester-de-2024-segundo-disque-100.ghtml>. Acesso em: 26 ago. 2024.

DA SILVA, V. G. (ed.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007.

DA SILVA, V. G. da et al. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: DA SILVA, V. G. (ed.).

Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 9-28.

DAS, V. **Vida e palavras:** a violência e sua descida ao ordinário. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

FANON, F. **Os condenados da terra.** São Paulo: Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2022.

LEVY, B. Amazonas Registra 29 Casos de Racismo Religioso em 2021. **Amazônia Real**, 01 jul. 2022. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/racismo-religioso/>. Acesso em: 4 ago. 2024.

MOTA, E. G. Diálogos sobre religiões de matrizes africanas: Racismo Religioso e História. **Revista Calundu**, [S. l.], v. 2, n. 1, 2018.

ROCHA, S. **Registro de casos de intolerância religiosa é baixo em Manaus.** Amazonas: Secretaria de Segurança Pública do Estado do Amazonas, 2019. Disponível em: <https://www.ssp.am.gov.br/registro-de-casos-de-intolerancia-religiosa-e-baixo-em-Manaus/>. Acesso em: 17 ago. 2024.

SANTOS, C. A. I. dos; DIAS, B. B.; SANTOS, L. C. I. dos. **II Relatório sobre Intolerância Religiosa:** Brasil, América Latina e Caribe. Rio de Janeiro: CEAP, 2023.

VIEIRA, S. de A. **Resistência e pirraça na Malhada:** cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetité, Bahia. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2015.

O Trabalho das Moças com os Cavalos: a relação ritual dos médiuns masculinos de Umbanda com as suas Pombogiras em um Terreiro da cidade de Baturité/CE

Francisco Vítor Macêdo Pereira*
José Henrique de Almeida Cavalcante**

Introdução

A Casa de Umbanda de São Jorge Guerreiro, localizada no bairro do Putiú, na periferia pobre do município de Baturité, região serrana do Maciço de Baturité, interior do estado do Ceará, conta hoje, entre os seus diversos rituais, festas, cultos, serviços e celebrações – abertos ou não à comunidade –, com mais ou menos uma centena de participantes: entre membros/as, Filhos/as de Santo e frequentadores/as diversos/as. Estes/as comumente se referem ao templo religioso como *Terreiro de Pai Ricardo*.

A maioria desses/as participantes advém das próprias adjacências do Terreiro, dos bairros do Putiú, da Manga e do Sanharão – todas comunidades muito pobres, de descendentes de trabalhadores da antiga linha férrea (Rede de Viação Cearense), que ligava a região do Maciço de Baturité ao sertão e à capital do estado. Algumas famílias descendem também de ex-trabalhadores/as das antigas plantações de café, que havia na região até a primeira metade do século passado.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Pós-doutor em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará– UECE. Professor de Filosofia do Instituto de Humanidades e do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – IH/POSIH/UNILAB. Contato: vitor@unilab.edu.br

** Bacharel Interdisciplinar em Humanidades e Licenciado em História pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB, Licenciado em Letras-Inglês pelo Centro Universitário Leonardo Da Vinci – UNIASSELVI, especialista em Metodologia do ensino de Língua Inglesa pelo Centro Universitário da Faculdade Educacional da Lapa – UNIFAEL, atualmente cursando Produção em Multimídia, na Universidade Federal do Cariri – UFCA. Professor de Língua Inglesa e História/anos finais da Secretaria Municipal de Educação de Maranguape/CE. Atualmente estuda e pesquisa temas transversais na educação, na perspectiva interdisciplinar de gênero e sexualidades. Contato: teacherjhac@gmail.com

Há ainda frequentadores/as, e alguns/algumas Filhos/as de Santo, que vêm do centro de Baturité e do vizinho município de Aracoiaba. Diga-se que a maior parte desses/as frequentadores/as e membros/as se auto-reconhece como negra ou parda, e entre estes/as há um número considerável de gays e também de lésbicas, que igualmente se reconhecem como tais.

As atividades do Terreiro se iniciaram há mais ou menos vinte anos, quando Pai Ricardo de Iansã - também conhecido como Pai Ricardo de Nêga Paulina - afastou-se dos seus trabalhos mediúnicos no Templo do Vale do Amanhecer (Afair do Amanecer), também no bairro do Putiú, em Baturité, e decidiu fundar a sua própria casa espiritual - em princípio apenas com a sua linha de trabalho com Caboclos e Caboclas.

No entanto, a sua iniciação propriamente dita às sete linhas da Umbanda se deu somente quando de seu batismo por Pai Cristiano, outro líder religioso de uma tradicional Casa de Umbanda, no bairro da Messejana, em Fortaleza/CE, há mais ou menos doze anos, sob cuja ancestralidade foi fundada a que então hoje se denomina Casa de Umbanda de São Jorge Guerreiro, em Baturité/CE.

O nosso intuito nesse Terreiro consistiu em compreender, por meio da observação e da pesquisa com os seus sujeitos masculinos - homossexuais e heterossexuais -, especificamente integrantes do corpo ou da corrente mediúnica da Casa, como as suas identidades de gênero e as suas orientações sexuais são vistas ante os rituais de transe e incorporação de Exus femininos (Pombogiras), bem como em meio à convivência no Terreiro e no seu entorno comunitário mais próximo, onde reside a maioria desses médiuns (Anjos, 2015).

Interessa-nos igualmente perceber como se dá a relação dos Pais e das Mães de Santo com esses Filhos - especificamente no que toca os papéis de gênero, as suas identidades e orientações sexuais e a sua iniciação nas hierarquias de rituais e celebrações umbandistas (Assunção, 2010). Assumimos como pressuposto o fato de que as práticas da religião de Umbanda são historicamente mais inclusivas do que as do cristianismo tradicional, seja em sua vertente católica ou das diversas denominações evangélicas e pentecostais; precisamente na perspectiva da maior aceitação e acolhimento dos diversos segmentos e corpos marginalizados da sociedade (Holanda, 2013).

Nesse sentido, todavia, nos mantemos atentos para não sermos também induzidos por generalizações: quanto à inexistência dos efeitos das imposições ou dos papéis sociais de gênero, os quais - seguramente - também se distribuem e se impõem nas diversas dinâmicas do Terreiro sob a nossa análise.

Do que disso se segue, a pesquisa também contribui para uma melhor compreensão quanto às complexidades sociais dos papéis de gênero (Butler, 2015), inseridos e institucionalizados em nossa sociedade capitalista (tardia e periférica) das mais diferentes formas, ainda que subvertidos - ao menos em parte - em práticas, em rituais e em lugares marginais como os da religião de Umbanda.

Concepção do procedimento e desenvolvimento

Da gira das observações participantes, dos diversos registros e de algumas entrevistas realizadas com os homens (gays e não gays) que integram a corrente ou o corpo mediúnico do Terreiro¹, assumimos como escopo compreender que a lógica dual das identidades de gênero - e dos papéis restrita e socialmente designados a corpos de homens e mulheres - não corresponde, nem ritual nem liturgicamente, às representações, às atuações e às tradições umbandistas da Casa de São Jorge Guerreiro: notadamente nos cultos, nas festas e nos atendimentos de Exus femininos - uma vez que o que ali se pauta é a incorporação de entidades femininas (de Dona Pombogira, da Pombogira Cigana, de Maria Padilha, de Maria Molambo, de Nêga Paulina, de Maria da Praia, da Princesa Malvada, de Rosa Vermelha, de Dona Rosa Caveira entre outras) em corpos masculinos que tresmalham, em transe, as construções hegemônicas de gênero.

Apresentam-se os médiuns em transe como corporeidades e performances rituais que desafiam, por isso mesmo - por intermédio das manifestações do sagrado -, os adestramentos do domínio social de gênero, escapando-se - por assim dizer - dos simbolismos e dos binarismos culturalmente estabelecidos na sociedade: especialmente quanto a imposições coloniais/patriarcais/ocidentais estritas de gênero, sexualidade e exceção moral (Butler, 2015, p. 37).

Especificamente diante disso, buscamos compreender as ressignificações/relativizações dos papéis e das performances de gênero - e de suas respectivas representações e corporeidades - por ocasião dos rituais e transes de Exus femininos no Terreiro, notadamente dos participantes/médiuns/Filhos de Santo que afirmam a sua identidade como homens - homossexuais ou não - e que se veem -

¹ Decidimos por ora ainda não trazer aqui quaisquer excertos ou partes das entrevistas realizadas com os interlocutores, haja vista o fato de a investigação ainda seguir em seu curso e dada a negativa de dois desses interlocutores em firmarem o termo de consentimento livre e esclarecido para a realização da pesquisa.

compungidos ou não - a ter de vívida e dinamicamente manter o culto às suas Moças e Pombogiras².

Com ênfase, mediante todas as expressões e manifestações de feminilidade e sensualidade - próprias das entidades por eles carregadas e incorporadas no Terreiro durante o culto e o trabalho ritual com as Moças -, interessa-nos compreender as dimensões e as notas características do feminino exusíaco: na condição precisa de seu transe nesses corpos de *cavalos masculinos* (sujeitos que se identificam como homens, gays ou não), que devem - em seus transes mediúnicos - abrir passo à chegada de suas Pombogiras ao solo.

Isso nos parece importante para o entendimento de como essas corporeidades masculinas - e, conseqüentemente, as suas subjetividades - atuam no exercício crítico de resistências contra-hegemônicas, dentro e fora do Terreiro - uma vez que as suas performances *ritual e corporalmente desviantes* (assim como todos os corpos que, de um modo mais amplo, se apresentam subversivamente em contextos como os da Umbanda) podem carregar consigo diversas marcas: em decalque aos binarismos de suas subjetividades, em negação às imposições sociais de gênero e identidade excludentes.

Por isso, seja nas atuações ao arrepio das expectativas de gênero, seja nas agências de subversão consciente e resistente a atavismos, abusos e violências históricas, esses corpos masculinos - cavalgados por seus Exus femininos! - podem agir, na Umbanda, em derrisão a multitudinários efeitos racistas e sexistas - supinamente ainda vigentes em nossa sociedade brancocêntrica, patriarcal, heteronormativa e de modos e comportamentos de vida pequeno-burgueses.

² As Pombogiras são **entidades espirituais da Umbanda e também de alguns Candomblés**, consideradas como **Exus femininos**, sendo igualmente mensageiras entre o mundo dos/as Orixás e o mundo humano. Existem diversas variantes do seu nome: Pombajira, Pombagira, Bombogira, Pumbojira, Pambujira, entre outros. No entanto, nessas religiões de matrizes afro-brasileiras, a figura das Pombogiras surge sempre envolta em sensualidade, magia, beleza, independência e empoderamento feminino, o que as faz serem igualmente representadas e denominadas como Moças. Atualmente, as Pombogiras são cada vez mais associadas à figura de mulheres independentes, dominantes, avessas à pudicícia e às demais convenções sociais de submissão feminina. Geralmente, a função das Pombogiras em seu culto associa-se à ajuda mais direta daqueles/as que lhes pedem proteção. Segundo muitos/as Sacerdotes/Sacerdotisas e Zeladores/as de Santo, as Pombogiras são espíritos de mulheres que tiveram vidas insubmissas, fora das normas do patriarcado. Ao desencarnarem, segundo a Umbanda, essas mulheres se transformaram em entidades espirituais que retornam para evoluir ajudando as criaturas encarnadas em suas avenças de relacionamentos afetivos e amorosos. Tais como os Exus, Elas são também vistas como guardiãs do comportamento humano, das casas, dos comércios e das cidades (Ribeiro, 1970).

Do que de tudo isso se infere, torna-se igualmente importante compreender o Terreiro e o seu campo ritual de atuação especificamente como um espaço possível de integração, ressignificação e aceitação das diferenças de gênero e corporeidades, no sentido da desconstrução de discursos hegemônicos, da desarticulação de dispositivos e práticas que ainda reduzem os/as seus/suas participantes a sistemáticas exclusões sociais - motivadas historicamente por racismos, homofobia, misoginia e preconceitos diversos de classe e religião.

Não noutro sentido, o presente trabalho permite a compreensão do Terreiro de Umbanda igualmente como um espaço *para todas e todos*: onde gays e não gays, pessoas cis e pessoas trans podem exercer indistintamente as suas funções comunitárias e de culto. Pode-se dizer que há o escopo, enfim, de também auxiliar a futuras/os pesquisadoras/es - que seguirão a nossa mesma linha de investigação, posto que formulada a partir de suas próprias hipóteses, experiências e inquietações.

Atividades executadas

Desenvolvemos as atividades da pesquisa a partir das observações participantes e dos registros de campo (Lakatos; Marconi, 2010) - nas giras do Terreiro e nos seus processos rituais de obrigações e iniciações -, bem como por meio da realização de entrevistas com oito dos médiuns (homens) da corrente - cinco dos quais se identificam como homens cis homossexuais e três dos quais se identificam como homens cis heterossexuais: todos com obrigações específicas e constantes com o culto e a incorporação de suas distintas Ciganas e Pombogiras.

Intencionamos compreender, mais de perto, as corporeidades desses homens em seus transe exusíacos femininos - destes que são Pais e Filhos de Santo da Casa, especialmente nos rituais em que estiveram incorporados por estas suas respectivas entidades femininas (Lopes, 2015).

A partir de nossas vivências e participações nas atividades do Terreiro, bem como da produção de nosso caderno de campo, além dos registros audiovisuais (Goldenberg, 2004), podemos, portanto, observar e analisar as diferentes masculinidades e corpos masculinos em *transe mediúnico*: notadamente na atuação de seus aspectos performáticos, simbólicos, gestuais, coreográficos, de indumentárias e imagéticos - dada toda a relação/composição diversificada desses mesmos corpos (de homens) então *desdobrados nas manifestações rituais e sagradas do feminino exusíaco, em suas notáveis expressões de sensualidade, empoderamento e feminilidade*.

Na prática, os cultos de Exus e Pombogiras têm, na Umbanda cearense, muitas variedades e especificidades - em decorrência da própria diversidade dessas entidades que se manifestam junto aos/às seus/suas Zeladores/as e Filhos/as de Santo nos terreiros. Em meio a toda essa variação, seguimos singularmente pelo mapeamento das entidades de Ciganas e Pombogiras - as quais são comumente sacralizadas e incorporadas nos rituais de obrigações e iniciações dos sujeitos da pesquisa: a fim de que, a partir desse traçado, igualmente se compreendessem as especificidades desses Exus femininos que são cultuados no Terreiro pelos médiuns sob nossa análise.

Portanto, no amplo espectro exusíaco da Casa de São Jorge Guerreiro, encontramos as Pombogiras que são chamadas de Dona Maria Padilha, Maria Molambo, Maria Sete Saias, Maria da Praia, Pombogira Rainha, Pombogira Cigana, Nêga Paulina e Ciganinha das Águas - todas, com as suas singularidades, graciosa e impetuosamente incorporadas por seus respectivos cavalos masculinos: conforme a liturgia dos festejos, dos preceitos e dos rituais a serem cumpridos (Ribeiro, 1970).

Na constatação disso, mediante a análise das informações e dos registros colhidos no campo da pesquisa, visamos também compreender as multirreferências desses rituais exusíacos na Umbanda... posto que sempre a partir das perspectivas de potenciais transgressões e rupturas/subversões aos paradigmas de gênero e masculinidades, tanto quanto do questionamento dos papéis religiosos designados estritamente aos corpos de homens - nos rituais litúrgicos, magísticos e de festejos a essas entidades (Pordeus, 2000).

Ao nos inserirmos no cotidiano comunitário e ritualístico do próprio Terreiro, perscrutamos também - na outra mão - as funções e as atribuições ali conjugadas/compaginadas por estes mesmos participantes: no empenho de que se nos fosse possível compreender as correlações de forças e hierarquias então exercidas - entre e mediante as práticas rituais dos sujeitos pesquisados e as posições que estes assumem na ordem hierárquica do Templo (Assunção, 2010; Simas, 2018).

Desse modo, ante a configuração das dinâmicas internas e externas, das vivências e dos rituais de Pombogiras e Ciganas (precisamente no que corresponde às suas representações e corporeidades), buscamos, de alguma sorte, também relacionar as formas de socialização, de acolhimento e de afirmação desses sujeitos com a autoridade que assumem - e que lhes é reconhecida - como *médiuns*, *Pais e Filhos de Santo da Casa de São Jorge Guerreiro*.

O percurso metodológico traçado para esta pesquisa seguiu, portanto, uma abordagem qualitativa (Lakatos; Marconi, 2010) - conforme a disposição investigativa

de procedimentos que entrelaçam olhares e inserções, análises e compreensões: tanto de cariz antropológico quanto sociológico. Na evidência dessa disposição interdisciplinar, a propósito das representações de expressões, presenças, performances e atuações de corporeidades masculinas – em transe exusíaco feminino! –, nos integramos ao cotidiano de um Terreiro de Umbanda no interior do estado do Ceará: de modo a questionarmos, nos rituais e nas práticas umbandistas observados, os lugares e as agências possíveis aos corpos e às corporeidades masculinas *em transe com o sagrado de Ciganas e Pombogiras* (Connel, 1995; Ribeiro, 1970).

Considerações finais

Independentemente das identidades, das orientações sexuais e das relações de gênero fora do campo ritualístico da Casa de Umbanda São Jorge Guerreiro, pudemos presenciar ali homens – cis, homossexuais e heterossexuais – incorporando, tanto nas giras quanto em outros eventos, harmoniosamente os seus Exus femininos, mais conhecidos como *Ciganas, Moças e Pombogiras*.

Em busca à evidenciação e compreensão disso, a nossa pesquisa direcionou-se em uma perspectiva qualitativa e exploratória, e, por meio de registros e observações de campo, pretende ainda proceder – por último – a um ensaio etnográfico: informado pelo entendimento de que a Umbanda é social e historicamente uma religião discriminada, e que acolhe diversos dos públicos e corpos estigmatizados – por estruturais violências e preconceitos sociais de raça, de classe, religiosos e também de gênero.

Dessa maneira, torna-se possível a nossos olhos antever e mesmo compreender todo um processo ritual de potencial subversão de gênero – presentificado em corpos de umbandistas masculinos, socialmente construídos, e que se tornam capazes de atuar – ritualmente em si – performances mediúnicas e magísticas em perfeita consonância corporal com o cumprimento de exigências e obrigações junto a entidades especialmente femininas, sensuais e ousadas.

Diga-se que a atuação performática dessas entidades femininas (Moças) exige, de todos os seus médiuns (*cavalos*), que se apresentem – necessariamente! – de forma muito sedutora, sensual, festiva e apaixonadamente feminina. Diga-se, por outro lado, que a tradução dessa feminilidade – ainda que no âmbito do ritual e do sagrado – imanta *em corpos de homens* o que necessariamente se apresenta (aos olhos de nossa sociedade binária e machista) como uma verdadeira transgressão aos atributos e às prerrogativas da masculinidade e da *macheza*.

Diante disso, a subversão dos rituais de transe umbandista aos papéis binários de gênero não deixa de ser vista em nossa sociedade (colonizada pelo domínio branco, masculino, cristocêntrico e eurocêntrico) como uma verdadeira ameaça às instâncias morais e axiológicas dominantes... Ao arrepio disso, acreditamos que os rituais de Exus femininos, em exortação à subversão feminina *de todos os corpos*, também pode agenciar críticas e resistências tenazes aos sistemas que seguem - entre nós - reduzindo as mulheres a meros anteparos *do macho*.

Afinal de contas, nas festas e nas celebrações de Exus femininos, Pombogiras, Moças e Ciganas são Rainhas! São amadas e são respeitadas! São temidas e são veneradas! E na sua Presença todos os homens têm de se dobrar e se deixar cavalgar. *Laroyè!*

Referências

ANJOS, J. S. Corpos masculinos na Festa de Dona Pombagira. In: REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA, 5., 2015, Maceió. **Anais [...]** Maceió: EDUFAL, 2015.

ASSUNÇÃO, L. C. de. **Reino dos mestres**: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2010. 285 p.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. 321p.

CONNEL, R. Políticas da masculinidade. **Revista Educação e Realidade**, Porto Alegre, n. 20, p. 185-206, jul./dez. 1995.

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. 8. ed. Rio de Janeiro: Record. 2004.

HOLANDA, V. M. S. **Obaluaiê**: um estudo sobre o estigma no convívio com o HIV/Aids em terreiros de Umbanda na cidade de Fortaleza/Ceará. 2013. 174 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2013.

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. A. **Metodologia Científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2010. 303 p.

LOPES, G. L. **Um corpo estranho**. Ensaios sobre sexualidade e teoria queer. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

PORDEUS, J. I. **Uma casa luso-afro-brasileira com certeza**: emigrações e metamorfoses da umbanda em Portugal. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

RIBEIRO, J. **Pomba-Gira mirongueira**. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, 1970.

SIMAS, L. A. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

Entre linhas e cidades: identidades, territorialidades e sagrado no culto de Catimbó-Jurema

Henrique Falcão Nunes de Lima^{*}
George Henrique Pinto Pereira^{**}

Introdução

A Jurema Sagrada, também conhecida como Catimbó, é uma tradição religiosa de matriz indígena, natural do Nordeste de Pindorama, presente antes da invenção colonial do Brasil. No decorrer dos séculos, atravessando as relações autoritárias da coroa portuguesa, as confluências das práticas oriundas da diáspora africana (Bispo, 2023, p. 13-14) e dos esoterismos europeus (Costa, 2021, p. 155), o Catimbó se mostra uma tradição viva, em constante dinâmica e movimento, porém, sem perder sua ciência inata e seus marcadores principais, que definem a essência do culto, como podemos ver em Lima (2022, p. 42-44): a bebida da Jurema, o cachimbo, a fumaça, o maracá, os saberes transmitidos por meio da oralidade cantada e as danças circulares - gira, toré.

O Catimbó tem como base o culto a ancestrais que, após a morte, são escolhidos pelo cosmo juremeiro a habitar seus planos espirituais, chamados de Cidades e Reinos encantados¹. No início era um culto recluso aos espíritos originários, nomeados como a corrente dos espíritos dos caboclos, mas salientamos que:

Tanto o termo “índio” como “caboclo” não deixam de ser representações sobre populações nativas e que foram impostas pela cultura europeia com fim de

^{*} Juremeiro. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Cientista Social graduado na Universidade Federal Rural de Pernambuco. Coordenador do Projeto de Memória Corredor do Mundo Inteiro. Membro do Quilombo Cultural Malunguinho. Pesquisa religião de matrizes afro-indígenas, educação das relações étnico-raciais, memória e curadoria. Contato: henriquefalcao.nunes@gmail.com

^{**} Discípulo da Jurema. Mestrando na linha de pesquisa Imagens, Patrimônio, Museus e Contemporaneidade, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Licenciado em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco. Tem pesquisado temáticas como historiografia, cultura visual, curadoria, fotografia, espiritualidades de matriz afro-indígena, lugares de memória, entre outros. Contato: georgehenriquepp@gmail.com

¹ A Jurema concebe uma pluralidade de planos espirituais, sem hierarquizá-los como melhores ou piores. Das tantas Cidades presentes, tem-se a crença em sete como principais.

simplificar a visão que se teria de sociedades já organizadas em torno de suas próprias identidades. Desta forma, índio e caboclo puderam se tornar personagens integrados ao drama social geral, forjado pelos diversos elementos étnicos (Mota; Barros, 2006, p. 31).

Decorrente da interferência colonial que proporcionou a inserção autoritária de outros grupos étnicos, a Jurema foi apresentada a uma gama de indivíduos que não a conheciam, mas passaram a adotá-la (ou são adotados), principalmente os povos Bantus, naturais da região centro-sul do continente, a exemplo dos *Mbundos* e *Bakongos*. Nesse sentido: “[...] os pajés faziam falar os mortos com seus maracás e as índias entravam imediatamente em transe, o que explica a aceitação imediata da pajelança ou do catimbó pelos bantos” (Bastide, 1971, p. 88). A partir dessas trocas e somas, e no decorrer da ocidentalização forçada dos aldeamentos, surge uma nova categoria espiritual dentro da religião, para além do culto aos indígenas (caboclos): o culto aos Senhores Mestres e Senhoras Mestras.

O que garante a distinção das entidades Juremeiras, quando comparadas com outras formas religiosas de terreiro que aderem ao sistema de “falanges”, como nas Umbandas, cujo falangeiro seria uma representação arquetípica de um coletivo de espíritos, é que os Mestres e Mestras do Catimbó mantêm vivas, mesmo depois da “morte”, suas identidades e territorialidades, as quais objetivamos investigar neste capítulo. Essas identidades perpassam por quem era o sujeito em questão, seu nome, costumes, assim como onde ele habitava, ou transitava, fazendo um elo entre o plano espiritual e locais terrenos onde estes e estas fizeram a passagem.

Mesmo com todo o histórico de violências e epistemicídios coloniais, a Jurema segue sendo uma tradição religiosa de grande relevância em Pernambuco. Esta pesquisa afunila Recife como foco. Historicamente, a capital tem proeminência no culto de Jurema, contemplando Mestres e Mestras que, quando vivos, residiam no município. Halley (2016) escreve que no início do século XX, a Região Político-Administrativa 2, que compreende bairros como Beberibe, Arruda, Água Fria, Fundão, Hipódromo, dentre outros, era conhecida como “Catimbolândia”. Este termo, embora pejorativo, assinala a expressividade do culto a ponto de uma região na cidade ser apelidada como a maior área do Catimbó.

Durante o Estado Novo varguista (1937 - 1946), a repressão não foi um fenômeno isolado, mas parte de uma campanha sistemática contra as religiões de matrizes africanas e indígenas, que Zuleica Dantas Pereira Campos conceitua como “política de combate ao catimbó” (2009). Órgãos de imprensa colaboraram com o regime ditatorial para promover uma agenda de exclusão e criminalização dos praticantes, denunciando

os centros de culto como focos de “baixo espiritismo” e “feitiçaria”, contribuindo para a estigmatização e a perseguição dos cultos de Jurema. Alguns eram financiados pelo Estado, a exemplo do periódico *Folha da Manhã*, lançado em 1939 por Agamenon Magalhães, interventor posto por Vargas para governar Pernambuco.

Por este motivo, utilizamos como fontes artigos de jornais do século XX, sobretudo das primeiras cinco décadas. A transição política para a República teve como outorga o Estado laico e a liberdade religiosa, entretanto, esta norma nunca foi cumprida de forma efetiva e podemos observar este déficit nos periódicos, que logo incitaram a difusão de termos como “baixo espiritismo” e a distinção de religiões que, por não condizer com os bons costumes da família tradicional, poderiam ser interditadas dentro da laicidade.

Como assinalado em Gonçalves Fernandes (1937), esses locais, frequentemente rotulados como “catimbós” ou “xangôs”, eram alvos de operações policiais que fechavam terreiros, prendiam fiéis e confiscavam objetos rituais; para além da polícia e do Serviço de Higiene Mental, só os repórteres tinham acesso. A expressão “Catimbolândia” emergiu como uma designação negativa que refletia a resistência da comunidade em face das políticas repressivas. Apesar dessas tentativas de erradicação, os praticantes de Jurema não foram agentes passivos. Em vez disso, demonstraram resistência utilizando táticas para preservar suas práticas religiosas, pois:

Chamava atenção a criatividade das táticas, especialmente na Catimbolândia, cujos terreiros configuravam verdadeiros “territórios-santuários” (Bonnenmaison, 2012), imersos em distintas formas de territorialidades, estendendo-se aos espaços das matas, árvores, águas, morros, rochedos e encruzilhadas (Halley, 2020, p. 7).

Ademais, segundo o censo levantado pelo *Mapeando o Axé - Pesquisa socioeconômica e cultural das comunidades tradicionais de terreiro* (2010)², realizado pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), foram mapeados em Recife e Região Metropolitana 1.261 terreiros, sendo mais de 70% declarados de Catimbó-Jurema. Frisamos que os dados estão desatualizados, tendo em conta que quase 15 anos passaram e não houve nenhuma revisão dos mesmos. Além disso, há terreiros que não conseguiram ser identificados (ou não quiseram se identificar) e

² Disponível em: <https://www.mapeandoaxe.org.br/cd/paginas/inicio.htm>. Acesso em: 27 ago. 2024.

novas casas foram abertas ao longo desses 15 anos. Assim, 1.261 é um número abaixo da realidade atual.

“Ô, Mestre, ô Mestre, pra quê mandou me chamar? Eu venho de longe, do tronco do Juremá”: identidade, territorialidade e oralidade no sagrado da Jurema

Na década de 1920, Mário de Andrade inicia a elaboração de sua obra *Música de Feitiçaria no Brasil* (2015, p. 31), na qual discute a etimologia do termo “mestre”. Andrade aponta que, no século XVII, “mestre” era um termo comum em Portugal, utilizado para designar não apenas médicos, mas também curandeiros. Clécia Pinto (1995, p. 56) traz o subcapítulo “*Quem São os Mestres da Jurema?*”, e inicia afirmando que o Mestre é a figura híbrida que sintetiza as três matrizes culturais da nossa identidade nacional – negra, indígena e branca. Roberto Motta, no artigo *Religiões Afro-Recifenses* (1999, p. 17-18) classifica os Mestres como “espíritos curadores de origem luso-brasileira”. É perceptível como

[...] pensar desta maneira corresponde ao projeto de embranquecimento, eugenia e apagamento dentro da religião, assim como não podemos categorizar a Jurema no conjunto de práticas que começa como indígena, recebe influência europeia e em seguida africana, desconsiderando as relações de poder que perpassam nesse mito da democracia racial (Lima, 2022, p. 21).

O processo de ascensão a Mestre ou Mestra no culto não segue a lógica de santificação, ou purificação, comum na narrativa de cristandade colonial. Em vez disso, essas figuras são entendidas fora do binarismo maniqueísta de “bem e mal”, refletindo uma abordagem mais complexa de moral e espiritualidade. Por possibilitar acolher todos os subalternos e sujeitos marginalizados, Carvalho (1988, p. 8) definiu a Jurema como “a lata de lixo simbólica” das religiões de terreiro.

Em suma, são antigos homens e mulheres erveiros, raizeiros, curandeiros, rezadores, bandidos, vaqueiros, parteiras, lavadeiras, prostitutas, cangaceiros, trabalhadores populares, sobretudo oriundos de aldeamentos indígenas e territórios quilombolas, como visto em Vandezande (1975, p. 179) quando trata dos Mestres da Jurema no clã do Acaes, em Alhandra-PB; essa conserva a tradição que provém de Ignácio Gonçalves de Barros, o último pajé da etnia indígena Aratagui. Ignácio e alguns

de seus descendentes³, passam a se encantar e manifestar-se como Mestres e Mestras, não como caboclos.

Salles (2010) as considera pessoas “associadas a um tempo histórico, sendo possível identificar suas residências, seus parentes e discípulos”, isto é, são detentores de identidades próprias que lhes posicionam numa proximidade terrena de acordo com suas características singulares: “É possível ainda que um mestre dos nossos dias venha, após sua morte, tornar-se um mestre “invisível”, passando a integrar o panteão de uma determinada casa” (Salles, 2010, p. 124).

Depois de pousarem nos Reinos e Cidades d’outro mundo, os Mestres e Mestras passam a atuar no plano terrestre como mentores espirituais, guias, guardiões, também chamados de padrinhos e madrinhas, entretanto, sem perder suas peculiaridades de quando eram vivos. Sabemos que o conceito de identidade é bastante debatido nas Ciências Sociais e que é quase unânime afirmar que as identidades não são fixas, se interseccionam e dependem do “nós” para se ter o “eu” (Mata-Machado, 2023, p. 109-110). O que evidenciamos no caso dos espíritos juremeiros é que esses mantêm a mesma persona de quando vivos fisicamente; a identidade individual (Hall, 2014, p. 111-112) é o ponto de sutura entre as práticas que põem cada pessoa em seu local enquanto sujeito social, seus discursos particulares e suas próprias subjetividades, como sujeitos que podem falar por si.

Para além da identidade, a territorialidade adquire uma dimensão cosmológica, onde os lugares associados aos Mestres e Mestras se tornam sagrados não apenas por terem sido pelas entidades, mas por funcionarem como pontos de conexão espiritual. Esses espaços transcendem o físico, adquirindo outro significado na religião. Utilizamos o conceito de “Centro do Mundo”, visto em Mircea Eliade (1994), para entender como determinados territórios se tornam pontos de convergência espiritual. O autor propõe que esses centros são locais onde o sagrado se manifesta, funcionando como eixo que conecta a terra e o mundo espiritual. No contexto da Jurema, os territórios sagrados operam como esses centros, onde a presença dos Mestres e Mestras é perpetuada.

Tomamos como exemplo o bairro da Mustardinha, localizado na quinta região político-administrativa do Recife, que é citado num cântico da entidade Mestre Preá,

³ Maria Eugênia Gonçalves Guimarães era filha de Ignácio Gonçalves de Barros e se manifesta como Mestra Maria do Acaes (podemos encontrar também o termo com Acais). Mesmo não sendo corriqueira suas manifestações, atua nas reuniões de Jurema. Natural do Acaes, na Paraíba, residia em Recife, no bairro dos Coelhos; faleceu em 1937. Após a morte de Maria do Acaes, seu filho Flósculo Guimarães deu continuidade à Jurema até falecer; hoje ele também se manifesta como Mestre Flósculo.

indicando que o mesmo viveu e atuou neste bairro. O ponto⁴ de louvação reflete essa sacralidade:

Sentado em sua carroça
Nela ele vai trabalhar
O seu nome é Antônio Pereira da Silva
Mas todos lhe chamam de Mestre Preá
Ele é da Mustardinha
Matador de feiticeiro
Taca fogo no rochedo
Eu quero ver Preá correr
Ele é da Peixeira, ele é do punhá [punhal]
Ele é da Mustardinha
É o Mestre Preá
(Cântico de Jurema ao Mestre Preá. Domínio público).

Entoado nos rituais, esse ponto não apenas celebra a trajetória histórica da entidade, mas reforça a identidade do Mestre e a conexão entre ele e o espaço. Pollak (1992, p. 204) afirma que a memória é elemento constituinte da identidade, assim como fator primordial para a sua continuidade. Por meio da memória da oralidade na Jurema, se perpetua o nome do espírito, Antônio Pereira da Silva, seu ofício como carroceiro, a fama de perigoso – “matador de feiticeiro”, que porta uma peixeira e um punhal, e a territorialidade que ele ocupa, natural do bairro da Mustardinha, em Recife. Essas nuances transformam o sujeito e o local em um “Centro do Mundo” para os praticantes da Jurema, onde o sagrado se manifesta e as fronteiras espirituais se expandem.

Buscando ampliar as relações entre território e a religião juremeira, pudemos analisar uma notícia publicada no *Jornal Pequeno* (PE)⁵, na página de “Crônica Policial”, que documenta um episódio de repressão às práticas do Catimbó na Mustardinha:

Na madrugada de hoje, o comissário da Mustardinha prendeu vários indivíduos armados de quicé [faca], e cercou uma casa na Rua da Carneira, onde funcionava um ‘catimbó’, cujo responsável foi também preso e recolhido ao xadrez. *Jornal Pequeno* (PE), Recife, 08 de março de 1952. Crônica policial.

⁴ Ponto, linha, linho, toante, dentre outras formas, são modos de chamar os cânticos sagrados destinados aos encantados.

⁵ Fundado em 1898, funcionou até 1955. Existem quase 250 citações ao Catimbó ao longo de suas edições, como visto no site da Coleção Digital de Jornais e Revistas da Biblioteca Nacional: <https://memoria.bn.gov.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em: 13 set. 2024.

O bairro da Mustardinha exemplifica a força dessas territorialidades, que, mesmo diante de repressões, continuam a ser reafirmadas pela memória coletiva das práticas rituais. Territórios sagrados funcionam como *locus* vivos, nos quais a presença dos Mestres e Mestras são mantidas como memória viva. A amplitude das identidades e territórios angaria um caráter cosmológico, passando a ser um sagrado complementar do culto ao encantado que ali fez passagem, habitava, realizava algum ofício ou considerava especial por algum motivo: “(...) o verdadeiro significado de sagrado vai além de imagens, templos e santuários, porque as experiências emocionais dos fenômenos sagrados são as que se destacam da rotina e do lugar-comum” (Rosendahl, 2015, p. 80).

No cruzamento dos cânticos sagrados com documentos, encontramos esta notícia publicada no jornal *A Província: Órgão do Partido Liberal*. Nos chamou atenção o sobrenome do sujeito, similar ao do Mestre Preá e o local - Afogados, bairro vizinho à Mustardinha.

Por se achar sofrendo das faculdades mentaes, foi preso hontem pela manhã em Afogados o individuo Alexandre Pereira da Silva, sapateiro, que segundo declarou, viera da Imbiribeira, onde residia, de costas, em cumprimento às ordens do espírito de um seu irmão já falecido. O infeliz Alexandre, era adepto das mesas de feitiço, e tanto se impressionou com os trabalhos do catimbó que enloqueceu (A Província: Órgão do Partido Liberal, Recife, 03 de maio de 1905).

Podemos perceber como a repressão ao Catimbó não se limitou apenas a medidas repressivas físicas, mas também inclui a construção de narrativas que associam o culto à loucura, reforçando um discurso de higienismo, que coaduna, posteriormente, com a fundação do Serviço de Higiene Mental e as práticas de controle dos terreiros por meio de testes psíquicos, associando as manifestações a anomalias e distúrbios patológicos, como visto em Fernandes (1941) no capítulo “*Baixo Espiritismo: seus espíritos e mediuns*”. O autor exercia a função de médico, pesquisador e aplicador dos testes psicotécnicos.

No *Jornal Pequeno (PE)*, encontramos este caso que também sublinha Afogados.

Ha dias o capitão Pedro Delphino, subdelegado da Magdalena, recebeu comunicação de que no logar Estrada da Boiada, em Afogados, funcionava todas ás noites uma sessão de catimbó, na qual tomavam parte grande numero de crentes daquela bruxaria. Hontem, aproximadamente meia noute, aquella autoridade acompanhada de praças, deu cerco á casa referida, justamente quando funcionava o catimbó. A autoridade penetrou no recinto surprehendendo todos e fez logo apprehensão dos objectos precisos para aquella cerimonia. *Jornal Pequeno (PE)*. Recife, 06 de agosto de 1909.

Semelhante ao Mestre Preá, o Mestre Tertuliano traz em cântico a relação com este bairro, cujo residia, que, como citado, pertencente à mesma região político-administrativa de Mustardinha:

Ele é Tertuliano
Morador de Afogados
Na direita ele é bonzinho
Na esquerda ele é malvado
(Cântico de Jurema ao Mestre Tertuliano. Domínio público).

Além do território, é notável o modo em que a entidade trabalha - tanto na direita, trabalhos de cura e desenvolvimento; quanto na esquerda, trabalhos de demanda e defesa, indicando sua personalidade firme. Mestre Tertuliano é um dos poucos encantados que tem um registro visual: seu retrato localizava-se no terreiro do juremeiro Deodato, conhecido como Dió, no bairro de Afogados. Dió cultuou Tertuliano até falecer. Esse registro foi divulgado a partir do historiador L'Odò, que, com autorização, registrou a foto e divulgou publicamente a imagem na sua dissertação (2017). Após essa difusão, passou a ser impressa e adotada em outros terreiros para exaltar o culto a este Mestre, garantindo a identidade de Tertuliano nas mesas e paredes de diversas casas.



Figura 1 – Foto do Mestre Tertuliano

Fonte: Retirada do Anexo V da dissertação de L'Odò (2017, p. 273).

Representando o culto às senhoras Mestras, trazemos a Mestra Ritinha. Sendo uma famosa madrinha, Ritinha foi uma adolescente que desde nova frequentava o meretrício do cais do Porto, no centro do Recife Antigo. Sua história de vida é resumida na sua linha principal, que descreve principalmente sua partida trágica:

Quando Deus andou no mundo uma luz lhe acompanhou
Não sabia que ela era a dona do meu amor
Foi passada com 15 anos dentro da rua da Guia
Quem não sabe seu nome, ela se chama Ritinha
Ela foi pra sua mãe uma filha adorada
Por não ouvir os seus conselhos, morreu de sete facadas
As amigas lhe levaram para o caminho da malícia
No dia do seu enterro, só quem foi, foi a polícia
Quando vinha o cortejo com aquele negro caixão
As despeitadas diziam “descansei meu coração”
O dia de seu enterro era choro e alegria
Todos os homens choravam, todas as mulheres sorriam
A Jurema quando nasce, a ciência ela já traz
Eu só peço a esses filhos que obedeçam a seus pais
Oh, sustenta o ponto, não deixa cair
Ritinha chegou, mas não é daqui.
(Cântico de Jurema a Mestra Ritinha. Domínio público).

A partir dos cânticos, a tradição oralizada nos conta que, assassinada aos 15 anos, Ritinha é uma Mestra que, mesmo eternizada como adolescente, é matriarca e responsável por um vasto número de casas de Jurema. Sempre pronta para aconselhar seus afilhados, geralmente utilizando a história de sua vida como exemplo para exigir obediência e disciplina dentro da religião e na vida material dos discípulos. Trabalhou desde a infância com prostituição na Rua da Guia, fazendo ali não só seu local de residência e ofício, mas local onde se passou para a espiritualidade. Assim, comumente, obrigações, oferendas, agrados, louvações e encontros são realizados na Rua da Guia em memória de Mestra Ritinha, das demais Mestras que trabalhavam naquela rua e para Mestres que frequentavam os bordéis e a boemia da redondeza⁶.

O povo da Jurema se apropriou da Rua da Guia como um símbolo da religião. Encontramos chamadas do Quilombo Cultural Malunguinho⁷ indicando que no dia da

⁶ Outras Mestras que trabalhavam como prostitutas tinham a Rua da Guia como um dos pontos principais de suas noites, a exemplo da Mestra Paulina. Além disso, alguns sacerdotes e sacerdotisas mais velhos relatam a presença assídua do Mestre José Pelintra quando vivo como um frequentador.

⁷ Fundada em 2005, no Arquivo Público Estadual de Pernambuco Jordão Emerenciano, a partir do Grupo de Estudos Malunguinho, o QCM, como também é chamado, é uma instituição responsável por atividades de combate ao racismo religioso e que realizam ações educativas e culturais exaltando o Catimbó com

Caminhada de Terreiros de Pernambuco, os juremeiros e juremeiras, ao invés de se reunirem no ponto oficial do evento, no Marco Zero, se organizassem de maneira alternativa na Rua da Guia. Este fato surgiu como protesto na III Caminhada (2009), visto que o coletivo denunciava que a Jurema estava em ostracismo, já que ao longo da caminhada só se exaltava o Candomblé. Com faixas clamando a Jurema no lugar do “axé” e trajes que destoavam dos longos panos de tecidos africanos, alguns juremeiros e juremeiras partiam em marcha com início na Rua da Guia e só encontravam os demais participantes ao longo do caminho.

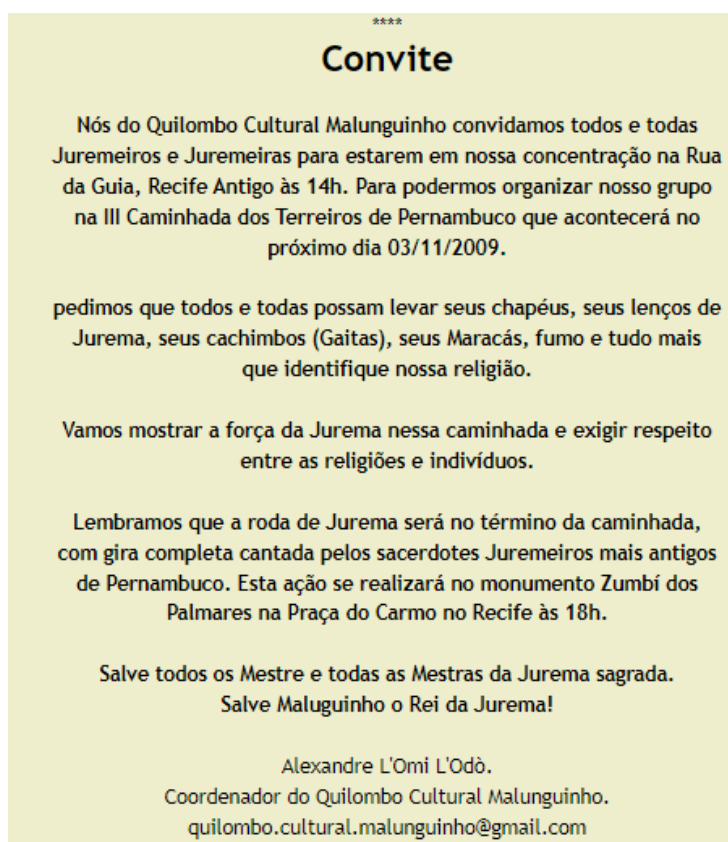


Figura 2 – Convite proferido em 2009 por Alexandre L'Omi L'Odò, um dos coordenadores do QCM

Fonte: Disponível em: <https://alexandrelomilodo.blogspot.com/2009/11/iii-caminhada-do-povo-de-terreiro-de.html>. Acesso em: 29 ago. 2024.

finalidade de erguer a bandeira da Jurema, tomando a figura de Malunguinho (divindade juremeira) como símbolo histórico e religioso de luta negra e indígena.



Figura 3 – Alguns juremeiros e juremeiras no início da concentração separada na Rua da Guia, como forma de protesto. V Caminhada dos Terreiros de Pernambuco (2011). Foto de Michelle Rodrigues

Fonte: Disponível em: <https://alexandrelo milodo.blogspot.com/2011/12/juremofobia-em-pernambuco-orixa-nao.html>. Acesso em: 29 ago. 2024.

Considerações finais

Nossa pesquisa encontra-se em processo contínuo de desenvolvimento, enquanto praticantes do culto à Jurema Sagrada, trazendo a vivência cotidiana nos terreiros, junto às narrativas orais do Catimbó, que preservam histórias, territórios, sujeitos encantados e identidades, que escapam a uma “história oficial”. Logo, essa experiência como juremeiros está intrinsecamente ligada à nossa prática acadêmica enquanto antropólogos.

Essa imersão nos motiva a aprofundar a investigação sobre outros encantados e encantadas, cujas histórias, devido às limitações de espaço, não puderam ser exploradas neste capítulo: do Pina à Boa Viagem, do mestre Manoel Quebra Pedra; o Mercado de São José, da Mestra Amara José (a bêbada do mercado de São José); o cotidiano religioso de Maria do Acaes enquanto residia no bairro dos Coelhos no Recife; as mesas de Jurema cujos descendentes sanguíneos cultuam ancestrais que passaram para a corrente dos Mestres, como é o caso do juremeiro Luiz Marinho Falcão, natural de Nazaré da Mata/PE, que se encantou como Mestre Luiz de Nazaré e tem o culto mantido pelos netos e bisnetos na capital.

Assim como a figura de Malunguinho foi revelada para além do divino, expondo sua dimensão histórica - os líderes das guerrilhas quilombolas que ascenderam na Jurema, como salienta Marcus Carvalho (1996) e Salles (2010, p. 79-80), graças a um árduo trabalho de pesquisadores e Juremeiros, destacando o Grupo de Estudos Malunguinho, criado em 2004 pelo coletivo que no ano seguinte passa a ser o Quilombo Cultural Malunguinho, é de grande valia aprofundar outras e outros encantados/as de Jurema, uma vez que esta religião se manteve em apagamento e submetida à constante perseguição estatal desde o início da colonização.

A Jurema é uma religião de resistência e essa resistência não se limita ao âmbito espiritual, mas se estende ao campo epistêmico. Enquanto juremeiros, nossa luta envolve a preservação e a produção de conhecimento, em oposição às narrativas hegemônicas que historicamente marginalizam as práticas e saberes ligados à Jurema. Dessa forma, a prática religiosa também se configura como uma forma de resistência intelectual.

Referências

- BASTIDE, R. **As Religiões Africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. 2. ed. São Paulo: Ed. USP, 1971.
- BISPO, A. Somos da Terra. In: CARNEVALLI, F.; REGALDO, F.; LOBATO, P.; MARQUEZ, R.; CANÇADO, W. (orgs). **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora; Belo Horizonte: PISEAGRAMA, 2023.
- CAMPOS, Z. D. P. A Polícia no Estado Novo Combatendo o Catimbó. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, ano I, n. 3, p. 301-326, jan. 2009.
- CARVALHO, J. J. de. **Violência e Caos na Experiência Religiosa**. Brasília: UNB, 1988.
- CARVALHO, M. J. M. de. O Quilombo de Malunguinho: O Rei das Matas de Pernambuco. In: REIS, J. J.; GOMES, F. (orgs). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 407-432.
- COSTA, J. A. C. da. Uso de substâncias psicoativas e controle social do uso do álcool: Mestres Beberões na Casa de Jurema Mestre Carlos – RN. **Revista TOMO**, [S. l.], n. 39, p. 153, 2021. DOI: 10.21669/tomo.vi39.15632. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/tomo/article/view/15632>. Acesso em: 30 ago. 2024.
- ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FERNANDES, A. G. **O Sincretismo Religioso no Brasil**: seitas, cultos, cerimônias & práticas religiosas e mágico-culturais entre as populações brasileiras. São Paulo: Editora Guáira, 1941.
- FERNANDES, A. G. **Xangôs do Nordeste**: investigação sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A, 1937.

HALL, S. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T. T. da; HALL, S.; WOODWARD, K. (orgs.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HALLEY, B. M. Disfarces, esconderijos e geossimbolismos na Veneza Americana: os “catimbolados” no Recife (1937-1945). **Geo UERJ**, Rio de Janeiro, n. 37, p. e44404, 2020. DOI: 10.12957/geouerj.2020.44404. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/geouerj/article/view/44404>. Acesso em: 30 ago. 2024.

HALLEY, B. M. Higienização e repressão aos xangôs: as tramas negras de resistência na Catimbolândia do Recife (1920-40). In: MAUAD, A. M.; CASTRO, C. C. M. M. de; ALMEIDA, J. R. de; SANTHIAGO, R. (eds). **Perspectivas da História Pública no Brasil: experiências e debates**. Niterói: Anais do 2º Simpósio Internacional de História Pública Universidade Federal Fluminense 2014, 2016.

LIMA, H. F. N. de. **Malunguinho na aula é Reis**: perspectivas para uma educação contra colonial. 2022. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Culturas e Identidades, UFRPE/FUNDAJ, Recife, 2022.

LODÒ, A. A. dos S. O. **Juremologia**: Uma busca etnográfica para sistematização de princípios da cosmovisão da Jurema Sagrada. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2017.

MATA-MACHADO, B. N. da. **Política-Cultural**: fundamentos. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2023.

MOTA, C. N.; BARROS, J. F. P. de. O Complexo da Jurema: epresentações e drama social negro-indígena. In: MOTA, C. N.; ALBUQUERQUE, U. P. de. (orgs). **As Muitas Faces da Jurema**: de espécie botânica à divindade afro-indígena. 2. ed. Recife: Nupeea, 2006.

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

ROSENDAHL, Z. Espaço, o sagrado e o profano. In: ROSENDAHL, Z. **Uma procissão na geografia**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018. p. 77-92.

SALLES, S. G. de. **A Sombra da Jurema Encantada**: Mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010.

SALLES, S. G. de. **Religião, Espaço e Transitividade**: Jurema na Mata Norte de PE e Litoral Sul da PB. 2010b. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, PPGA, Recife, 2010b.

SILVA, E.; DANTAS, M. A. Povos Indígenas em Pernambuco: um panorama histórico. In: SOUZA, G. F. C. de. (org.). **Pernambuco em Perspectiva Histórica**. Recife: CEPE, 2023.

VANDEZANDE, R. **Catimbó**: Pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica. 1975. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – UFPE, Recife, 1975.

Análise sobre o conhecimento construído de idosas negras de religiões de matrizes africanas sobre a prevenção combinada do HIV

Maria Amanda Lima Batista^{*}

Ednaldo Cavalcante de Araújo^{**}

Milka Gabrielle de Lira Nobrega West^{***}

Yuri Lopes Cristiano^{****}

Introdução

O início dos anos 1980, período do surgimento da Síndrome da Imunodeficiência Humana (Aids) no Brasil, foi marcado por esforços de organizações lideradas por autoridades e instituições religiosas, com vistas à solidariedade e o cuidado às pessoas afetadas pela epidemia (Garcia; Parker, 2011; Sanchez; Nappo, 2008). Lideranças de religiões de matrizes africanas tiveram um papel importante no aconselhamento e cuidados preventivos de seus adeptos no país. Como modo de enfrentamento instituíram medidas de biossegurança em determinados procedimentos rituais, bem como realizaram acolhimento às pessoas vivendo com HIV/Aids e distribuíram preservativos nos terreiros. Em 1985, com o suporte do Programa Estadual de DST/Aids de São Paulo, religiosos de matrizes africanas produziram um manual de como manipular materiais pérfuro-cortantes com segurança durante os rituais, de modo a garantir a preservação das práticas religiosas, contudo, sem exposição ao vírus (Paiva *et al.*, 2013).

^{*} Enfermeira. Especialista em Saúde da Família pelo Programa de Residência Multiprofissional de Interiorização à Saúde do Centro Acadêmico de Vitória, da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Mestra pelo Programa de Pós-graduação em Enfermagem (PPGENF), da UFPE. Contato: amanda.lbatista@ufpe.br

^{**} Enfermeiro. Pós-doutor em Enfermagem/Sociologia pela Université Paris-Descartes, Paris/França. Docente no Departamento de Enfermagem da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Contato: ednaldo.araujo@ufpe.br

^{***} Enfermeira. Mestra e Doutoranda em Enfermagem pelo Programa de Pós-graduação em Enfermagem (PPGENF) da UFPE. Contato: milka.west@ufpe.br

^{****} Bacharelado em Educação Física no Centro Universitário Brasileiro (UNIBRA). Contato: yurilopes05@gmail.com

Destaca-se nesse contexto, a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN) que reforçou, em uma das suas diretrizes gerais, o reconhecimento dos saberes e práticas populares em saúde dessas religiões de matrizes africanas (Ministério da Saúde, 2013c).

Os Ilês (terreiros de Candomblé de nação Nagô) refletem a pluralidade cultural das religiões de matrizes africanas - RMAs, entretanto, as práticas assistenciais de profissionais da saúde não alcançam esses lugares por haver uma barreira na comunicação com esses profissionais. A fim de suprimi-la, há adeptos que recorrem exclusivamente às práticas terapêuticas dos Ilês. Por sua vez, ações de educação em saúde para esses adeptos, especificamente às pessoas idosas negras do gênero feminino, são parciais e unilaterais, ofertadas de modo fragmentado e distante do viés étnico-racial e religioso. A mulher idosa negra, principal usuária do SUS, ao levantar demandas sobre suas práticas sexuais, sofre preconceitos e enfrenta tabus (Batista, 2020).

Assistir à pessoa idosa, nesses aspectos, torna-se complexo à medida que envolve a percepção de vulnerabilidades, medidas de prevenção ao HIV/Aids e às demais ISTs (Infecções Sexualmente Transmissíveis), barreiras no acesso, além das barreiras programáticas na implementação de uma linha de cuidado específico (Ministério da Saúde, 1994d).

A Prevenção Combinada do HIV (PC) surge a partir de discussões como uma abordagem estratégica alinhada às diretrizes nacionais e internacionais de saúde. Executada por meio do uso simultâneo de variadas abordagens de prevenção, reúne tecnologias possíveis de serem utilizadas e combinadas para o planejamento e controle das exposições e riscos em torno da transmissão do HIV (Ministério da Saúde, 2017c).

Ressalta-se que reconhecer a pessoa idosa como prioridade na estratégia de prevenção combinada do HIV, é uma das possibilidades de diminuir suas vulnerabilidades. Promover campanhas que incentivam o uso dos preservativos peniano e vaginal (externo/interno), expandir a oferta de testagem em ações extramuros e incentivar o uso e distribuir o gel lubrificante, são iniciativas fundamentais no escopo de cuidados em educação e saúde dos enfermeiros (Couto et al., 2019; Silva et al., 2021).

Busca-se com esse estudo, apontar possibilidades de assistência de enfermagem às mulheres idosas negras, considerando que o envelhecimento ocorre de maneira singular e complexa e não representa coletivamente sinônimo de incapacidade funcional, dependência ou ausência de vivências sociais e no exercício da sexualidade.

Deste modo, objetiva-se analisar o conhecimento construído de idosas negras de religiões de matrizes africanas sobre a prevenção combinada do HIV.

Religiões de Matrizes Africanas, saúde e Prevenção Combinada

A PNSIPN trata, em suas diretrizes gerais, sobre a “[...] promoção do reconhecimento dos saberes e práticas populares de saúde, incluindo aqueles preservados pelas religiões de matrizes africanas”. Os terreiros oferecem acolhimento e inclusão de adeptos e simpatizantes, além de serem locais de troca de saberes e conhecimentos (Ministério da Saúde, 2013c; Conceição; Miranda, 2022).

Nos terreiros de Candomblé, especificamente, os ensinamentos recebidos favorecem o estabelecimento de uma relação de respeito entre os adeptos, reforçam a importância das questões étnico-raciais e o acolhimento às diferenças. São espaços com grande potencialidade educacional, por propagar conhecimentos e ações, sobretudo, voltados para a valorização da cultura afro-brasileira e africana. No campo da saúde, os Babalorixás e Ialorixás¹ promovem a saúde dos adeptos e frequentadores, mediante consultas aos oráculos, prescrição e realização de rituais litúrgicos/terapêuticos (Mandarino; Gomberg, 2013; Conceição; Miranda, 2022).

O aparecimento de doenças para as religiões afro-brasileiras pode ser interpretado como possível desequilíbrio ou ruptura entre os mundos dos seres humanos e do sobrenatural. O que pode ser diagnosticado pela medicina oficial como desordem física e mental, para essas religiões, pode ser considerado manifestações de deuses e deusas (Silva, 2007). Mesmo assim, há diferentes interpretações sobre os fatores desencadeadores das doenças, para essas religiões e a medicina tradicional, que podem ser vistos como meros obstáculos no restabelecimento da saúde das pessoas. Nesse sentido, a medicina convencional desatrela, em muitos momentos, a religião e espiritualidade dos seus usuários durante a elaboração dos planos de cuidados.

Outro provável causador das inadequações assistenciais na saúde é a intolerância religiosa ou racismo religioso contra as RMAs. Surpreende vivermos num país multifacetado, como o Brasil e ser tão recorrente casos de intolerância religiosa pelo país afora. Muito do desserviço de saúde aos afrorreligiosos decorre dessa intolerância e do racismo religioso que vê os rituais religiosos dessas pessoas com uma conotação demonizadora.

¹ São lideranças religiosas conhecidas, popularmente, como Pai de Santo e Mãe de Santo, respectivamente. São sacerdotes que cuidam do Ilê, são os dirigentes dos terreiros.

Além disso, é importante compreendermos que a mulher idosa e negra tem e teve um papel fundamental na formação das religiões afro-brasileiras, justamente por terem um vasto conhecimento sobre o segredo dos orixás, além da influência e respeito que elas têm com seus filhos e filhas de santo (Ferreira; Donato, 2017). Ainda assim, os terreiros que acolhem essas pessoas idosas não são alvos de atividades voltadas para a promoção da saúde, além de não serem contemplados por ações estatais de cunho assistencial que contemplem as singularidades desse público.

Não é possível promover uma melhoria na qualidade de vida dessas mulheres idosas e negras se não houver um diálogo entre saúde e religião. Saber contemplar as nuances da afrorreligiosidade e incorporar rotinas assistenciais isentas de discriminações étnico-raciais e religiosas são preceitos básicos para termos uma atenção básica a saúde que seja equânime e democrática. Dessa forma, a pessoa idosa merece um olhar ainda mais cauteloso quando o assunto é a vulnerabilidade para o HIV/Aids e outras ISTs, entre vários motivos, por não receberem informações acerca do sexo seguro, visto que muitos profissionais da saúde sequer reconhecem como legítimas a prática sexual na terceira idade.

As orientações e recomendações voltadas para o sexo seguro ainda são restritas a determinados públicos, como os adultos jovens. A oferta de métodos de prevenção que oferecerem algum grau de proteção contra o HIV e outras ISTs nas relações sexuais é limitada, e não chega, em muitos casos, às pessoas idosas, comprometendo sua autonomia e segurança. Com vistas a reforçar a oferta de ações direcionadas às populações em situação de maior vulnerabilidade para o HIV, hepatites virais e outras ISTs, a PC torna-se estratégia prioritária nas diretrizes da política nacional de enfrentamento a essas infecções (Conceição; Miranda, 2021a).

Com o intuito de aumentar a proteção para essas infecções, é necessário entender que as diferentes estratégias de prevenção precisam ser combinadas e utilizadas regularmente. Da mesma maneira, o acesso aos meios de prevenção deverá ser garantido, como a entrega de preservativos, testagem para o HIV e o acesso à Profilaxia Pré e Pós-Exposição² ao mesmo (Ministério da Saúde, 2021a; São Paulo, 2016). É importante estimular o uso regular do preservativo e a adoção de outros mecanismos de prevenção, considerando o contexto de vida de cada pessoa.

² Nos casos de relacionamento sexual e ocorrência do rompimento de preservativo ou a não utilização deste, deverá ser orientado, por profissional de saúde, a PEP. Em casos de relacionamento sexual e exposições a situações de risco, ou dificuldade de aderir ao uso regular do preservativo, deverá ser orientado e aconselhado a pessoa sobre a alternativa da PrEP (Ministério da Saúde, 2021a).

Caminho metodológico, resultados e discussão

Nossa contribuição ao tema em apreço trata-se de um estudo qualitativo, exploratório e descritivo com idosas negras de um Terreiro de Culto Afro-Brasileiro situado em Olinda-Pernambuco, entre setembro e outubro de 2023. O estudo foi voltado ao uso de preservativos e gel lubrificante, como estratégias de prevenção combinada do HIV.

A escolha pela realização da pesquisa nesse Ilê se deu pelo fato de que, o terreiro contempla a promoção do estudo e pesquisa de aspecto científico, filosófico e histórico da cultura afro-brasileira. Ademais, o terreiro já era de conhecimento da pesquisadora, por esta já ter sido acolhida espiritualmente pela Mãe de Santo.

A construção do estudo pela investigadora principal deu-se pela identidade racial e religiosa com a temática. Por ser mulher negra, periférica, Candomblecista e por ter em sua família, mulheres idosas negras que já foram escravizadas, silenciadas e violentadas, realizar a pesquisa pôde dar voz às suas ancestrais. Dessa forma, valorizo o legado de todas àquelas que vieram antes de mim, e as referencio pela força e capacidade de romper barreiras e preconceitos.

O estudo foi fundamentado pelas recomendações da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (2013) e da Política Nacional do Idoso (2003). O templo é de responsabilidade de uma Yalorixá, autodeclarada negra, conhecida popularmente como “Mãe de Santo”. Cinco mulheres idosas e negras participaram da pesquisa, sendo convidadas a participar da pesquisa levando em consideração a amostragem do tipo não probabilístico de conveniência, que se justifica pela necessidade em reunir a população de interesse, por possuírem características próprias ou de difícil identificação (Sampieri; Collado; Lucio, 2013).

Os critérios de inclusão foram os seguintes: idosas, autodeclaradas negras e frequentadoras de um terreiro de Culto Afro-Brasileiro. Os de exclusão foram: idosas com comorbidades físicas ou intelectuais que impossibilitaram a participação no estudo. A partir da aprovação do projeto pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) foram explicados os objetivos do estudo e os benefícios da sua realização, sendo entregue a carta de solicitação de anuência à Yalorixá.

A Yalorixá foi a responsável por contactar as mulheres idosas negras do terreiro e agendar uma data para a pesquisadora apresentar a proposta do estudo a elas. As cinco entrevistas ocorreram por meio de um roteiro semi-estruturado, composto por um conjunto de perguntas abertas, possibilitando que as mulheres idosas discorressem sobre o tema, sem, contudo, se prenderem às perguntas formuladas (Minayo, 2014).

A coleta de dados ocorreu conforme a disponibilidade de cada idosa. Na ocasião, as participantes foram informadas a respeito dos objetivos e procedimentos na condução da pesquisa, bem como, da confiabilidade dos dados e do anonimato da sua colaboração (informações presentes no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE); também, foi destacado o caráter voluntário da pesquisa, deixando-as à vontade para escolher participar ou não.

As entrevistas foram gravadas em dois aparelhos celulares da pesquisadora e tiveram duração média de 40 minutos. As entrevistas não sofreram interferências valorativas, por parte da pesquisadora, sobre o que estava sendo expresso. Como mencionado, a pesquisa foi iniciada após a aprovação do projeto de pesquisa pelo Comitê de Ética em Pesquisa, tendo como registro o N. CAAE 70872723.2.0000.5208. Para analisar as entrevistas foi empregada a Técnica de Análise de Conteúdo, na modalidade Análise Temática Categorical, pela operacionalização das seguintes etapas: 1) Pré-análise; 2) Exploração do material e, 3) Tratamento dos resultados, inferência e interpretação (Bardin, 1977).

Participaram do estudo cinco idosas autodeclaradas negras, com idade média de 70 anos, identificadas por pseudônimos de Orixás femininas (Iansã, Iemanjá, Nanã, Oxum e Obá). Os pseudônimos escolhidos para intitular cada idosa foram acordados com as mesmas, sob a sugestão da pesquisadora. A caracterização sociodemográfica das participantes do estudo apresenta o seguinte perfil: idosas genitoras (já gestaram) (80%), viúvas (80%) e sem parceria sexual durante a época da pesquisa (100%). Segundo Silveira (2008), quando mulheres idosas passam a viver sem companheiro, seja por viuvez, por exemplo, distanciam-se da possibilidade de uma nova vida amorosa, negando novas experiências e desejos. Esse pode ser um dos motivos pelos quais nenhuma das entrevistadas alegou novas parcerias sexuais, após o falecimento dos seus cônjuges.

Idosas de baixa renda e de baixa escolaridade (ensino fundamental incompleto) foi o perfil encontrado. Essas idosas apresentaram, predominantemente, baixa renda, baixa escolaridade, maior índice de analfabetismo e renda familiar autopercebida como insuficiente para atender às suas necessidades. Os baixos graus de escolaridade e baixa renda são indicadores de um estado de vulnerabilidade social (Rabelo *et al.*, 2018), da mesma forma em que contribuem para uma maior vulnerabilidade às ISTs (Oliveira *et al.*, 2018).

Com base na Análise Temática Categorical, o processo de construção interpretativa das falas, descritas e analisadas fomentou a definição de quatro categorias. Começamos pela Categoria 1 - Entendimento da importância e adesão ao preservativo peniano e

vaginal e gel lubrificante. A partir das falas das idosas foi possível perceber que, felizmente, todas entendiam a importância da sua utilização, contudo, nenhuma delas recorria ao insumo, quando sexualmente ativas. A fidelidade foi apontada em 100%, como um dos critérios para essa decisão:

“Pra quê segurança?! Era só ele que eu me relacionava. (Iansã)

Como eu só tinha ele (esposo) de parceiro, eu nunca achei necessário usar (preservativo). Eu confiava. (Nanã)

Análises estatísticas de um certo estudo concluíram que existe um comportamento de risco elevado para aquisição do vírus HIV entre mulheres idosas, por não associarem a prática sexual à adesão ao preservativo, ainda que muitas delas tivessem o conhecimento sobre os riscos de transmissão do vírus, mesmo em relações monogâmicas (Silva; Silva; Ferreira, 2019). Quando questionadas sobre o porquê da falta de adesão aos preservativos, uma das idosas relatou que houve resistência do parceiro:

Ele (esposo) tinha mais resistência. Como eu só tinha ele, ele não gosta muito de usar isso (preservativo), daí, eu não usava muito com ele. Por mim, eu usava, mas nem sempre usava por causa dele. (Iemanjá)

A negociação entre as parcerias sexuais sobre a utilização de preservativos nem sempre é harmoniosa. Considerando o fato de vivemos numa sociedade machista e patriarcal, em muitas das relações heterossexuais, principalmente, as mulheres acabam cedendo à vontade do parceiro em não utilizarem preservativos, por medo e/ou vergonha.

Assim, a questão da dominância masculina e as diferenças de poder devem ser consideradas no contexto de negociação entre as parcerias sexuais. Historicamente, a mulher assume um papel de subalternização ao homem, ou seja, o homem exerce maior poder de decisão em relação à mulher e ao seu corpo. Estas, por vez, são silenciadas culturalmente e não apresentam grande poder de negociação.

Ainda em relação à adesão aos preservativos, especificamente ao vaginal, a resposta foi unânime: nenhuma das entrevistadas afirmou que já o utilizou. O motivo, para uma delas, foi a vergonha:

Eu não sei nem como é que usa, nunca recebi informação sobre isso. E também eu tinha vergonha de usar a camisinha da mulher. Eu não usaria não, eu achava melhor o meu marido na época usar. Eu ficava com vergonha de usar. (Iemanjá)

Apesar do Brasil ser o país que mais adquire preservativos internos no mundo e o único a disponibilizá-los gratuitamente, questões relacionadas ao desconhecimento e estranhamento desse insumo são comuns entre as mulheres (Ministério da Saúde, 2017b). Para além disso, questões relacionadas à moralidade da sexualidade feminina podem interferir na adesão desse preservativo, tanto do público em geral, quanto dos próprios profissionais de saúde (Ferrão *et al.*, 2021).

Sobre o questionamento da utilização do gel lubrificante, todas elas alegaram nunca terem utilizado o recurso. Em um momento da conversa foi retratada a incerteza da indicação quanto ao uso desse insumo:

Eu acho assim... Que o gel deve ser para não danificar a camisinha e facilitar a relação, entre os parceiros, mas eu nunca usei gel lubrificante não, nenhuma vez. (Nanã)

Somente o gel lubrificante à base de água é considerado um insumo de prevenção, uma vez que não oferece nenhum risco ao látex do preservativo. A recomendação do lubrificante apropriada é mandatória, considerando a sua propriedade de reduzir o atrito e a probabilidade de causar microdanos à mucosa genital e anal (Oliveira *et al.*, 2023). Além disto, o insumo associado ao preservativo representa um incentivo ao seu uso e remete ao pensamento estratégico das campanhas de prevenção ao HIV/Aids: a erotização do discurso da prevenção, uma vez que assim, torna-se mais atrativo o seu uso nas diversas práticas sexuais atrelada ao sentido erótico e de prazer (Silva *et al.*, 2021).

Quanto à Categoria 2 - O acesso à informação sobre sexo seguro, em linhas gerais, obtivemos informações confiáveis acerca da temática, no entanto, as entrevistadas informaram que só tiveram instruções superficiais e apenas na juventude:

Eu não recebi nenhuma informação “num” programa de saúde. (Iemanjá)
Na minha casa mesmo, não tinha abertura com nossos pais sobre esse assunto. (Iemanjá)

No recorte da fala: “*Na minha casa mesmo, não tinha abertura com nossos pais sobre esse assunto*” é possível observar que a falta de informações de muitas pessoas idosas, referente ao sexo seguro, é resultado, não somente disso, mas na maioria das vezes, pela carência de diálogo sobre educação sexual entre genitores e filhos. A construção de barreiras morais entre pais e filhos e a falta de preparo da família em orientar os mais jovens sobre sexualidade, respinga na carência de informação entre as pessoas idosas contemporâneas como uma herança intelectual negativa (Garbind *et al.*, 2010).

Em outro momento, algumas das entrevistadas relataram que o acesso se deu pela mídia tradicional (televisão), por exemplo:

Eu não lembro de ter recebido informação nenhuma de médico sobre isso. O pouco que sei, foi vendo televisão, mas fora isso, não. (Obá)

Os conteúdos temáticos abordados nas mídias, sobretudo nos programas de televisão, maciçamente, direcionam o seu enfoque a determinados grupos de risco de maior incidência, como os adultos-jovens, limitando a possibilidade do conhecimento sobre o assunto para os demais segmentos no ciclo de vida, como pessoas idosas.

Os achados nessa categoria reforçam a existência de barreiras assistenciais à população idosa, quanto ao acesso à informação na prevenção do HIV/Aids. As tímidas ações de combate à infecção, nessa população, refletem um risco aumentado de contaminação. Portanto, as abordagens empregadas nas ações de educação em saúde devem ser alinhadas à realidade de cada público-alvo, assim, diferem entre jovens e pessoas idosas. Mulheres idosas não são alvos de campanhas educativas, tampouco são orientadas durante a assistência à saúde (Brito *et al.*, 2016; Cordeiro *et al.*, 2017).

Quanto à Categoria 3 - O desconhecimento dos métodos de barreira, temos o seguinte: esta categoria sustenta-se em vários relatos que associam à prevenção ao HIV/Aids exclusivamente ao uso do preservativo. Todas as idosas entrevistadas negaram o conhecimento acerca de qualquer outro método de barreira, que não fosse o preservativo:

Nem sabia que “existia” outros meios de prevenir doenças, tirando a camisinha. (Iansã)

Eu pensei que se evitava doenças com camisinha, nem sabia que tinham outros modos. (Obá)

Um estudo transversal com médicos de família e comunidade em Porto Alegre/RS, demonstrou que 73,7% desses profissionais de saúde relataram não orientar/ensinar com frequência os idosos sobre os métodos de barreira (Mahmud *et al.*, 2020). Em outro depoimento, um detalhe chamou a atenção ao reportar o coito interrompido durante os atos sexuais, na juventude, como conduta preventiva à gestação, quando questionada sobre o entendimento acerca dos métodos de barreira à gravidez, por exemplo.

Ressalta-se que a prática, além de não garantir uma contracepção eficaz, em razão do líquido pré-ejaculatório conter espermatozoides, não promove a prevenção de ISTs, configurando-se como uma prática perigosa e deletéria. Logo, pessoas idosas precisam ser orientadas quanto à existência e importância dos demais métodos de barreira e não somente do preservativo. É necessário serem ofertados, de forma facilitada, métodos de prevenção nos serviços públicos de saúde.

Em relação à Categoria 4 - Prevenção Combinada: conhecimentos sobre a PrEP e a PEP, em linhas gerais, notou-se que nenhuma das entrevistadas afirmou com exatidão que tinham noção do que seria a PC. Aquelas que tinham uma noção sobre o tema, declararam que o acesso da informação se deu de forma própria, mediante leitura ou noticiários:

Não sei nem o que é isso. Não sei nem pra onde vai (risos). Eu nunca ouvi falar sobre isso não. (Iansã)

Nunca ouvi falar de nada disso. (Oxum)

Nesse íterim, uma pesquisa quanti-qualitativa realizada em um Centro Estadual de Convivência do Idoso, no município de Manaus - Amazonas, com 98 pessoas idosas, constatou que quanto ao termo “Prevenção Combinada”, 81,6% responderam que não sabiam do que se tratava (Nogueira *et al.*, 2022). Em consonância com Leite, Moura e Berlezi (2019), observou-se que a maioria dos idosos nunca ouviu falar de Prevenção Combinada, PrEP, PEP e carga viral indetectável. Para uma das entrevistadas em nossa pesquisa, a PC se resume ao uso do preservativo, com o intuito de prevenir infecções como HIV e sífilis:

E a prevenção combinada, eu acredito ser aqueles parceiros que usam o preservativo para evitar doenças transmitidas, como HIV, sífilis, esses tipos de doenças. (Nanã)

A prevenção combinada reflete, na verdade, o uso de dois ou mais métodos voltados à prevenção do HIV, que deverão ser empregados conforme critério e preferência de cada indivíduo. Reitera-se que determinadas associações se adequam melhor a certos perfis populacionais, considerando que o meio de inserção individual pode influenciar na escolha da estratégia (Monteiro; Brigeiro, 2019). Assim, a estratégia de prevenção faz uso combinado de intervenções comportamentais, biomédicas e estruturais aplicadas no nível dos usuários, de suas relações e dos grupos sociais a que pertencem, mediante ações que considerem suas necessidades, especificidades e as formas de transmissão do vírus (Ministério da Saúde, 2017c).

Quando questionadas sobre a PrEP e a PEP, as entrevistadas indicaram que essas Profilaxias seriam realizadas via “coquetéis”, para evitar a contaminação com o HIV, como é possível perceber no relato abaixo:

Não sei muita coisa não, só que se acontecer algo de errado, pode tomar um coquetel pra evitar doenças, mas eu nunca cheguei a usar esses métodos. (Iemanjá)

Outro relato reforça que as profilaxias citadas são direcionadas à redução de risco de infecção, como vemos abaixo:

Essa palavra profilaxia, acredito que é para reduzir o risco de infecção. Eu nem sei te dizer mesmo, a palavra certa, mas eu acredito que é para reduzir o risco de infecção. (Nanã)

De qualquer forma, a PrEP tem ganhado destaque no âmbito da prevenção. Trata-se da combinação de dois antirretrovirais (Tenofovir e Emtricitabina) em um só comprimido de uso diário, devendo ser tomado por 30 dias contínuos, sendo recomendada para profissionais do sexo, mulheres, transexuais, homens que fazem sexo com homens (HSH) e parcerias soro diferentes para o HIV, com vistas a minimizar o risco de contaminação pelo vírus HIV (Brasil, 2019; Bertevello *et al.*, 2022).

As evidências científicas demonstram que o uso de PrEP reduz em mais de 90% o risco de infecção pelo HIV (Ministério da Saúde, 2017b). Para além do componente orgânico, o emprego da PrEP está atrelado a uma maior autonomia na tomada de decisão de cunho afetivo e sexual, através do valor simbólico de luta por direitos, equidade e justiça social (Pimenta *et al.*, 2022; Matias, 2019). A PrEP é indicada principalmente para populações em risco, pessoas com maior possibilidade de serem

infectadas, assim sendo, pessoas idosas com características de maior risco são fortes candidatos para o uso dessa medida preventiva (Ministério da Saúde, 2021a).

Em relação à PEP, essa profilaxia está disponível no SUS desde 1999 e constitui uma tecnologia cujo principal objetivo é ampliar as intervenções para redução do risco da infecção pelo HIV (Unaid, 2018b; Unaid, 2020a; Ministério da Saúde, 2021a). A PEP evita a multiplicação do vírus HIV no organismo de uma pessoa, sendo indicada aos usuários que possam ter tido contato com o vírus em alguma situação de risco (Ministério da Saúde, 2017b). O êxito no emprego das profilaxias reforça a importância de incentivá-las entre as pessoas idosas, como medida urgente, em razão do desconhecimento desse tratamento, como identificado neste estudo.

Considerações finais

A partir dos resultados exibidos nas categorias discutidas, infere-se que os terreiros das religiões de Matrizes Africanas, enquanto espaço de acolhimento e promoção da saúde, podem ser considerados locais facilitadores na promoção do cuidado de seus adeptos. O uso das práticas afro referenciadas de cuidado, incluindo o autocuidado físico e espiritual, podem ser complementados pelos cuidados prestados pelos profissionais de saúde.

Sob essas circunstâncias, na atenção à saúde das pessoas idosas negras do terreiro, suas queixas, questionamentos e carências podem ser suprimidos quando juntamos essas duas vertentes de cuidado. Na saúde sexual, não pode ser diferente. Reconhecer os cuidados tradicionais e os promovidos nos terreiros é potencializar as possibilidades de cuidados a esse público, mas também é preciso incentivar o autocuidado, orientar acerca dos métodos de prevenção do HIV/Aids, facilitar o acesso ao preservativo, gel lubrificante e testagem rápida, inclusive no próprio terreiro, a fim de ofertarmos, enquanto sociedade, um cuidado humanizado e dignificante aos nossos idosos.

Os profissionais da saúde devem considerar os terreiros como espaço fértil para o desenvolvimento de atividades educacionais em saúde, abandonando práticas discriminatórias e segregantes, lançando mão de uma conduta ética e equânime. A partir dos resultados aqui discutidos, enfatizamos que o presente estudo só teve seu início e fim, com êxito, porque a espiritualidade permitiu que assim fosse. A Ela, o nosso maior agradecimento!

Referências

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BATISTA, M. A. L.; VASCONCELOS, C. M. R.; VASCONCELOS, E. M. R., SANTOS, Z. C.; ARRUDA, S. G. B. Panorama epidemiológico dos idosos acometidos por sífilis adquirida em um município da zona da mata pernambucana. **Revista de Atenção à Saúde**, São Caetano do Sul, v. 18. n. 65. p. 26-37. jul./set. 2020.

BRITO, N. M. I.; ANDRADE, S. S. C.; SILVA, F. M. C.; FERNANDES, M. R. C. C.; BRITO, K. K. G.; OLIVEIRA, S. H. S. Idosos, infecções sexualmente transmissíveis e aids: conhecimento e percepção de risco. **ABCS Ciências da Saúde**, [S. l.], v. 3, 2016.

CONCEIÇÃO, A. S.; MIRANDA, E. O. Terreiro de candomblé como espaço de saberes educacionais: memória de criança. In: SEMANA DE EDUCAÇÃO DA PERTENÇA AFRO-BRASILEIRA, 2022. **Anais [...]** Candeias: UESB, 2022.

COUTO, M. T. Acesso, uso e significados da profilaxia pós-exposição (pep) ao HIV entre homens brasileiros: análise interseccional de orientação sexual, geração e raça/cor. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS EM SAÚDE, 8., 2019, João Pessoa. **Anais [...]** Campinas: Galoá; 2019.

FERRÃO, C. L. M.; FIGUEIREDO, R.; MENEZES, L. J.; PAGANI, M. Percepções de profissionais e usuários da Atenção Básica sobre preservativo feminino /interno. **BIS – Boletim do Instituto de Saúde**, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 125-139, 2021.

FERREIRA, L. R.; DONATO, I. K. B. A ambiguidade da condição da mulher idosa dos terreiros de candomblé alagoano. **REVEXT - Revista de Extensão da Universidade Estadual de Alagoas**, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 33-47, 2017.

GARCIA, J.; MUÑOZ-LABOY, M.; PARKER, R. Vulnerable salvation: Evangelical Protestant leaders and institutions, drug use and HIV and AIDS in the urban periphery of Rio de Janeiro. **Global Public Health**, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 243-256, 2011.

MANDARINO, A. C. S.; GOMBERG, E. Candomblé, corpos e poderes. **Perspectivas**, São Paulo, v. 43, p. 199-217, jan./jun. 2013.

MATIAS, W. L. P. **Direitos e biopoder na era da prevenção farmacológica ao HIV: A PrEP em João Pessoa e suas implicações ao tecido social**. 2019. 65 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Lei no 8.842, de 4 de janeiro de 1994**. Dispõe sobre a política nacional do idoso, cria o Conselho Nacional do Idoso e dá outras providências. Brasília: MPAS, 1994d.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política para o SUS**. Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Departamento de Apoio à Gestão Participativa. 2. ed. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2013c.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Portaria nº 2.436, de 21 de setembro de 2017.** Aprova a Política Nacional de Atenção Básica, estabelecendo a revisão de diretrizes para a organização da Atenção Básica, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). Brasília: Ministério da Saúde, 2017b.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Guia Instrucional Viva Melhor Sabendo.** Brasília: Ministério da Saúde: Secretaria de Vigilância em Saúde: Departamento de Doenças de Condições Crônicas e Infecções Sexualmente Transmissíveis, 2021a.

PAIVA, F. *et al.* Enfrentamento Religioso e Política: As Lições da Resposta à Aids. **Temas em Psicologia**, [S. l.], v. 21, n. 3, p. 883-902, 2013.

PIMENTA, M. C *et al.* Barreiras e facilitadores do acesso de populações vulneráveis à PrEP no Brasil: Estudo ImPrEP Stakeholders. **Cadernos de Saúde Pública**, [S. l.], v. 38, n. 1, 2022.

RABELO, D. F.; SILVA, J.; ROCHA, N. M. F. D.; GOMES, H. V.; ARAÚJO, L. F. Racismo e envelhecimento da população negra. **Revista Kairós-Gerontologia**, [S. l.], v. 21, n. 3, p. 193-215, 2018.

SAMPIERI, R. H.; COLLADO, C. F.; LUCIO, M. P. B. **Metodologia de pesquisa**. 5. ed. São Paulo: McGraw-Hill, 2013.

SANCHEZ, Z. V. D. M; NAPPO, S. A. Religious treatments for drug addiction: An exploratory study in Brazil. **Social Science & Medicine**, [S. l.], v. 67, p. 638-646, 2008.

SECRETARIA DE ESTADO DA SAÚDE DE SÃO PAULO. **Guia básico de prevenção combinada: o que é? Como fazer? Onde saber mais?** São Paulo: Coordenadoria de Controle de Doenças Centro de Referência e Treinamento em DST/Aids CRT-DST/AIDS-SP, 2016.

SILVA, A. O.; CAMPOS, J. P.; MARQUES, B. G.; ZANCA, G. G. Visibilidade do negro idoso por meio da sociopoética. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S. l.], v. 13, n. 36, p. 756-771, 2021.

SILVA, J. W. S. B. *et al.* Mandala da Prevenção Combinada: ferramenta pedagógica no enfrentamento da epidemia de IST, aids e hepatites virais em Pernambuco. **Revista Saúde em Redes**, [S. l.], v. 7, n. 2, p. 1-15, 2021.

JOINT UNITED NATIONS PROGRAMME ON HIV AND AIDS. **Prevenção Combinada: conheça as novas estratégias de prevenção ao HIV.** Brasil: UNAIDS, 2018b.

JOINT UNITED NATIONS PROGRAMME ON HIV AND AIDS. **Global aids Update: Seizing the Moment, Tackling entrenched inequalities to end epidemics.** Brasil: UNAIDS, 2020a.

Luz que veio de Aruanda para tudo iluminar: breve histórico e considerações sobre a Umbanda cearense

Francisco Natanael Lopes Ribeiro*
Ozaias da Silva Rodrigues**

Introdução

A ideia de escrever algo sobre o referido tema veio após o desenvolvimento de pesquisa de campo realizada em um terreiro de Umbanda, localizado no município de Groaíras, interior do Estado do Ceará. Durante a referida pesquisa de campo, feita entre 2017 e 2018, objetivou-se analisar o discurso religioso sobre a promoção da saúde, a partir das lideranças religiosas de um terreiro de Umbanda no interior do Ceará. Assim, tentaremos articular ao longo do artigo considerações gerais sobre a Umbanda, com considerações etnográficas locais sobre a mesma no Ceará, não pretendendo dar conta de tudo. Partiremos, portanto, do geral para o particular.

Especificamente neste trabalho nos debruçamos sobre aspectos fundamentais e socioculturais da Umbanda, tecendo considerações sobre o universo umbandista e traçando um breve histórico da mesma no Ceará e suas particularidades, mas também indo além dele a partir de trabalhos como os de Almeida (2022), Alagbá (2022) e Sousa (2023). Nosso objetivo se refere à compreensão da Umbanda em solo cearense e suas características, a partir de uma revisão de literatura acadêmica e de pesquisa de campo. Esse artigo se trata, sobretudo, de uma pesquisa de abordagem qualitativa e bibliográfica. No segundo tópico discutimos sobre os elementos socioculturais que constituem a formação da Umbanda. Em seguida tratamos da diversidade de umbandas existentes e no quarto tópico tratamos da Umbanda em solo cearense. Por fim, enfatizamos a presença da umbanda de forma majoritária, numericamente falando, no nosso estado.

* Bacharel em Serviço Social (UNINTA), Especialista em caráter de Residência Multiprofissional em Saúde Mental (UVA). Contato: fnlribeiro@gmail.com

** Historiador e Doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Contato: ozaiasufc@gmail.com

Notas sobre os elementos socioculturais que constituem a Umbanda no Brasil

A compreensão sobre o surgimento e a institucionalização da Umbanda no Brasil não é uma tarefa fácil. Existem diversas produções teóricas e etnográficas sobre esse tema no campo das Ciências Sociais e Humanas que estão concentradas na compreensão da organização social dos terreiros, na análise da ritualística, nas festividades, na intolerância religiosa/racismo religioso, nas celebrações, nos ritos, no seu processo de branqueamento, em sua história cronológica, em sua diferença frente ao Candomblé, no transe e no seu mito fundador (Pordeus Jr., 2011; Araújo; Assunção, 2023; Farias, 2011; Prandi, 1996; Birman, 1985). Muitos textos tratam do surgimento da religião a partir da decodificação realizada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, através do médium Zélio de Moraes, em 1908, no Rio de Janeiro (Bahia; Aguiar; Nogueira, 2022).

De forma introdutória destacamos quatro elementos principais que compõem a Umbanda: o candomblé, o catolicismo, a pajelança (Sousa, 2023) e o espiritismo kardecista. A partir disso, pretendemos trazer alguns elementos sócio-históricos para que seja possível uma melhor compreensão dessa religião pelo(a) leitor(a). Num primeiro momento, trataremos dos aspectos gerais e dos elementos culturais/religiosos que constituem a Umbanda para depois, num segundo momento, tratarmos da mesma em solo cearense.

Na compreensão do que é a Umbanda é preciso localizar, entre outras coisas, o elemento indígena – oriundo dos povos originários – e suas influências culturais. Quando da invasão da Pindorama (Santos, 2015), ou do que viria a ser o território brasileiro, pelos colonizadores, já existiam aqui povos nativos com seus costumes, línguas, atividades econômicas e práticas espirituais e/ou religiosas muito bem definidas.

No processo de colonização do território brasileiro os povos indígenas foram os primeiros a serem escravizados e assassinados pelos colonizadores. Posteriormente, os portugueses substituíram a mão de obra indígena pela africana (Graham, 2002) e aqui entra em foco o segundo elemento importante para se entender a Umbanda: o elemento negro africano, pois a fim de alimentar o regime escravocrata no Brasil, foram trazidos para o país diversos grupos étnicos do continente africano – advindos, principalmente, da costa ocidental e da África Central de onde vieram os negros iorubás e bantos⁵ – para os canaviais das capitanias de Pernambuco e Bahia, a fim de trabalharem na exploração da cana de açúcar e na pecuária, no século XVI. Esses locais citados, de origem desses povos escravizados, são “[...] regiões que hoje compreendem

Angola, Congo, Gabão e Cabinda” (Daibert, 2015, p. 10), entre outras regiões e países africanos.

Segundo Daibert (2015) apesar da diversidade étnica e cultural dos grupos advindos dessa parte central do continente africano, é possível perceber a recorrência de uma forte cosmologia centro-africana que, posteriormente, acabou sendo chamada de religião dos bantos¹ e que nas palavras do autor é uma “espécie de substrato comum e base a partir da qual se fundamentava a diversidade de suas experiências religiosas” (Daibert, 2015, p. 11). Desse modo, os bantos a partir de suas tradições religiosas compreendiam que a vida era provida por um Ser supremo, único, que era chamado de acordo com cada grupo étnico por *Kalunga*, *Zambi*, *Lessa* ou *Mvidie*. A religiosidade desses povos era estruturada a partir da concepção de uma pirâmide vital que era dividida entre o mundo invisível e visível (Daibert, 2015) e segundo o autor:

[...] no primeiro grupo encontravam-se a divindade suprema, os arquipatriarcas, os espíritos da natureza, os ancestrais e os antepassados. No segundo grupo estavam situados os reis, os chefes de reino, tribo, clã ou família, os especialistas da magia, os anciãos, a comunidade, o ser humano, os animais, os vegetais, os minerais, os fenômenos naturais e os astros (Daibert, 2015, p. 11).

Indicamos que esse cenário influenciou e contribuiu para o surgimento das diversas religiões afro-brasileiras e nesse sentido consideramos importante comentar em específico sobre o Calundu, que para Daibert (2015) é um ritual religioso de origem centro-africana praticado no Brasil colonial:

Mesmo com uma diversidade de práticas ritualísticas distintas e que recebiam o nome de calundu, “muitos tinham em comum o uso de instrumentos de percussão, a invocação de espíritos (muitas vezes de defuntos a quem se faziam oferendas), a possessão, a adivinhação e a busca da cura de doenças” (Souza, 1986, p. 269; Marcussi, 2009, p. 6 *apud* Daibert, 2015, p. 15).

As pessoas buscavam no calundu² possibilidades de cura de distúrbios mentais, infortúnios espirituais e diversas doenças físicas. Nas sessões de calundu ocorriam

¹ Banto é o nome que se dá a um conjunto de povos da África sul-equatorial. Esses povos falam diferentes idiomas (embora sejam todos derivados de um mesmo tronco linguístico) e têm diferentes tradições culturais.

² Uma outra possibilidade interpretativa é a que nos dá Oliveira (2003), que nos diz que a origem antropológica e cronológica da Umbanda mais aceita é a “cabula”. Esta era uma prática de adoração aos espíritos dos povos bantos e que daí teria se originado a terminologia “macumba”, que por sua vez acabou

possessões nas quais os espíritos dos antepassados, através do especialista em magia, socializavam seus saberes promovendo a cura de diversos males, como afirma Daibert (2015). Nesses rituais eram utilizados elementos que hoje podem ser encontrados em religiões como a Umbanda, a exemplo da *Pemba*, das beberagens e outros elementos presentes nas religiões afro-brasileiras.

Assim, é possível compreender que ao longo do tempo houve uma reorganização do culto aos orixás/voduns/inquices/ancestrais nas terras brasileiras, que culminou com a consolidação de todo um complexo do universo cultural africano no Brasil³. Nesse contexto, podemos evidenciar uma estratégia de *preservação* e *ressignificação* de suas culturas e religiosidades na qual os africanos e seus descendentes cunharam o que viria a ser o Candomblé e suas variantes. Essa religião nasceu em solo brasileiro como alternativa a um processo de genocídio cultural, pois durante o período escravagista os negros foram proibidos de praticar seus cultos e sua fé. Por conta disso houve um processo de sincretismo, onde passaram a se utilizar dos elementos cristãos como os santos e os altares e assim transportaram para ali a sua crença⁴. E aqui temos o terceiro elemento que constitui a matriz umbandista: o elemento católico.

O marco de normatização⁵ da religião de Umbanda, como conhecemos hoje, é o século XX, sendo que no geral, como Oliveira (2003, p. 32) afirma, “a Umbanda corresponde a um conjunto de integração das práticas africanas na sociedade brasileira”. A partir desse contexto, Bezerra e Katrib (2012) afirmam que os ritos afro, existentes no período colonial, vinham crescendo desordenadamente e que a partir da presença maciça dos espíritos de luz, que hoje se apresentam na Umbanda, como os pretos velhos, caboclos e erês, transformaram-se essas práticas e ritos que outrora eram associadas a práticas de malefício.

Por fim, temos o elemento kardecista que, de alguma forma, se confunde com o processo de institucionalização da mesma⁶. Esse processo ocorreu na primeira metade

se tornando a Umbanda. Assim, compreende-se que a cabula e/ou a macumba podem ser os precursores da religião umbandista como a conhecemos hoje.

³ Aqui enfatizamos que, como Prandi (1996) defende, essa organização das religiosidades de matrizes africanas, no Brasil colonial, se deu em estreita ligação com o catolicismo.

⁴ Essa é uma forma simplificada de apresentar o fenômeno do sincretismo afrocatólico no Brasil, mas o fenômeno é complexo e orientamos a quem se interessar mais pelo mesmo, que vejam trabalhos como o de Prandi (1996) e Moura (1992) que mostram algumas facetas da questão.

⁵ Havia a compreensão de que os cultos realizados antes do surgimento da Umbanda eram desorganizados e somente a partir de sua institucionalização, todo esse complexo religioso passaria a ser organizado de forma única e coerente.

⁶ Para mais informações quanto a esse ponto ver Prandi (1996).

do século XX e naquele contexto a Umbanda ficou conhecida como Umbanda Branca (Rohde, 2009). A institucionalização da Umbanda se dá durante o período da Primeira República (1889 a 1930). Dentro do contexto social pós-revolução de 1930, que impactou as relações sociais e políticas nos meios urbanos e rurais do país, a Umbanda Branca surge com a inserção de intelectuais da classe média brasileira que faziam parte do Espiritismo Kardecista. A anunciação de uma nova religião no Brasil, a Umbanda, ocorre pelas palavras do Caboclo das Sete Encruzilhadas, incorporado no médium Zélio Fernandino de Moraes, no dia 15 de novembro de 1908 na cidade do Rio de Janeiro.

Quando Fernandino de Moraes participou de uma sessão de mesa branca, numa federação kardecista, em busca de auxílio espiritual por conta dos problemas que estava passando, diversas entidades/espíritos de indígenas e escravizados negros incorporaram nos médiuns presentes naquela sessão espírita. Rapidamente eles foram convidados a se retirar pelo dirigente da mesa, por não serem considerados evoluídos espiritualmente. Porém, o Caboclo das Sete Encruzilhadas baixou pela primeira vez ali, onde falou através de Zélio em defesa das outras entidades que se faziam presentes. Os dirigentes da reunião tentaram afastar o Caboclo, mas não tiveram êxito e com isso ele avisou que se não havia espaço ali para a manifestação de negros e índios/caboclos, por serem considerados atrasados, ele fundaria uma nova religião na qual realizaria seus trabalhos espirituais (Rohde, 2009; Sá Junior, 2012).

O universo religioso da Umbanda: a estrutura do culto aos guias espirituais e orixás

É preciso apontar que cada terreiro a partir da história de vida do seu pai-de-santo e/ou mãe-de-santo, como também da realidade social na qual estão inseridos, conforma uma identidade própria enquanto casas de axé e com isso a simbologia e a ritualística se diferencia de terreiro para terreiro (Ribeiro, 2014). Entendendo um pouco o contexto social e histórico que contribuiu tanto para o surgimento, como para a legitimação da Umbanda no cenário nacional, se faz necessário agora uma aproximação com a sua estrutura de culto, a fim de compreendermos suas práticas ritualísticas.

A Umbanda se caracteriza como uma religião de culto aos antepassados ou guias espirituais - que são espíritos desencarnados - que chegaram a um grau de evolução muito grande e assumiram o propósito de auxiliar na orientação e no cuidado dos humanos que ainda estão nesse processo de evolução espiritual. Os orixás⁷ também são

⁷ Quando falamos de orixás nos referimos à matriz nagô/iorubá dos Candomblés. Enfatizamos isso para não naturalizar um certo nagocentrismo presente na literatura sobre as religiões afro-brasileiras, pois, como vimos anteriormente, a matriz formadora dessas religiões é banto.

venerados pois são a emanção de Deus (OLORUN) na terra. Durante a diáspora africana houve um novo arranjo em relação ao culto dos orixás, sendo que há aqueles que são mais conhecidos no Brasil todo do que outros, que são menos conhecidos. Além disso, existem orixás que para alguns são apresentados como qualidades, ou seja, os diferentes caminhos dessas divindades, que podem ser explicados através dos itans⁸.

Além dos orixás, a Umbanda realiza o culto às entidades/espíritos dos antepassados, os denominados guias espirituais. A partir das concepções oriundas dessa comunidade religiosa, entende-se que todas as entidades trabalham na proteção dos médiuns e dos consulentes, ou seja, aqueles que buscam assistência e ajuda espiritual nos terreiros. Durante as incorporações, os guias espirituais se utilizam de gestos, sotaques, roupas, adereços e trejeitos que tendem a se tornar suas marcas, facilitando suas identificações tanto pelos médiuns como pela assistência. Os exus dão gargalhadas, conversam com as pessoas, os caboclos, têm o olhar sério, os erês a voz infantil e as traquinagens dignas de qualquer criança, e os pretos velhos possuem um olhar sereno e um sorriso calmo.

Destacamos que a Umbanda não pode ser analisada numa lógica unívoca, pois existem diversas “umbandas” que apresentam características semelhantes e distintas umas das outras. Jorge (2013) elenca alguns elementos que ajudam a definir a cosmovisão umbandista, onde o primeiro elemento seria a relação entre o mundo sobrenatural, plano onde habitam os orixás e os ancestrais, e o segundo, o natural, onde os seres humanos e animais vivem. A autora considera que “os rituais serviam e servem até hoje para ajustar essa relação natural/sobrenatural e possibilitar uma conexão entre homens e deuses” (Jorge, 2013, p. 156). Barros (2013) ao se referir sobre esse universo simbólico elenca que “as entidades situam-se a meio caminho entre a concepção dos deuses africanos do candomblé e os espíritos dos mortos dos kardecistas” (Barros, 2013, p. 2).

A partir desse universo complexo e simbólico da Umbanda, fica mais fácil entender que os milhares de terreiros existentes no Brasil absorvem as influências regionais e locais do contexto em que esses terreiros estão inseridos. A partir da dinâmica social e pela história de vida dos líderes religiosos, teremos diferenciações no que concerne às formas de culto, à estrutura organizacional do terreiro e toda a sua liturgia religiosa. Tendo em mente o conhecimento popular dos adeptos da religião e dos livros escritos

⁸ É a terminologia em iorubá para o conjunto de todos os mitos, canções, histórias e outros componentes culturais dos iorubás. Os itans narram as histórias dos orixás e de fatos importantes para os adeptos das religiões afro-brasileiras. Póvoas elucida que “[...] ITAN é uma palavra iorubá que significa história, qualquer história; um conto. De um modo mais específico, itan são histórias do sistema nagô de consultas às divindades” (Póvoas, 2004, p. 25).

pelos religiosos da Umbanda, podemos compreendê-la a partir de múltiplas aproximações, de maior ou menor intensidade, com as ritualísticas indígenas, kardecistas, africanistas, cristãs e outras. Segundo Cumino (2011), mesmo parecendo estranho afirmar que existem diversas umbandas, o autor salienta que este processo é bastante comum no cenário religioso. Deste modo, é imprescindível apresentar as principais vertentes existentes dentro do universo umbandista.

Segundo o autor podemos compreender que a religião de Umbanda se mostra em, pelo menos, quatro modalidades, sendo a primeira mais espírita ou compreendida como umbanda de mesa, pois a maioria dos seus adeptos é egressa dos Centros Espíritas Kardecistas. A segunda modalidade pode ser chamada de Umbanda de salão, que é caracterizada pela ausência de instrumentos de percussão, normas de culto bem definidas e existência de hierarquias, cargos e funções para a execução da ritualística. A terceira denomina-se Umbanda de terreiro, na qual há uma aproximação maior com as práticas africanistas e por último, a Umbanda propriamente africanista onde há uma forte influência dos cultos africanos.

Vale ressaltar que essas modalidades não estão descoladas uma das outras e que em diversos momentos, alguns terreiros apresentam variações entre uma e outra, o que Cumino (2011) coloca como sendo difícil o enquadramento em determinado modo de se praticar a religião. Nesse sentido, diversos autores e religiosos indicam a existência de diversas ramificações dentro da Umbanda, por isso, apresentaremos a seguir um quadro que objetiva minimamente apresentar quais são as principais ramificações da Umbanda e suas características.

Quadro 1 – Modalidades religiosas da Umbanda⁹

MODALIDADE RELIGIOSA	CARACTERÍSTICAS
Umbanda Branca	Apresenta ausência de elementos africanos (atabaques), ausência de trabalhos com exus e pomba-giras e não utilizam o fumo, bebidas e imagens. Durante muito tempo era compreendida como uma “linha do espiritismo kardecista”, ou seja, outra forma de se praticar o espiritismo. Possui uma centralidade nos trabalhos mediúnicos com caboclos, pretos velhos e crianças (erês).
Umbanda Pura ou Tradicional	A partir do primeiro congresso da Umbanda, em 1941, houve a intenção de se criar uma umbanda “desafricanizada” e “orientalizada”. Tem como seu predecessor Zélio Fernandino de Moraes e possui grande influência do espiritismo kardecista.
Umbanda Popular	Conhecida como macumba e praticada antes do mito fundador da Umbanda através do médium Zélio de Moraes. Apresenta uma forte presença sincrética entre os santos católicos e os orixás africanos.
Umbanda Esotérica ou Iniciática	Associada a conhecimentos ocultos de antigos sacerdotes egípcios, hindus, maias, incas, astecas, etc. Inspirada nas obras de Helena Blavatsky, Anne Bessant, Saint Yves D'Alveydre, Eliphas Levi, etc. O primeiro autor que trouxe esse tema para a literatura umbandista foi Oliveira Magno em 1951.
Umbanda traçada, mista e Omolocô	São modalidades da religião que possuem bastante influência do Candomblé. Existe uma combinação entre os preceitos e os fundamentos do candomblé com as entidades de umbanda. A umbanda omolocô teve sua idealização no Brasil através de Tatá Tancredo da Silva Pinto.
Umbanda de Caboclo	Possui forte influência da cultura indígena, existindo uma prevalência dos “caboclos”. Acredita-se que a umbanda é, antes de qualquer coisa, uma revisão moderna das práticas indígenas.
Umbandaime	Prática da umbanda ligada ao Santo Daime que é uma religião nativa do Amazonas, que é uma variação dos ritos com Ayahuasca (chá preparado com ervas de poder - cipó Mariri e a folha da Chacrona), nos quais os adeptos ao utilizarem o chá entram em transe ¹⁰ . Já na umbandaime os religiosos utilizam o Daime para poderem se comunicar com as entidades da religião.
Umbanda Eclética	Modalidade que faz o cruzamento de diversas influências e vertentes religiosas (orixás, mestres da jurema, catimbó, espiritismo e dentre outras).
Umbanda Sagrada ou Umbanda Natural	Surgiu em São Paulo em 1996 através do médium Rubens Saraceni, com a criação do Curso de Teologia de Umbanda. Tinha como objetivo ser totalmente independente das doutrinas africanistas, espíritas, católicas e esotéricas, pois considera que a Umbanda possui fundamentos próprios e independentes dessas tradições, embora reconheça a influências das mesmas na religião.

Fonte: Cumino (2011), Neto (2002) e Carneiro (2011).

⁹ Alguns dados apresentados no quadro 01 também foram retirados dos seguintes sites: <http://temploumbandistaestreladourada.blogspot.com/2010/09>. Acesso em: jan. 2018. <http://cantinhodaumbandaecandomble.blogspot.com/2015/07/umbanda-sagrada.html>. Acesso em: jan. 2018. <https://registrosdeumbanda.wordpress.com/as-umbandas-dentro-da-umbanda/>. Acesso em: jan. 2018.

¹⁰ Salienta-se que nas outras modalidades da umbanda não é parte de seus fundamentos a utilização de bebidas endógenas, com a exceção do café, cerveja, vinho, cachaça, batida de coco e outras bebidas alcoólicas; deste modo não induzem ao estado de transe.

Desse modo, o que podemos indicar é a existência de uma diversidade nas práticas ritualísticas que, de acordo com Oliveira e Jorge (2013), pode ser comprovada na maneira como cada terreiro interpreta a noção de sagrado. As autoras apontam que a Umbanda possui entre as suas características a inexistência de livros sagrados oficiais, como a Bíblia é, por exemplo, para os cristãos, ou o Alcorão para os muçulmanos.

Enfatizamos que a religião umbandista, através da sua cosmovisão, tende a trazer personagens já conhecidos da história brasileira para os seus ritos, como o negro e o índio e assim os transportam para outro status. Enquanto componentes sociais marginalizados eles foram transformados em exemplos a serem seguidos, ou seja, como “heróis dotados de força espiritual” (Magnani, 1986, p. 48) aos quais se deve obediência e atenção nas orientações (Oliveira; Jorge, 2013). Concordando com Jorge (2013) podemos compreender a Umbanda como uma religião genuinamente nacional, pelo fato da mesma recuperar “personagens da história social brasileira e os reinterpretar adequando-os à sua perspectiva religiosa” (Jorge, 2013, p. 159).

A Umbanda no Ceará

Os primeiros Centros de Umbanda no Brasil surgiram nas cidades dos Estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, no contexto da industrialização e urbanização da sociedade brasileira, na primeira metade do século XX. Posteriormente passam a se disseminar pelo país. Nessa época, primeira metade do XX, a Umbanda tem seu surgimento marcado pela tentativa de “higienização” do legado afro-indígena existente na religião e na sociedade brasileira¹¹, a fim de colocá-la como moralmente aceita. Porém, essa higienização além de não ter sido completa, ao mesmo tempo foi uma estratégia, entre outras, de sobrevivência numa sociedade racista.

A respeito do contexto afrorreligioso antecessor à Umbanda, no Estado do Ceará, destacamos duas coisas. Em primeiro lugar, as origens do que seriam os terreiros cearenses, como aponta Farias (2011), estão vinculadas às figuras dos curadores, figuras essas que reuniam em torno de si uma comunidade familiar, que ia além da consanguinidade e os saberes afro-indígenas. Essas comunidades organizaram-se em torno da liderança dos curadores a fim de suprir necessidades básicas relacionadas à

¹¹ cremos que isso pode se relacionar com o que Prandi (1996, p. 66) afirma acerca da possível origem da Umbanda: “O candomblé de caboclo é uma modalidade do angola centrado no culto exclusivo dos antepassados indígenas. Foi provavelmente o candomblé angola e o de caboclo que deram origem à umbanda”. Nesse sentido, enfatizamos que não foi apenas o elemento negro a ser considerado indesejado pelos espíritas ortodoxos, no kardecismo brasileiro do começo do século XX, mas também o elemento indígena, representado pelos caboclos (Prandi, 1996, p. 68).

saúde e à sociabilidade, por exemplo (Farias, 2011, p. 14). A figura do curador se assemelhava à do Pai Preto que:

[...] era conhecedor das ervas, do segredo da terra e que com orações, que lhes foram confiadas oralmente por seus antepassados, exercia o papel do médico, do padre e mesmo do político, gerando ações como conseguir um emprego ou mesmo um pequeno pedaço de chão para a comunidade. Com este conhecimento curava doenças, tirava mal olhado, benzina quebrantos, tudo isso em um pequeno cubículo (quarto), onde se via quadros de santos católicos ou de pretos velhos, que neste momento seriam a lembrança/relação das suas bisavós e de uma África muito distante. Estes curadores tinham também um elo com o povo indígena e suas entidades, fortificavam-se da Jurema Sagrada e dos caboclos para darem vazão aos seus conhecimentos litúrgicos, com este conhecimento do herbário e das divindades da caatinga, de um misto afro/indígena que proporcionava ao povo pobre as curas (Farias, 2011, p. 14).

Assim, salientamos que antes de qualquer religiosidade bem definida e institucionalizada, o que predominava em solo cearense eram essas comunidades organizadas a partir dos referenciais culturais e religiosos afro-indígenas. Em segundo lugar, salientamos as presenças marcantes do Terecô maranhense, como nos narra Leno Farias (2011) e do Catimbó piauiense e maranhense, que se somaram a esse complexo cultural-religioso que já havia no Ceará. A partir de Farias (2011), no caso do Terecô, sabe-se que:

Segundo informações do povo de terreiro, obtidas em minha pesquisa, chegam em busca de um mercado religioso ascendente em Fortaleza, por volta de 1932, três mestres de Terecô, religião característica do interior do Maranhão, são eles, Zé Negreiro, Zé Bruno e João Cobra. Estes três mestres de Terecô, vindos de uma cidade chamada Codó, no interior do Maranhão, encontram um terreno fértil para a proliferação de uma identidade religiosa afrodescendente que no Ceará receberia o nome de Catimbó (Farias, 2011, p. 19-20).

Nesse cenário religioso, portanto, foram somadas várias camadas e influências, sendo boa parte dessa história, sobre o passado cearense, preservada na memória de lideranças religiosas que narraram esses fatos a Farias (2011). Antes da Umbanda existir como Umbanda, no Ceará, o que tínhamos era a prevalência do catimbó e da macumba (Almeida, 2023). Leno acrescenta que:

[...] estes emigrantes religiosos encontram uma sociedade acéfala, pedindo por uma direção pensante que tome-a de herança. Sendo assim, estes três senhores, estabelecem cultos, reformulam ações e preceitos religiosos, implantam uma

iniciação para os médiuns e daí constitui-se o terreiro no Ceará, pois até então, faltava para estas religiões afrodescendentes, uma ligação familiar litúrgica de iniciação, uma direção organizada na hierarquia religiosa, na descendência gerada pelo conhecimento religioso (Farias, 2011, p. 20).

Assim o Catimbó, maciçamente presente no nordeste brasileiro, no Ceará ganhou essa denominação a partir da migração de mestres do Terecô maranhense. O catimbó é constituído como “uma forma de magia sincrética dos remanescentes indígenas brasileiros, com elementos africanos, que guardava suas origens profundas na magia” (Silva, 2017, p. 26). O catimbó, como apresentado por Cantuário (2009), também pode ser lido como uma religião afro-brasileira que tem seus traços iniciais nas origens da colonização, a partir da Santidade “culto que tinha o cerimonial marcado pelo sincretismo de elementos cristãos (como a Igreja, a adoração a um ídolo, o rosário, as cruzes, a procissão, dentre outros) e elementos indígenas (culto aos caboclos)” (Cantuário, 2009, p. 76).

A partir disso compreendemos que o catimbó é uma das religiões afro-indígenas mais antigas do Nordeste e que a Umbanda guarda relações fortes com ela, que descende da pajelança indígena, tendo a ela associados elementos negro-africanos (Cantuário, 2009). Nesse sentido, indica-se que as práticas denominadas de Catimbó, posteriormente, passam a receber a denominação de macumba.

Na Macumba, é perceptível a incidência de uma influência africana; no entanto, há processo mutante em direção à Umbanda. O primeiro passo da mutação em direção à Umbanda ocorreu em 1954, quando da criação da Federação Cearense de Umbanda por Mãe Júlia [...] de 1950 em diante, pode-se constatar que o número dessas federações se multiplica nos planos municipal, estadual e nacional. No que concerne ao Ceará, foi com Mãe Júlia que se abriu essa preocupação com a codificação da Umbanda, do Espiritismo de Umbanda. A Macumba utiliza o nome da Umbanda para se legitimar, do mesmo modo que a Umbanda emprega a designação de espírita, com objetivos similares, em relação ao Espiritismo kardecista (Pordeus Júnior, 2002, *apud*, Madeira, 2009, p. 78).

Logo, é possível traçar uma linha de sucessão na qual o terecô deu origem ao catimbó, o catimbó deu origem à macumba e a macumba deu origem à Umbanda em território cearense. É importante apontar a parca documentação e registros diversificados sobre essas religiões, como aponta Cantuário (2009). A autora destaca que isso ocorre pelo fato dessas religiões serem originárias de segmentos marginalizados da sociedade brasileira (negros, índios e pobres). Por isso, ao longo dos séculos sofreram processos de perseguição da Igreja Católica, através dos Tribunais do

Santo Ofício da Inquisição e de outros atores como a polícia e a própria Justiça brasileira.

Sobre o contexto de institucionalização da Umbanda cearense, nas décadas de 1950 e 1960, Farias (2011) comenta que:

Em Fortaleza, neste momento, a perseguição policial e religiosa ainda era muito forte, pois os cultos que não eram cristãos, tidos como pagãos, eram perseguidos. Os seguidores destas religiões eram marginalizados e segundo relatos, não raro iam parar na cadeia, bem diferente de outras capitais como Salvador e Rio de Janeiro que já possuíam um entendimento melhor sobre as manifestações religiosas afrodescendentes (Farias, 2011, p. 23).

Mesmo em um momento de ascensão da Umbanda como prática religiosa no país, no Ceará esta continua discriminada, mal interpretada pelo povo e pela imprensa. Ações de repressão são contínuas e vemos o povo de terreiro lutando em busca de um espaço religioso propagado por uma fé, agora transformado o Catimbó em Umbanda, aparentemente embranquecida (Farias, 2011, p. 27).

Esse contexto pode ser melhor compreendido pela contribuição de Leonardo Oliveira de Almeida em *Umbanda no Presidente Vargas: a “Grande Noite de Iemanjá” de Fortaleza como um modo de presença pública* (1965) (2023). Além disso, a Umbanda cearense também recebeu influência da Umbanda carioca como nos narra Farias (2011), influência essa também aponta por Almeida (2023) no artigo citado anteriormente:

Nesse contexto, [...] surge Dona Júlia em Fortaleza que em 1952 vai ao Rio de Janeiro em busca de uma cura para os problemas de visão que sofria seu filho. [...] Dona Júlia chega ao Rio de Janeiro e lá se inicia no culto a Umbanda, trazendo assim a prática para Fortaleza, inspirada na criação do primeiro CEU (Centro Espírita de Umbanda) por Zélio em 1910 [...] Dona Júlia cria em 1954 a Federação Cearense de Umbanda, onde congrega os Centros Espíritas de Umbanda (CEU) da cidade, legalizando assim a prática no Estado e fomentando um culto organizado (Farias, 2011, p. 28).

A importância de Mãe Júlia é reforçada, em complemento ao que foi colocado anteriormente, quando Farias (2011) escreve que:

Mãe Júlia gera no Ceará uma mudança radical nas práticas afro-religiosas. Implanta as linhas de Umbanda, linhas estas que substituem as famílias do Terecô. Estas linhas são dirigidas pelos orixás e possuem uma hierarquia em que vassalos espirituais são mensageiros dos ancestrais africanos (orixás). Implanta também as cores e os colares que relacionados com os orixás os identificam numa filiação espiritual. Cria a farda no terreiro e coloca a Umbanda em um

patamar de legalidade, pois as práticas religiosas até então, sofriam comumente com a perseguição policial. Faz ainda, uma ligação com o calendário litúrgico cristão, fomentando festas e gerando um cronograma religioso como: as festas de São Cosme e Damião, de Pretos Velhos, de São Sebastião, mas o mais importante nessa prática é a chegada de Exu (Farias, 2011, p. 29).

Destarte, entre as perseguições, a luta com as autoridades, a reestruturação de ritos e cultos, a Umbanda se fortaleceu e se espalhou por todo o Ceará e, nesse sentido, é preciso dar honra a quem tem honra, pois Mãe Júlia, com sua ousadia e perspicácia conseguiu se estabelecer enquanto uma liderança exponencial e referência para os terreiros cearenses. No Ceará, não é raro encontrar, por exemplo, casas de Candomblé que cultuam entidades da Umbanda, ou que fazem ‘macumba’ ou gira, indicando que há muitos cruzamentos quando falamos nessas religiosidades afro-indígenas.

Considerações finais

Por fim, é importante tratar brevemente sobre o preconceito e a intolerância que são recorrentes em nossa sociedade contra as religiões de matrizes africanas (RMAs). Apesar das mudanças socioculturais em direção a uma sociedade mais democrática, percebe-se que existe ainda receio ou até medo de diversos religiosos ao se declararem pertencentes às RMAs. Esse medo e receio são derivados do racismo religioso e da intolerância que perseguem há muito tempo essas religiosidades.

Tendo percorrido, minimamente, alguns elementos básicos da Umbanda, apontamos que hoje ela é predominante no Estado do Ceará, sendo muito popular entre as pessoas em situação de vulnerabilidade social. Nos meios urbanos os terreiros de Umbanda estão mais presentes nas periferias. Esses terreiros atuam como espaço não só do sagrado, mas também como espaço familiar, solidário, de cura e de orientação às pessoas que os frequentam, se configurando assim como um potente espaço de inclusão e acolhimento para grupos historicamente excluídos e marginalizados da sociedade brasileira.

Em números, a Umbanda é a mais presente no Ceará, como consta nos dados do *Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará* (2022). Dos 494 terreiros inventariados, 70% deles são de Umbanda e 14% de Candomblé. Dados como esses e outros podem ser encontrados em Almeida (2023). Nesse sentido, dialogamos, ao longo deste artigo, com obras clássicas sobre a Umbanda no Ceará e no Brasil, mas dialogamos também com pesquisas e obras mais recentes que devem ser lidas a fim de atualizarmos nosso olhar sobre as religiões afro-brasileiras no contexto cearense. Por último, podemos afirmar que a Umbanda tem se caracterizado como uma religião múltipla, principalmente pelo fato de existirem diversas umbandas que em dados momentos se atravessam e se

diferenciam, por conta da história de vida das suas lideranças religiosas e de diferentes contextos sociais.

Referências

ALAGBÁ. **Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará**. Coordenador geral: Emmanuel Bastos. Fortaleza: Gráfica LCR, 2022.

ALMEIDA, L. O. de (org.). **Religiões afro-brasileiras no Ceará**: temas, referências e debates. Fortaleza: Imprece, 2023.

ALMEIDA, L. O. de. Umbanda no Presidente Vargas: a “Grande Noite de Iemanjá” de Fortaleza como um modo de presença pública (1965). In: ALMEIDA, L. O. de (org.). **Religiões afro-brasileiras no Ceará**: temas, referências e debates. Fortaleza: Imprece, 2023.

ARAÚJO, P. C.; Assunção, A. H. O. O terreiro do Pajé Barbosa: afro-indígena no sentido do termo. In: ALMEIDA, L. O. de (org.). **Religiões afro-brasileiras no Ceará**: temas, referências e debates. Fortaleza: Imprece, 2023.

BAHIA, J.; AGUIAR, C. F.; NOGUEIRA, F. de J. Marco Zero: intolerância religiosa, resistências e controvérsias no campo étnico-religioso em São Gonçalo, Rio de Janeiro. **Revista Observatório Quilombola**, [S. l.], ano 5, n. 6, jan. 2022.

BARROS, S. C. As Entidades 'brasileiras' da umbanda e as faces inconfessadas do Brasil. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27., 2013, Natal. **Anais [...]** Natal: UFRN, 2013.

BEZERRA, N. L.; KATRIB, C. M. I. Saberes Indígenas e Africanos nas Práticas de Cura na Umbanda. In: FILHO, G. R.; BERNARDES, V. A. M.; NASCIMENTO, J. G. do (orgs.). **Educação para as relações étnico-raciais**: outras perspectivas para o Brasil. Uberlândia: Gráfica Lops, 2012. p. 391-409.

BIRMAN, P. **O que é Umbanda**. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CANTUÁRIO, M. Z. de A. M. **A maternidade simbólica na religião afro-brasileira**: aspectos socioculturais da mãe de santo na umbanda em Fortaleza-Ceará. 2009. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, 2009.

CARNEIRO, J. L. A. Religiões Afro-brasileiras: pesquisando entre a anamnese e a maiêutica. **Anais dos Simpósios da ABHR**, [S. l.], v. 12, n. 1, 2011.

CUMINO, A. **História da Umbanda**: uma religião brasileira. São Paulo: Madras, 2011.

DAIBERT, R. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, p. 7-25, 2015.

FARIAS, L. L. S. de. **Religiões afro-brasileiras**: história e memória em Fortaleza. 2011. Monografia (Curso de Licenciatura em História) – Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA), Instituto Dom José (IDJ), Fortaleza, 2011.

FERNANDES, V. B.; SOUZA, M. C. C. C. de. Identidade Negra entre exclusão e liberdade. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [S. l.], n. 63, p. 103-120, 2016.

GRAHAM, R. Nos tumbeiros mais uma vez? O comércio interprovincial de escravos no Brasil. **Afro-Ásia**, [S. l.], n. 27, 2017.

JORGE, E. F. da C. É no corpo que o santo baixa! Considerações sobre o corpo nos transes religiosos afro-brasileiros. **Rev. Identidade!**, [S. l.], v. 18, p. 122-132, 2013.

MAGNANI, J. G. C. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986.

MOURA, C. **História do negro brasileiro**. 2 ed. São Paulo: Editora Ática, 1992.

OLIVEIRA, I. D.; JORGE, E. F. da C. Espiritualidade Umbandista: recriando espaços de inclusão. **HORIZONTE -Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, [S. l.], v. 11, n. 29, p. 29-52, 2013.

OLIVEIRA, J. H. M. de. **Das macumbas à Umbanda**: a construção de uma religião brasileira (1908-1941). 2003. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Centro Universitário Moacyr Sreder Bastos, Rio de Janeiro, 2003.

PORDEUS JR, I. Umbanda: Ceará em transe. **Museu do Ceará**, [S. l.], v. 2, 2011.

PÓVOAS, R. do C. **Itan de boca a ouvido**. Ilhéus: UESC, 2004.

PRANDI, R. As religiões negras no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, v. 28, p. 64-83, dez./fev. 1996.

RIBEIRO, M. do A. L. “ÔH, QUE CAMINHO TÃO LONGE, QUASE QUE EU NÃO VINHA!”: práticas terapêuticas religiosas nos trabalhos de cura com Caboclos na Umbanda de Teresina-Piauí. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia e Arqueologia) – Universidade Federal do Piauí – UFPI, Teresina, 2014.

RIVAS NETO, F. **Umbanda**: a proto-síntese cósmica. [S. l.]: Editora Pensamento, 2002.

ROHDE, B. F. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, [S. l.], v. 9, 2009.

SÁ JUNIOR, M. T. de. A invenção do Brasil no mito fundador da umbanda. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, [S. l.], v. 6, n. 11, 2012.

SANTOS, A. B. dos. **Colonização, Quilombos**: modos e significados. Brasília: Universidade de Brasília, 2015.

SILVA, M. J. D. “A praga dos catimbós em Fortaleza” e a legitimação do Espiritismo no campo religioso cearense. **Revista Brasileira de História das Religiões**, [S. l.], v. 10, n. 28, p. 25-42, 2017.

SOUSA, G. F. de. **Entre o amém e o axé**: as relações inter-religiosas da Umbanda à sombra da Basílica de São Francisco das Chagas em Canindé – CE. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Humanidades) – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, Redenção, 2023.

VILAÇA, A. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **RBCS - Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 15, n. 44, out. 2000.

“Orixá não tem cor”: notas sobre Umbanda, branquitude e interditos acerca do debate racial em uma Casa de Umbanda

Lidomar Nepomuceno*

Introdução ou para começo de conversa

Meu intuito nesse breve texto é apresentar algumas notas a partir da pesquisa etnográfica que realizei durante o curso de mestrado em Antropologia Social na Universidade de Brasília (UnB), a fim de pensar a dinâmica relacional interracial em uma Casa¹ de Umbanda composta majoritariamente por pessoas brancas, sobretudo, no que se refere à forma como os temas “raça” e “racismo” são tratados na Casa (Nepomuceno, 2024).

Antes de contextualizar o campo, faço algumas considerações sobre a construção do meu recorte temático para a pesquisa (Relações raciais, Umbanda e branquitude). Partindo de provocações surgidas em conversas com amigades afrorreligiosas², lideranças de terreiro e, posteriormente, a partir dos dados do censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) sobre o perfil racial das religiões afro-brasileiras, é que fiz o meu recorte temático. O censo mostrava que, de forma majoritária, as pessoas que se autodeclararam umbandistas também eram autodeclaradas brancas, o que contrastava com o contexto do Candomblé, onde a maioria das que se autodeclararam candomblecistas ainda eram pessoas autodeclaradas negras³ (IBGE, 2010).

Esse cenário amplo, me levou a questões como: 1) O racismo estaria também presente nesses espaços afrorreligiosos como está em outros na sociedade brasileira, apesar de serem espaços também de herança cultural e civilizacional africana e

* Antropólogo, doutorando e mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB), graduado com licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Integra o Coletivo Zora Hurston, coletivo composto por discentes negres do PPGAS/UnB. Contato: lidomarnepomuceno@gmail.com

¹Casa e Terreiro, neste texto, são sinônimos conforme as falas das interlocutoras e se referem ao local onde realizei a pesquisa. As palavras em itálico são categorias, termos ou expressões êmicas.

² Neste texto se refere a adeptos da Umbanda e do Candomblé.

³ 68,45% das adeptas eram negras, enquanto as brancas representavam 30,29% do total.

indígena? 2) Quais os possíveis impactos da presença de pessoas brancas em terreiros afrorreligiosos, inclusive quanto à própria experiência religiosa?

Realizei a minha pesquisa de campo em um terreiro de Umbanda localizado em uma região de chácaras bem próxima ao Plano Piloto, área central de Brasília, Distrito Federal. O Terreiro que funciona em um espaço alugado, teria cerca de 20 anos⁴ quando iniciei a pesquisa de campo em 2022, contando à época com cerca de 100 pessoas integrando a Casa. Conforme o levantamento que realizei⁵, apresento certos dados: “A Casa é composta majoritariamente por “mulheres cis”, com 68,9% do total; já os “homens cis” são 26,2% do total; enquanto pessoas “não-binárias” somam apenas 4,9% do total” (Nepomuceno, 2024, p. 51).

Com relação ao recorte racial: “54,8% das pessoas se declararam brancas, enquanto as pessoas autodeclaradas pretas e pardas totalizaram 45,2%” (Nepomuceno, 2024, p. 52). Além disso:

Com relação ao nível de formação escolar/acadêmica, pessoas que concluíram graduação e/ou pós-graduação (lato sensu e stricto sensu) somam 66,1% do total, enquanto pessoas somente com o ensino médio completo, somam apenas 4,8%. A maioria das pessoas que compõem a Casa concluiu ou está concluindo formação no ensino superior. Já no que concerne à renda individual mensal, 27,4% têm renda entre três e cinco salários mínimos, enquanto 19,4% recebem de cinco até oito salários mínimos. Somam ainda 25,8% do total, pessoas com renda de até dois salários mínimos (Nepomuceno, 2024, p. 52).

Ainda para contextualizar melhor o campo, faço um destaque sobre a composição da *Linha de Comando*⁶. Formada por quatro pessoas, *babalorixá*⁷, *ialorixá*, *pai-pequeno*⁸ e *mãe-pequena*, a *Linha de Comando* é composta, em sua maioria, por pessoas

⁴ As interlocutoras da pesquisa contam o tempo de existência do Terreiro de duas formas. Pela data de fundação oficial, enquanto pessoa jurídica; e pelo período em que começaram a se reunir (Nepomuceno, 2024, p. 44-45).

⁵ Utilizei a ferramenta de formulários do Google, com um questionário de perguntas objetivas. Com a disponibilização do link do Formulário no grupo de Whatsapp do Terreiro, 62 pessoas responderam ao questionário.

⁶ Conjunto de autoridades/lideranças responsáveis pela gestão da Casa.

⁷ Exerce papel de sacerdote, liderança e autoridade no terreiro, sendo o equivalente em outras tradições afrorreligiosas a “pai-de-santo”. Por vezes também se referem ao sacerdote como “Bàbá”, que na língua yorubá significa “pai”. Quando essa função é exercida por alguém do gênero feminino, o título é *ialorixá*.

⁸ Também pode assumir a função de sacerdote, mas geralmente assume responsabilidades de caráter mais administrativo na Casa. O mesmo equivale à *mãe-pequena*.

fenotipicamente brancas, com exceção do *bàbá*, que se autodeclarava pardo. Curiosamente, o *bàbá* foi referido por algumas das interlocutoras como um homem branco. Com essa breve contextualização do recorte temático e do perfil do *Terreiro* onde realizei a pesquisa, podemos agora avançar mais um pouco trazendo os aspectos que estão no cerne do que pretendo discutir nesse texto.

“Orixá não tem cor”: a construção da narrativa pela desafricanização

Agora, ela [pessoa branca] vem e entra no terreiro e ela vê apenas o Orixá. Ela não vê toda a cultura, tudo o que está em volta do terreiro, toda a tradição, toda a epistemologia negro-africana, toda a civilização negro-africana que permanece no intramuros das comunidades tradicionais, e esse é que é, no meu entendimento, o problema hoje: o apagamento da cultura negra. [...] Brancos para se legitimar dentro da tradição, a primeira coisa que dizem é – “Orixá não tem cor” (O Hebreu, 2021, min. 52:52-53:45).

Essa fala é um recorte da participação de Hendrix Silveira, homem branco, *babalorixá* do Batuque⁹, no podcast O Hebreu¹⁰. Ele respondia à minha indagação sobre a presença aparentemente crescente de pessoas brancas em terreiros. Sua fala fazia eco a tantas outras com as quais me deparei e ainda me deparo nos espaços das redes sociais ou em conversas com afrorreligiosos.

Dentro de um contexto maior, esse discurso pode ser localizado junto às discussões acerca do sincretismo e do embranquecimento da Umbanda. Embranquecimento esse que, conforme Davi Delgado (2022), se deu sobre vários aspectos: rituais, perfil racial e de classe dos adeptos, bem como das lideranças, até as formas de representação dos Orixás. Dessas, uma das mais discutidas, dado o caráter popular das devoções, refere-se ao embranquecimento da imagem de Iemanjá. Uma Orixá feminina, geralmente sincretizada com Maria, mãe de Jesus¹¹, que tem sido

⁹ Religião afro-brasileira nativa do Rio Grande do Sul.

¹⁰ O Hebreu é um podcast que discute pluralidade religiosa e as intersecções do fenômeno religioso nas relações sociais em contexto brasileiro. É produzido e apresentado por Lidomar Nepomuceno e Lia Girão. Disponibilizado em várias plataformas de podcast. Disponível em https://open.spotify.com/show/0JjdRSEhkPhaVKF07n5ZgU?go=1&sp_cid=f5c3b25d4d47453c6492b703db249174&utm_source=embed_player_p&utm_medium=desktop&nd=1&dlsi=dff61f4b8f5d4b1c. Acesso em: 27 ago. 2024.

¹¹ Iemanjá é sincretizada com Nossa Senhora da Assunção no Ceará, Ns^a dos Navegantes no Rio Grande do Sul e Ns^a das Candeias em Salvador - BA.

representada em vários contextos do território nacional, como uma mulher branca, de cabelos negros e corpo esguio.

Voltando à fala de *bàbá* Hendrix, ele nos sinaliza acerca de um suposto esvaziamento de aspectos marcantes da herança negro-africana, mobilizada por pessoas brancas que estariam interessadas apenas em ter a sua vivência religiosa com o Orixá. Mas, sem necessariamente estarem de alguma forma comprometidas com a preservação de uma herança ancestral dos povos de quem essa tradição religiosa é originária.

Ao observar a construção de uma narrativa “oficial” acerca da história de formação da Umbanda, se pode nomear o processo de “desafricanização” pelo qual a religião passou (Simas, 2021). Desafricanizar passava por distanciar, o máximo possível, a Umbanda de qualquer aspecto que a pudesse identificar como advinda da África negra. Desde a forma como se escolheu contar a história de sua fundação no Brasil, a partir do médium Zélio de Moraes, um homem branco, até o uso de determinados instrumentos musicais e do culto a certas *entidades*¹² (Nepomuceno, 2024, p. 53-67).

A questão racial, portanto, está presente de forma latente na história de formação da Umbanda no Brasil, seja pela negação da sua herança negro-africana, seja pelo resgate por parte daqueles que buscaram afirmar essa herança, como foi o caso de *tâtá*¹³ Tancredo, importante liderança afrorreligiosa e fundador da Umbanda Omolocô no Brasil (Delgado, 2022; Oliveira, 2017; Cumino, 2015), que afirmava que a Umbanda tinha sua origem em África como “parte da tradição religiosa do povo Lunda-Quioco, situado ao sul de Angola” (Nepomuceno, 2024, p. 65). Ou seja, a despeito da forte presença negra africana na formação da Umbanda no Brasil, conforme esta se encontra com o espiritismo kardecista e com a presença crescente de adeptos brancos, buscou se distanciar e silenciar tudo que pudesse ser lido como negro.

É sobre silenciar a ideia de raça que esse processo nos conta. E, como nos aponta Edith Piza (1998), é parte da identidade racial branca não pensar sobre a própria racialidade. Não é um assunto que lhe desperta interesse ou que lhe diz respeito, enquanto pessoa branca. Essa noção é fundamental para o que trago mais adiante: o modo como o *Terreiro* onde realizei minha pesquisa de campo lida com a temática racial.

¹² Como as interlocutoras nomeiam os seres espirituais como *Exú*, *Preto-velho*, *Caboclo*, *Pombagira*, etc.

¹³ *Tâtá* é outra forma de nomear o sacerdote nas religiões afro-brasileiras.

Ao iniciar a pesquisa, compreendendo a importância de dialogar com os estudos da branquitude, tomei como principal referência o trabalho de Cida Bento (2016; 2022), autora que, ao formular o conceito de “Pacto Narcísico da branquitude” (2016), já chamava a atenção para o deslize de intelectuais brancos, referências no Brasil, quando ao abordar a temática racial no contexto brasileiro, sempre a tomavam a partir de uma perspectiva que focava na população negra e no legado da escravidão para essa população. Há em suas produções, como afirma Bento (2016), um profundo silêncio acerca do legado da escravidão para a população branca no Brasil. Tendo essa compreensão é que decidi que não iria realizar minha pesquisa em um terreiro afrorreligioso com interesse em aspectos estritamente rituais e culturais, como já há muitas etnografias do tipo. Meu recorte seria racial e a partir dos estudos da branquitude (Piza, 1998; 2016; Schucman, 2012; Bento, 2016; 2022).

Recorrendo novamente à Cida Bento (2016; 2022), cujo os estudos têm olhado para contextos institucionais, sindicatos, empresas e associações, investiguei a viabilidade de olhar para o *Terreiro* como um espaço também de caráter institucional, uma vez que, em termos burocráticos/legais, o *Terreiro* tem o Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ); se organiza a partir de um conjunto de valores que orientam a forma de pensar e lança mão de uma ideia de moralidade em suas dinâmicas relacionais/organizacionais (Douglas, 1998). A compreensão de uma ideia de institucionalidade também apareceu nas falas das interlocutoras da pesquisa ao demarcarem a diferença entre a postura institucional da Casa e a postura de seus integrantes (Nepomuceno, 2024, p. 88).

Neste sentido, dialoguei também com Sílvio de Almeida (2019), considerando os aspectos estruturais e institucionais do racismo em minha análise. Sinalizando algumas das principais referências com quem busquei dialogar, apresento e discuto a seguir alguns aspectos discursivos que surgiram no percurso da minha pesquisa. Discussão que inicio a seguir a partir de um breve relato de minha primeira visita a campo.

Espacialidade e interdito

Quando, efetivamente, iniciei meu campo em julho de 2022, indo pela primeira vez ao *Terreiro* onde realizaria a pesquisa, ainda havia restrições por conta da pandemia da Covid-19. Sob essas circunstâncias, fiz minha primeira visita de campo, num sábado, chegando ao *Terreiro* pouco depois das 18 horas. A minha expectativa era apenas observar, estando atento, sobretudo, ao perfil racial das pessoas presentes. Eu faria minhas anotações em meu caderno de campo, o que depois me ajudaria a fazer meu primeiro relato no diário de campo.

Porém, não demorou muito até que eu fosse chamado por uma das *entidades*. Ao me apresentar, informei que era pesquisador e que minha motivação para estar naquele espaço era profissional, estando interessado em compreender as dinâmicas relacionais dentro da Casa. Tendo dito isso, o *Exú* que me atendia me levou para dar uma volta pelo espaço onde estava acontecendo a *gira*¹⁴. Ao retornarmos ao lugar onde começara meu atendimento,

[...] o *Exú* perguntou-me sobre o que eu tinha visto. Eu disse que havia notado que as pessoas que estavam sendo atendidas pareciam se sentir à vontade, de alguma forma acolhidas naquele espaço e no atendimento em si. Ou seja, a relação delas com o espaço era completamente diferente de como eu estava me sentindo naquele momento. Foi então que ele disse — “Então é isso que você viu. É assim que as relações acontecem aqui. As pessoas vêm em busca de algo, de acolhimento e elas são acolhidas, independente de qualquer coisa. Da cor da pele, da religião. Não importa quem é, vai ser acolhida e cuidada por nós” (Nepomuceno, 2024, p. 32).

O incômodo a que me refiro nesse trecho era sobre o fato de ter me deparado com uma Casa majoritariamente branca, tanto com relação aos seus integrantes como em relação às pessoas que estavam lá em busca de atendimento. Essa primeira interação teve um grande peso na forma como eu iria me relacionar com o campo e quais questões passariam a mobilizar o meu fazer etnográfico naquele contexto. *Acolhimento* se tornaria uma importante categoria de análise, profundamente atrelada ao discurso de ‘acolher independente de...’.

Em outra oportunidade, tendo retornado ao *Terreiro*, fui chamado pelo mesmo *Exú* e o questionei exatamente sobre a ideia de acolhimento focando na questão racial. Ao que ele me respondeu que a preocupação com “raça” não fazia sentido para as *entidades*, somente para nós *encarnados*.

Essas interações durante a observação participante me deram elementos para construir um roteiro semiestruturado para realizar as entrevistas, principal material de análise da minha pesquisa. Construí meu roteiro objetivando identificar as percepções das interlocutoras acerca do modo como a temática racial era abordada ou não dentro da Casa. No meu roteiro, somente nas últimas perguntas, trouxe de forma mais explícita a temática racial, questionando sobre já terem ou não sofrido racismo, terem tido ou não atitudes racistas e sobre o Brasil ser ou não um país racista. Das nove pessoas

¹⁴ A *gira* é o principal momento ritual do *Terreiro*. Costuma ser aberto ao público e é a ocasião em que as pessoas buscam atendimento.

entrevistadas¹⁵, apenas uma, um homem autodeclarado branco, respondeu de forma negativa sobre o Brasil ser um país racista.

Esta pergunta também estava no questionário objetivo que disponibilizei à toda a Casa por meio do grupo de Whatsapp e trouxe um outro resultado: todos responderam afirmativamente sobre o Brasil ser um país racista. Esses dados trazem mais um aspecto importante, uma vez que mostram que, quando o olhar das interlocutoras se volta para o macro, a sociedade brasileira, há um firme posicionamento de perceber que o racismo está presente. Porém, ao trazer o olhar para uma instância micro, o Terreiro, essa percepção pode mudar. Essa noção de espacialidade ‘micro’ e ‘macro’ ou ‘dentro’ e ‘fora’, aparecem de modo muito significativo nas falas das interlocutoras.

Foi em uma das entrevistas que uma das interlocutoras negras me apresentou a espacialidade, segundo sua percepção, em que o Terreiro se situava ao mencionar que em algumas situações onde havia algum tensionamento de caráter relacional, este se dava mediante a discussão de *pautas do mundo* dentro do Terreiro. Trazer essas pautas para *dentro* representava uma intromissão de algo que não fazia sentido ser tratado dentro da Casa, uma vez que era essencialmente de *fora*, do mundo.

Essa compreensão foi adensada na fala de outro interlocutor, também negro, que compreendia essa espacialidade em termos de *microuniverso* e *macrouniverso*. Para esse interlocutor, há vivências distintas em cada um desses espaços, bem como há um trânsito entre eles. Em geral, a vida das pessoas acontece *fora* do Terreiro, no *macrouniverso*. No entanto, quando elas entram nesse *microuniverso* que é o Terreiro, levam toda uma pluralidade de visões de mundo e de conhecimentos. Nesse trânsito e nesse encontro, tensões são criadas quando o que não pertence a esse *microuniverso* é introduzido pelas pessoas que transitam entre as fronteiras dessa espacialidade, levando para *dentro* da Casa o que é de *fora* dela.

Ao estabelecer essa espacialidade, *dentro* e *fora*, estabelecia-se também um interdito acerca do que poderia ou não ser pautado dentro do Terreiro. Neste sentido, importa perguntar: o que são essas *pautas do mundo*? Por que não seriam adequadas ao *microuniverso*? A mesma interlocutora que me apresentou a ideia de *pautas do mundo*, as definiu fazendo referência ao questionamento de algumas integrantes da Casa acerca do seu perfil racial majoritariamente branco e a pouca presença de pessoas

¹⁵ Das pessoas entrevistadas, cinco eram mulheres, sendo quatro mulheres negras e uma branca. Destaco que a única mulher branca que consegui entrevistar, foi a própria ialorixá. Entrevistei ainda três homens, um negro e dois brancos e, por fim, uma pessoa não-binária, branca. Busquei controlar, além do aspecto racial, os recortes de gênero e tempo de ingresso na Casa, enquanto perfis contemplados nas entrevistas.

negras. Para ela, levantar esse questionamento não fazia sentido algum e era como “tirar as coisas dos eixos” ou ainda, “como discutir política”:

[...] Teve um tempo, uma vez, eu não lembro quando exatamente, que rolou esse negócio de — ‘ai gente, mas a gente é uma Casa de axé que só tem gente branca. Os filhos pretos não sei o que, não sei o que. Os filhos pretos não sei o quê, não sei o quê’ — sabe? Querer inserir uma conversa que ali dentro não faz sentido (Nepomuceno, 2024, p. 85).

Para ela, pautar o tema da raça dentro da Casa era não só sem sentido, mas também causava conflito, a mesma compreensão que outro interlocutor negro me apresentou, destacando que:

[...] muito desses embates assim, muito dessas questões [são] levadas por outros caminhos que não são os adequados. Levando pra outros caminhos que eu falo, adequados, no sentido do diálogo. Das posições, cada um tem a sua, faz do seu jeito. Mas, ao se colocar, ao se propor, elas se tornam muito, muito, muito agressivas (Nepomuceno, 2024, p. 91).

No seu relato, há ainda o acréscimo da “agressividade” com a qual, supostamente, as *pautas do mundo* eram inseridas dentro daquele espaço para o qual não eram adequadas. Mas há ainda um outro aspecto com que as *pautas do mundo* estão relacionadas. Me refiro a quando outros interlocutores acionam a categoria *política*, se referindo à política partidária, pois é curioso notar como essa categoria apresenta-se atrelada também à *raça*, em certa medida. Esse imbricamento apareceu quando questionei às interlocutoras sobre o perfil majoritariamente branco da Casa e se este teria alguma influência sobre as relações dentro do *Terreiro* e no modo como se vivenciavam a Umbanda na Casa. A isso, um dos interlocutores brancos respondeu:

[...] sempre época de eleição, eu já pude ver quatro eleições na Casa, então eu digo isso até com certa propriedade, sempre dá uma confusão justamente por conta desse viés político com o viés do que é ser umbandista, o que é ser um sacerdote de Umbanda (Nepomuceno, 2024, p. 100).

As *pautas do mundo*, portanto, seja a questão racial ou político/partidária, se confundem e se entrelaçam nos discursos apresentados. As interlocutoras informaram ainda, que sempre que esses assuntos são levantados no grupo de Whatsapp da Casa,

há quem lembre que estes não podem ser pautados, que não são adequados para aquele espaço.

Diante desse cenário de tensionamento, cabe outra pergunta importante: quem são as agentes que, ao transitar entre essas espacialidades, acionam as *pautas do mundo* no contexto do *microuniverso*? Ao entrevistar a *ialorixá* da Casa, ela pontuou que quem costumava levantar esses questionamentos que dizem respeito à raça, ao racismo e ao perfil racial do *Terreiro*, eram as mulheres, sobretudo, negras.

Nesse contexto, cabe recuperar a fala do interlocutor negro que qualificou a postura das pessoas que traziam as *pautas do mundo* para dentro do *Terreiro*, como “agressiva”. Isso nos diz de uma postura que busca deslegitimar as proposições apresentadas pelas interlocutoras, se não pelo tema em si, *raça*, pela forma como levantam o debate. Esse movimento de deslegitimação da pauta levantada por mulheres negras, também aparece na fala de uma outra interlocutora negra:

Eu já vi mulher preta naquele Terreiro escutar sapos, assim, humilhantes, humilhantes. Enquanto que mulher branca teve pedido público de desculpas quando isso aconteceu. Então, eu acho que a gente sabe o que que isso significa (Nepomuceno, 2024, p. 102).

Essa sua fala veio acompanhada de outro relato no qual lembrou de uma ocasião em específico: em uma reunião com as pessoas da Casa, ela apontou problemas que precisavam ser corrigidos, ao que uma mulher branca, também integrante da Casa, ponderou que as questões por ela apresentadas faziam sentido. Porém, a forma como ela as colocava era “agressiva” e demonstrava o quanto ela ainda necessitava de “evolução”.

Dentro desse cenário de tensões mobilizadas em torno da questão racial, a *linha de comando* tinha um papel fundamental, uma vez que, pela sua própria natureza, espera-se que desempenhe também um papel de mediação nessa situação. E quando digo “mediar”, me refiro também ao seu caráter instrutivo/educador, no sentido não só de ouvir as partes envolvidas no conflito, mas de oportunizar um aprendizado dentro desse cenário de tensão. Sobre a atuação da *linha de comando*, uma das interlocutoras negras me disse:

Então, já pensei em sair sim [da Casa], pela dificuldade de convivência entre as pessoas, e eu acho que às vezes a *linha de comando*, que é quem comanda a Casa, também tende a apaziguar as coisas ao invés de criar o debate. Então isso

também estava me incomodando. — ‘Ah, pra não ter briga’ — não falar sobre isso. Não. A gente tem que falar sobre isso. Tem que falar sobre isso. Porque não é porque não tem briga, que tem paz (Nepomuceno, 2024, p. 103).

O contexto de sua fala era exatamente sobre os momentos em que surgiam tensões dentro do *Terreiro*, muitas vezes mobilizadas pela insistência de pautar a temática racial, fosse com relação ao perfil racial da *Casa* ou das questões relacionais que envolvem esse tema. Seu relato reforçou algo que já havia me chamado a atenção em falas anteriores de outras interlocutoras. Mesmo quando mencionam, por vezes de forma superficial, situações ocorridas na *Casa* relacionadas a *pautas do mundo*, onde foi necessária a intervenção da *linha de comando*, comentam que esta “soube conduzir bem”. No entanto, o que parece evidente é que “conduzir bem” pode ter o significado expresso no relato acima: apaziguar a situação, em vez de fomentar um debate que poderia trazer algum benefício em termos de aprendizado, especialmente no que diz respeito à temática racial e ao racismo.

Toda essa resistência ao evitar, desmobilizar ou apaziguar qualquer debate que envolvesse as *pautas do mundo*, encontrava uma justificativa na *Lei da Casa*, a *lei do acolhimento universal*:

O *Terreiro* viria a ser instituído com uma *Lei* específica que teria sido dada pelo seu *ancestral fundador*, o *Caboclo das Sete Encruzilhadas*, que desde o primeiro momento, se apresentou como o mesmo que fundou a Umbanda em 1908. A *Casa*, portanto, nasceria com um *cumprimento de Lei* de refundação da Umbanda, algo que teria sido pactuado tempos atrás pelas *entidades* que vieram a fazer este chamamento. Haja vista que desde a instituição da Umbanda, muitos dos seus princípios e do seu propósito, teriam se desvirtuado, sendo agora o momento de corrigir o curso e rever seus princípios para lidar melhor com os desafios que estão surgindo com novos tempos. A tarefa à qual a *Casa* estaria destinada, é traduzida pelas suas autoridades através da *lei do acolhimento universal*, uma vez que a Umbanda seria a ‘reunião de todos os povos’. O que implicaria na total incompatibilidade dessa com qualquer prática de discriminação (Nepomuceno, 2024, p. 46-74).

Nesse contexto, como se pode notar, a *Casa* é atravessada pela própria narrativa de fundação da Umbanda no Brasil, tendo uma dinâmica de espacialidade própria, cujas delimitações espaciais influenciam diretamente a possibilidade de discutir o racismo e outras questões relacionadas à temática racial dentro do *Terreiro*. Classificar esse debate como *pautas do mundo* permitia que ele fosse interditado sob a justificativa de

que não se adequava ao espaço, o qual, institucionalmente, deve manter-se alinhado à sua missão fundadora (*cumprimento da Lei*), que se traduz em *acolhimento universal*.

Insistir na pauta racial e implementá-la implicaria em uma tomada de posição que poderia ser vista como um viés político. Essa posição não poderia ser assumida pela Casa, uma vez que resultaria no não acolhimento de um grupo de pessoas, o que, por consequência, violaria a *lei do acolhimento universal*. Silvio de Almeida (2019), ao explorar o racismo em contextos institucionais, destaca o conceito de “neutralidade racial” como um elemento da discriminação indireta. Essa ideia se concretiza quando a condição de grupos minoritários na estrutura social é desconsiderada. A “neutralidade racial” aparece especialmente quando a discriminação ocorre sem intenção deliberada. Nesses casos, é comum que sua existência seja negada, pois, sem uma ação consciente ou intencional, a percepção de discriminação racial muitas vezes é rejeitada.

Considerações finais

A resistência à inserção das *pautas do mundo* revela uma estratégia de manutenção do interdito. O relato da interlocutora negra sobre a experiência de ser acusada de agressividade por uma mulher branca ao sugerir melhorias na Casa, o que a fez sentir que ainda precisava “evoluir”, pode ser pensado a partir do que Schuman (2012) identificou na branquitude paulistana, quando manifesta sua crença em uma superioridade ética, moral e cultural com relação a pessoas negras. Já Lélia Gonzalez (2020) também contribuiu com essa reflexão quando destacou a dificuldade da sociedade brasileira em imaginar a mulher negra em posições sociais distintas das tradicionalmente subordinadas. O que reflete a falta de legitimidade conferida a mulheres negras pela branquitude para se posicionar em espaços dominados por pessoas brancas.

Quando as *pautas do mundo* não são diretamente interditadas, busca-se silenciar aquelas que se manifestam, alegando que a forma como se expressam não é adequada. Audre Lorde (2020) aborda essa dinâmica relacional de maneira incisiva em “Os usos da raiva: as mulheres negras reagem ao racismo”¹⁶. Para a autora, a raiva é não apenas apropriada, mas uma reação legítima ao racismo e à inércia daqueles que não se comprometem em combater a opressão racial. Para Lorde, a raiva é uma força poderosa

¹⁶ Eu falo de forma direta sobre uma raiva específica em uma conferência acadêmica, e uma mulher branca diz: “Diga como você se sente, mas não fale disso com tanta rispidez, ou eu não consigo te ouvir”. Mas é meu jeito de falar que a impede de ouvir ou a ameaça de uma mensagem de que a vida dela pode mudar? (p. 156).

na luta das mulheres negras, representando empoderamento com o objetivo de promover a mudança.

Sobre o interdito da pauta racial, Abdias do Nascimento (2016), ao fazer uma análise mais abrangente, considerando a sociedade brasileira, olhou para um fato histórico muito significativo, a incineração de arquivos sobre a escravidão no Brasil, por ordem de Rui Barbosa¹⁷. O comportamento desse conhecido personagem da história do Brasil (um homem branco de ascendência europeia) é um exemplo claro do *modus operandi* da branquitude que, historicamente detém o poder político, econômico e simbólico no país. A “neutralidade racial” (Almeida, 2019), presente nas discussões sobre raça por meio do silenciamento total ou de uma abordagem superficial, é observada nas falas de participantes das pesquisas sobre branquitude conduzidas por Lia Schuman (2012) e Cida Bento (2016; 2022). Pessoas brancas frequentemente mantêm um silêncio profundo ou demonstram pouca disposição para refletir sobre os efeitos das relações raciais em uma sociedade como o Brasil, onde o racismo é estrutural. Quando essas pessoas ocupam posições de prestígio e poder, como o jurista e político Rui Barbosa, elas podem implementar ações institucionais que evitam qualquer discussão sobre raça, tentando suprimir realidades incômodas.

Essa dinâmica do silêncio ou do interdito é característica da branquitude, como argumenta Cida Bento (2022) ao destacar que os principais cargos de liderança e gestão nas empresas, tanto públicas quanto privadas no Brasil, são ocupados majoritariamente por pessoas brancas, que resistem a tratar da questão racial em seus ambientes de trabalho. Essa resistência pode dificultar ou até mesmo impedir a entrada e a ascensão de pessoas negras nessas instituições, e é justificada pelo tipo de silenciamento ao qual Abdias do Nascimento (2016) fez menção, além de se refletir nas falas de interlocutoras desta pesquisa.

Em consonância com Abdias do Nascimento (2016), observa-se que o *Terreiro*, como instituição inserida no contexto brasileiro, reproduz relações que se alinham às dinâmicas de poder e exclusão que o autor analisa em uma perspectiva mais ampla na sociedade. Assim, retomando o diálogo com Cida Bento (2022), nas instituições predominantemente brancas, a presença de pessoas negras é vista como uma ameaça à ordem estabelecida, pois a branquitude busca preservar seus privilégios e manter sua dinâmica de poder. Isso explica por que tentativas de introduzir debates profundos

¹⁷ O ato de 1899, do Ministro das Finanças Rui Barbosa, ordenando a incineração de todos os documentos – inclusive registros estatísticos, demográficos, financeiros, e assim por diante – pertinentes à escravidão ao tráfico negreiro e os africanos escravizados. Assim, supunha-se apagar a “Mancha Negra” da história do Brasil (2016, p. 69).

sobre as formas de racismo nessas instituições são frequentemente vistas como elementos desestabilizadores.

É crucial lembrar que a branquitude constitui um conjunto de valores e práticas estruturados em torno da raça, com o objetivo de manter o status quo. Em uma sociedade onde o exercício do poder está majoritariamente nas mãos de pessoas brancas, a perpetuação desses valores e discursos pode também envolver a adesão de pessoas negras, que, por diversos motivos, podem adotar esses valores como forma de adaptação à estrutura das relações sociais (Souza, 1983). Assim, a dinâmica de poder da branquitude se perpetua, reforçando as barreiras para a igualdade racial nos mais diversos espaços.

Referências

ALMEIDA, S. L. de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2019.

BENTO, C. “Branquitude e branqueamento no Brasil.” In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 27-62.

BENTO, C. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

CUMINO, A. **História da Umbanda, uma religião brasileira**. São Paulo: Madras, 2015.

DELGADO, D. D. **Cruzes e Encruzilhadas: Sincretismo e identidade nos terreiros de Umbanda**. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

DOUGLAS, M. **Como as instituições pensam**. São Paulo: EDUSP. 1998.

GONZALEZ, L. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: RIOS, F. (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a. p. 75-93.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo brasileiro de 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

LORDE, A. **Irmã Outsider: Ensaio e Conferências**. Trad. Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NEPOMUCENO, L. **Entre “orixá não tem cor” e “não importa a cor da Umbanda”: um estudo etnográfico sobre tensionamentos raciais, interdito e espacialidade numa Casa de Axé em Brasília - DF**. 2024. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2024.

OLIVEIRA, J. H. M. de. **A Escrita do Sagrado na Literatura Umbandista**: uma análise da obra de Matta e Silva em perspectiva comparada. 2017. Tese (Doutorado em História Comparada) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

PIZA, E. **Os caminhos das águas**: personagens femininas negras escritas por mulheres brancas. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1998.

PIZA, E. “Porta de vidro: entrada para a branquitude”. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (org.). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 63-100.

SCHUCMAN, L. V. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia) — Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

SIMAS, L. A. **Umbandas**: uma história do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

Axé em standarte: o terreiro como um espaço de fomento à arte e à cultura

Dyonathan de Moraes*

Cláudia Battestin**

Introdução – constituição histórica, religiosa e cultural das comunidades de terreiro

O terreiro é um espaço de materialização do sagrado e das cosmologias que constituem as religiosidades de matrizes africanas. Suas fronteiras estendem-se além da delimitação geográfica, uma vez que seus altares, assentamentos e elementos peculiares de cada templo, conectam devotos, Orixás, Voduns, Nkisis e entidades espirituais de diferentes etnias, estreitando os laços que separam o plano físico do metafísico, onde residem os deuses dos povos afro-diaspóricos e seus ancestrais (Beniste, 2010).

A formação dos terreiros tem como pressuposto a chegada dos povos africanos ao Brasil através da diáspora, constituindo nesses espaços microterritórios de preservação aos saberes ancestrais, culturais e religiosos, que contribuíram para a formação das religiões afro-brasileiras como o Candomblé, Batuque, Tambor de Mina, entre outras, que alicerçadas em suas cosmovisões, preservam e revivem em suas liturgias as tradições de uma África ancestral (Martins, 2020)¹.

Neste sentido, as religiões de matrizes africanas se organizam em comunidades, que partilham princípios filosóficos, valores civilizatórios, cosmológicos e cosmobiointeração, a partir de um elo ancestral em comum (Pereira, 2021). Por isso as religiosidades afro-brasileiras e suas comunidades tradicionais são plurais, uma vez que

* Mestrando em Educação pela Universidade Comunitária da Região de Chapecó - Unochapecó, com apoio de bolsa CAPES. Graduado em Artes Visuais e Música pela Unochapecó. Babalorixá do Ilé Asê Afêfé t'Oyá. É membro do grupo de pesquisa SULEAR: Educação Intercultural e Pedagogias Decoloniais na América Latina e da Rede Latino-Americana de Diálogos Decoloniais e Interculturais (RedYala). Contato: dyonathanmoraes@unochapeco.edu.br

** Docente do programa de Pós-graduação em educação stricto sensu da Unochapecó. Pós-doutora em Antropologia pela Universidade de Buenos Aires - UBA. É líder do grupo de pesquisa SULEAR: Educação Intercultural e Pedagogias Decoloniais na América Latina e atuante da Rede Latino-Americana de Diálogos Decoloniais e Interculturais (RedYala). Contato: battestin@unochapeco.edu.br

¹ Valmir Ferreira Martins, nome cível do sacerdote Diba de Yemanjá, bàbálorixá do Ilé Àsé Yemonjá Omi Olódó.

encontramos no Candomblé de Angola a cosmovisão Bantu, através do culto aos Nkisis, no Candomblé de Ketu e Batuque a influência dos povos Iorubá, através do culto aos Orixás, e a presença Fon no Tambor de Mina, dada a relação de seus adeptos com os Voduns (Gaia; Vitória, 2021).

Muitas comunidades trazem em sua historicidade e tradição mais do que uma matriz africana, como o caso de terreiros de Angola, que também cultuam alguns deuses do panteão Iorubá, e Candomblés, que junto aos Orixás, cultuam Voduns, miscigenando em sua prática ritual dialetos, ritmos, vestuário e alimentação. Em algumas vertentes religiosas, como a Umbanda, Jurema e Encantaria, houve um estreitamento entre as cosmologias africanas com a dos povos originários brasileiros, constituindo dessa forma comunidades de matrizes afro-ameríndias.

Tendo como pressuposto o culto ancestral dos Bantus, essas religiosidades cultuam espíritos e encantados descendentes dos povos africanos e indígenas, como Pretos-Velhos e Caboclos, além de entidades com cultos voltados a grupos sociais e culturais de determinadas regiões do país, como o culto aos mestres e mestras do catimbó, difundido no nordeste brasileiro, aos encantados, presente no Maranhão, marinheiros, em relação às comunidades ribeiras, Malandros, nos centros urbanos, oriundos do Rio de Janeiro e grandes capitais, entre uma gama de entidades mais populares e presentes em determinada região, ou contexto religioso, como Baianos, Boiadeiros, Crianças, Ciganos, Exus e Pombagiras (Simas, 2022).

Os terreiros também promovem encontros e criação de vínculos entre pessoas, tornando-se importantes espaços sociais. Neste aspecto, o papel social do terreiro ressignifica o sentido de como os seus adeptos se relacionam com o local e entre si, uma vez que a sua territorialidade, além do estreitamento espiritual, ampara, acalenta e proporciona bem-estar à sua comunidade (Beniste, 2010).

Apesar de sua importância histórica e cultural, essas comunidades ainda sofrem com o preconceito e diferentes formas de violências motivadas pela intolerância e racismo religioso. Guimarães (2018) observa que mesmo com o reconhecimento das Comunidades de Terreiro pelo Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, em 2013, essas populações ainda encontram dificuldades no acesso a políticas públicas, seja pelas dificuldades de acesso na ponta e na prática, ou pela falta de democratização, transparência e visibilidade de políticas públicas, que muitas vezes não reconhecem essas comunidades e os seus direitos, colaborando para a manutenção do ciclo de violências contra as religiões de matrizes africanas.

Por isso, o apoio financeiro e logístico, subsidiados por editais de fomento à cultura, colaboram para que as Comunidades de Terreiro desenvolvam projetos em prol da visibilidade e valorização dos saberes e da cultura afrorreligiosa. É sobre esse apoio e possibilidade, que iremos dar sequência na escrita, uma vez que o processo de desenvolvimento e articulação da comunidade de terreiro Ilé Asè Aféfé t'Oyá, reafirmou e ampliou o compromisso de valorização dos saberes, história e cultura das religiões de matrizes africanas em Chapecó-SC.

Ilé Asè Aféfé T'oyá: história e tradição de uma comunidade de terreiro

O Ilé Asè Aféfé t'Oyá é uma comunidade de terreiro localizada na cidade de Chapecó-SC, tendo como fundamentação religiosa o culto aos Orixás na tradição da nação Nagô no Batuque, além da Umbanda e Quimbanda. Fundado por Bàbá Làdjá², teve como princípio a nação Jeje-Ijexá, do Batuque, onde foi iniciado nos mistérios dos orixás e em 2010 outorgado babalorixá pela sua feitora mãe Neusa t'Oyá, sacerdotisa do Reino de Oyá e Bará, na época, localizado na cidade de Santo Ângelo - RS.

O Batuque é uma religião afro-brasileira de culto aos Orixás predominante na região Sul do país, tendo como base a religiosidade dos escravizados que chegaram ao Brasil oriundos da Nigéria e Costa da Guiné. A influência de determinados grupos étnicos, deu origem às nações que compõem a religiosidade do Batuque, sendo elas as nações Jeje, Ijexá, Cabinda, Oyó e Nagô (Tacques, 2008).

Assim como acontece em outras regiões do país, onde comunidades de terreiros estão alicerçadas em mais de uma vertente religiosa, preservando suas raízes africanas e indígenas, muitos terreiros de Batuque cultuam entidades através da Umbanda e Quimbanda. Apesar de popularmente se referirem a esses espaços como terreiros de linhas cruzadas, é necessário salientar que esse termo não é aceito por muitas representatividades religiosas, uma vez que toques, giras e celebrações acontecem em momentos e espaços distintos do terreiro.

Neste sentido, O Ilé Asè Aféfé t'Oyá, desde a sua fundação, teve como princípio o reconhecimento e a valorização da história, diversidade cultural e religiosa que constituem a cosmovisão de sua comunidade, cosmovisão essa que se apresenta e se expressa em outros contextos afrorreligiosos. Por esse motivo, passou a promover encontros e roda de diálogos, objetivando a manutenção e partilha desses saberes. Inicialmente, esses diálogos eram realizados apenas entre os membros internos do terreiro, sob a orientação sacerdotal ou de alguma entidade espiritual, contribuindo

² Nome religioso do babalorixá Dyonathan de Moraes, autor do texto.

para o entendimento dos saberes ancestrais afro-diaspóricos e ameríndios presentes nesta comunidade.

Com a troca de águas³ de bàbá Ládjá para a nação Nagô, no ano de 2012, e a reestruturação da fundamentação litúrgica e cultural o Ilé Asè Aféfé t'Oyá, houve um movimento intenso de resgate ao pensamento africanista, em virtude, da nação Nagô no Batuque ter sido a nação que menos sofreu com as influências regionais e sincréticas em sua tradição religiosa. Nesta época, o Ilé Asè Aféfé t'Oyá, assim como a casa co-irmã, Ilé Asè Nagô Oluorogbo, tinham como princípio o conceito de reafricanização em sua prática litúrgica. A reafricanização foi um movimento iniciado nos terreiros de candomblé, no final do século XX, pautado na dessincretização das religiões de matrizes africanas.

A reafricanização no Ilé Asè Aféfé t'Oyá não teve como pressuposto combater o sincretismo, já que desde sua fundamentação, buscou-se perceber e viver a religiosidade dentro desta comunidade sem a predominância da influência católica ou espírita, sempre evidenciando os saberes africanos e ameríndios presentes em sua liturgia e cultura.

Apesar da importância do sincretismo na constituição das religiões de matrizes africanas, ele também contribuiu para o silenciamento dos saberes africanos e ameríndios, que são as bases das religiosidades afro-indígenas. Um exemplo disto, são as expressões “Umbanda branca” e “Umbanda Pura”, usadas por muitos umbandistas para indicar que suas comunidades excluem o uso de elementos africanistas e indígenas de sua ritualística, bem como de suas filosofias, evidenciando símbolos e dogmas voltados a religiosidades de matrizes europeias (Pinto, 2022).

Por isso, o Ilé Asè Aféfé t'Oyá abriu esse debate a todos os consulentes que visitam o terreiro em dias de giras e festas, realizando diálogos sobre a sua liturgia, cultura e tradição, enaltecendo os saberes ancestrais que alicerçam a sua cosmo percepção. Em contrapartida, a comunidade passou a receber convites para mesas, palestras e eventos em escolas e universidades, em prol da valorização, respeito e combate ao preconceito acerca das religiões de matrizes africanas.

O resgate, a vivência e a perpetuação desses saberes ancestrais, bem como a participação em eventos voltados à comunidade externa, fizeram a comunidade do Ilé Asè Aféfé t'Oyá perceber o terreiro como um espaço de formação, educação, cultura e arte, mobilizando, além dos diálogos, apresentações musicais e exposições artísticas,

³ Troca de águas é uma expressão utilizada por adeptos de comunidades de terreiro para se referir a filiação de uma pessoa a uma nova nação, no caso, bàbá Ládjá seguiu com sua instrução religiosa com Bàbá Kejaiye, sacerdote do Ilé Asè Nagô Oluorogbo, localizado na cidade de Pelotas-RS.

com o propósito de através dessas manifestações culturais desmistificar os estereótipos e o racismo religioso que sofrem as religiões de matrizes africanas. Neste intuito, a comunidade do terreiro formou o Coletivo Aféfê⁴, para levarem, através da musicalidade, artes visuais e contação de histórias, um pouco das africanidades a diferentes públicos, sensibilizando para os temas emergentes relacionados às religiões de matrizes africanas através do fazer artístico.

Axé em estandarte: da liturgia à arte

A exposição itinerante “Axé em Estandarte”, foi um projeto desenvolvido pelos artistas visuais que compõem o Coletivo Aféfê, contemplado pelo Edital de Fomento e Circulação das Linguagens Artísticas de Chapecó nº 010/2023. As representações artísticas realizadas nos estandartes refletem a diversidade étnica/cultural que constituem a cosmovisão da comunidade, retratando ancestrais africanos, afrodescendentes, indígenas, caboclos e ciganos, cultuados nos ritos de Umbanda e Quimbanda. Os estandartes são bandeiras que representam símbolos de um determinado grupo, comunidade ou manifestação cultural. Presentes nos festejos populares, sua confecção costuma ser feita de forma artesanal, utilizando tecidos coloridos, fitas, bordados com representação de elementos ou figuras importantes relacionadas à tradição dos festejos e celebrações religiosas no contexto em que são inseridos.

Sua origem remete à antiguidade, presente em diversas culturas. Como expressão visual, os estandartes no Antigo Egito apresentavam símbolos políticos e de sua religiosidade, utilizados em cerimônias religiosas e militares. O mesmo aconteceu na

⁴ O Coletivo Aféfê surgiu em 2019 com o objetivo de enaltecer a cultura e os saberes da sua comunidade de terreiro, além de desmistificar o preconceito e a intolerância religiosa em relação às religiões de matriz africana através da arte. Inicialmente, o coletivo nasceu como um grupo musical, estreando nos palcos durante o momento cultural do II SIDIAL, evento acadêmico internacional promovido pela Unochapecó em 2019. A apresentação foi assistida por mais de mil pessoas, tanto presencialmente quanto remotamente, por meio de plataformas digitais. Desde então, o coletivo tem recebido convites para se apresentar em escolas, universidades e eventos culturais em Chapecó e região. Composto por artistas amadores e profissionais, o coletivo expandiu suas atividades para integrar outras linguagens artísticas, valorizando as habilidades e os conhecimentos de seus membros, oportunizando novas oportunidades de acesso às políticas públicas de valorização a arte e cultura. Entre suas principais ações, destaca-se a produção do documentário “Os Olhos que Veem”, premiado no Edital de Chamamento Público nº 02/2020 – Aldir Blanc/Chapecó, escrito e dirigido por Micheli Marsango, filha da comunidade iniciada ao orixá Danko. Outro destaque é a oficina “Africanidades, Diálogos Musicais”, ministrado por Bábá Lâdjá e Kairo Morais, em parceria com o Curso de Música da Unochapecó e a Orquestra de Câmara Unochapecó. Além disso, o projeto “Axé, a Força Motriz de um Povo”, escrito por Theo Bernardo e contemplado pelo Edital das Linguagens de Chapecó 2023, incluiu palestras, formação de professores e apresentações musicais em escolas e universidades.

Mesopotâmia, servindo como suporte para ostentar os símbolos reais e de poder de seus líderes e reis. Na Antiga Roma, foi utilizado como forma de identificar as legiões e coortes de seus exércitos. Seguiu o uso de estandartes como elemento para identificação de reinos, títulos de nobreza e ordens religiosas pela Europa medieval, sendo adotados pelo cristianismo em suas procissões e celebrações litúrgicas (Silva, 2016).

Os estandartes, como materialização das culturas dos povos originários e afrodescendentes, emergem a partir dos folguedos populares, onde o sincretismo e a miscigenação cultural incorporaram elementos e símbolos ancestrais dessas populações. Assumindo um papel central nessas manifestações, tornam-se símbolos representativos de suas identidades culturais, devoção e resistência. Muito mais que uma peça ornamental, preservam e refletem a história, religiosidade, tradições e um legado de resistência dessas populações (Caldeira, 2019).

Na produção dos estandartes, participaram os artistas do coletivo Aféfê que atuam nas Artes Visuais. A pesquisa dos fenótipos e simbolismo das entidades representadas, esboços e os desenhos usados na arte final de cada estandarte, foi feita pelo artista Kairo Madah da Costa Moraes e o mesmo também realizou o processo da pintura, que teve a contribuição dos artistas Artur Eichstedt, Íris Alba, Lucas Araújo, Luiz Carlos Pires e a curadoria de Dyonathan de Moraes.

No Ilé Asè Aféfê t'Oyá, a produção dos estandartes teve início em 2022, com o propósito de representar os mártires São João Batista⁵, Santa Sarah Kali e entidades homenageadas durante as festividades de Umbanda do Povo Cigano, sendo elas o Cigano Pablo, sua esposa Cigana Rosita, sua mãe Cigana Dara. Apesar do terreiro ter em sua história o resgate e a valorização das culturas africanas e ameríndias, a comunidade reconhece que algumas festividades se organizam em seu calendário litúrgico sobre algumas influências do catolicismo popular, como os festejos aos Ciganos na Umbanda, onde o ciclo de celebrações se inicia próximo ao dia de Santa Sarah Kali, no final do mês de maio, encerrando com a Fogueira Cigana, no sábado mais próximo ao dia de São João, em junho.

⁵ Na Umbanda, as entidades espirituais são organizadas em sete linhas, que correspondem ao agrupamento de espíritos e entidades que vibram na mesma frequência energética, atuando sobre os mesmos elementos de natureza física ou espiritual. Cada uma dessas linhas possui sete subdivisões, chamadas falanges. Cada falange tem um chefe espiritual que lidera essa organização. A liderança dessas falanges pode variar de acordo com as diferentes vertentes que constituem a Umbanda. Na Umbanda praticada por Mãe Eloá de Oxum, transmitida a Mãe Neusa de Oyá e, conseqüentemente, a Bábá Lâdjá, a Linha do Oriente, também conhecida como a Linha do Povo Cor de Rosa, é chefiada por São João Batista, razão pela qual ele foi homenageado em um estandarte. No que tange a Santa Sarah Kali, ela é tida como padroeira de alguns grupos étnicos ciganos, sendo, por essa razão, homenageada na Umbanda.

Nesta comunidade, os Ciganos são cultuados na Linha do Oriente, tendo como líder espiritual o Cigano Pablo⁶. Foi sob pedido e orientação desta entidade que os estandartes passaram a ser confeccionados representando a sua família espiritual, com símbolos relacionados à cultura e atuação espiritual destas entidades e os mártires homenageados nos festejos.

Para a criação dos estudos artísticos do estandarte de Santa Sarah, Kairo Moraes observou diferentes representações de imagens e pinturas da mártir. Em sua investigação, descobriu que existem divergências sobre a origem da Santa, recebendo atribuições diferentes em sua história conforme a região em que é cultuada. Apesar dessas divergências, em diferentes lugares do mundo é conhecida como Sarah, a negra. A pintura de sua pele e os traços de seu rosto buscou valorizar os traços de uma mulher africana (Figura 1), tendo em vista que muitos atribuem a sua origem à cidade de Berenice, no Egito, o que explica o motivo de também atribuírem o seu nascimento à Índia, já que essa cidade foi uma importante rota comercial entre Índia, Egito e Arábia.



Figura 1 – Arte publicitária para divulgação da exposição trazendo detalhe do estandarte de Santa Sarah Kali

Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

⁶ Neste caso, não se trata de um chefe de falange, mas um título dado as entidades que o sacerdote do terreiro recebe, cabendo a elas, durante o processo de incorporação, a condução dos ritos religiosos.

Para a representação de São João Batista (Figura 2), Kairo realizou estudos artísticos tendo como referência as características físicas de homens nativos da região da Judéia. A investigação contribuiu para ilustrar um santo com as características próxima às pessoas residentes na região em que se passam as narrativas bíblicas, evitando a criação de uma imagem estereotipada ou com características eurocêtricas como costumam ser feitas as suas representações em esculturas e obras de arte.



Figura 2 – Estandarte de São João Batista

Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

No desenvolvimento dos estandartes dos três ciganos, houve uma maior abertura para a criação artística, uma vez que, diferentes dos santos, onde existe uma determinada iconografia estabelecida para que sejam reconhecidos, o mesmo não se aplica às representações de entidades na Umbanda. Alguns médiuns, com forte ligação com essas entidades foram entrevistados para que contribuíssem com a descrição dos mesmos. Como esse trabalho permitiu uma liberdade poética, três cantores flamencos serviram de inspiração para a realização do fazer artístico. Como essas três entidades compõem um grupo familiar, tomamos cuidado para que houvesse uma identidade visual característica entre elas, deduzindo pertencerem ao mesmo grupo étnico conforme apresentado na figura 3.



Figura 3 – Família cigana: da esquerda para a direita, cigana Dara, cigano Pablo e Cigana Rosita

Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

Após a experiência de confecção dos estandartes para os festejos Ciganos, em comum acordo, os artistas do Coletivo Aféfê optaram em estender as produções para as duas maiores festas do calendário litúrgico do terreiro: a festa de Exu Veludo, que acontece sempre no mês de março e a festa de Cosme e Damião, no mês de setembro. A festa de Exu Veludo é o maior rito público realizado no Ilé Asè Aféfê t'Oyá, mobilizando o deslocamento de comunidades de terreiro de diversas regiões do Brasil para a sua celebração. Essa entidade é um dos principais guias espirituais do templo, cultuado na Quimbanda, junto de sua esposa Pombagira Maria Quitéria⁷.

⁷ Diferentes dos Orixás, onde alguns *itans* (mitos) e alguns *adurás* (rezas) trazem em suas narrativas fatos alusivos às relações afetivas entre os deuses do panteão iorubá, perpetuando saberes que estruturam as tradições e liturgias de diferentes religiosidades afrodiaspóricas, as narrativas sobre diferentes relações afetivas, como casamentos entre entidades na Umbanda e Quimbanda, não seguem uma padronização específica, podendo essas relações se diferenciarem conforme a comunidade, região ou vertente religiosa. Essas narrativas, normalmente, são apresentadas pelas próprias entidades, fazendo alusão aos casais de espíritos, da mesma linha ou falange, que incorporam no mesmo médium, chefiam o mesmo terreiro ou trabalham em par, neste caso, cada um incorporado em um médium diferente. Nesse sentido, algumas tradições religiosas defendem que esses casamentos são apenas energéticos, em que espíritos que vibram na mesma energia se juntam para realizar um trabalho específico naquela comunidade espiritual. Outras tradições defendem que existe o casamento afetivo entre entidades, como no caso da Quimbanda, entre Exu e Pombagira. Esses pares não seguem uma regra pré-estabelecida, podendo, em uma comunidade, Exu Veludo ser apresentado como marido de Maria Quitéria, em outro terreiro como marido de Maria Padilha, ou mesmo não ser casado. No Ilé Asè Aféfê t'Oyá, Exu Veludo e Maria Quitéria, além de formar um par energético por vibrarem no mesmo elemento e ponto de atuação, trazem em suas narrativas histórias que evidenciam a existência de um relacionamento entre eles. Mesmo Exu Veludo sendo a entidade que chefia o terreiro na linha de Quimbanda, ele exalta que Maria Quitéria está na mesma posição que ele, por isso é sempre homenageada em sua festa, razão pelo qual lhe foi confeccionado um estandarte. Os pontos cantados de Exu e Pombagira também fazem alusão a diferentes casais formados por entidades, onde, apesar de Exu Veludo e Maria Quitéria se apresentarem como um casal nesta comunidade, alguns cantos descrevem a relação de Exu Veludo com Pombagira Sete Saias e outros com Pombagira Dama da Noite.

Segundo o conhecimento popular e histórias contadas pela própria entidade, Exu Veludo possui origem árabe. É desconhecida a origem mítica de seu culto, porém supõem-se que está relacionada às relações comerciais entre árabes e bantus, nas quais pode ter havido um encontro ou assimilação entre as religiosidades desses povos. Alguns estudiosos e sacerdotes acreditam que Exu Veludo pertence à etnia swahilis, oriundo das Costas Orientais da África.

No terreiro, Exu Veludo se apresenta como um homem de porte elegante, culto e misterioso, detentor de um profundo conhecimento sobre espiritualidade. Em seu estandarte, foi valorizada sua origem árabe, sendo o mesmo desenhado e pintado após uma pesquisa investigativa em bancos de imagens, na qual foram estudados os fenótipos de homens da região oriental da África. Além da pesquisa, foi levado em consideração as características físicas descritas pela própria entidade em momentos de conversas entre os artistas e Exu Veludo.

No estandarte de Maria Quitéria, entidade que forma o par espiritual com Exu Veludo, o artista Kairo Moraes buscou valorizar na expressão de seu rosto, o semblante de uma mulher forte e misteriosa. Este trabalho, diferente dos demais, teve como referência a percepção de como os médiuns do terreiro percebem ou enxergam a entidade quanto baixa no terreiro. Na figura 4 é possível observar a representação de Exu Veludo e Maria Quitéria nos estandartes.



Figura 4 – Estandartes de Exu Veludo e Maria

Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

Para os festejos de Cosme e Damião, foi realizada a pintura de quatro estandartes. Dois estandartes representando os mártires que dão nome à festividade, porém, diferente das representações conhecidas nas imagens e pinturas católicas, os santos foram representados como duas crianças africanas, vestindo batas típicas ao vestuário das religiões afro-brasileiras, cada um com uma guia no pescoço e portando em suas mãos uma espada-de-São-Jorge, planta liturgicamente utilizada em descarrego, limpeza e purificação espiritual.

O conjunto de estandartes foi complementado com a representação de duas crianças indígenas (um menino e uma menina), sendo usadas como referência para a criação estética dessas representações as características fenotípicas dos povos Tupi-Guarani. Além disso, a representação do menino também teve como base as descrições feitas por Joaquinzinho, nome da entidade espiritual relacionada à infância, homenageada neste festejo. Em seu antebraço repousa um papagaio, enquanto na representação da menina, ela porta uma cabaça, elemento com grande simbolismo espiritual nas religiões de matrizes africanas.

Por mais que o rito aconteça em uma data atribuída aos mártires católicos, o rito celebra a infância exaltando a ancestralidade africana e ameríndia como é possível perceber na figura 5, por isso fizemos as representações das crianças nesses estandartes. O Ilé Asè Aféfé t'Oyá, assim como outros terreiros que possuem em sua liturgia uma base não sincrética, realiza algumas festividades com base nas datas populares em que os terreiros a nível de Brasil costumam realizar as suas celebrações. Socialmente, fica mais fácil das pessoas que visitam ou querem conhecer o templo, se organizarem, já que é comum em setembro, muitas pessoas entrarem em contato perguntando se o terreiro também faz festas ou festa em homenagem às crianças na Umbanda.



Figura 5 – Estandartes feitos para o festejo de Cosme e Damião

Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

Além de cumprir com um objetivo ritual, os estandartes chamavam a atenção das pessoas que visitaram o terreiro durante o festejo, que paravam para apreciar e dialogar sobre eles. Foi Exu Veludo que orientou os membros do Coletivo Aféfé a usar os estandartes como uma ferramenta para levar a diferentes espaços a cultura do terreiro, promovendo através da arte, visibilidade e diálogos que contribuem para desmistificar o preconceito e a intolerância acerca das religiões de matrizes africanas.

Com a aprovação no edital de fomento às linguagens artísticas da cidade de Chapecó, a exposição itinerante Axé em Estandarte teve o seu primeiro evento realizado na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) - Campus Chapecó, em abril de 2024. Além da exposição artística, realizada em um dos blocos de grande circulação da instituição (figura 06), houve uma roda de diálogo entre os artistas do Coletivo Aféfé com graduandos de diferentes cursos de licenciatura e professores do Campus.



Figura 6 – Exposição itinerante no campus da Universidade Federal da Fronteira Sul

Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

O diálogo fluiu bem, passando por temas como produção artística, cultura de terreiro, religiões de matrizes africanas, arte popular e a importância de as africanidades serem abordadas na educação básica. Muitos graduandos ainda não haviam tido contato com comunidades de terreiro, podendo dessa forma tirarem as suas dúvidas acerca dessas comunidades. O projeto foi bem recebido pela comunidade acadêmica, que solicitou o retorno da exposição ao campus, bem como a presença dos artistas em outros eventos da instituição, fechando uma parceria entre terreiro e universidade em prol da representatividade cultural e valorização dos saberes das comunidades afrorreligiosas.

Em um movimento cíclico, os estandartes retornam para o terreiro, porém pela primeira vez, foram organizados e expostos juntos. A exposição no Ilé Asè Aféfè t'Oyá aconteceu paralelo ao lançamento do livro “A cobra e o cão - Histórias de Axé”, do escritor Theo Bernardo, também membro desta comunidade. Conciliar o lançamento do livro com a exposição oportunizou a realização de uma noite cultural no terreiro, que recebeu, além das pessoas que têm o hábito de frequentar o local, outras comunidades de terreiros e pessoas que pela primeira vez estavam tendo contato com um espaço voltado à religiosidade de matriz africana, devido, sobretudo, a esse movimento artístico cultural.



Figura 7 – Movimentação no Ilé Asè Aféfé t'Oyá na noite da exposição itinerante

Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

O projeto Axé em Estandarte ainda vai circular por escolas, durante o ano de 2024, conforme proposto no edital, em eventos culturais e acadêmicos a convite de diferentes instituições, demonstrando o interesse desses espaços em levar a cultura de terreiro para a promoção de diálogos interculturais.

Considerações finais

Os terreiros também são espaços de preservação da memória e cultura afrorreligiosa e afro-ameríndia. A sua materialidade expressa um conjunto simbólico, que une pessoas e seres espirituais na premissa de mantermos vivos os saberes ancestrais que resistiram a séculos de escravidão, repressões e violações, tornando essas comunidades símbolo de resistência e luta.

Desde a sua fundamentação, o Ilé Asè Aféfé t'Oyá assumiu um compromisso social com a preservação e valorização das raízes africanas e ameríndias, pois além da prática religiosa, a comunidade desenvolve ações educativas, artísticas e culturais em enfrentamento à intolerância e ao racismo religioso, promovendo o respeito e o reconhecimento das religiões de afro-brasileiras e das comunidades de terreiro. Uma dessas ações foi o desenvolvimento do projeto “Axé em Estandarte”, pelos artistas visuais da comunidade, que formam o Coletivo Aféfé. A exposição itinerante apresentou a simbologia, cultura e tradição do Ilé Asè Aféfé t'Oyá, através da representação de

entidades e mártires homenageados em suas festividades, tendo como suporte a produção de estandartes.

A confecção dos estandartes contribuiu para reforçar o sentimento de pertencimento e os laços comunitários entre os artistas envolvidos, na medida em o fazer artístico enaltece a coletividade, elemento essencial nas religiões de matrizes africanas e uma das principais bases litúrgicas e sociais da nação Nagô, afinal, Nagô é comunhão e para que se tenha comunhão, é necessário ser coletivo. Aquilo que é compartilhado ou realizado em conjunto, é potencializado através do axé.

O fazer artístico também proporcionou um estreitamento espiritual com as entidades que regem essa comunidade, tendo em vista que a pesquisa realizada para a produção dos desenhos permitiu aprofundarmos o conhecimento sobre a história e cultura dos povos de onde provém os seus cultos. Além disso, também houve a colaboração direta das entidades, em especial de Exu Veludo, que durante a escrita para o edital e a execução da proposta, foi consultado diversas vezes pelos artistas do Coletivo Aféfê, contribuindo com ideias e saberes que tornaram o projeto mais amplo e rico.

Levar a cultura afrorreligiosa para a universidade através da exposição Axé em Estandarte, oportunizou que professores e graduandos pudessem desmistificar os estereótipos e desinformações acerca das religiões de matrizes africanas. A roda de diálogos e a devolutiva da comunidade acadêmica refletem que a arte e a cultura são poderosas ferramentas para educar e sensibilizar para a promoção do respeito à diversidade cultural e religiosa brasileira.

Para o Ilé Asè Aféfê t'Oyá, a realização da exposição de arte no terreiro contribuiu para a visibilidade de suas tradições, demarcando um movimento de resistência e legitimando que os terreiros também são espaços de fomento à educação, arte e cultura. Por isso o acesso de comunidades de Terreiro a políticas públicas é importante, já que projetos como o Axé em Estandarte proporcionam um impacto social significativo para a inclusão e valorização das manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras.

Referências

BENISTE, J. **Mitos Yorubás**. O outro lado do conhecimento. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

CALDEIRA, P. C. O atabaque e o estandarte; um estudo de caso de relações entre Congada e Umbanda. In: XII REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 14., 2019, Porto Alegre. **Anais [...]** Porto Alegre: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UFRGS, 2019.

GAIA, R. da S. P.; VITÓRIA, A. da S.; Orixás, Inquices e Voduns: as nomenclaturas e etnias dos sagrados nos candomblés Ketu, Bantu e Jeje. **Revista Calundu**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 45-43, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/29679>. Acesso em: 24 jul. 2024.

GUIMARÃES, A. L. C. Os Terreiros como Espaço da Diferença. Análise sobre as Intervenções do Estado nas Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. **Revista Calundu**, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 99-125. 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/9601>. Acesso em: 20 jul. 2024.

MARTINS, V. F. Comunidade Tradicional de Terreiro – Batuque do RS e o Racismo Religioso. **SindJus RS**, 2020. Disponível em: <https://www.sindjus.com.br/comunidade-tradicional-de-terreiro-batuque-do-rs-e-o-racismo-religioso/12607/>. Acesso em: 19 jul. 2024.

PEREIRA, L. J. A. Encruzilhadas epistêmicas: a estruturação dos princípios filosóficos dinamizadores presentes nos terreiros. **Revista Espaço Acadêmico**, [S. l.], v. 20, n. 227, p. 12-22, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/54007>. Acesso em: 20 jul. 2022.

PINTO, M. F. **Umbanda Preta**. Raízes Africanas e Indígenas. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2022.

SILVA, H. V. C. da; ARAÚJO, K. M. de. O Sagrado e o Profano como Vetores na Configuração do Estandarte Carnavalesco em Pernambuco. In: GUYER, M. G.; MARTINS, P. H.; KOHN, C. B. W. (org.). **Imagínarios sociales y memorias**: Itinerarios de América Latina. [S. l.]: Editorial Teseo, 2019. p. 167-184. Disponível em: https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/15281/1/Imaginario_sociales_y_memoria.pdf. Acesso em: 24 jul. 2024.

SIMAS, L. A. **Umbandas**: Uma história brasileira. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira. 2021.

TACQUES, I. A. **Ilé-Ifé**: de onde viemos. Porto Alegre: Artha Editora, 2008.

Umbanda na televisão: uma homenagem a Iemanjá na TV Verdes Mares (1972)

Leonardo Oliveira de Almeida*

Introdução

A década de 1960 é, como afirmei em outras oportunidades (Almeida, 2022; 2023b), um importante marco para a afirmação da presença pública das religiões afro-brasileiras, especialmente da Umbanda, na cidade de Fortaleza. Nesse período houve uma transição no modo como essas religiões eram apresentadas nos jornais fortalezenses, pois conviviam, por um lado, as denúncias contra os catimbós e macumbas, e, por outro, a apresentação da Umbanda por vezes de modo positivado, como religião e como cultura e folclore. Esse fato parece ter relação com o que Luis Nicolau Parés (2023, p. 382) chamou de uma “tolerância seletiva” por parte de diferentes atores, entre eles o Estado e a sociedade, ocorrida em algumas regiões brasileiras em meados do século passado, e que produziu distinções entre “práticas aceitáveis e legitimadas como religião e outras proscritas como perigosas e sincréticas”, como a Umbanda em relação à macumba no Rio de Janeiro, o Xangô em relação à Jurema em Pernambuco, a pajelança em relação ao Tambor de Mina no Maranhão e, em Fortaleza, o Catimbó/macumba em relação à Umbanda. É indispensável mencionar que a produção dessas distinções recebeu influência de fatores diversos, ligados não apenas a características mais amplas no campo religioso brasileiro, mas também a especificidades locais. Alguns desses fatores serão aqui apresentados, tendo como base o caso da Umbanda cearense¹.

* Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Ceará. Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará e Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Entre 2019 e 2021, foi pesquisador DCR (Desenvolvimento Científico Regional - CNPq/FUNCAP) no Programa Associado de Pós-graduação em Antropologia - UFC/UNILAB. Foi coordenador executivo do Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará (2022). Atualmente, desenvolve pesquisa de pós-doutorado vinculada ao Centro Brasileiro de Análise e Planejamento - CEBRAP. Contato: leonardoalmeidaant@gmail.com

¹ Deve-se destacar que apesar da Umbanda ter traçado um percurso diferenciado de relação com o Estado e com a sociedade a partir da década de 1950 em Fortaleza, sobretudo após a criação da Federação Espírita Cearense de Umbanda, tal fato não garantiu o fim das perseguições e dos casos de intolerância e racismo religioso. Para mais informações sobre esse processo de diferenciação, ver Almeida (2023a; 2023b).

Uma importante referência na transição mencionada, no caso cearense, foi a Festa de Iemanjá, que teve a tradição iniciada pela mãe de santo Júlia Condante, pelo menos desde a década de 1960, sendo realizada sempre no dia 15 de agosto. Nesse contexto, destacou-se, como importante passo para a visibilidade social e pública da Umbanda em Fortaleza, a chamada Grande Noite de Iemanjá, festa realizada em 1965 no principal estádio de futebol da cidade, o Presidente Vargas, com o apoio de autoridades policiais e de representantes da cultura (Almeida, 2023b). A Grande Noite foi apresentada pelo jornal Unitário, de 14 de agosto de 1965, como “um espetáculo cujo sucesso está garantido pelo ineditismo e por sua beleza pictórica”. Na década de 1960, ainda com base em publicações de jornal, a Festa seguiu sendo apresentada de modo positivado, em contraste com reportagens sobre denúncias, prisões de pais e mães de santo e invasões policiais a terreiros que ocorriam em diferentes regiões da capital cearense. Em 1968, a Festa de Iemanjá já era apresentada pelo jornal O Estado, nos dias 15 e 16 de agosto, como “um espetáculo já tradicional na vida da cidade”, e Iemanjá era referenciada como aquela “que representa a força máxima da UMBANDA”².

Na década seguinte, como continuidade da visibilidade social que a Festa vinha adquirindo em Fortaleza, uma homenagem à Iemanjá foi realizada no dia 15 de agosto de 1972 nos estúdios da TV Verdes Mares (Canal 10), esta que era, à época, a segunda emissora fundada na capital. O que, em um primeiro momento, parece apenas indicar uma espécie de “escalada” da Umbanda na direção da consolidação de uma visibilidade pública, só foi possível, como pretendo apresentar neste texto, devido a fatores contingentes de especial valor para a história das religiões afro-brasileiras e afro-indígenas - e também para a história da televisão - em Fortaleza.

Após se ver acometido por um grave problema de saúde, um influente funcionário da nascente TV Verdes Mares solicitou os serviços espirituais de Raimundo Índio, pai de santo que liderava, no início da década de 1970, o que diversas lideranças religiosas consideram ser o terreiro mais antigo do bairro Bom Jardim, em Fortaleza³. Levado ao Bom Jardim por indicação e intermédio de Maria Luíza Moreira, conhecida atriz do teatro e da TV cearense e também cambona do terreiro de Raimundo índio, e por seu marido, Rinauro Moreira, cenógrafo que já havia construído uma carreira de destaque

² Deve-se destacar também a criação da Federação Espírita Cearense de Umbanda e sua importante contribuição para a presença pública da Umbanda em Fortaleza. Com seu estatuto social publicado no Diário Oficial do estado do Ceará em 1955, mas tendo sua influência no estado desde antes, pela iniciativa da mãe de santo Júlia Condante, a Federação contribuiu para o processo de “umbandização” de práticas afro-brasileiras e afro-indígenas como macumba e catimbó (Almeida, 2022). Em 1968, como uma dissidência da Federação, foi criada a União Espírita Cearense de Umbanda, que também teve papel importante na apresentação da Umbanda à cidade.

³ A pedido da família, o funcionário da TV não será identificado.

na televisão, o funcionário da TV Verdes Mares foi curado após a realização de trabalhos no terreiro. Tempo depois, como agradecimento e por outros fatores que serão discutidos, Raimundo Índio e Maria Luíza foram convidados a conduzir uma homenagem a Iemanjá junto aos filhos e filhas de santo no pátio central da TV Verdes Mares.

No presente texto, argumento que fatores diversos tornaram possível esse evento: especificidades da história da Umbanda em Fortaleza - e também no Ceará - e as transformações no campo religioso afro-cearense entre as décadas de 1960 e 1970; os serviços de cura oferecidos pelos terreiros às elites fortalezenses e a atuação dos exus - linhagem de quimbanda; as transformações na televisão cearense na década de 1960 e 1970, o que inclui o surgimento de novas técnicas e equipamentos; e aspectos específicos da biografia dos agentes envolvidos. A homenagem a Iemanjá será aqui pensada como um evento que revela modos de exposição e ocultamento situados em contextos de legitimação social da Umbanda em Fortaleza.

Umbanda na TV

A primeira vez que tive conhecimento acerca da homenagem a Iemanjá na televisão foi por meio de dez imagens que compõem o acervo de fotografias de Sérgio Moreira. Além de ter trabalhado na TV Verdes Mares no período da homenagem a Iemanjá aqui tratado, Sérgio é também filho de Maria Luíza Moreira, uma conhecida atriz que, anos depois de seus trabalhos como cambona no terreiro de Raimundo Índio, se tornou uma das mais importantes referências da Umbanda Omolocô no Ceará⁴. Nas fotografias é possível ver Raimundo Índio e Maria Luíza à frente da condução das homenagens a Iemanjá, rodeados por filhos e filhas de santo e diversos observadores, entre estes os funcionários da TV. Quatro imagens (estatuetas) foram postas em um local de destaque, como ponto de referência para a cerimônia. Iemanjá, a principal homenageada, foi posicionada de modo destacado sobre um suporte circular.

⁴ Para mais informações sobre a Umbanda Omolocô, ver Bahia e Nogueira (2018). Sobre o caso cearense, ver Almeida (2018).



Raimundo Índio e Maria Luíza Moreira no pátio da TV Verdes Mares (15 de julho de 1972)

Fonte: Acervo de Sérgio Moreira.



Raimundo Índio e Maria Luíza Moreira no pátio da TV Verdes Mares (15 de julho de 1972)

Fonte: Acervo de Sérgio Moreira.

Em nossa primeira conversa sobre as fotografias, Sérgio Moreira afirmou não saber ao certo em que ano o evento teria ocorrido. Mas foi possível situá-lo entre 1970, o ano de criação da emissora, e 1973, ano da última Festa de Iemanjá ocorrida antes da morte de Rinauro Moreira em julho de 1974. Como um próximo passo na busca por mais detalhes sobre o evento, tive oportunidade de conversar com antigos funcionários da TV Verdes Mares, considerados atualmente como importantes nomes da comunicação e da televisão cearense: Augusto Lessa, Sebastião Belmino e Polion Lemos. Após realizar uma análise das fotografias, Augusto Lessa, que afirmou não recordar do evento, sugeriu o ano de 1972:

71 foi um ano meio confuso pra esse tipo de evento. Tudo me diz que foi 72. Em 71 a gente tava ainda caçando as coisas, acho que foi 72, viu. Em 71 tava tudo muito confuso ainda, essa arquitetura (foto) ainda tava se ajustando. Onde você tá de frente pra foto, entrando a direita, tá a sala do Rinauro, fica ali a sala do Rinauro. Ao lado seria a cantina, aqui seria a cantina. Então, em 71 a estrutura tava muito boa, mas ainda não tava muito preparada pra receber uma coisa dessa. 72, 73, tudo bem, 74, não, porque com a morte do Rinauro ela (Maria Luíza) se afastou da TV e entrou mais pra religião, ela se entregou totalmente à religião e transformou aquilo na vida dela (Augusto Lessa, outubro de 2021)⁵.

Ao ver as imagens, o apresentador cearense Sebastião Belmino lembrou que naquele dia havia sido encarregado de transportar as câmeras do estúdio de filmagem até o pátio central, o que também nos ajudou a situar o evento temporalmente. Segundo ele, as câmeras haviam sido compradas algum tempo depois da inauguração da emissora, reforçando que até 1971 a TV Verdes Mares ainda estava “se ajustando”. A confirmação definitiva do ano de realização do evento só veio algumas semanas depois, quando tive acesso ao jornal *Tribuna do Ceará*, de 16 de agosto de 1972: “a direção do canal 10, Rádio Verdes Mares e da TRIBUNA DO CEARÁ ofereceram aos telespectadores fortalezenses uma mostra de candomblé, com a apresentação se desenrolando no pátio interno da Televisão Verdes Mares”. A palavra Candomblé, nesse caso, foi utilizada como termo genérico para fazer referência ao universo religioso afro-brasileiro, fato que podia ser visto em outros textos publicados em jornais da época.

É importante destacar que alguns fatores técnicos também contribuíram para a realização do evento no pátio do Canal 10. Sérgio Moreira, Sebastião Belmino e Polion Lemos afirmaram que dois tipos de filmagens eram utilizados naquele período: as filmagens que eram feitas no interior dos estúdios da televisão, por meio de transmissão

⁵ Em 1974 também foi realizado o processo de filiação à Rede Globo, como retransmissora, e a compra de equipamentos que possibilitaram o registro de imagens em cores.

ao vivo e registro em película; e as filmagens externas, realizadas com outros tipos de câmera. A produção de filmagens em ambientes externos, como a praia, só ocorria por meio de gravações curtas, de até dez minutos, tempo geralmente utilizado nas reportagens sobre eventos e fatos com certo nível de relevância. Além disso, essas imagens não possuíam áudio, que só era acrescentado posteriormente nos estúdios da TV Verdes Mares. Diante da impossibilidade de filmar a Festa de Iemanjá na praia por mais de dez minutos e dada as dificuldades técnicas para o registro de áudio, a própria festa foi levada aos estúdios da TV. Em uma de nossas conversas, Sérgio Moreira afirmou:

Eles queriam mostrar dentro da televisão como era. Naquela época não tinha aquelas facilidades de mandar câmera externa pra filmar na praia como hoje faz. Então tiveram que levar o terreiro pra dentro da televisão pra poder mostrar. Naquela época, como te falei, as filmagens eram todas em película, era muito cara a película, gastava filme. Então eles resolveram fazer ali dentro mesmo (Sérgio Moreira, outubro de 2021).

Levar a Umbanda para a televisão, se considerarmos que a “já tradicional” Festa de Iemanjá acontecia anualmente nas praias de Fortaleza, parecia ter também uma motivação estratégica. Como apontou Arlindo Machado, sobre a história da televisão brasileira, “Não se diz mais que a televisão ‘fala’ das coisas que acontecem; agora ela ‘fala’ exatamente porque as coisas acontecem nela” (Machado, 1988, p. 8). Embora a afirmação de Machado tenha relação com um período mais avançado de consolidação da televisão no Brasil, o que se distingue dos períodos iniciais da televisão cearense aqui em questão, é possível identificar pretensões de crescimento e o uso de novas formas de atrair a atenção dos telespectadores. Em vez de apenas falar dos acontecimentos, a exemplo da Festa de Iemanjá que acontecia anualmente na Praia do Futuro, tornou-se atrativo para a TV Verdes Mares, ainda que de modo circunstancial e como resultado de limitações técnicas, produzir seus próprios acontecimentos e, para tanto, levar a Umbanda à TV⁶.

Como o acontecimento seria exposto? Em uma de nossas conversas, Sebastião Belmino me fez uma advertência, ao observar minha insistência em buscar entender

⁶ Deve-se destacar, acerca do alcance que teve o evento em questão, que o censo demográfico nacional de 1970 registrou que 27% das residências brasileiras estavam equipadas com televisores. Em 1971 esse número subiu para 31% (Mattos, 2002). Se considerarmos fatores econômicos e sociais da população fortalezense, torna-se importante considerar especificidades sociais e econômicas do público que tinha acesso à TV Verdes Mares e sua programação, fato que pode ter relação direta com as estratégias de exposição mobilizadas.

como uma religiosidade perseguida socialmente pôde aparecer ao vivo na televisão: “não era nem como religião, foi apresentado como uma manifestação... um folclore, como o maracatu”. Em outra oportunidade (Almeida, 2022) pude discutir, em diálogo com Campos e Neri (2020), Mafrá (2011), Sansi-Roca (2009), e outros, como as religiões afro-brasileiras puderam conquistar espaços de visibilidade pública por meio de uma identificação cultural ou folclórica em Fortaleza. Em suma, os vieses da cultura e do folclore foram importantes “armas” para a proposição de novos modos de presença pública, em um contexto de negação história quanto ao status de religião ou religiosidade.

É preciso destacar outros fatores que podem ter possibilitado a realização do evento aqui analisado. Uma vez situada a homenagem a Iemanjá no ano de 1972, torna-se possível imaginar que o convite a Raimundo Índio e Maria Luiza Moreira também tenha recebido influência da repercussão gerada pela presença da entidade Seu Sete da Lira nas TVs Tupi e Globo, em 1971. Como foi abordado por Bonine (2024), Siqueira (2020) e Castro et al (2019), a partir de 29 de agosto daquele ano, e como um tipo de disputa pela atenção do público, foi iniciada uma série de aparições do Seu Sete da Lira nos programas de Flávio Cavalcanti na TV Tupi e de Chacrinha na TV Globo. A entidade, incorporada pela mãe de santo da Umbanda Cacilda de Assis, transformou os programas mencionados “em grandes giras de Exu”⁷. Deve-se considerar, portanto, que esses programas exerciam importante influência sobre emissoras menores e iniciantes, como a TV Verdes Mares, sobretudo quanto ao modo de “fazer televisão”. Por outro lado, uma importante distinção entre os dois contextos deve ser destacada. Diferente do que ocorreu na TV Tupi e TV Globo, o universo dos exus não ocupou lugar de destaque no evento realizado na TV Verdes Mares. Como veremos, o protagonismo dessas entidades - os exus - ocorreu em outro momento, mas de modo decisivo para que a Umbanda fosse levada à TV.

Entre outros fatores que também podem ter contribuído para a realização da homenagem a Iemanjá na TV Verdes Mares estão algumas transformações no campo umbandista nacional no período em questão, como a multiplicação de federações umbandistas, a partir da década de 1950 e 1960, a inclusão da Umbanda no censo estatístico, o crescimento da circulação de uma literatura Umbandista no período (Jensen, 2001), além do crescimento no número de umbandistas no país até a década de

⁷ Siqueira (2020, p. 187) menciona que dificuldades técnicas também contribuíram para que Seu Sete da Lira fosse levado aos estúdios das emissoras de TV: “Outros sugeriram transportar câmeras para dentro do Centro em uma sessão de sábado e gravá-la em VT para que, assim, todos vissem a grandeza dos trabalhos. Flávio (Cavalcanti) explicou que levar as câmeras para o Centro era algo impossível tecnicamente falando [...]”.

1970 e a influência desse universo e dos orixás na música popular brasileira (Lopes, 2005; Prandi, 1990). Acrescenta-se também, a partir da contribuição de Bahia e Nogueira (2022), que entre as décadas de 1940 e 1960 há uma intensificação da presença da Umbanda no espaço público no Rio de Janeiro, contexto que teve importante influência sobre a Umbanda cearense (Pordeus Jr., 2011; Almeida, 2023b), de modo especial “através da popularidade das oferendas públicas a Iemanjá” (Bahia; Nogueira, 2022, p. 43).

Dos palcos e estúdios de gravação às giras de Umbanda

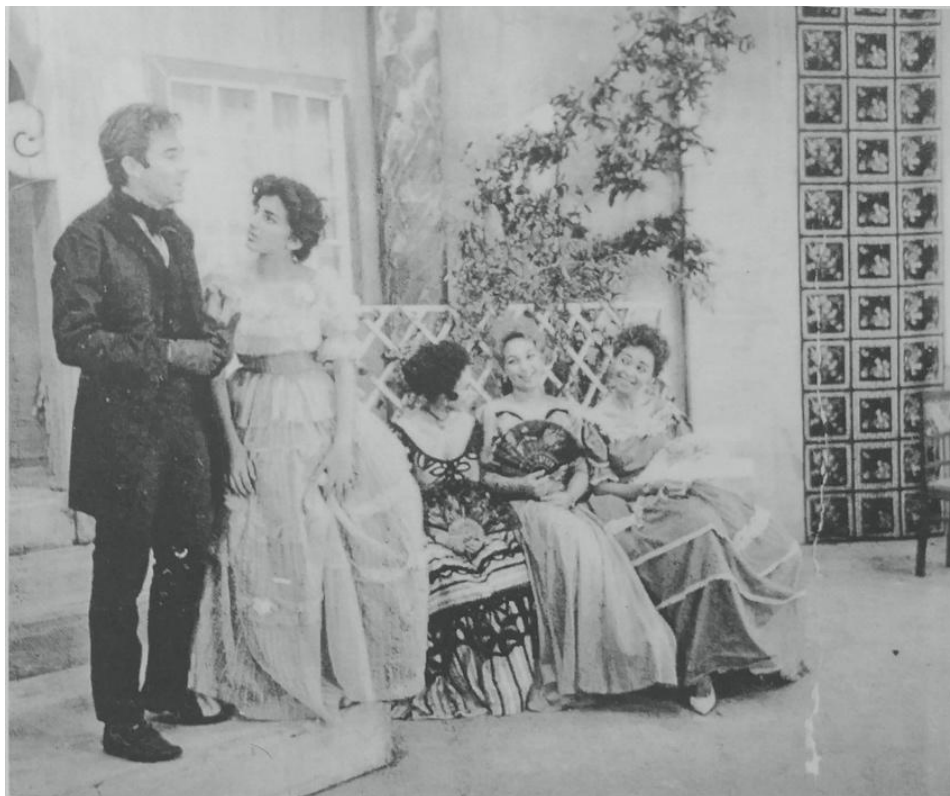
Nascida na cidade de Rio Branco, em 28 de fevereiro de 1933, Maria Luíza era filha de seringueiros e viveu toda sua infância no Acre. Na juventude, casou-se com o artista circense Rinauro da Rocha Moreira, passando a acompanhá-lo em suas viagens pelo Brasil. A proximidade com o mundo do circo fez com que Maria Luíza desenvolvesse seus dons artísticos, iniciando sua carreira de atriz ao lado de Rinauro.

Segundo Sérgio Moreira, Rinauro Moreira decidiu viajar para Fortaleza, sua terra natal, no início da década de 1960, motivado pela busca por materiais necessários ao trabalho circense. Foi quando recebeu um inesperado convite de trabalho. Sérgio Moreira relatou em entrevista que seus pais foram convidados por Wilson Aguiar para trabalhar na nascente TV Ceará:

Era um amigo dele e disse: “Rinauro, a televisão vai inaugurar aqui no Ceará”. Isso era em 1960... “Estamos precisando de pessoas pra trabalhar”. Meu pai na TV Ceará era cenógrafo e ator. E a minha mãe veio pra trabalhar como atriz. E eu vim junto. Nós começamos a morar aqui desde 1961, em Fortaleza (Sérgio Moreira, janeiro de 2017).

Maria Luíza iniciou sua carreira de destaque na TV Ceará, fazendo parte dos primeiros grupos de atores da televisão cearense. No Canal 2, Maria Luíza atuou em programas como *Dois na Berlinda* e *Vídeo Alegre*. Também se destacou em suas atuações em novelas e adaptações literárias, como em *Diva*, de José de Alencar. Em livro sobre a história da televisão no Ceará, Gilmar de Carvalho (2010, p. 151) comenta: “Maria Luíza viveu a TV Ceará com muita intensidade. Foi atriz, com versatilidade para fazer papéis românticos e personagens de novelas mais telúricas. Casada com Rinauro Moreira, acompanhava a montagem dos cenários. Saiu de cena, mas continua inteira, nos álbuns, nas lembranças e na importância do que fez na tevê (e na vida)”. Maria Luíza também teve importante reconhecimento no teatro, participando da fundação do *Grupo Teatro Novo*, em 1965, juntamente com Aderbal Freire Filho e Marcus Miranda,

sendo este último seu parceiro no programa *Dois na Berlinda*⁸, também na antiga TV Ceará.



Emiliano Queiroz, Cleyde Holanda, Glice Sales, Maria Luíza Moreira e Lourdes Martins. Cena da adaptação do romance *Diva*, de José de Alencar

Fonte: Leocácio Ferreira.

Como afirmou Sérgio Moreira, o marco para o afastamento de Maria Luíza na televisão foi a “chegada do videoteipe” na TV Ceará, a partir de 1965. Gilmar de Carvalho (2010, p. 149), em seu livro sobre a história da TV Ceará, nos traz uma fala de Maria Luíza sobre esse período:

“Vai acabar tudo, porque chegou o videoteipe e a TV vai acabar aqui no Ceará”, e todo mundo vai para o Telecentro, vai para Tupi ou não vai pra canto nenhum, foi meu maior impacto, foi ali. Mas o Rinauro foi requisitado para ir para o Telecentro e nós fomos para o Rio de Janeiro. Eu fiquei tão traumatizada que eu não aceitava trabalhar em outra estação de televisão que não fosse a TV Ceará. Eu não quis ficar, não quis ficar e convenci o Rinauro de voltar pra cá. Foi muito

⁸ Programa humorístico em que Maria Luíza atuava como Nicetinha e Marcus Miranda como Praxedinho.

bom, porque quando chegou aqui eu fui inaugurar a TV Educativa, e ele foi para o canal 10.

A história de Maria Luíza se assemelha a de diversos outros profissionais que fizeram parte dos primeiros anos da TV Ceará, pois impulsionados pelas transformações técnicas, como a chegada do videoteipe, tiveram suas trajetórias alteradas, seja porque se aventuraram em outras áreas, ainda que ligados ao rádio, jornal ou televisão, ou porque trilharam caminhos bem diferentes. Rinauro, por seu turno, voltou para Fortaleza e começou, junto com seu filho, Sérgio Moreira, a trabalhar na TV Verdes Mares.

Como nos conta Sérgio Moreira, é também na década de 1960, em concomitância com suas atividades na TV e no teatro, que Maria Luíza vivenciou uma intensificação nas manifestações de sua mediunidade: “ela começou a sentir umas crises, ouvir umas vozes na cabeça. E tinha uns tremores, passava mal e dizia que ia morrer. E o papai começou a levar ela no psiquiatra. [...] Mas na realidade era a mediunidade aflorando” (Sérgio Moreira, janeiro de 2017).

Por indicação de amigos, Maria Luíza passou a frequentar o terreiro liderado pelo pai de santo Raimundo Índio, no Bom Jardim (Fortaleza), onde foi iniciada pela primeira vez na Umbanda, intensificando o desenvolvimento de sua mediunidade e passando a trabalhar como cambona. Podemos considerar, portanto, que a relação de Maria Luíza com a TV e o Teatro, em parceria com Rinauro, somada ao vínculo com o universo da Umbanda, também podem ser apontados como fatores que tornaram possível a realização da homenagem a Iemanjá na TV Verdes Mares.

Raimundo Índio, antigo pai de santo do Bom Jardim

Outro importante personagem para o curso dos eventos aqui analisados é o pai de santo Raimundo Índio, que atualmente tem 91 anos e uma memória invejável. Nascido em 1933, afirma ser filho de “índio brabo, que andava descalço” e que sua origem é do litoral leste cearense. Seu Raimundo desenvolve suas atividades mediúnicas desde a infância na parte litorânea da cidade de Aquiraz, na Região Metropolitana de Fortaleza. Dois rezadores de Aquiraz deram as primeiras orientações para o cuidado com a mediunidade, ainda na juventude.

Em uma de nossas conversas, Raimundo Índio me contou sobre as dores de cabeça – a mediunidade aflorando – que persistiram em dado momento de sua juventude e que só tiveram fim após “25 banhos de mar”: “Eu sei que eu tinha uma dor de cabeça muito grande... E passaram 25 banhos de mar pra eu tomar, 25 banhos de mar meia noite. Foi

no Iguape (praia do Iguape - Aquiraz) mesmo que eu tomei esses banhos. Foi com o que eu vim melhorar da cabeça” (Raimundo Índio, agosto de 2021). O mar estava sempre presente em suas lembranças, como lugar do sustento, do cotidiano e também de vivência espiritual e religiosa.

Foi pelo mar que Raimundo Índio chegou à Fortaleza, tendo saído de jangada da praia do Iguape, em Aquiraz, até desembarcar na praia do Mucuripe, na capital cearense. Seus *desenvolvimentos* e a sua iniciação religiosa aconteceram em Fortaleza, por intermédio de mãe Maria do Carmo (Carminha), com quem fez seu batismo na Umbanda e recebeu seu padrinho e uma “madrinha no encanto”. Foram anos de desenvolvimento e aprendizado junto à mãe de santo até que Raimundo Índio decidiu, em parceria com as entidades e orixás, abrir seu terreiro no Bom Jardim, o Centro Espírita de Umbanda Nossa Senhora da Conceição.

Liderando uma casa com diversos filhos e filhas de santo e intensa circulação de pessoas que buscavam seus serviços espirituais, Raimundo Índio presenciou importantes marcos da história da Umbanda em Fortaleza, como o surgimento da Federação Espírita Cearense de Umbanda e da União Espírita Cearense de Umbanda, das quais foi filiado, bem como a transição de antigas práticas - que ele identifica como catimbó e macumba - à Umbanda, como parte do processo de “umbandização” vivenciado por diversos terreiros fortalezenses, sobretudo a partir da década de 1950 (Almeida, 2023a).



Raimundo Índio (ao centro) no Centro Espírita de Umbanda Nossa Senhora da Conceição - bairro Bom Jardim

Fonte: Acervo pessoal da família (data desconhecida).

Em nossa conversa, que aconteceu na casa de um dos seus filhos biológicos, Raimundo Índio demonstrou grande surpresa ao ver suas fotos no pátio da TV Verdes Mares, quase cinquenta anos após o evento. Quando perguntado sobre os motivos que o levaram até a TV, iniciou nosso diálogo sobre a cura de um importante funcionário:

Como foi que o senhor chegou na televisão?

Foi na cura dele. Foi assim... Quando ele ficou bom, já tava próximo do mês de agosto, dia da Iemanjá. Aí a gente, muito carente, sabe... Aí o pessoal que ajudou no trabalho dele, o pessoal que ajudou a cantar, porque quem trabalhou mesmo foi eu... Aí ele [funcionário da TV Verdes Mares] deu uma farda pra cada, pro dia de Iemanjá, sabe? Comprou o pano, mandou fazer. Aí ele pediu que quando fosse no dia de Iemanjá, ele ia dar o transporte. Foi bem uma hora no canal 10, viu? A gente foi a pedido dele. Antes de ir pra praia a gente baiou lá. Era onde tinha uma caixa d'água, tinha assim um patiozinho, um negócio que dava pra cantar e baiar. Mas não era incorporado não, era só cantando ponto mesmo. Só cantando, ele disse que não incorporasse não que era pra não chamar atenção.⁹ Não chegou caboco, eu não deixava não que era pra não passar por vergonha, porque o homem tinha pedido que não incorporasse. Ele primeiro perguntou se dava pra gente fazer uma baia cantando sem incorporar, eu disse que dava. Tinha muita gente assistindo. Depois que a gente fez essa baia no canal 10, foi que a gente foi pra praia. Fez a obrigação de botar as flores pra Iemanjá e lá incorporar. E voltamos pra casa já de noite. A história do canal 10, que eu sei, é essa aí.

Sérgio Moreira também narrou sua versão sobre a cura, tendo como base o relato de seus pais:

Ele pediu ao papai (Rinauro), era muito católico, e a esposa dela também: “Ouvi falar que sua esposa (Maria Luíza) trabalha com isso. Eu nunca fui, queria ir pra tentar. Não custa nada.” Foram lá, ele fez um tratamento espiritual com Raimundo Índio e com a mamãe e se curou. Surpreendeu até o médico. Então ele ficou muito acreditando na Umbanda. Isso é um fato, aconteceu. Só que ele era um cara da alta sociedade e a mulher dele muito grã-fina, eles tinham muita vergonha de ir pro seu Raimundo. Era um homem muito humilde, muito pobre, analfabeto. Morava lá no Bom Jardim. Pediram muito segredo, não se podia comentar, ninguém da televisão podia saber. Quando chegou na festa de Iemanjá, próximo de 15 de agosto, ele disse: “Rinauro, eu tava pensando em trazer o terreiro da Maria Luíza, mas sem dizer nada. Vou falar com o pessoal do jornalismo discretamente pra convidar um pai de santo. E vou dizer, mandarem eles irem lá, pra convidar pra vim fazer uma apresentação aqui”. Tava numa época que tava tendo uma distensão em relação a Umbanda. Ainda existia muito preconceito, muita perseguição, mas já estava meio que diminuindo. Época que

⁹ Essa orientação também pode ter sido motivada, entre outros fatores, pela repercussão provocada pelas incorporações do Seu Sete da Lira na televisão (Castro *et al.*, 2019).

muitos artistas famosos começaram a assumir que frequentavam a Umbanda. Tudo isso contribuiu pra diminuir a carga de marginalidade que eles colocavam nas religiões africanas. Foi o próprio (funcionário) quem, através de convite da própria televisão, chamou e aí a mamãe falou com seu Raimundo e seu Raimundo concordou e fizeram a apresentação lá. Só foi uma vez (Sérgio Moreira, julho de 2021).

Raimundo Índio deu outros detalhes sobre o processo de cura:

Eu soube que o senhor fez uma cura nele, porque ele tava com um problema de saúde.

Tava, tava. Ele chegou lá em casa muito doente. Ele disse logo que não acreditava. A primeira conversa dele foi logo dizendo que não acreditava. A gente só sabe se o negócio vale alguma coisa a gente fazendo alguma coisa, trabalhando. Aí fui trabalhar. Quando ele chegou os guias marcharam. Mandou ele tirar aquele negócio [feitiço] que tinham botado, sabe? Mandaram queimar cachaça. Queimaram, meteram a mão na cachaça, passamos nele. Aí, rapaz, foram sete trabalhos pra ele ficar... Ele foi melhorando aos poucos. Tinha aquele dia marcado. Eu sei que toda semana tinha trabalho dele. Era trabalho grande, era trabalho que começava... Ele só podia ir tarde. Começava de 10 (22h) pras 11 hora (23h), ia até mais cedo do dia. Nesse tempo a polícia batia em cima, porque 10 hora (22h) não podia, mas como ele era do canal 10... Na delegacia ele dava alguma ordem, alguma coisa. Eu sei que a gente fazia o trabalho dele, a polícia nem ia lá não. Depois de cinco trabalho, quando findou ali pela madrugada, o galo cantando, eu me lembro bem que ele saiu e foi acender um cachimbo. Aí a senhora dele foi, chegou perto de mim e pegou a chorar. Aí ela foi e disse: “Meu marido tá curado, seu Raimundo”. Eu digo... “Porque a senhora tá dizendo isso?”. Ela disse: “Tá com tanto tempo que ele não acende o cachimbo”. Eu tinha uns bancos grandes, ele saiu lá fora, a gente tinha um alpendre de palha, ele deitou-se lá, se estirou. Ela foi lá e voltou: “Meu marido tá curado. Ele tá fumando, ele nunca mais tinha pegado no cachimbo”. Eu sei que foi trabalho pesado, mais pra linha preta que pra linha branca, mais pra exu do que... Mais pra quimbanda do que pra Umbanda, sabe? Mas foi só desmanchando, descarregando, limpando e ele ficou bom. Quem levou ele foi essa Maria Luíza que você falou aí (Raimundo Índio, agosto de 2021).

Raimundo Índio indica que a cura foi fator determinante para a realização da homenagem a Iemanjá na TV. Também destaca que os exus estiveram à frente dos trabalhos, entidades que costumavam ter presença negada ou ocultada no contexto de legitimação social da Umbanda cearense (Pordeus, 2011). Para as religiões afro-brasileiras, no contexto de uma sociedade estruturalmente racista, o ocultamento sempre orientou os modos de interação com diferentes setores sociais. Oculta-se, por exemplo, as incorporações, como forma de possibilitar exposições públicas, “pra não passar vergonha”; ou a própria cura, pois “ninguém da televisão podia saber”. Raimundo Índio, bem como Sérgio Moreira, mostram que formas de exposição são acompanhadas

de ocultamentos, de modo que a presença pública e a presença no espaço público ocorrem por intermédio de processos de fragmentação. A identificação de dinâmicas de exposição e ocultamento se constitui, nesse contexto, como um importante ponto de análise para a compreensão das relações estabelecidas entre a Umbanda e a sociedade.

Considerações finais

O presente texto teve como objetivo apresentar um olhar sobre o entrelaçamento de fatores que resultaram na primeira apresentação da Umbanda nos estúdios da TV cearense. Interagiram, em um só tempo, aspectos técnicos e tecnológicos; processos de cura e a prestação de serviços espirituais às elites fortalezenses; aspectos relacionados ao nascimento e consolidação da televisão cearense; especificidades da biografia dos atores envolvidos; a atuação de entidades e orixás, em especial Iemanjá e os exus; modos de ocultamento e exposição; transições e transformações no campo afro-cearense, entre outros fatores.

A homenagem a Iemanjá de 15 de agosto de 1972 pode ser entendida, portanto, como um episódio que nos ensina sobre o processo de constituição da televisão no Ceará e sobre os modos de interação entre Umbanda e sociedade, em sua dimensão pública, na década de 1970. Embora seja possível identificar características mais amplas da Umbanda no Brasil que operaram na realização do evento, o caso aqui analisado evidenciou particularidades locais e aspectos contingenciais que deram forma aos modos de exposição - e os ocultamentos - postos em marcha no pátio da TV Verdes Mares.

Ademais, o evento aqui analisado reafirma o protagonismo da Festa de Iemanjá como agente de mediação entre a Umbanda e a sociedade, sendo, pelo menos desde a década de 1960, um dos principais meios de efetivação de presença pública e de proposição de novos entendimentos sobre essa religiosidade. Esse protagonismo é também reafirmado em dinâmicas contemporâneas, a exemplo da mobilização de diferentes grupos umbandistas em Fortaleza na busca por tornar a Festa não apenas ponto de mediação entre a sociedade fortalezense e as religiões afro-brasileiras, mas também entre estas e o Estado, a exemplo do decreto nº 14.262 de 30 de julho de 2018, que tornou a Festa de Iemanjá um patrimônio cultural imaterial do município.

Referências

ALMEIDA, L. O. de. **Eu sou o ogã confirmado da casa**: ogãs e energias espirituais em rituais de Umbanda. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2018.

ALMEIDA, L. O. de. Maria Duas Tranças e o galo chorão da Itaoca: imagem, catimbó e macumba em Fortaleza no início da década de 1940. **Afro-Ásia**, [S. l.], n. 65, p. 479-518, 2022.

ALMEIDA, L. O. de. **Religiões afro-brasileiras no Ceará**: temas referências e debates. Fortaleza: Imprece Editora, 2023a.

ALMEIDA, L. O. de. Umbanda no Presidente Vargas: a “Grande Noite de Iemanjá” de Fortaleza como um modo de presença pública (1965). In: ALMEIDA, L. O. de. **Religiões afro-brasileiras no Ceará**: temas referências e debates. Fortaleza: Imprece Editora, 2023b.

BAHIA, J.; NOGUEIRA, F. “Você sabe o que é macumba”? A popularidade das flores à Iemanjá e a ocupação do espaço público pela umbanda omolocô. **Religare**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, [S. l.], v. 18, n. 1, p. 22-47, 2022.

BAHIA, J.; NOGUEIRA, F. Tem Angola na umbanda? Os usos da África pela umbanda omolocô. **Revista TransVersos**, [S. l.], n. 13, p. 53-78, 2018.

BONINE, E. Cantar, sambar, curar e confirmar: o devir macumbeiro e a circularidade cultural no fenômeno Seu Sete da Lira. **Último Andar**, [S. l.], v. 27, n. 43, p. e65476-e65476, 2024.

CAMPOS, R. B. C.; NERI, R. Religiões Afro-Indo-Brasileiras e Esfera Pública: um ensaio de classificação de suas formas de presença. **Religião & Sociedade**, [S. l.], v. 40, p. 133-156, 2020.

CARVALHO, F. G. C. de. **A televisão no Ceará**. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2010.

CASTRO, D. A. de *et al.* Exu seu sete da lira: disputas midiáticas e institucionais sobre o normal, o anormal e o paranormal. **Debates do NER**, [S. l.], p. 369-403, 2019.

JENSEN, T. G. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. **Revista de estudos da Religião**, [S. l.], n. 1, p. 1-21, 2001.

MACHADO, A. **A Arte do Vídeo**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MAFRA, C. A “arma da cultura” e os “universalismos parciais”. **Mana**, [S. l.], v. 17, p. 607-624, 2011.

MATTOS, S. **História da televisão brasileira**: uma visão econômica, social e política. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

PARÉS, L. N. Religiosidade. In: SCHWARCZ, L. M.; DOS SANTOS GOMES, F. (ed.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2018.

PORDEUS JR., I. de A. **Umbanda**: Ceará em transe. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2011.

PRANDI, R. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. **Tempo social**, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 49-74, 1990.

SANSI-ROCA, R. **Fetishes and monuments**: Afro-Brazilian art and culture in the 20th century. Oxford: Berghahn Books, 2009.

SIQUEIRA, C. **O fenômeno Seu Sete da Lira**: Cacilda de Assis, a médium que parou o Brasil. Porto Alegre: BesouroBox, 2020.

Editora CLAE

2024