UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Faculdade de Ciências e Letras
Campus Araraquara- SP

**MÁRCIO ANDRÉ DA SILVA ALUIZE**

# NEGRO INTERIOR: IDENTIDADES, RAÍZES E VOZES DE COMUNIDADES DE CANDOMBLÉS E UMBANDAS EM TRÊS CIDADES DO INTERIOR DO ESTADO DE SÃO PAULO, BRASIL.

**ARARAQUARA-SP**

**2024**

**MÁRCIO ANDRÉ DA SILVA ALUIZE**

# NEGRO INTERIOR: IDENTIDADES, RAÍZES E VOZES DE COMUNIDADES DE CANDOMBLÉS E UMBANDAS EM TRÊS CIDADES DO INTERIOR DO ESTADO DE SÃO PAULO, BRASIL.

Texto para defesa de dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras Unesp-Araraquara, como requisito do programa para a obtenção do título de mestrado.

**Linha de pesquisa:** Diversidade, identidades e direitos.

**Orientador:** Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca

**ARARAQUARA-SP.**

**2024**

Aluize, Márcio André da Silva
A471n Negro Interior : Identidades, raízes vozes de comunidades de candomblés e umbandas em três cidades do interior do estado de São Paulo, Brasil. / Márcio André da Silva Aluize. -- Araraquara, 2024

301 f. : fotos, mapas

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara
Orientador: Dagoberto José Fonseca

1. Religiões de matrizes africanas. 2. Candomblés e Umbandas. 3. Identidades. 4. Ressignificações do axé. 5. Interior do estado de São Paulo. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da
Unesp. Biblioteca da Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara. Dados fornecidos pelo autor(a).
Essa ficha não pode ser modificada.

## IMPACTO POTENCIAL DESTA PESQUISA

Esta pesquisa propõe como impacto potencial o combate ao racismo religioso, trazendo em seus estudos elementos que valorizam as culturas de terreiros e promovam a desmistificação das religiões de matrizes africanas no Brasil. Corrobora diretamente para futuros estudos e pesquisas com interesses afins as temáticas apresentadas, destacando se a pesquisa etnográfica realizada em campo, em três cidades do interior do estado de São Paulo. Tendo como potencial cientifico inovador a proposição do Conceito JRA- Jornadas Ressignificativas do Axé, desenvolvido na pesquisa para metodologicamente tratar as questões inerentes ao fenômeno religiosidades afro-brasileiras, neste sentido tendo como método de referencia a pesquisa participativa também desenvolvida em uma dimensão afro-referenciada. O conteúdo de toda a pesquisa perpassa do olhar de “dentro” para “fora”, sendo o pesquisador sacerdote de religião de matriz africana oque corroborou diretamente para a estruturação da pesquisa. Neste sentido a própria pesquisa torna-se o terceiro sujeito onde se estabelecem os diálogos entre o campo e a academia buscando com a mesma subsidiar reflexões sobre a importância da concepção das religiões de matrizes africanas no Brasil enquanto comunidades culturais fundamentadas a partir de saberes ancestrais africanos e que mantém em seus cotidianos suas práticas ancestrais. Outra contribuição importante desta pesquisa é a escolha dos territórios que foram pesquisados uma macrorregião do interior do estado de São Paulo, desta forma ampliando a produção acadêmica antropológica com foco nas territorialidades interiores, promovendo assim um arcabouço teórico que seja pautado nos estudos de grupos étnico-culturais de matrizes africanas presentes nas cidades menores do estado de São Paulo, visto que grande parte das produções acadêmicas destas temáticas tendem a concentrarem-se na observação dessas religiosidades em grandes centros urbanos, essa característica da territorialidade corrobora também como produção acadêmica importante a contribuir para a educação antirracista com base na regionalidade e também nas municipalidades partícipes da pesquisa.

## POTENTIAL IMPACT OF THIS RESEARCH

This research proposes the fight against religious racism as a potential impact, bringing into its studies elements that value the cultures of terreiros and promote the demystification of religions of African origin in Brazil. It directly corroborates the themes presented for future studies and research with similar interests, highlighting the ethnographic research carried out in the field, in three cities in the interior of the state of São Paulo. Having as innovative scientific potential the proposition of the JRA Concept - Jornadas Ressignificativas do Axé, developed in research to methodologically address the issues inherent to the phenomenon of Afro-Brazilian religiosities, in this sense having participatory research as a reference method, also developed in an Afro-referenced dimension. . The content of the entire research involves looking from "inside" to "outside", with the researcher being a priest of an African religion, which directly contributed to the structuring of the research. In this sense, research itself becomes the third subject where dialogues are established between the field and academia, seeking to support reflections on the importance of the conception of religions of African origin in Brazil as cultural communities based on African ancestral knowledge. and who maintain their ancestral practices in their daily lives. Another important contribution of this research is the choice of territories that were researched, a macro-region in the interior of the state of São Paulo, thus expanding anthropological academic production with a focus on interior territorialities, thus promoting a theoretical framework that is based on studies of ethnic- cultural cultures of African origins present in smaller cities in the state of São Paulo, since a large part of the academic productions on these themes tend to focus on the observation of these religiosities in large urban centers, this characteristic of territoriality also corroborates as an important academic production to contribute to anti-racist education based on regionality and also on the municipalities participating in the research.

**MÁRCIO ANDRÉ DA SILVA ALUIZE**

# NEGRO INTERIOR: IDENTIDADES, RAÍZES E VOZES DE COMUNIDADES DE CANDOMBLÉS E UMBANDAS EM TRÊS CIDADES DO INTERIOR DO ESTADO DE SÃO PAULO, BRASIL.

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras (Fclar), Araraquara, para obtenção do título de Mestre em Nome do curso de Pós-graduação em Ciências Sociais.

**Linha de pesquisa**: Diversidade, identidades e direitos.

**Orientador**: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca

**Data da Banca de Defesa: 12/03/2024.**

---

**Presidente e Orientador: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca.**
**MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:**
**Universidade Estadual Paulista, UNESP, Araraquara- SP.**

---

**Membro-Titular:** **Prof. Dr. José Francisco Miguel Henriques Bairrão.**

**Departamento de Psicologia / Universidade de São Paulo - USP.**

---

**Membro-Titular:** **Profa. Drª. Elisângela de Jesus Santos.**

**Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo - Campus Presidente Epitácio-SP.**

---

**Membro-Suplente:**

---

**Membro- Suplente:**

---

**Local: Universidade Estadual Paulista**

**Faculdade de Ciências e Letras**

**Unesp-Araraquara-SP.**

Dedico este trabalho a todos os nossos antepassados que ficaram no oceano na forçada e dolorosa travessia transatlântica, a todos os antepassados (já em solo brasileiro) que por meio da resiliência e resistência nos permitiram as heranças culturais e saberes ancestrais para o mantimento de nossa cultura e fé, a todas as comunidades de matrizes africanas que enfrentam o racismo religioso, a todos (as) os pesquisadores (as) que acreditam que por meio da produção acadêmica sobre as temáticas religiões de matrizes africanas no Brasil poderemos promover a reflexão sobre diversidade cultural e religiosa, a plurietnicidade dos povos, a educação antirracista e o enfrentamento aos racismos. E aos professores e professoras que propiciam uma educação antirracista pautada na diversidade e não permitem os racismos em suas práticas!

# Agradecimentos

Primeiramente agradeço ao Orixá Oxóssi, meu regente ancestral, por me ensinar a arte do provimento. E a Èsù Orixá, o nosso Legbá, pois sem ele nenhum caminho é aberto para as jornadas.

Aos meus ancestrais desde a África, que nunca desistiram de mim e me trouxeram de volta às minhas origens, fortalecendo-me todos os dias.

A Exu (catiço) Senhor Ventania, esse amigo leal, mentor espiritual que orienta meu caminhar e de nossa casa de axé.

À minha mãe querida, Sejara Fátima da Fonseca Silva, mulher extraordinária, que sacrificou sua vida para que eu sempre pudesse realizar meus sonhos, minhas jornadas e travessias (*in memoriam*).

Ao meu irmão, Álvaro Ismael da Fonseca Silva, que muito jovem partiu, mas enquanto aqui esteve, eu via refletido em seus olhos o amor por mim, e nunca me negou colo, atenção e provimentos; eu cheguei aqui, irmão! (*in memoriam*).

A meu esposo, Rodrigo Alberto Venâncio, por quem a admiração é imensa, que faz e fez parte de todos os momentos desta jornada, abdicando de tempo, recursos e tudo mais para me apoiar, este projeto também é seu.

A Yolana Fernandes da Cunha, rainha da minha vida. Por ser parceira na vida, no axé, por acreditar em tudo que me prontifiquei a fazer, sempre junto, encorajando, motivando e também nunca desistindo. Filha! Chegamos aqui! De mãos dadas!

Ao parceiro de vida, Renan Paladini, por tudo sempre, pela amizade, pelo amor, companheirismo e pela confiança.

Ao meu orientador, amigo e grande homem, Professor Dagoberto José Fonseca, mestre e sábio da academia e da vida, homem de generosidade imensa para com o mundo, líder. grande acadêmico, grande teórico… Grande… Grande em existência. Agradeço, mestre, por me permitir e me acompanhar no mestrado e nos projetos, sempre me abraçando e orientando minha trajetória. Gratidão eterna. Sem você, nada seria possível!

À Unesp/Fclar-Araraquara, SP, em especial ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, funcionários/as, professores/as, alunos/as e colegas que permitiram esta jornada.

Ao Nupe Fclar, em especial às professoras Eva Aparecida da Silva e Claudete, por todo o apoio e a parceria; e ao Educaxé e a todos os membros, por me permitirem continuar na jornada.

Aos muitos irmãos acadêmicos com os quais tive a honra de estar junto, em especial às grandes mulheres acadêmicas motivadoras desta jornada: Profa. Ma. Marley de Fátima Morais Borges. Profa. Drª Ayni Estevão de Araújo, Profa. Drª Tatiane Pereira de Souza e Profa. Drª Rosicler Lemos da Silva.

Aos filhos de fé do YLÊ ASÉ MEJE AFEFE TI INÁ, casa sagrada dos meus ancestrais e amigos espirituais que me fortalecem.

A Mam'etu Seci Caxi, grande herdeira do axé da Gomeia, mulher generosa e forte, por toda a colaboração à pesquisa; com a senhora, estivemos de fato junto ao grande babalorixá Joãozinho da Gomeia.

À madrinha Maria Gertrudes — Tenda de Umbanda "Caboclo Caramã e Pai Cesário" (Olímpia-SP); ao Painho Hiago D'Obaluaiyê — sacerdote regente do Ilê Iyeiyeô Axé Olú Aiyê Jagun (Olímpia-SP); ao Pai Eduardo da Hora — sacerdote regente do Templo Pai Joaquim de Angola (Bebedouro-SP); ao Pai Rodrigo — sacerdote regente da Tenda de Caridade Sagrada (Bebedouro-SP); Iyakekere Odojonira — Ylê Asé Meje Afefe T'ina (Monte Azul-SP); babalorixá Marcos de Ogun — Ylê Alaketu Asé Ogun Onire (Monte Azul-SP).

A todas as comunidades, aos sacerdotes e às sacerdotisas, irmãos de axé; sem vocês não seria possível, vamos juntos, sempre.

Por fim, agradeço a todos pela confiança, parceria e a possibilidade de juntos contribuirmos para a valoração e visibilidade dos povos negros brasileiros e das religiões de matrizes africanas no Brasil. Este projeto se realizou a partir de todos, com todos e para todos!

***O destino de um é compartilhado por todos!***

**Gratidão e muito axé!**

# RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo o mapeamento e a busca pela compreensão de como foram estruturadas as identidades dos povos de axé em seis comunidades de religiosidade de matrizes africanas em três cidades do interior do interior do estado de São Paulo, Brasil, buscando a promoção de discussões de assuntos comuns às comunidades pesquisadas e trazendo questões importantes, como memórias, tradições, projetos sociais, racismo religioso, mitologias, dentre outras, todas essas questões são pertinentes às cosmopercepções desses povos de axé. Para a fundamentação e assertividade da pesquisa, consideramos indispensável desenvolver a pesquisa de campo, que foi realizada no ano de 2022 nas cidades de Monte Azul Paulista, Bebedouro e Olímpia. Esse movimento de observação dessas comunidades religiosas nos possibilita a compreensão de como as tradições dos candomblés e umbandas se mantêm ou se reestruturam fora de um contexto originário (Bahia), observando como essas comunidades pesquisadas se desenvolveram, mantêm e ressignificam suas características enquanto religiões de matrizes africanas, através da expansão territorial de determinados grupos antepassados, em específico para o Sudeste brasileiro. A pesquisa dedica-se a compreender os distanciamentos e pertencimentos desses povos com as matrizes africanas, permitindo assim a concepção dessas identidades e suas permanências no campo da resiliência das religiosidades, evidenciando um processo de jornadas que nos liga ou religa ao continente africano. Para o estabelecimento desse elo entre o continente africano, a Bahia e o Sudeste brasileiro, tornaram-se indispensáveis estudos que possibilitaram a constatação dessa trajetória, a evidenciação de um elo condutor, do surgimento das identidades do povo de axé do interior do estado de São Paulo. A pesquisa se realizou por meio da perspectiva de pesquisa participativa, pesquisa antropológica e pesquisa etnográfica, considerando todos os elementos observados e as vivências junto a essas seis comunidades, Tenda de Umbanda “Caboclo Caramã e Pai Cesário” (Olímpia-SP), Ilê Iyeiyeô Axé Olú Aiyê Jagun (Olímpia-SP), Templo Pai Joaquim de Angola (Bebedouro-SP), Tenda de Caridade Sagrada (Bebedouro-SP), Ylê Asé Meje Afefe T’ina (Monte Azul-SP) e Ylê Alaketu Asé Ogun Onire (Monte Azul-SP).



**Palavras-chave:** Religiões de matrizes africanas; candomblés e umbandas; identidades; interior do estado de São Paulo.

**ABSTRACT**

This dissertation aims to map and seek to understand how the identities of the axé people were structured in six religious communities of African origins in three cities in the interior of the State of São Paulo-Brazil, seeking to promote discussions of subjects common to the communities researched, bringing important issues such as: memories, traditions, social projects, religious racism, mythologies, among others), all of these issues are pertinent to the cosmoperceptions of these people of axé. For the foundation and assertiveness of the research, we consider it essential to develop the field research that was carried out in 2022 in the cities of: Monte Azul Paulista, Bebedouro and Olímpia, this movement of observation of these religious communities allows us to understand how the traditions of candomblés and umbandas are maintained or restructured outside of an original context (Bahia), observing how these researched communities developed, maintain and give new meaning to their characteristics as religions of african origins, through the territorial expansion of certain ancestral groups specifically to the Brazilian southeast. The research is dedicated to understanding the distances and belongings of these people with african matrices, thus allowing the conception of these identities and their permanence in the field of resilience of religiosities, highlighting a process of journeys that connects or reconnects us to the african continent. To establish this link between the african continent, Bahia and the brazilian Southeast, studies have become essential that make it possible to verify this trajectory, to highlight a guiding link, the emergence of the identities of the axé people in the interior of the state of São Paulo, the research was carried out through the perspective of participatory research, anthropological research and ethnographic research, considering all the elements observed, the experiences with these six communities, Tenda de Umbanda Caboclo Caramã and Pai Cesário (Olímpia-SP), Ilê Iyeiyeô Axé Olú Aiyê Jagun (Olímpia-SP), Pai Joaquin de Angola Temple (Bebedouro-SP), Sacred Charity Tent (Bebedouro-SP), Ylê Asé Meje Afefe T'ina (Monte Azul-SP), Ylê Alaketu Asé Ogun Onire (Monte Azul-SP).

**Keywords:** Religions of african origins; candomblés and umbandas; identities; interior of the state of São Paulo.

**SUMÁRIO**

**Preâmbulo .....15**

Escrevivência: Assim me tornei liberto, sacerdote e antropólogo .....15

Jornadas do mestrado .....30

Encruzilhada metodológica .....36

**1 Introdução .....42**

**2 Capítulo I - Candomblés e umbandas: resistências, ressignificações e trajetórias no Sudeste brasileiro .....52**

2.1 Jornadas ressignificativas do axé .....52

2.2 Candomblés no Brasil – passado e presente de mãos dadas .....67

2.3 Umbandas: matrizes africanas? .....75

2.4 Nossos candomblés e nossas umbandas interiores: as bússolas da pesquisa .....83

2.4.1 Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário .....84

2.4.2 Ilê Iyeiyeô Axé Olú Aiyê Jagun .....95

2.4.3 Templo de Umbanda Pai Chico de Angola .....98

2.4.4 Tenda Caridade Sagrada .....103

2.4.5 Ylê Alaketu Asé Ogun Onire .....106

2.4.6 Ylê Asé Meje Afefe T'ina .....112

**3 Capítulo II - Identidades e memórias: lugares de memórias, lugares de afetos, lugares de aprendizagens e saberes ancestrais .....116**

3.1 Convenções originárias e novas convenções: o culto afro-brasileiro resiste no interior de São Paulo .....116

3.2 Tradição há quase seis décadas na Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário .....119

3.3 Templo de Umbanda Pai Chico de Angola, resiliência e luta no coração de Bebedouro .....134

3.4 Rompimentos com a umbanda para a busca tradicional do candomblé no Ilê Iyeiyeô Axé Olú Aiyê Jagun .....146

3.5 A nova casa do santo: Ylê Alaketu Asé Ogun Onire. Surgimento da primeira casa de candomblé de Monte Azul Paulista .....158

3.6 Eu estou criando minha tradição: novas traduções constituem a comunidade Tenda Caridade Sagrada .....170

3.7 De Minas Gerais ao interior de São Paulo: Ylê Asé Meje Afefe T'ina, resiliência, racismo religioso e alimento sagrado .....179

3.8 Multicoloridos somos: panoramas quantitativos das comunidades pesquisadas .....197

**4. Capítulo III - Èsù é o caminho, a verdade e a luz: sem Exu não se faz nada! .....210**

4.1 Exu catiço e Èsù orixá: confusões nas encruzilhadas sincréticas dos candomblés e das umbandas no Brasil .....210

4.2 Nossos Èsùs e Exus interiores: as energias que conduzem nossas comunidades .....220

4.3 Entre Javé e Olódùmarè: a experiência do mensageiro divino, Yeshua e Èsù, forças sincretizadas como opostas que conduzem ao mesmo caminho. 239

4.4 Festejar com Èsù: o grande senhor do Carnaval e do mercado .....249

**5 Capítulo IV - De Yemanjá a Joãozinho da Gomeia: mitos,**

**migrações e ressignificações do axé no Sudeste brasileiro .....254**

5.1 O construto dos mitos Yemanjá: do rio para o mar, tradição criada em solo brasileiro . .....254

5.2 Joãozinho da Gomeia: ressignificações dos candomblés no Sudeste brasileiro.....266

**6 Conclusão .....287**

**Referências ..... 294**

# Preâmbulo

**Escrevivência: Assim me tornei liberto, sacerdote e antropólogo**

Há milhares de anos a humanidade se relaciona transcendentalmente com seu sagrado, desde as mais tenras civilizações ou grupos, há uma singularidade social entre as relações da humanidade e aquilo que é supremo, que existe para além de uma realidade constatável, que dimensiona e permite o caminhar pela existência, pela busca da compreensão e do fortalecimento para o prosseguimento da vida, buscando, nesse contato com o sagrado, elementos inerentes à compreensão desta existência, mesmo que de forma subjetiva.

A escolha de introjeção e as relações com o sagrado são passadas de geração a geração, primeiro acreditamos na experiência do outro para depois buscarmos nossa própria referência de verdade, em uma cosmovisão que forja ou amplia nossa experiência transcendental. Sempre houve, nas mitologias, deuses e deidades que se assemelham ou se opõem às nossas naturezas existenciais, às vezes colocados como um caminho a se seguir; e, em contraposição, outros deuses ou deidades representam os exemplos daquilo que não devemos seguir.

Essa dualidade de valores e a construção desse sagrado interferem diretamente nas culturas onde se originam, dimensionando a sociedade de forma a colocar o sagrado convencionado por cada grupo como um elemento condutor de práticas coletivas, determinando o progresso ou declínio de uma sociedade.

Há que se considerar que, independentemente do fato de essas relações com o sagrado serem herdadas do grupo no qual o sujeito está inserido, ele consegue, de forma individual, inserir-se, propagar ou negar essa experiência, neste último caso se distanciando de seu grupo originário e por vezes aliando-se ou até mesmo criando outros grupos de relações com o sagrado de sua origem, ou, a partir desse rompimento, busca outras referências de experiências ou até mesmo concebe o sagrado de outra cultura para ampliar e estruturar sua experiência transcendental.

Ao se criarem estruturas convencionadas a partir dessa relação com aquilo que se institui socialmente como sagrado por um determinado grupo, criam-se hábitos,

valores, doutrinas e diversos elementos socializadores, os quais podemos identificar como filosofia, credos, valores, ideologias e/ou religiões, dentre outros.

A religião auxilia na construção de um determinado grupo, e a partir da cultura e para fazê-lo culturalmente ao longo do tempo, essas relações com o sagrado vão legitimando e construindo a identidade daquele grupo em relação aos demais, seja no campo ideológico ou na localização geográfica, o processo de relação com o sagrado subsidia os processos de aproximação ou distanciamento entre os povos, as comunidades ou os grupos socialmente delimitados por suas experiências e resistências enquanto grupos imersos em uma experiência com uma mesma concepção de sagrado.

Para a justificativa desta dissertação de mestrado através da pesquisa intitulada: *Negro interior: identidades, raízes e vozes das comunidades de candomblés e umbandas em três cidades do estado de São Paulo, Brasil*, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Faculdade de Ciências e Letras) da Universidade Estadual Paulista "Júlio Mesquita Filho", Campus Araraquara-SP, sob a orientação do Professor Doutor Dagoberto José Fonseca, considero de relevante importância o relato de minha própria experiência com o sagrado, no campo religioso e para além dele.

Foi essa busca pelo sagrado (em específico por tê-lo encontrado nas religiões de matrizes africanas) que possibilitou, após quatro décadas de vida, a opção por esse caminho de pesquisa, partindo de minhas próprias vivências, os enfrentamentos que experienciei, os pertencimentos e distanciamentos, as inclusões e exclusões que forjaram ou me libertaram diante minhas experiências com o sagrado.

Mas, para além de minhas experiências pessoais, torna-se expressivamente relevante o desenvolvimento deste estudo considerando a importância das religiões de matrizes africanas no Brasil, em específico nas Ciências Sociais, considerando essas religiosidades como movimentos de resistência dos povos africanos escravizados no Brasil, suas culturas, seus credos, suas organizações sociais, estruturas e características pluriétnicas, visando dar visibilidade aos povos de axé, à desmistificação de suas práticas religiosas e ao enfrentamento ao racismo religioso.

Observa-se, a partir de uma análise etnográfica, que esta pesquisa perpassa por diversos interiores, do interior de minhas memórias, do interior referente à localidade

dessas comunidades no estado de São Paulo, do interior de suas memórias, do interior dos templos de umbandas e terreiros de candomblés, que, de forma tradicional ou em novas perspectivas, nos ligam aos saberes ancestrais do interior do continente africano e da grande mãe África.

Não conseguiria prospectar uma carreira acadêmica a partir deste projeto de mestrado se não fosse com essa abordagem. De certa forma, esse é o movimento que me relaciona às minhas vivências, mas, além disso, meu processo religioso me trouxe de volta às minhas origens, e no tempo atual, sinto-me responsável por academicamente não deixar nossos ancestrais africanos invisibilizados. Esses ancestrais me conduziram de volta até eles, preciso, de alguma forma, em meu tempo, contribuir para levá-los aos tempos vindouros.

É importante salientar que essa conjectura no meu processo se efetivou de forma cíclica. Posso, por assim dizer, que a cada momento dessa minha jornada fragmentos de culturas totalmente diversas e adversas me colocaram em sintonia e silenciamentos, ora pela dualidade das imposições e colonizações que sofri por determinados grupos, ora por fragilidade no meu contexto familiar mediante a experiência com o sagrado.

Minha família materna origina-se, até onde possuo conhecimento, da Polônia, um casal de jovens e sua única filha, Maria Catarina, migraram para o Brasil (estado do Paraná). Não possuo o nome desse casal de jovens, apenas da criança, que quando adulta era chamada de inhá Maria, com quem minha mãe (Sejara) teve contato direto, sendo ela sua bisavó.

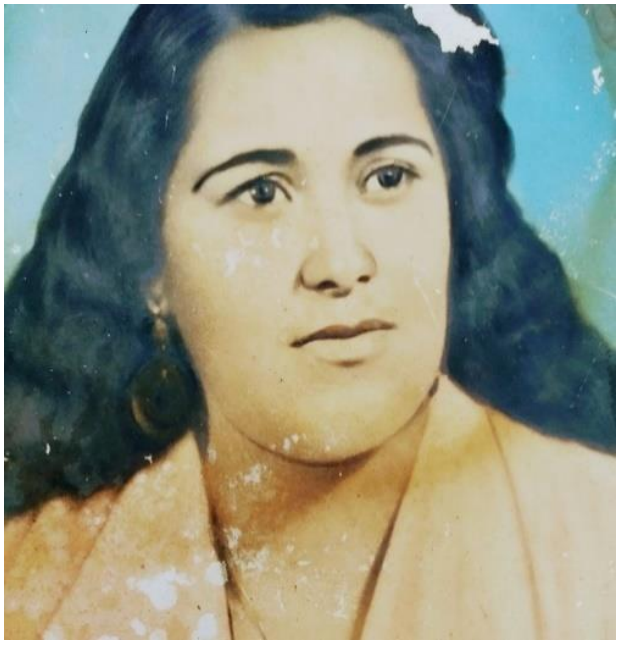
**Figura 1** - Inhá Maria, ano de 1901. Apucarana, Paraná.

Fonte: Acervo familiar.

**Figura 2** - Minha bisavó, Dalva, com minha mãe, Sejara, no colo, ano de 1956.

Fonte: Acervo familiar.

**Figura 3** - Minha avó, Tereza, ano de 1952. Londrina, Paraná.



Fonte: Acervo familiar.

Minha mãe dizia que inhá Maria fugiu com um jovem negro, palhaço de circo (de quem nada sabemos a respeito). A única coisa que sempre foi mencionada é que Inhá Maria tinha cabelos ruivos e pele muito alva, e que por seu marido ser negro, seus pais a deserdaram e sempre nasciam pessoas negras e brancas na família.

Ela ficou viúva muito cedo, tendo três filhos, tio Bento, tia Santa e Dalva (minha bisavó). Inhá Maria lavava roupas para o Exército e assim criou seus três filhos. Nas memórias afetivas de minha mãe, sua bisavó tinha um sotaque diferente, era muito limpa, asseada e extremamente conservadora e brava.

Em uma das memórias de minha mãe, certa vez, quando inhá Maria foi visitar a filha Dalva, que já tinha três netas — uma delas minha mãe —, em cuja correção inhá Maria insidia diretamente, ela lavava suas roupas de baixo (ceroulas) em uma bacia dentro do quarto, de portas fechadas, e deixava secando dentro do próprio quarto para que ninguém visse suas roupas íntimas.

As meninas, em um ato de peraltice, olharam pelas frestas da madeira da porta as ceroulas de inhá Maria e deram gargalhadas. Dalva quis saber o motivo de tantas gargalhadas. Elas disseram e inhá Maria ouviu imediatamente, recolheu seus pertences e disse a Dalva: “Estou indo embora, e só retorno à sua casa quando você der educação a essas meninas”.

Inhá Maria era uma senhora de credo católico. Por não sabermos maiores informações, não conhecemos a religiosidade de seu marido, sabe-se apenas que minha bisavó Dalva, mesmo sendo católica, tinha em casa uma imagem de um casal de pretos velhos (espíritos cultuados nas umbandas), para o qual ela colocava uma xícara de ágata com a primeira coada de café. Mas quando minha mãe questionava tal ritual, minha bisavó dizia que tinha aprendido com o pai dela a cuidar dos pretos velhos.

Minha bisavó, Dalva, teve três filhas; minha avó Tereza foi a primeira, a do meio era Donaide (Ziza) e a caçula era Maria Catarina (Tita). Minha avó Tereza dos Santos da Fonseca faleceu aos 24 anos, devido a um acidente trágico, deixando minha mãe com 1 ano e 8 meses (única filha) aos cuidados de Dalva, minha bisavó, que a criou.

Essa primeira informação de que minha bisavó cuidava dos pretos velhos por ter aprendido com o pai já propicia vestígios de que, de certa forma, a influência de matrizes africanas esteve presente em minha família.

Há outro episódio que marcou muito essas encruzilhadas da minha relação com o sagrado e o espiritual. Minha mãe contava que quando ela tinha por volta de 10 anos (1964), sua prima, aqui identificada como Manuella, estava morando junto a ela na casa da avó Dalva.

Manuella do nada começou a ficar acamada, sem vontade de comer, fragilizando-se. Algo sobrenatural aconteceu, a menina de 12 anos, acamada, começou a mudar de comportamento. Levaram-na ao médico e na condição física nada foi identificado. Com o passar do tempo, ainda acometida e debilitada, começou a falar com uma voz de homem adulto e a pedir velas de cores diversas. A família, sendo muito católica, rezava dia e noite, pois acreditavam que a pequena Manuella estaria possuída por um demônio.

A suposta possessão começou gradativamente, e depois a entidade disse ser um Exu (espíritos cultuados nas umbandas), começando a pedir objetos, bebida e cigarro. Na maioria do tempo a entidade ficava incorporada, e começou a conversar com as pessoas da família e depois com vizinhos e demais moradores da cidade de Londrina, Paraná.

Iniciou-se então uma rotina em pessoas visitarem Exu para se consultarem. Minha mãe relatava que as matriarcas ficavam em outro cômodo da casa, com terços fazendo preces e novenas, enquanto ela tinha que ficar fazendo café e limpando as velas derretidas do chão. Não sei ao certo quando esse processo teve fim. Minha mãe falava muito detalhadamente sobre suas memórias a respeito, mas de maneira superficial sobre os desfechos dessa história.

Fato é que a partir daí surge a figura de Exu em minha família materna e também o trauma da minha mãe com essa entidade, que ela chamava de "Inxu". Por inúmeras vezes ouvi essa história de Exu, e naturalmente herdei essa visão de que Exu era coisa ruim, um ser demonizado. Confesso que quando ouvia a história de Inxu, pra mim, no meu imaginário, era como um bicho-papão.

Houve outro episódio que ocorreu quando eu tinha por volta de 6 anos (1987); lembro-me de que, em um final de tarde, meu pai, Lázaro, ao chegar em casa, estava com um colar feito de sementes (olho-de-cabra)[1], e minha mãe furiosamente avançou em direção a ele e arrancou o colar, que ao se desfazer, espalhou as sementes para todo o lado. Lembro-me de que eram parecidas com grãos de feijão, de cor vermelha com um preto e vermelho no meio, de brilho único na ocasião. Recordo-me de minha mãe dizer que ele podia até ir, mas que não era para ele trazer nada daquele lugar para dentro da casa dela.

Hoje consigo identificar que talvez meu pai fosse frequentador de terreiro, lembro-me de algumas vezes ele sair aos sábados durante o dia e retornar à noite. Eu sempre dizia que queria ir junto, e ele dizia que eu não podia, que ele ia para outro

---

[1] Olho-de-cabra: Serve para afastar olho grande e energias negativas. Muito usada em proteções de ambientes como casas e escritórios, é também usada em assentamentos de orixás nos candomblés e Exus / Pombajiras nas umbandas. *Ormosia fastigiata*, o nome científico pode dificultar, mas pela nomenclatura popular você possivelmente reconheça essa espécie. Disponível em: https://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/terra-da-gente/noticia/2022/11/21/olho-de-cabra-e-arvore-exclusiva-do-brasil-famosa-pelas-sementes-bicolores.ghtml. Acesso em: 7 abr. 2023.

trabalho. Porém, nunca foi dito que meu pai frequentava de fato um terreiro. Hoje constato que possivelmente ele era frequentador de alguma comunidade, mas que o trauma que minha mãe tinha de infância com Exu fez com que meu pai guardasse esse segredo dentro de casa.

Depois de aproximadamente um ano e meio desse episódio da guia, meus pais se separam, e mudamos então para Uberlândia-MG, para morarmos com minha tia-avó Ziza, que há alguns anos deixou de ser católica e se tornou crente da Congregação Cristã do Brasil.

Por minha tia ser da Igreja Congregação Cristã do Brasil, fui induzido a frequentar a igreja e a participar dos cultinhos matinais de domingo, sem possibilidade de não ir, ameaçado de ficar de castigo. Naquela época, eu já era um menino sensitivo, então toda vez que o obreiro (o condutor do culto), pregava (dava a Palavra), eu me sentia envolto e acreditava que aquele Deus falava diretamente comigo.

Quando eu tinha uns 12 anos (1993), meu pai reapareceu, meus pais reataram o casamento e ele voltou ao nosso convívio. Um dia passou nosso endereço para três missionários de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos últimos Dias[2] (mórmons), lembro exatamente quando vi pela primeira vez aqueles três rapazes, Jed Karl Ziker (de Idaho), Andrew Larson (da Califórnia) e Jared J. Garner (de Utah).

Fiquei totalmente impactado, pois eram estadunidenses, tudo neles era convidativo, as visitas eram para nos pregar o Evangelho. Naquela época, eles faziam seis palestras familiares com o intuito de nos converter e nos batizar. Fomos à Igreja Mórmon e fiquei maravilhado. Todos eram muito educados. A arquitetura da igreja era única e havia muitos jovens, senti que ali seria meu lugar. Por volta de uns dois meses da primeira visita, em outubro de 1994, com o consentimento da minha mãe, fui batizado e me tornei um membro de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias.

Os anos que se seguiram foram de muitas aprendizagens dentro daquela doutrina, me sentia bem, tinha estabelecido amizades. Todos os meus domingos eram

[2] A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (popularmente conhecida como A Igreja Mórmon, embora não seja um termo correto) é uma igreja de fundamentação cristã com características restauracionistas, e a maior denominação originária do Movimento Dos Santos dos Últimos Dias. Disponível em: https://igrejadejesuscristo.org.br/intranet_lider.asp.. Acesso em: 7 abr. 2023.

para as práticas dominicais da igreja (reunião sacramental, visita a membros recém-batizados, dentre outras atividades comuns da comunidade mórmon); na verdade, todos os outros dias da semana também. Tudo parecia perfeito, fazíamos seminário diariamente por 50 minutos, com duração de 4 anos de estudos.

Todos os jovens eram preparados desde cedo para que aos 19 anos cumprissem a missão, que consistia em você deixar sua vida de lado e dedicar-se à pregação do Evangelho por 2 anos ininterruptos. Era o sonho de todo jovem masculino ir para a missão, pois isso consolidaria você como um mórmon de fé e apto a ter uma família eterna a partir do casamento.

No entanto, para minha surpresa, na adolescência, por volta dos 16 anos, descobri que minha sexualidade estava se dimensionando de outra forma. Nessa época, tive uma experiência afetiva com um jovem que não era mórmon. Nesse momento instaura-se o caos, comecei a travar uma luta interna para inibir minha sexualidade. Eu vivia aterrorizado pelo simples pensamento de não fazer uma missão, não me casar com uma mulher e não ter filhos. Esse era o pior castigo eterno para um mórmon.

Mantive esse segredo por 2 anos e, ao completar 18, comentei com uma irmã da igreja a experiência que tive com um rapaz, acreditando que a confidencialidade se manteria, mas como uma senhora mórmon exemplar, ela levou meu segredo à liderança da igreja, que convocou o alto escalão da igreja de Uberlândia, e me convocaram para uma entrevista.

Até aquele momento, sem saber do que se tratava, acreditei que teria a ver com minha missão, que seria no próximo ano. Para minha surpresa, aqueles homens de famílias tradicionais e impecáveis já estavam de posse do meu segredo.

Foram aproximadamente três horas de um momento constrangedor, no qual me falaram da prática homossexual, da condenação eterna. Enfim, um massacre psicológico; e teríamos outra entrevista para eles deliberarem sobre qual seria o meu caminho dentro da igreja. Confesso que foram dias desesperadores, em que eu continuava com minhas rotinas na igreja, mas com um medo enorme de ser desmascarado, me sentia o próprio Judas que traiu Cristo.

Então, no dia marcado para a entrevista de deliberação, a cúpula foi mais uma vez convocada, e eu, sentado em meio a um círculo, fui perguntado se me arrependia do meu pecado e da sua gravidade. Se eu tinha consciência da importância de ser homem e constituir uma família eterna. Se eu aceitava verdadeiramente a Cristo. Se eu tinha o

testemunho de que a igreja era verdadeira? Eu, amedrontado, disse que sim, que me arrependia e não voltaria a cometer tal pecado.

Disseram-me que, pela gravidade do pecado, eu poderia ter meu batismo cancelado, perdendo assim meu registro como membro, poderia sofrer a excomungação ou passar por um período probatório de um ano, no qual eu não poderia faltar à igreja, mas não comungaria do sacramento, não poderia ficar sozinho com jovens do sexo masculino na igreja e não poderia sequer fazer qualquer ato ritualístico público, nem uma oração.

Com ingenuidade, acreditei ter sido beneficiado por aqueles senhores tradicionais, pois, analisando meu histórico, decidiram apenas me colocar em um período probatório para se certificarem de que eu realmente teria me arrependido do meu pecado e não me tornaria homossexual. Saí da sala muito agradecido pelo período probatório, afinal os grandes anciões, vendo minha trajetória com caridade, me deram uma nova chance, e Cristo estaria feliz comigo (esse foi meu pensamento ingênuo).

Essa reunião de deliberação foi em uma quarta-feira; no sábado, fui de cabeça erguida para a igreja, imaginando que ninguém tivesse ficado sabendo da situação. Para minha surpresa, eu parecia um alienígena naquele espaço que frequentava rotineiramente por alguns anos.

Não sabia que o período probatório seria dividido com toda a comunidade e que ali estava instaurada minha invisibilidade. Perdi a afetividade de toda a comunidade, fui excluído dos grupos de estudos e das atividades dos jovens; entrava em silêncio e saía em silêncio. E mesmo que eu tivesse me tornado invisível, aquela era a grande oportunidade que os grandes senhores tradicionais tinham me dado e Cristo me daria forças para cumprir minha penitência e meu martírio. Não exagero nem romantizo a palavra invisibilidade, infelizmente, para mim, naquele contexto foi literal.

Consegui lidar arduamente com a situação por quatro meses, até que em um domingo, uma jovem amiga se aproximou para falar comigo e foi interrompida aos gritos por sua mãe, uma senhora respeitável, que até então berrava para que sua filha se afastasse de mim; naquele momento entendi que eu estava manchado. Ninguém veio ao meu encontro para interceder.

Lembro-me do silêncio mortal que se instaurou, percebi dolorosamente que aquele não era mais o meu lugar. Tinha apenas que pegar minha dignidade, a qual nem sabia mais que possuía, e sair daquele espaço deles. Eu já estava manchado, sujo, e os oito meses que ainda restavam do período probatório jamais seriam capazes de trazer

minha remissão. Eu jamais seria aceito de novo naquela comunidade. Naquela manhã foi minha condenação, minha crucificação moral se deu naquele fatídico instante, sem possibilidade nenhuma de ressurreição.

Não culpo os mórmons por todo esse processo ao qual me sujeitaram, pois estavam imbuídos por seus valores e suas crenças, e eu me tornei um ser apartado, como uma própria passagem do livro de Mórmon que diz: "Melhor que pereça um homem do que toda uma nação"[3].

Os meses que se seguiram foram difíceis. Eu havia sido excluído de minha comunidade, de tudo aquilo que fez parte da minha construção identitária, daquilo que eu tinha como experiência com o sagrado. De repente você se torna um vazio preenchido apenas com a culpa de ter sido o causador único e responsável por não pertencer mais àquele grupo.

Hoje, na maioridade, com outros caminhos percorridos, consigo olhar para a situação a qual fui de certa forma induzido, violentado, oprimido e colonizado por outra cultura religiosa, dentro de uma perspectiva estadunidense brancocêntrica centralizadora, que literalmente arrebanha os nativos pelo viés da religião.

Torna-se triste conceber que algumas religiões neopentecostais ainda agem da mesma forma que os jesuítas no período das colônias em relação os povos nativos indígenas do Brasil. E que os discursos e projetos de dominação social em nome do sagrado ainda capturam almas fragilizadas em nome de uma redenção e salvação.

Essa passagem marcou muito minha experiência com o sagrado. Naquele momento eu tinha certeza de que minha condenação eterna já havia se consolidado. Fui rejeitado por minha comunidade, por meus amigos, por líderes aos quais eu tanto ansiava me tornar igual. Naquele instante eu perdi a possibilidade de ter uma família eterna, e me culpava até pela condenação dos filhos que eu deixaria de ter devido ao meu pecado. Ou seja, ideologicamente condenei naquele momento toda minha descendência, toda uma nação posterior, e eu de fato acreditava nisso.

Minha história de devoção e crença naquele Deus estadunidense, branco e heterossexual norte-americanizado encerrava-se naquele momento. Acreditava que aquela tinha sido minha condenação e que a partir daquele instante qualquer perspectiva religiosa seria impossível para mim. Naquele contexto, acreditava que a identidade

---

[3] **Livro de Mórmon**. Cap. 4, p. 436. Primeira edição publicada em inglês em Palmyra, Nova York, EUA em 1930. Disponível em: https: https://igrejadejesuscristo.org.br/intranet_lider.asp.. Acesso em: 7 abr. 2023.

religiosa mórmon fosse a única existente, a verdadeira, e aceitei a condenação imposta; com o peso de meus atos, o que restava era viver uma vida de arrependimentos e esperar a morte para a condenação eterna.

Muitas vezes, ainda envergonhado, perguntava a esse Deus estadunidense por que as coisas se deram daquela forma, já que assumi meu pecado e estava disposto a trilhar no caminho certo. Porém, aquele Deus nunca me respondeu. Alguns meses se passaram e eu comecei a trilhar pelo mundo (expressão que os mórmons usavam para definir tudo além da igreja). Ao adentrar no mundo, novas possibilidades me foram ofertadas, eu ainda estava carregado pelo peso do pecado. Mas, passados meses que eu já tinha certeza da condenação eterna, resolvi ir para as aventuras e desventuras do mundo.

Nesse momento conheço um jovem estudante de fisioterapia, muito inteligente, obviamente eu queria estar com ele. Já que estava condenado de modo moral pela minha comunidade anterior, sucumbi à ideia de viver a condenação. Tudo era muito novo, me aproximei muito desse rapaz, mas havia um agravante que poderia pôr fim àquela proximidade inicial: ele era candomblecista, e, em minha concepção, ele era um adorador do Diabo.

Tudo ia bem, a certeza da condenação e a possibilidade de estar com ele perpassavam pelo medo, pela curiosidade e pelo deslumbramento mediante o novo. Até que ele disse: “Quarta-feira que vem você vai comigo ao terreiro”. Eu fiquei gelado e disse: “Jamais!” Porém, ele foi incisivo, e eu, por estar me afeiçoando, fui chorando, mas resolvi ir ao terreiro. No caminho, lembro-me de estar em conflito, pois aquela ida ao terreiro me afastaria de vez da minha comunidade mórmon e da possibilidade de uma remissão e vida eterna.

Meu coração parecia estar na garganta, saindo pela boca. Chegamos à frente do tal terreiro e entramos. As pessoas estavam vestidas de branco, as mulheres de baianas, o babalorixá veio me cumprimentar e me fazer sentir bem-vindo. Confesso que fiquei até decepcionado, porque nem de longe aquele local remetia à ideia que eu tinha de Inferno.

Tudo era muito limpo e organizado, muitos elementos coloridos e havia cheiros de ervas que eu nunca sentira. Quando os atabaques começaram a tocar para os orixás, senti uma transcendência a qual jamais havia sentido. Fui arrebatado para a África, para

minha ancestralidade, mesmo sem a compreensão de que eu tinha uma ancestralidade e ela também era eterna.

Daquele dia, até hoje, após 23 anos e longa jornada de libertação e reencontro pessoal, meu coração ainda compassa junto aos atabaques. Ali, naquele momento, aos 19 anos, de fato iniciou-se minha experiência transcendental com o sagrado, agora com nome de orixá. A partir daquele momento, retornei às minhas origens, que me religavam à África, e talvez tenha sido o momento que abracei pela primeira vez o meu tataravô negro de circo e sua cultura. Mesmo sem nunca saber o nome dele, naquele dia, naquela quarta-feira, consegui me juntar a ele e aos nossos que o antecederam.

Hoje sou sacerdote de religião de matrizes africanas, compreendo a minha relação com a cultura de meus ancestrais e quanto minha vida foi transpassada por sinais, com a proximidade dos meus ancestrais e antepassados. Parece que todos esses anos eles tentaram me indicar um caminho a ser seguido ou o caminho de voltar para casa, a mãe África.

Em minha jornada existencial, houve outras histórias de outros povos, as do meu povo talvez nunca me fossem desveladas se eu insistisse na companhia daquele Deus concedido por uma ideologia estadunidense. Talvez, se eu não tivesse “pecado”, pecado no sentido de acordo com a visão e a perspectiva da cultura mórmon (não considero ter cometido pecado), não encontrasse minha libertação, minha identidade e principalmente minhas raízes ancestrais africanas.

Exu Catiço já estava na minha história familiar; aos pretos velhos sempre foi ofertado café pelas matriarcas da minha família, herança dos ensinamentos do meu tataravô; meu pai andava com um colar de Exu no pescoço.

Exu se fazia presente. Minha mãe faleceu em 2021, por acometimento e degeneração dos pulmões. Quando ela ficou doente, fiz uma guia de Exu para colocar no pescoço para sua proteção, guia de Exu essa que ela sabia de quem era, mas nunca quis falar sobre, porém nunca permitiu que tirassem a guia de seu pescoço para nada. Ali a guia permaneceu pelos últimos sete anos de sua vida e, mesmo desbotada, foi sepultada junto a ela, por escolha dela.

Acredito ser importante compartilhar minha experiência com o sagrado. Hoje compreendo, dentro das Ciências Sociais, no mestrado, que as relações sociais às quais somos submetidos ou as culturas que tentam nos forjar podem se tratar de experiências de dominação do outro, de discursos que disfarçadamente vão se propagando de

maneira silenciosa ou declarada, com o objetivo de anulação da experiência transcendental do outro.

Há uma tentativa de anulação da identidade, da invisibilidade da África, de nossos antepassados e ancestrais, do embranquecimento do povo brasileiro, mesmo que trajado sob um viés religioso cheio de armadilhas e verdades provisórias capazes de converter, de doutrinar e de conduzir o adepto religioso a uma cosmologia do dominador, do colonizador de corpos e almas.

No meu caminhar acadêmico, estudando sobre negritude e branquitude, racismos e todas as questões sociais que envolvem o povo escravizado no Brasil e seus descendentes, me dou conta de que fui uma peça dessa tentativa de colonização, anulação e invisibilidade da África que há em mim.

Houve muitas encruzilhadas nessa jornada, tanto na tentativa da minha mãe em demonizar Exu quanto no segredo de meu pai, que, por imposição de minha mãe, não revelava sua estada em terreiro; e também aqueles três jovens (Jed, Andrew e Jared), que, em seu projeto ideológico-doutrinário, saíram dos Estados Unidos da América para realizarem suas missões religiosas no Brasil com o intuito de converter os nativos para o Cristo em que acreditavam.

Todas essas situações hoje me indicam os riscos que corri de me tornar embranquecido, e houve tentativas de anularem minha ancestralidade, que advém daquele palhaço negro de circo sem nome conhecido, mas que, junto à moça polonesa inhá Maria, iniciam uma família brasileira e me permitem voltar às minhas origens africanas, seja por meio do orixá que me rege, da comunidade a qual estou à frente ou minha carreira acadêmica, que agora se dedica às religiões de matrizes africanas no Brasil.

Esse foi o ponto de partida sentido em minha pele não preta nem retinta, os sabores e dissabores de ter estado junto ao conquistador e não ter me tornado igual a ele, o que anularia minha identidade de matriz africana, deixando no tempo muitas histórias e renegando muitas existências ancestrais africanas, assim como fizeram os navios negreiros ao deixarem muitos dos nossos antepassados nas profundezas do Atlântico.

Hoje eu escolho, como pessoa, como sacerdote e como acadêmico, desvelar esse passado invisibilizado e não ser um condutor de um navio negreiro apenas a invisibilizar essa força ancestral que não desistiu de mim, conduzindo-me de volta e me guiando nesta jornada de antropologicamente enxergar as comunidades, os povos de axé

e as comunidades de religiosidades de matrizes africanas. Esse é meu lugar de fala, meu ponto de partida para o encontro com meus coletivos negros de ontem, hoje e amanhã.

Por toda a minha trajetória de vida, a construção da minha relação com o sagrado, por eu já ter estado na condição de racista religioso é que preciso necessariamente adentrar nessas encruzilhadas com Exu e os demais orixás me guiando para que eu consiga, através do meu trabalho acadêmico, ressignificar o pensamento do senso comum em relação às religiões de matrizes africanas em todo espaço que me couber, lutando pelo reconhecimento da verdade, da autenticidade e da legitimidade das culturas negras, das religiosidades de matrizes africanas e afro-brasileiras, verdade essa que só posso reafirmar quando de joelhos na terra, suplicando caminhos para os meus ancestrais; e em resposta a essas súplicas surge este trabalho de pesquisa.

Hoje sacerdotes e membros de comunidades de matrizes africanas estão construindo suas carreiras acadêmicas com a possibilidade de falarem de suas culturas e religiosidades, e não mais deixar que outros diferentes nos tenham apenas como objetos de observação. Os povos de axé, povos de santo, sempre foram, são e serão capazes de falar sobre eles mesmos.

**Jornadas do mestrado**

Em minha trajetória na área da educação (graduação), sempre fui motivado pela busca de compreensão sobre a história e os processos de ensino e aprendizagens desse componente curricular; tive contato com pesquisa acadêmica sendo bolsista Pibic (Iniciação científica – Faculdade Católica de Uberlândia).

Naquele momento, para melhor estruturação da pesquisa, iniciei estudos da construção histórica do sujeito e de suas percepções enquanto indivíduo pertencente e fazedor da própria história. A partir desse estudo, em 2016, a pesquisa foi publicada pela editora: Paco Editorial, em formato de livro, com o título: *Ensino de História e a Arte: diálogos e práticas pedagógicas*, com coautoria da Professora Doutora Silene Fontana.

Em decorrência de algumas questões pessoais e mudança de estado, acabei deixando a ideia do mestrado para outro momento. Em 2021, fui convidado para cuidar da parte estrutural do curso "Patrimônio material e imaterial", organizado pelo professor Edmilson José do Vale, secretário-executivo do Consórcio Intermunicipal Culturando.

O responsável pelo curso foi o Professor Doutor Dagoberto José Fonseca. Eu o conheci e, após um tempo, me informou que ministraria a disciplina: Identidade, oralidade, memória e ancestralidade: teoria, metodologia e conceitos em Ciências Humanas – conhecimentos e saberes culturais, com vagas para alunos especiais na pós-graduação em Serviço Social da Unesp-Franca. Essa disciplina disponibilizou três vagas para gestores culturais do estado de São Paulo, modalidade na qual eu me habilitava para o curso.

A temática abordada muito se relacionava com as minhas vivências enquanto sacerdote de religião de matriz africana. Confesso que foi a primeira vez que, na academia, tive contato com conhecimentos das matrizes africanas. Esse foi um elemento motivador para que eu me atentasse à possibilidade da retomada da carreira acadêmica.

Imediatamente pensei na perspectiva de pesquisar as religiosidades de matriz africana, em especial os candomblés e as umbandas, e ao procurar o Professor Dagoberto para uma possível orientação, ele aceitou. Então, no mesmo ano de 2021, submeti-me ao processo seletivo do mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais-FCLAR-Unesp Araraquara-SP, sendo aprovado para início em 2022.

É de extrema relevância relatar minha trajetória no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras-Unesp-Araraquara, pois essa

trajetória no curso de mestrado me preparou para o desenvolvimento da pesquisa, em especial para a importância das disciplinas cursadas para a minha formação.

As disciplinas cursadas, Teoria e metodologia nas Ciências Sociais e África do/no Brasil: uma abordagem ao campo da Antropologia; Ciência do discurso colonial, anticolonial e das identidades plurais (1º semestre de 2022) e Tópicos em Antropologia contemporânea: discurso, poder e mediações em processos culturais (2º semestre de 2022), corroboraram para todo o embasamento teórico-metodológico dos trabalhos acadêmicos que foram desenvolvidos a partir delas.

A partir das disciplinas cursadas no programa, participei como membro da comissão de organização do II Congresso de Ciências sociais da Unesp/FCLAR, XXI Semana de Pós-Graduação e XXII Semana de Graduação, e também fui proponente do GT-01, "África e Brasil, narrativas contemporâneas: identidades plurais, discursos coloniais e anticoloniais, saberes culturais", no qual também realizei a apresentação do trabalho aprovado: *Encruzilhadas da cultura: candomblé e umbanda, uma concepção sincrética no interior de São Paulo*, trabalho este constante dos anais do evento.

No mesmo congresso, fui coautor e ministrante junto ao Professor Dagoberto Fonseca e ao Professor Me. Ronan Gaia[4], do minicurso: "Culturas de terreiro: o espaço antropológico das religiões de matriz africana no Brasil como ato de resistência e fortalecimento das culturas africanas e brasileiras, ancestralidade, corporeidade, oralidade, mística e alimento".

Ainda a partir das vivências das disciplinas cursadas, surge o capítulo VII, "A abstração do corpo: o efeito Pinóquio nas relações étnico-raciais", da obra: *História africana, afro-brasileira e indígena – perspectivas, reflexões e ensino*, obra organizada pelo Prof. Dr. Leandro Antônio Guirro, aceito para publicação pela editora Paco Editorial, sob ISBN versão impressa: 9788546223510, ISBN versão e-book: 9788546223565. A obra teve previsão de lançamento para o 2º semestre de 2023.

No início do ano de 2022, o Professor Dagoberto Fonseca fez uma reunião com quatro de seus orientandos ingressantes na pós-graduação, solicitando que desenvolvêssemos grupos de estudos a partir das nossas temáticas de pesquisa. Por cinco meses trabalhei neste projeto denominado Educaxé (grupo de práticas socioculturais, promoção à educação antirracista, estudos e pesquisas da cultura negra e religiões de Matriz Africana no Brasil).

---

[4] Doutorando em Ciências Sociais pela Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" – Unesp.

O Educaxé nasce com o intuito da produção significativa com validade acadêmica de pesquisas, estudos e demais ações integrativas, para convergir de forma gradativa na estruturação de espaços de segmentos diversos que terão como ações anuais: congresso, conferências e a materialização de manuais, apostilas, livros, livros infantis e outros que possam auxiliar no combate às mazelas sofridas pelo povo negro e que propiciem a consciência da importância identitária desses povos, suas culturas e religiosidades.

Partindo dessa premissa, o grupo possui quatro subnúcleos de atuação correlacionados: 1 - GEP - Grupo de estudos e pesquisas, 2 - Agrupaxé (subnúcleo de inter-relação com as comunidades de matriz africana, federações e grupos culturais e religiosos de matriz africana e afro-brasileira), 3 - Programa Rizomas (subnúcleo voltado à formação continuada de professores, produção de cursos, materiais paradidáticos e outros), 4 - Anuário (subnúcleo voltado ao registro e à publicação das ações do Educaxé).

Após avaliação do Professor Dagoberto Fonseca, ele sugere vincularmos o grupo ao Nupe – Núcleo Negro para a Pesquisa e Extensão da Unesp/Fclar Araraquara. Nesse momento me torno membro do Nupe, o Educaxé é submetido à aprovação do Nupe geral da Unesp e da Pró-Reitoria de Extensão e Cultura da Unesp. Sendo aprovado nessas três instâncias, inicia-se de fato o grupo, que hoje conta com a colaboração de estudantes de graduação e pós-graduação, mestrandos, mestres e doutores, divididos em cada grupo de atuação.

No Programa Rizomas, realizamos a primeira formação através do curso “Africanidades em formação e transformação: projetos e atos educativos”, no período de 6 de maio a 8 de julho de 2023, voltado à rede púbica de ensino, estudantes de graduação em Educação, comunidades de religião de matrizes africanas e demais organizações e entidades civis que trabalham ativamente com a educação antirracista.

O curso contou com a participação de 96 cursistas, abrangendo os municípios de Araraquara, São Paulo (capital), Bebedouro, Ribeirão Preto, Monte Azul Paulista, Jundiaí e Uberaba. O curso foi desenvolvido em formato online, tendo 10 encontros e totalizando carga horária efetivada de 40 horas; teve como coordenadores-gerais o Professor Dagoberto Fonseca, a Professora Marley Borges e eu, e sendo ministrado por mestrandos, doutorandos e doutores parceiros e membros do Educaxé.

No GEP iniciamos presencialmente os encontros em maio de 2023, encontros quinzenais para leitura e discussões de estudos e pesquisas sobre africanidades,

afrobrasilidades e religiões de matrizes africanas. O grupo era composto por 15 participantes graduandos e pós-graduandos de diversas áreas do conhecimento, como Pedagogia, Administração, Psicologia, Letras e Ciências Sociais.

A coleção Circula Axé, sob a coordenação geral da Profa. Drª Elisângela de Jesus dos Santos e parceiros está desenvolvendo três projetos de materiais didáticos e paradidáticos a serem publicados no primeiro semestre de 2024, sendo: uma coleção infantil sobre os orixás, um e-book sobre as temáticas e vivências do curso africanidades e um dossiê acadêmico, com ilustrações de Claudiane Marcondes e Clauber Valentin Lindolfo.

Tive a oportunidade de participar como estagiário em docência no Paades (Programa de Aperfeiçoamento e Apoio à Docência no Ensino Superior), nas disciplinas: Antropologia brasileira (2º semestre de 2022) e Métodos e técnicas de pesquisa aplicada: Antropologia (1º semestre de 2022), ambas ministradas pelo Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca.

A experiência no estágio de docência tornou-se um elemento motivador na certeza de minha pretensão de me tornar docente no ensino superior. A relação com as disciplinas, a observação de como o professor desenvolveu a condução delas, a interação com os alunos, o desenvolvimento e a aplicação de algumas aulas, o acompanhamento da evolução da turma e a estruturação de relatórios foram de extrema importância para a compreensão de como se dimensiona a construção dos conhecimentos no ensino superior.

Durante o ano de 2022, participei como parecerista de duas bancas de conclusão de curso de graduação: a primeira (curso de Ciências Sociais-Unesp-Araraquara) de Ester Karina Paiva, sob o título: *Cozinha de santo como uma ferramenta de combate à intolerância religiosa*; e a banca de trabalho de conclusão de curso de Christian Pereira Soares e Bruna Roberta de Oliveira: *O processo sócio-histórico do racismo religioso no Brasil e a responsabilidade da branquitude na manutenção dessa estrutura* (Departamento de Serviço Social-Unesp-Franca-SP).

Em novembro de 2022, fui convidado a participar como membro da mesa de encerramento “Religiões de matriz africana”, do VI Encontro Educação, relações étnico-raciais e formação de professores, realizada pelo Nupe/FCLAR. Essa foi uma mesa inédita na Faculdade de Ciências e Letras, pois reuniram somente lideranças de comunidades de matrizes africanas: babalorixá André T’ Odé, Yá Sílvia de Xangô e Yá

Cecília de Nanã, bem como estavam presentes na plateia, dentre outras pessoas, diversos sacerdotes e sacerdotisas.

Em 2023, participei de um processo seletivo da revista *Cadernos de Campo*, sendo aprovado para a comissão de editores da revista, importante experiência para ampliação do meu repertório teórico, bem como para o desenvolvimento de periódicos estando como editor nesse projeto.

Estou como pesquisador bolsista Caadi (2023/24), no projeto de pesquisa intitulado: *Relação trabalho e escola*, orientado pela Profa. Doutora Eva Aparecida da Silva, Faculdade de Ciências e Letras-Unesp Campus: Araraquara, Departamento de Educação (FCLAR) Unesp.

Essa trajetória percorrida e as vivências no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da FCLAR propiciaram muitas parcerias, aprendizagens e fortalecimento para a construção da minha carreira acadêmica. Foram ações diversas, e cada uma, a seu tempo, requereu ou requer uma dedicação responsável, mas possibilitam o avanço nos estudos, nas experiências e, acima de tudo, corroboram diretamente para o projeto de pesquisa: *Negro interior: identidades, raízes e vozes das comunidades de candomblés e umbandas do interior de São Paulo, Brasil*.

Assim, surge a pesquisa: *Negro interior: identidades, raízes e vozes das comunidades de candomblés e umbandas em três cidades do interior do estado de São Paulo, Brasil*, com o objetivo de identificar e mapear seis comunidades de religiosidade de matrizes africanas no interior do estado de São Paulo. No projeto inicial, foram idealizadas quatro cidades, sendo elas: Monte Azul Paulista, Bebedouro, Olímpia e Jaboticabal, cidades essas escolhidas pela macrorregião onde estão localizadas.

Nos primeiros contatos com o campo, surgem os primeiros desafios, as comunidades de religiosidade de matrizes africanas desde o início de suas fundações no Brasil possuem como característica o anonimato, resultado de perseguições do passado e do racismo religioso, muito presente na contemporaneidade.

Após algumas intermediações, conseguimos os aceites na cidade de Monte Azul Paulista, onde foram contatadas três comunidades, havendo recusa de uma; na cidade de Bebedouro, onde foram contatadas quatro comunidades com a recusa de duas; e na cidade de Olímpia, onde foram contatadas oito comunidades com recusa de seis.

Na cidade de Jaboticabal foram estabelecidos seis contatos, inicialmente sem retorno, e depois mais quatro através de um representante das comunidades de matrizes africanas de Jaboticabal. Mesmo assim, no período de quatro meses, nenhuma comunidade manifestou interesse em participar da pesquisa, o que impossibilitou a participação dessa cidade.

**Encruzilhada metodológica**

A pesquisa *Negro interior: identidades, raízes e vozes de comunidades de candomblés e umbandas em três cidades do interior do estado de São Paulo, Brasil* é uma pesquisa que possui algumas especificidades metodológicas, pois se coloca dentro de duas perspectivas importantes a se considerar: por um lado, como trabalho científico tradicional, cuja rigorosidade se mantém, seja na estruturação ou nos estudos, permitindo assim os processos e a atuação do pesquisador. Por outro lado, estamos diante de tradições das religiões de matrizes africanas no Brasil, que não dialogam diretamente com as metodologias acadêmicas, com a forma ainda cartesiana de se fazer pesquisa, visto que na cosmopercepção desses povos de axé, as realidades e aprendizagens se dimensionam e se dão de fato em outros campos das humanidades (fé, coletividade, ancestralidade, oralidade, tradição, pertencimento, memórias, historicidades, dentre outras).

Nesse sentido, há uma encruzilhada: por um lado, o sacerdote que vivencia as realidades de sua comunidade está familiarizado com todos os aspectos sociais que são inerentes à condução e ao mantimento de uma comunidade no interior do estado de São Paulo. Também o sacerdote se preocupa com a invisibilidade que ocorre com as comunidades de axé nos interiores dos estados brasileiros e com o apagamento ou o esquecimento histórico das riquezas imateriais (culturas) dos povos de axé no Brasil.

Assim, o sacerdote preocupa-se com a produção acadêmica tradicional no que tange a ser eleita como história única, que pode ser um grande problema devido à criação de estereótipos, às incompletudes e, por vezes, às inverdades e tendência de valores por parte de muitas pesquisas sobre religiões de matrizes africanas no Brasil, visto que em grande parte é o olhar do outro, com um método do outro para observar, quantificar e tentar emoldurar as realidades dos povos de axé.

Para o mestrando pesquisador em Ciências Sociais, há um desafio e uma grande responsabilidade mediante a diversidade dos dois universos: de um lado a ciência acadêmica e a importância da produção acadêmica, e do outro o universo das religiões afro-brasileiras, com toda a sua ciência ancestral.

Diante dessa tridimensionalidade, houve a necessidade de (vamos, por assim dizer) uma simbiose entre o sacerdote e o pesquisador, colocando-o como tradutor entre esses complexos universos, imbuído a dedicar-se totalmente às mediações dos dois lados, buscando um ponto de convergências, “o centro”, um possível meio, o “interior” dessas relações. Esse interior é a própria pesquisa, que se tornou o terceiro lugar, ou seja, a própria pesquisa é o terceiro sujeito dessa relação de diálogos e aprendizagens.

Esse papel de ser o “interior” coube à pesquisa, pois nela se tornou possível a existência relacional desses dois universos (academia, religiões afro-brasileiras). A pesquisa permitiu o fazer científico dentro da tradição e, ao mesmo tempo, permitiu o rompimento com a tradição científica totalmente cartesiana; porém, para tal, precisava estar dentro das duas tradições.

Essa dinâmica do falar de dentro para fora ao mesmo tempo que de fora para dentro dinamizou essas relações, ou seja, a própria pesquisa passou a ser a ponte de trânsito desses dois universos, ressignificando as experiências e trazendo ao universo acadêmico a observação de fora para dentro; para as religiões afro-brasileiras, leva suas realidades de dentro, por alguém de dentro para fora, tornando-se essa uma experiência possível, minimizando os malefícios das traduções entre um universo e outro.

Assim, nessa perspectiva, esta metodologia participante dos dois universos tendo como mediador o sacerdote/pesquisador corroborou o protagonismo e a visibilidade das comunidades pesquisadas (suas historicidades, memórias, identidades e suas questões sociais), bem como busca subsidiar os dados mais fidedignos possíveis e analisáveis à academia, tornando-se assim um interior no qual o fazer científico não perde sua importância e, ao mesmo tempo, não deturpa as realidades dos processos de religiosidades de matrizes africanas.

Outro aspecto importante é a forma de condução metodológica da pesquisa, que precisou ser pensada com delicadeza, pois não há um método específico de análise dessas realidades sociais. Mesmo buscando um distanciamento com uma perspectiva eurocentrada, não poderíamos desenvolver a pesquisa em uma perspectiva totalmente afrocentrada (por falta de estudos e habilidades de aprofundamento mediante as teorias do afrocentrismo), e devido ao fato de que estamos falando de religiosidades afro-brasileiras, mas que são religiões originárias do Brasil, são povos brasileiros que são adeptos às heranças de matrizes africanas, contudo não são africanos.

Na pesquisa, também mediante a esse distanciamento ao eurocentrismo, buscamos ressignificar e desconstruir alguns aspectos das culturas das religiosidades de matrizes africanas que foram traduzidos pelos povos não negros e passaram a ser concebidos como histórias únicas. Ao mesmo tempo, buscamos nos aproximar do afrocentrismo, no sentido de termos um olhar diferente, por outros sentidos e outras sensibilidades, em outra cosmopercepção, considerando que essas comunidades são de matrizes africanas.

Embora a pesquisa não traga estudos específicos sobre o eurocentrismo e o afrocentrismo, está implícita na metodologia a tentativa desse movimento de distanciamento (eurocentrismo) e aproximações (afrocentrismo), buscando que a pesquisa seja um interior afrorreferenciado de desconstruções, reflexões e diálogos dessas relações. Trata-se do esforço do diálogo equalizado entre essas duas importantes Ciências Humanas: a acadêmica e a ancestral.

A pesquisa participante nos oportuniza estabelecer os diálogos necessários às complexidades das religiões de matrizes africanas, pois essa metodologia de pesquisa propicia uma relação proximal entre os sujeitos envolvidos. Estamos, neste caso, pesquisando culturas, práticas e vivências que se estruturam em sua totalidade, e mesmo que haja a separação de temas específicos por áreas de interesse a serem pesquisadas, o contexto geral da pesquisa busca identificar as próprias comunidades através delas mesmas.

A metodologia mais apropriada mediante as perspectivas da pesquisa é a pesquisa participante. Brandão e Borges (2007, p. 54) corroboram sobre a articulação do conhecimento científico e o popular na pesquisa participante:

> A relação tradicional de sujeito objeto, entre investigador-educador e os grupos populares deve ser progressivamente convertida em uma relação do tipo sujeito-sujeito, a partir do suposto de que todas as pessoas e todas as culturas são fontes originais de saber. É através do exercício de uma pesquisa e da interação entre os diferentes conhecimentos que uma forma partilhável de compreensão da realidade social pode ser construída. O conhecimento científico e o popular articulam-se criticamente em um terceiro conhecimento novo e transformador.

Nesta pesquisa, as discussões dos temas sociais inerentes às religiões de matrizes africanas partem das entrevistas, e não o contrário, são as questões das realidades vivenciadas pelas comunidades pesquisadas que se fazem enquanto pano de fundo das

temáticas; sendo assim, há um processo dialético inerente à pesquisa participante, cujas realidades se tornam os princípios para as análises. Para Silva (1989, p. 53):

> Além da noção de historicidade e de mutabilidade da realidade social, o método dialético contém mais dois outros elementos essenciais: a totalidade, quer dizer, a percepção da realidade como um todo orgânico e estruturado, e a contradição, segundo a qual a realidade social é constituída de unidades de opostos e que a análise dialética é sempre uma análise das contradições internas da realidade.

Esta pesquisa foi desenvolvida em algumas etapas, sendo 1 - visita de primeiro contato, 2 - entrevistas com sacerdotes e/ou sacerdotisas e membros da comunidade indicados por eles, 3 - fotografia para registro de imagens da comunidade, 4 - aplicação de questionário online com toda a comunidade, 5 - participação em festividade pública para registro documental da pesquisa, 6 - apresentação da pesquisa para toda a comunidade.

A etapa 1 foi concluída com sucesso em todas as comunidades; a etapa 2 consistiu em entrevista gravada e filmada, nessa etapa apenas duas comunidades indicaram outros membros para participar da entrevista; na etapa 3 conseguimos fazer o registro fotográfico das comunidades (dos locais que foram autorizados pelos líderes); na etapa 4 foi aplicado o questionário online nos membros das comunidades, que o responderam prontamente. Na etapa 5 apenas duas comunidades fizeram o convite para participarmos e registrarmos suas festividades, as outras comunidades preferiram enviar fotografias de seus próprios acervos; na etapa 6 somente no Ylê Axé Sete Ventos de Luz (comunidade onde o pesquisador é sacerdote) ocorreu a apresentação da pesquisa com toda a comunidade; nas demais 5 comunidades não foi cumprida essa etapa, sob alegação de suas lideranças que era muito difícil juntar todas as pessoas devido ao trabalho e estudo, mas que após a pesquisa finalizada, seria possível retornarmos para apresentá-la.

No início, embora os objetivos esperados para as etapas 2, 5 e 6 não tenham se cumprido de maneira total, como o planejado (sem prejuízo à pesquisa), todas as etapas permitiram um vasto material para análises e discussões da pesquisa, que se configurou metodologicamente como pesquisa participante. Os sacerdotes e a sacerdotisas partícipes, seus familiares e outros membros da pesquisa, inclusive o pesquisador, enquanto sacerdote de religião de matriz africana, envolveram-se de forma direta em todos os processos.

Consideramos importante destacar algumas questões que ocorreram na pesquisa de campo para que todos que tenham contato com ela possam compreender a dinâmica de desenvolvimento e as estratégias necessárias para que os objetivos fossem alcançados.

Na primeira visita realizada, constatamos o tempo extenso que de fato se deu para que o sacerdote falasse de sua comunidade; perceptivelmente houve um tempo de análise em relação a mim, enquanto pesquisador ou, em outras palavras, o intruso observador. Em média, foram duas horas de perguntas e conversas gerais para que iniciássemos a abordagem de pesquisa; no entanto, após esse tempo e uma possível aprovação, o processo decorreu de modo normal.

Todas as visitas e os agendamentos foram feitos e confirmados por e-mail com todas as comunidades. A partir dessa primeira visita, compreendi a necessidade de mudar a estratégia, por exemplo, ligando o gravador de áudio assim que chegava às comunidades, pois nesse período probatório (a conversa inicial até que eu recebesse de fato a autorização para iniciar), vários assuntos já haviam sido conversados, assuntos relevantes para a pesquisa.

Ainda no início das visitas, percebi que não deveria me apresentar a princípio como sacerdote, pois a figura do sacerdote nesse contexto obrigava por questão tradicional e ética que as comunidades me reconhecessem como tal, o que, de certa forma, inibiu a presença do pesquisador, então tive que me apresentar enquanto pesquisador; depois de algum tempo de conversa e proximidade, eu dizia ser sacerdote, e fui sempre surpreendido com a indagação: “Por que você não disse antes?” A partir desse momento, então, eu passava a ter proximidade com a comunidade, no entanto sendo visto como sacerdote.

Houve comunidades cujo gelo e rigor inicial foram imediatamente quebrados ao me identificar também como sacerdote. Em outras, por mencionar esse fato, ficou nítida a busca de aprovação, levando a pesquisa para um rigor ainda mais cuidadoso, por estarem diante de um sacerdote.

Essa mudança de estratégia em não me identificar inicialmente como sacerdote me possibilitou o tempo necessário para, como pesquisador, buscar os elementos importantes e relevantes à pesquisa, visto que a partir da informação do sacerdócio em algumas comunidades, fui tratado como membro delas, e tínhamos tantas conversas de

forma geral, que ficava difícil, em alguns casos, retomar o teor de pesquisa naquela visita.

Embora o fato de ser sacerdote/pesquisador tenha facilitado muito todo o processo da pesquisa, não se tratava apenas do olhar de um pesquisador acadêmico, mas sim de uma pessoa de axé, que conhecia a realidade dos povos de religiosidade de matrizes africanas no interior de São Paulo, ou seja, um "igual", pertencente a outra nação, mas que também vivencia cotidianamente as relações com o sagrado e todas as situações sociais que são comuns às comunidades de candomblés e umbandas.

O que também corroborou muito para a qualidade no desenvolvimento da pesquisa foi a compreensão por parte dos sacerdotes e da sacerdotisa da importância da pesquisa para a valoração das culturas e religiosidades de matrizes africanas. Nessa perspectiva, quiseram prontamente contribuir, concebendo da mesma ideologia da luta contra o racismo religioso e a importância da visibilidade dos povos de axé, povos que há muito sofrem por intolerâncias e racismos.

Um dos objetivos principais da pesquisa era estabelecer uma trajetória das religiões de matrizes africanas desde o início de suas fundações na Bahia e sua chegada ao Sudeste brasileiro, mas ainda faltava um elo para a observação efetiva dessa trajetória. O interessante é que o elo surgiu na cidade de Olímpia, onde, em uma comunidade tradicional de umbanda, a sacerdotisa mencionou que seu tio foi iniciado no candomblé pelo renomado babalorixá Joãozinho da Gomeia.

Essa informação foi crucial para o estabelecimento do elo entre os candomblés e as umbandas na Bahia e a diáspora desses povos para o Sudeste. Joãozinho da Gomeia corrobora diretamente com as perspectivas da pesquisa para além da revisão bibliográfica sobre a vida e obra dele; precisávamos de algo que nos aproximasse dessa figura tão ilustre, representativa e polêmica do candomblé brasileiro. Foi então que, na busca de fontes vivas, conseguimos o contato com a senhora Sandra (Mam'etu Seci Caxi), que muito corroborou para a fundamentação desta pesquisa.

# 1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa dedica-se ao estudo de como as religiões de matrizes africanas migraram para o Sudeste brasileiro e, a partir desses deslocamentos geográficos e o encontro com novas culturas, essas comunidades estruturaram suas identidades e conduziram suas práticas, fossem elas nos âmbitos sociais, culturais e ritualísticos no interior do estado de São Paulo.

Pretendendo uma amostragem segura, fundamentação e estruturação consistente deste estudo, a pesquisa de campo foi realizada em seis comunidades de religião de matrizes africanas, considerando três comunidades de candomblés e três comunidades de umbandas.

A pesquisa de campo ocorreu no ano de 2022, entre os meses de maio e dezembro; e no ano de 2023, entre fevereiro e julho, sendo realizada em duas comunidades da cidade de Monte Azul Paulista: Ylê Asé Meje Afefe T'ina e Ylê Alaketu Asé Ogun Onire; duas comunidades na cidade de Bebedouro: Tenda Caridade Sagrada e Templo de Umbanda Pai Chico de Angola; e duas comunidades na cidade de Olímpia: Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário e Ilê Iyeiyeô Axé Olú Aiyê Jagun. Serão apresentadas as comunidades participantes da pesquisa ao final do Capítulo I.

É importante salientar que no Brasil, em suas dimensões continentais, há muitas religiosidades de matrizes africanas ou religiões afro-brasileiras, diversas umbandas e suas linhagens e diversos candomblés e linhagens, mas também há outras religiões de matrizes africanas e suas linhagens, tais como: a quimbanda, a Jurema sagrada, o tambor de mina, o Xangô pernambucano e, no Sul, o batuque, dentre diversas outras perspectivas dessas religiosidades de matrizes africanas no Brasil. São também importantes dentro de suas tradições e/ou novas concepções, porém não serão devidamente observadas neste estudo por terem predominância em demais estados da Federação e por não conseguirmos abarcar tantas complexidades e possibilidades em um espaço curto de tempo para o desenvolvimento desta pesquisa.

Definimos os candomblés e as umbandas como fenômenos a serem analisados dentre as perspectivas da pesquisa devido ao fato de que, no Sudeste brasileiro, essas

duas religiões de matrizes africanas têm maior predominância. Neste estudo em específico, no estado de São Paulo, consideramos no planejamento da pesquisa a localidade geográfica das comunidades participantes, o que favoreceu todo o desenvolvimento da pesquisa de campo.

Nota-se, a partir dos estudos iniciais, grande complexidade em toda a diversidade das religiões de matrizes africanas no Brasil, por serem religiões de estruturas diferenciadas, seja por suas origens ou pela forma que existem enquanto permanências das matrizes africanas em território brasileiro. Devido a essas características pluriétnicas e pluriculturais, todo estudo sobre essas religiões torna-se igualmente complexo. Nascimento (2016, p. 21) corrobora:

> As pesquisas sobre Religiões de Matrizes Africanas exigem uma estratégia muito acertada, ou seja, para adentrar essas encruzilhadas é necessária uma delimitação consciente do projeto que seja dinâmica na possibilidade das análises e que sejam mantidos fidedignamente os objetivos iniciais dos estudos, para que a vastidão de possibilidades não descaracterize ou comprometa os resultados esperados.

A dinamicidade, os movimentos e as imprevisibilidades da pesquisa de campo, considerando neste caso, como já mencionado, seis comunidades participantes, os contatos com cada comunidade individualmente propiciaram novos elementos importantes, novas possibilidades para o percurso da pesquisa ou, de certa forma, trouxeram caminhos para diversas novas pesquisas, o que também determina a necessidade de delimitação dos objetivos iniciais do projeto, resguardando a possibilidade de concretude relevante da pesquisa.

Em meio a tantas complexidades, torna-se imprescindível estabelecer de maneira metodológica caminhos capazes de nos conduzir de forma segura, visto também que há inúmeros estudos e pesquisas acadêmicas que se dedicam a temáticas similares a esta pesquisa e, ao mesmo tempo, se distanciam consideravelmente por corroborarem apenas fragmentos ou tratarem de realidades outras, o que levaria a pesquisa a um emaranhado de recortes, inviabilizando as análises aqui pretendidas e realizadas, em especial pela importância da pesquisa de campo nesse contexto.

Nesse sentido, um primeiro movimento se faz necessário, consistindo em revisitarmos as fontes originárias dos estudos das religiões de matrizes africanas no Brasil, tais como: Nina Rodrigues (1932), Arthur Ramos (1940), Roger Bastide (1961),

Pierre Fatumbi Verger (1981) e Darcy Ribeiro (1995), obras relevantes para a concepção das migrações e trajetórias dos povos negros no Brasil e seus processos religiosos.

É fato que, por inúmeras referências, Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Roger Bastide são associados como colaboradores em uma linha sucessória, dialogam a partir de um mesmo segmento, e por vezes são colocados em disputa ou contradição. Todas essas questões são de vasta necessidade de análise, para a qual não se dispõe de tempo neste estudo, então ficamos focados apenas nas contribuições que os três supracitados autores trazem para a trajetória desta pesquisa, pois a análise dessas investigações por si só já configuraria outra pesquisa autônoma sobre os prós e contras desses estudos.

Reservamo-nos em evidenciar a importância desses autores na fundamentação deste estudo, no entanto, para efeito teórico-metodológico, acreditamos, sim, na importância dessas obras e nas suas contribuições para a compreensão das trajetórias das religiões de matrizes africanas no Brasil, sendo esse o nosso objeto empírico da pesquisa.

Barros (1995) corrobora acerca da notoriedade do trabalho acadêmico de Arthur Ramos, que diretamente valida a análise pontual em nossas perspectivas de revisitação a Nina Rodrigues. Barros (1995, p. 127):

> Vasta documentação do arquivo Arthur Ramos na Biblioteca Nacional mostra a autoridade com que este professor elabora programas para sua disciplina, insiste na autonomia da Antropologia, propõe a criação de um Instituto em Ciências Sociais e exerce liberdade de cátedra denunciando a ascensão do nazifascismo e suas vinculações com o sistema brasileiro.

Artur Ramos (1940, p. 21) escreve sobre a importância dos estudos de Nina Rodrigues, mesmo que eles tenham se tornado unilaterais devido à escassez de documentos, visto que houve dificuldades de acesso a eles. O autor justifica que esse problema se deu pelo fato da destruição de documentos, determinada pelo Ministério da Fazenda em circular de número 29, datada de 1890, embora esses documentos não tenham sido queimados de fato e por completo no Brasil.

Para Ramos, foi Nina Rodrigues que lançou a primeira luz sobre a questão das religiões de matrizes africanas, identificando na Bahia a grossa massa das populações negras no Brasil como sendo de procedência “sudanesa, yorubana, gêges, haussás e

minas". Embora Nina Rodrigues, em suas observações, não tenha citado a existência de outros povos africanos escravizados vindos para o Brasil, torna-se relevante destacar também os povos do tronco Congo-Angola descritos por Santos (2017) em seu artigo publicado no Arquivo Nacional: O Arquivo Nacional e a História Luso-Brasileira, Expansão Congo-Angola[5].

Ramos (1940) corrobora ainda que o estudioso que no Brasil pretenda estudar sobre a etnografia das religiões de matrizes africanas inevitavelmente deve partir de Nina Rodrigues. De acordo com Ramos, esse trabalho deverá ser feito em duas etapas: 1 - a continuidade de coleta de materiais direto de observação nos vários estados do Brasil e a reinterpretação desses materiais com os métodos científicos do tempo vigente, 2 - a importância da utilização desses novos métodos contemporâneos. Conforme o autor, muitas ideias de Nina Rodrigues não resistirão às críticas científicas de nossos dias.

Não deve haver preocupação com o postulado da verdade nas hipóteses de Nina Rodrigues, mas com a "fecundidade" de seus resultados, mesmo que a ciência contemporânea indique inexatidão de certas questões em seus estudos, de seu olhar para o fenômeno, ainda assim temos que reconhecer quão fecundos foram e são os resultados de suas investigações.

---

[5] Inicialmente, os escravos eram embarcados pelo porto de Mpinda (Cabinda), mas a quantidade cada vez maior de negros abriria caminho para as saídas clandestinas de outros portos da costa ocidental africana. Na tentativa de organizar esse comércio, a Coroa firmou contratos com os traficantes, geralmente por um período de seis anos, concedendo-lhes o direito de efetuar o "resgate" nos reinos do Congo, de Angola, Loango e Benguela.

O "direito de resgate" concedido ao infante d. Henrique em 1448 sobre os negros da Guiné foi retomado no alvará de 7 de abril de 1753, no qual d. José I enviara ao Conselho Ultramarino a legitimação desse tributo por cada escravo vindo daquelas regiões. A tentativa de impor racionalidade a esse lucrativo negócio revelou-se na formulação de muitas leis para a regulamentação do trato dos escravos na África. No entanto, boa parte das determinações esbarrava nos interesses dos traficantes, dos nativos ou dos poucos reinóis envolvidos no tráfico. O alvará de 11 de janeiro de 1758 determinou "a liberdade de comércio" no Congo, em Angola, Loango e Benguela, proibindo a formação de monopólios. O mesmo alvará aproveitava ainda para regular as partidas dos navios e a cobrança dos impostos. De impacto tardio, todavia, foi o alvará de 13 de março de 1770, no qual a "Coroa portuguesa ordenava a seus funcionários verificar se o número de pessoas desembarcadas era realmente aquele que constava nos registros de bordo", conforme citou o historiador Manolo Florentino. Tal documento, apesar de sua importante função reguladora do comércio negreiro, apenas demonstrou algum resultado no final do século XVIII.

Ironicamente, o efeito seria notado mais pela ausência ou pelas irregularidades dos livros de bordo do que pelo seu papel disciplinador dos capitães de naus que insistiam em realizar "negócios com o estrangeiro durante a viagem". Exceção à regra encontra-se, no entanto, no códice 242, também conhecido como termos de contagem de escravos vindos da costa da África, que, segundo Manolo Florentino, "é a única série existente de entradas de negreiros provenientes da África" anterior a 1811. Disponível em: http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2971&Itemid=326. Acesso em: 3 fev. 2023.

Bastide evidencia em sua obra *O candomblé da Bahia* a importância da forma com que Ramos conduz seu trabalho a partir de Nina Rodrigues, suas produções e o incentivo que ele promoveu nos jovens pesquisadores, motivando-os a enveredarem-se nos estudos das religiões de matriz africana no Brasil. Bastide (1961, p. 9):

> Daí a importância da obra de Arthur Ramos! Este último considerou-se continuador de Nina Rodrigues e, a partir de 1932, começou a publicar uma série de artigos e de livros sobre as sobrevivências africanas no Brasil. Se nos detivermos apenas no material recolhido, não os trazem talvez muitos elementos novos sobre os candomblés da Bahia, em comparação com os que já tinham sido divulgados.

Para Bastide, apesar de todas as falhas nas obras de Nina Rodrigues, elas não deixam de ser talvez as melhores publicações sobre o assunto, primeiramente porque as investigações de Rodrigues trataram de, na visão do autor, um candomblé mais tradicional no tempo em que tais investigações foram desenvolvidas por ele; segundo porque os elementos descritos no que tange ao culto, das hierarquias sacerdotais, das representações coletivas dos grupos, são fiéis àquele tempo e sempre válidas, são livros incompletos, mas livros seguros.

Não pretendemos conduzir esta pesquisa a partir das obras de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e outros pesquisadores do passado, romantizando ou desconsiderando as críticas a esses estudos, pois sabemos que, ao optar pelas investigações das obras supracitadas, surgem análises severas, assim como evidenciado no trabalho de tese de doutoramento de Serafim (2013 p. 17):

> Durante o trajeto acadêmico da realização desta pesquisa e as tentativas de expor os vieses acadêmicos norteadores, os impactos e reações eram mais ou menos previsíveis: ao tentar pensar suas aproximações teóricas às diversas tendências do pensamento científico europeu do XIX, ouvia-se “mas o que falava da sexualidade era patético”; ao buscar demonstrar sua contribuição no estudo das religiões e religiosidades de matriz africana, retrucava-se “mas não gostava de negro”, diante da proposta de analisá-lo à luz de teóricos contemporâneos, a resposta era sempre unânime, “impossível”. Enfim, pensar Nina Rodrigues pressupõe o debate com “clichês” de uma memória histórica mitificada que optou por silenciar significações históricas de Nina Rodrigues.

Capone (2018) apresenta uma vasta discussão em sua obra *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Nas relações estabelecidas, a autora traz o papel de antropólogos e pesquisadores que no passado incidiram diretamente na concepção de cultos legítimos a partir da chancela deles e cultos degenerados, referindo-se a todos os

demais cultos que não fizeram parte desses estudos. Assim corrobora Capone (2018, p. 30):

> O discurso hegemônico dos chefes de terreiros ditos tradicionais da Bahia é muitas vezes legitimado pelo discurso dos antropólogos, que, há quase um século, vêm limitando seus estudos, com raras exceções, aos três mesmos terreiros nagôs, embora existissem muitos outros.

Para Goldman (2011, p. 410), o pecado estaria nessa tentativa de legitimação desesperada no Brasil no que tange aos fenômenos tidos por africanos:

> Os intelectuais se transformariam, assim, em juízes capazes de decidir acerca da maior ou menor fidelidade dos diferentes centros religiosos — ou mesmo de diferentes regiões do país ou localidades — a um modelo "africano" tido, a priori, como originário, homogêneo, consistente e puro.

Para o autor, os pesquisadores contemporâneos, mediante as obras dos pesquisadores do passado, estão imbuídos de um pensamento de nos tornarmos mais inteligentes em detrimento a Nina Rodrigues. Na visão de Goldman (2011, p. 411):

> Nessa história, iniciada grosso modo por Nina Rodrigues, Roger Bastide teria ocupado uma posição ao mesmo tempo soberana e terminal. Porque, depois dele, nós teríamos nos tornado muito mais inteligentes, deixando de perseguir a sombra de uma África imaginária e nos contentando, sabiamente, com a muito real "sociedade brasileira".

Precisamos ainda compreender na ordem preestabelecida a importância de Pierre Fatumbi Verger (1981). Souty (2011, p. 185) descreve o processo iniciativo de Verger e suas experiências profissionais:

> Pierre Verger, nascido em Paris, em 1902, e "renascido" na África, em 1953, com o nome de Fatumbi, foi autor polifilético, com notáveis trabalhos em variados campos. A sua trajetória uniu a experiência do fotógrafo com a do etnógrafo, do etnólogo, do antropólogo, do historiador e também do iniciado e profundo conhecedor da cultura iorubá.

De acordo com Figueiredo (2001, p. 10), a leitura de Verger tem se tornado indispensável para os estudiosos das religiões de matrizes africanas no Brasil, sobretudo aos que se dedicam aos estudos sobre os candomblés e os orixás:

> Pierre Verger (1902–1996) é um dos autores cujas obras têm se tornado leitura indispensável nos terreiros de candomblé, fonte valorosa para os líderes religiosos, especialmente aqueles que seguem a tendência à africanização do culto, e, em especial, nos textos do etnógrafo é que vão buscar mitos e informações sobre o culto dos orixás.

Figueiredo (2001, p.10) também salienta que não existem críticas exaustivas em referência a obra de Verger:

> É preciso salientar que, no tocante às obras de Pierre Verger, não há nenhuma crítica exaustiva realizada até o momento. Não temos o conhecimento de nenhum acadêmico ou qualquer pensador que tenha analisado o legado deixado pelo etnógrafo. A bibliografia existente traz alguns livros que se contentam em destacar a biografia aventureira de Verger e, quando muito, um ou outro "texto inédito".

Ângela Lühning (1998/1999, p. 315) dedica-se aos estudos sobre o autor, e corrobora sobre a vida e obra de Verger:

> Chegou como fotógrafo e, aos poucos, transformou-se em um observador etnográfico, antropólogo, historiador e botânico, além de desenvolver muitas outras faculdades. Sem dúvida, ele foi um dos grandes pesquisadores da cultura e religião afro-brasileiras e deixou uma vasta obra.

A autora também evidencia a característica multifacetada da obra de Verger, considerando a quantidade de material publicado e a abrangência das temáticas abordadas, sempre a partir de seus contatos e suas vivências com diversas culturas.

Darcy Ribeiro muito contribui com este estudo, por também beber das mesmas fontes pretendidas nesta pesquisa, embora seja visto, por muitos acadêmicos contemporâneos, como um romantizador das origens do povo brasileiro, desconsiderando por vezes a evidenciação de um processo de mazelas reais nessa constituição dos povos em solo brasileiro; ainda assim, sua importante obra nos permite, junto aos outros autores supracitados, uma perspectiva de análises dos processos ocorridos no Brasil.

Para Heymann (2005), Darcy Ribeiro está entre os poucos personagens da história que tem seu nome associado a tantos campos de atuação. É que sua vida enquanto político e escritor se alterna e combina. Heymann (2005, p. 35–36) descreve características de Darcy Ribeiro e sua capacidade de circulação em áreas distintas:

> A imagem de uma atuação múltipla, costumeiramente remetida à sua personalidade talentosa e irrequieta, deve ser entendida, também, como marca de uma identidade autoproclamada. Darcy recusou rótulos, ou melhor, forjou seu próprio rótulo, o de homem público multifacetado, cuja capacidade intelectual e espírito empreendedor o tornavam capaz de circular e intervir em áreas muito distintas.

Essas travessias de Ribeiro por várias áreas e sua visão de um novo povo e que essa história precisava ser passada a limpo também despertam nosso interesse para a obra do autor, assim como fica evidenciado nos dizeres de Silveira (2012, p. 224):

> Fruto da conjunção, desculturação e caldeamento de matrizes étnicas muito díspares — como a indígena, a africana e a europeia —, o Brasil e os brasileiros representavam, para Darcy, um povo novo, que para se reencontrar com sua história, precisava ser "passado a limpo", o que significava narrar novamente, agora de uma perspectiva latino-americana, a formação desse povo e desse território "feitos da fusão de genes e de saberes índios e negros, com sua pitada de brancura".

A revisão bibliográfica até aqui discorrida dá conta das intencionalidades teóricas da pesquisa de maneira parcial, embora outros importantes autores estejam conosco nesta nossa jornada para assim construirmos efetivamente a fundamentação teórica deste estudo. No entanto, para esse discorrimento, fez-se necessário neste momento indicarmos os caminhos, as justificativas de escolhas de tais obras e os autores que subsidiarão os diálogos e as dimensões de movimento da pesquisa.

A pesquisa desenvolveu-se de forma circular, considerando principalmente os saberes ancestrais que aqui estão perpassados, atravessados em uma tecedura multicultural, vários elementos que se dispõem em movimentos, em determinados momentos indo e voltando (passado, presente e perspectivas), contornando e retornando, visto que estamos tratando de ancestralidades, de comunidades vivas, de sujeitos fazedores de religiosidades, de resistência e de lutas para perpetuarem suas tradições, sejam elas mais fidedignas ao passado ou ressignificadas nas conjecturas contemporâneas.

Embora, como mencionado, estejamos em complexas encruzilhadas, procuraremos nesta pesquisa primar por uma estruturação na qual se amenizem essas complexidades impostas pelos estudos inerentes e as variáreis da pesquisa de campo. É interessante constatar que a bibliografia mobilizada, desde a mais tenra, em Nina Rodrigues, dialoga diretamente com elementos que foram elencados nas vivências do campo.

Nesse sentido, o próprio movimento da pesquisa se entrelaça e permite a constatação que, mesmo passado um século, as religiões de matrizes africanas, seja em casas tradicionais de grandes centros urbanos ou no mais remoto interior, são influenciadas pelas questões sociais de seu tempo, mas dão pistas que nos levam a questões similares mencionadas nas investigações de outrora.

No **Capítulo I - Candomblés e umbandas: resistências, ressignificações e trajetórias no Sudeste brasileiro** propomos uma possível constatação da multiplicidade das umbandas e dos candomblés, assim como a apresentação das comunidades participantes da pesquisa neste mesmo capítulo leva nossos olhares à percepção dessa jornada diaspórica dos povos negros brasileiros, e a plurietnicidade e a pluriculturalidade se tornam protagonistas efetivas dessas investigações.

No **Capítulo II - Identidades e memórias: lugares de memórias, lugares de afetos, lugares de aprendizagens e saberes ancestrais** traremos as memórias e raízes das comunidades pesquisadas por meio da apresentação das entrevistas realizadas com a sacerdotisa e os sacerdotes das comunidades. Nesse contexto surgem as questões das origens, vivências e assuntos inerentes às questões das religiões de matrizes africanas em um contexto social contemporâneo, e emergem nessas entrevistas temas muito relevantes, tais como: a ancestralidade, o racismo religioso, as intolerâncias e os demais assuntos importantes.

Nesse capítulo são evidenciadas pelos entrevistados memórias afetivas, saudades dos antecessores e vastas narrativas históricas, seja no que tange às trajetórias dessas comunidades ou de outros atores sociais envolvidos, constatando-se assim as identidades únicas de cada comunidade e suas inserções nas matrizes africanas.

O **Capítulo III - Èsù é o caminho, a verdade e a luz: sem Exu não se faz nada!** trará visibilidade a Èsù orixá (candomblés) e Exu catiço (umbandas), demonstrando como essas deidades e entidades são controversas partindo de uma concepção cristã que as demoniza, escarneia e combate, que pejora e não concebe tal deidade dentro de uma cosmovisão mais ampla. Nesse sentido, após as discussões que serão feitas a partir de Èsù/Exu, simplificamos esses icônicos orixás, essas entidades, não os menosprezando, mas colocando-os em lugar de mensageiros entre o profano e o sagrado.

Essa figura do mensageiro possui representatividade em outras mitologias, mas que não sofreram a demonização. Èsù/Exu também em todo o processo da pesquisa foram mediadores, interlocutores e facilitadores das passagens por esses caminhos; independentemente da complexidade da pluriculturalidade, Èsù/Exu é presente em qualquer e toda religião de matrizes africanas. Além de presente, é o primeiro, pois sem Èsù/Exu não se faz nada, então para essas religiões no Brasil, Èsù/Exu é o caminho, a verdade e a luz. É preciso considerar que as religiosidades africanas antecedem outros processos religiosos na modernidade. Èsù está presente nessas práticas ancestrais antes do surgimento de novas concepções, como o cristianismo, por exemplo.

**Capítulo IV - De Yemanjá a Joãozinho da Gomeia: mitos, migrações e ressignificações do axé no Sudeste brasileiro.**

Nesse capítulo propomos as ressignificações que ocorrem nas jornadas e mitologias das religiões de matrizes africanas, iniciando pelos mitos e as festividades de Yemanjá. E como ao longo dos séculos essa deidade de água doce no Rio Ogun, na Nigéria, se torna a rainha do mar em terras brasileiras, traremos também uma importante discussão sobre o perigo da história única de Chimamanda Ngozi Adichie, e finalizamos o capítulo com a história de Joãozinho da Gomeia e entrevista de Mam’etu Seci Caxi, herdeira do axé da Gomeia.

# 2 Capítulo I - Candomblés e umbandas: resistências, ressignificações e trajetórias no Sudeste brasileiro

## 2.1 Jornadas ressignificativas do axé

Precisamos, para início das análises das religiões de matrizes africanas no Brasil, considerar as dificuldades que se apresentam diante da amplitude de fatores que são inerentes à complexidade da temática. Em muitos estudos desde Nina Rodrigues (1932), há fragmentações significativas que nos levam a caminhos densos de estudos com o intuito de agrupamento e restauração dessas fragmentações, ou melhor, a compreensão desse fenômeno através de outras análises históricas que por vezes não são suficientes para a efetivação da pesquisa acadêmica de qualidade teórica para a tratativa dessa temática.

Cada pesquisador, a seu tempo, relaciona-se com a temática religião de matrizes africanas no Brasil, de acordo com sua própria leitura de realidade, área de atuação, suas concepções e convicções próprias, o que revela em suas produções partes de um todo, incompletudes, negações e invisibilidades ao objeto empírico ou ainda a predominância de discursos tendenciosos intencionais, partidários.

Tais concepções podem, de forma direta ou indireta, interferir na produção de discursos de legitimidade ou ilegitimidade de determinadas práticas de religiões de matrizes africanas em detrimento de outras, assim como afirma Capone (2022, p. 30). Para não incorrermos nas mesmas falácias, assim como indica a referida autora, consideramos metodologicamente desenvolver, mesmo que de modo embrionário, o conceito JRA — Jornadas ressignificativas do axé —, visando, em nossa trajetória, estabelecer esse referencial de um bloco de eventos que deem conta de representar vários processos que dimensionam as religiões de matrizes africanas no Brasil.

Reiteramos que a proposição e utilização desse conceito no decorrer de toda a pesquisa têm por objetivo primário reafirmar que ao tratarmos da temática religiões de matrizes africanas, faz-se necessário considerar a multiplicidade de elementos possivelmente observáveis que de fato representem os processos das religiões de matrizes africanas no Brasil, considerando que esses elementos históricos, sociais,

educacionais e culturais estão sempre em movimento e se ressignificam a cada movimento cultural ou deslocamento territorial, bem como também são incididos diretamente pelas mudanças sociais ocorridas a cada tempo histórico.

Os terreiros e templos de matrizes africanas são estruturas sociais que se mantêm ligados às tradições do passado, mas que se movimentam constantemente em órbita com os movimentos sociais de seu tempo, seja nas questões culturais, questões de gêneros e tantas outras perspectivas inerentes às convenções sociais como ocorreram no passado e ocorrem na contemporaneidade, ou seja, as comunidades de religiões matrizes africanas são estruturas culturais, sociais, orgânicas, hierárquicas, políticas e educacionais que mantêm suas bases ancestrais, mas se ressignificam mediante os movimentos sociais.

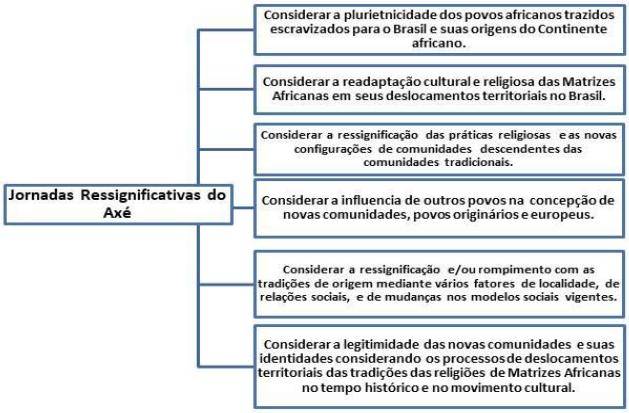
Do mesmo modo que as religiões de matrizes africanas absorvem as novas convenções sociais de suas localidades e seus entornos, também retroalimentam a sociedade em sua totalidade, trazendo suas questões internas para as discussões em todas as esferas sociais, o que colabora diretamente para a instauração de uma educação antirracista em espaços formais e não formais de educação, para o combate ao racismo religioso e ao racismo estrutural, bem como ofertam sua cultura e seus conhecimentos de autocuidados, reforçando a importância da conservação ambiental e oferecendo os ensinamentos sobre valores sociais que são inerentes a todas as comunidades de axé.

Ao observarmos essas religiões, precisamos olhar para o todo dentro de cada comunidade, desde suas origens, sua identidade, suas práticas, seus atores sociais enquanto protagonistas, suas relações com as demandas sociais, suas proximidades e seus distanciamentos com suas tradições, as ressignificações que desenvolvem para ficarem ligadas entre o passado e presente e manterem-se para o futuro.

Com essa complexidade de elementos que envolvem as religiões de matrizes africanas, chegamos à encruzilhada de dar conta da realização de uma pesquisa mais fidedigna possível dessas realidades, surgindo assim a necessidade da proposta do conceito JRA – Jornadas ressignificativas do axé —, pois através desse conceito e dos pilares que o estruturam é que pudemos nos instrumentar metodologicamente para a realização desta pesquisa.

**Quadro 1** - Estrururação do conceito JRA - Jornadas ressignificativas do axé.

**JRA- Jornadas Ressignificativas do Axé**




***Aplicação e utilização do conceito JRA-** Para a evidenciação e empregabilidade de fatores inerentes as trajetórias religiosas percorridas pelos povos africanos e a ressignificação dos processos religiosos destes grupos étnicos e seus descendentes no Brasil, considerando: tempo histórico, deslocamentos geográficos, relações pluriétnicas, pluriculturais, relações linguísticas, relações ritualísticas, readaptação de práticas ancestrais, instauração de comunidades de religiosidades de Matrizes Africanas em centros urbanos e a interferência destes territórios urbanos sobre as mesmas ( templos e terreiros), permanências ou distanciamentos com as tradições. O conceito visa unificar este bloco de eventos acima citados para representar os processos de transformações sociais nas religiões de Matrizes Africanas no Brasil.

Fonte: Quadro desenvolvido pelo pesquisador (2023).

**Quadro 2** - Fundamentação teorica do conceito JRA - Jornadas ressignificativas do axé.

**JRA- Jornadas Ressignificativas do Axé**

**Estes quatro pilares teóricos de estruturação do conceito nos possibilitam a justificativa inicial da proposta do mesmo, visando a partir dos referidos estudos dar sustentação do processo pelo qual as religiões de Matrizes Africanas vão se ressignificando com o passar do tempo histórico, e que as novas comunidades ainda que distantes das tradições do passado, mantem características que impulsionam e propagam as práticas religiosas convencionadas pelos africanos escravizados ao chegarem ao Brasil, e também subsidia a observação de que cada acontecimento no tempo histórico com essas religiosidades estão diretamente ligadas ao passado, resinificando-se no presente e prospectando em resistência o futuro das religiões de matrizes africanas no Brasil. visando assim não dar legitimidade a determinadas comunidades em detrimento de outras, considerando suas estruturas , ressignificações e permanências neste processo de **Jornadas Ressignificativas do Axé.**

Fonte: Quadro desenvolvido pelo pesquisador (2023).

Observamos, a partir deste estudo, que não encontramos uma metodologia específica para a análise científica do fenômeno religiões de matrizes africanas no Brasil. Tanto nos estudos antigos como em estudos contemporâneos nota-se a ausência de uma ferramenta metodológica que seja constituída de elementos voltados a esse tipo de estudo para e com essas religiosidades. O que se observa é um processo metodológico cartesiano que analisa apenas fenômenos de fora para dentro, o que cria versões incompletas sobre as religiões de matrizes africanas no Brasil.

Como já discutido, existe neste fenômeno, religiões de matrizes africanas, uma teia ou, como preferimos dizer, encruzilhadas de complexidades, que nos levam a infinitos lugares e possibilidades. Sobre o fenômeno, nota-se a ausência de conceitos específicos que deem conta das séries de análises, o que nos encaminha a desenvolver deslocamentos conceituais, tomar emprestados outros conceitos e redimensioná-los dentro das nossas perspectivas, o que no processo de desenvolvimento das pesquisas pode romper alguns elos importantes, inevitavelmente comprometendo o processo em sua totalidade.

A complexidade se dá nesse processo quando estudamos as religiões de matrizes africanas por estarmos lidando com sociedades e todos os seus movimentos, seja em seus processos socioculturais, educacionais, políticos, ideológicos e tantos outros; no caso desta pesquisa, além desses elementos dispostos.

Estamos muito interessados nos processos históricos, na consideração do passado histórico para as justificativas dos distanciamentos e nas proximidades do processo migratório ou deslocamento populacional dentro do tráfico de pessoas africanas escravizadas, sendo esse triste evento responsável para que houvesse uma grande movimentação dos saberes ancestrais e das identidades culturais de religiosidades de matrizes africanas. Essas migrações puderam ser observadas de fato nas comunidades onde foram realizadas as pesquisas de campo.

Mas mesmo nesta pesquisa há momentos em que se fez necessário o uso de conceitos específicos para a análise das religiões de matrizes africanas, o que abre esses precedentes para uma fragilidade na metodologia das análises.

Todas as Ciências Humanas empregam em seus projetos conceitos, nomenclaturas e demais ferramentas metodológicas capazes de instrumentar com maior

precisão o processo, tornando-o mais fluido, rápido e assertivo. Na ausência desses conceitos metodológicos para as análises das matrizes africanas, propomos a criação do conceito Jornadas ressignificativas do axé — JRA —, que foi capaz de dar conta de blocos de eventos que serão englobados no uso desse termo, embora, como já referido, se trate de um conceito embrionariamente construído para quem sabe, no futuro, a partir de novas pesquisas aprofundadas, possa tornar-se um conceito melhor fundamentado e assim irmos criando categorias de análises específicas para o fenômeno religioso de matrizes africanas no Brasil.

Embora neste estudo o conceito seja cunhado com o propósito de embarcar certo conjunto de assuntos visando à fluidez da escrita, tentando evitar a redundância e a retomada de assuntos a cada vez que se fizer necessário, é importante salientar que o termo não surge do nada, está fundamentado em quatro pilares teóricos, como identificados no quadro1.

Primeiramente dialoga com a obra de Cauê Gomes Flores: *Através do Atlântico: a genealogia e os modelos de diáspora africana* (2022), produto de sua tese de doutorado na qual apresenta diversas análises e reflexões que nos auxiliam nas várias lacunas existentes em torno do conceito de diáspora, pois o termo muito tem se popularizado e muitos nem ao mesmo sabem o significado. Nesse sentido, sobre a compreensão da diversidade de diásporas, Hofbauer (2022, p. 9) refere-se à obra:

> Andreas Hofbauer, no prefácio da referida obra, indica sua importância para o debate brasileiro: *Através do Atlântico: a genealogia e os modelos de diáspora africana* traz, acima de tudo, uma preciosa sistematização da emergência e das transformações históricas da ideia "diáspora africana", aponta para usos diferentes do conceito, dessa forma, para posicionamentos e disputas em torno de como lidar — tanto no campo acadêmico quanto no campo militante — com fenômenos da diferença e da desigualdade.

Essa obra é importante para estruturarmos o conceito proposto. No ano de 2023, foi realizado um curso sobre a obra com o professor Cauê Flor e, a partir de nossa participação no curso: *Através do Atlântico: genealogias e modelos de diáspora africana*, oferecido pelo Coletivo de Intelectuais Negras e Negros (CDINN), ficou elucidada a possibilidade de utilizarmos a palavra diaspórica em nosso termo, visto que de acordo com o professor Cauê, diáspora possui muitos significados e muitas possibilidades de utilização, mas o termo deve dar conta de situações específicas.

Embora a conceituação do termo diáspora tenha se popularizado, muitas vezes se ignora ser um conceito europeu dominador, que foi desenvolvido para dar conta do espalhamento de determinados grupos étnicos, como os judeus e os ciganos, forçando para que esses grupos perdessem seus territórios nativos, evidenciando que essa dispersão ocorreu por eles mesmos e negligenciando que esses processos perpassaram por violências impostas pelos europeus.

Ainda na contemporaneidade, o termo é utilizado para os processos migratórios, sem considerar a complexidade da forma com que essas migrações ocorrem, desconsiderando os cenários de fundo que obrigam esses povos a deixarem suas localidades, negligenciando os aspectos de direitos humanos, políticos, discursos, vulnerabilidades, guerras, fome e demais questões sociais que forçam essa grande massa de migrações involuntárias. Para Souza (2013, p. 7), há a evidenciação da negligência a esses fatores:

> Qualquer dicionário associa o conceito de "diáspora" à dispersão, em resultado da tradução da palavra grega "diáspora". De fato, "diáspora" começou por ser uma noção conotada com aqueles que eram literalmente arrancados da sua terra natal e deportados para uma outra, sendo por isso associada à dispersão, como no caso das colônias imigrantes gregas, ou em relação ao extermínio dos judeus. Historicamente, a diáspora desenvolvida na terra de adoção denotava uma clivagem entre as antigas e as novas culturas. Na atualidade, o conceito está associado à emigração, independentemente das causas que lhe estão subjacentes, e o seu significado tem hoje outro lastro, por via do fenômeno da globalização.

Para além desse processo de desconsideração dos elementos citados que forçam as migrações involuntárias, é necessária a distinção do modo como ocorre esse processo de diáspora. Souza (2013, p. 9) cita:

> Associando a diáspora à emigração, há que distinguir entre a que provoca ou está na gênese de uma série de constrangimentos — como refere Stuart Hall ao evidenciar que fatores como a pobreza, o subdesenvolvimento ou a falta de oportunidades, que reputa como "legados do Império em toda parte" (Hall, 2003 [1998]: 28), podem forçar as pessoas a migrar —, com a que é destacada, por exemplo, em programas televisivos de informação, em que é mostrado o lado idílico da vivência dos cidadãos no país que não é o seu, mas onde estão por vontade própria e com uma posição social relevante, numa lógica assente em "notícias pela positiva", o que não corresponde, verdadeiramente, nem minimamente, ao que acontece em termos gerais.

No caso da diáspora africana, é importante reforçarmos que o processo se deu por um contingente de violências, invisibilidades, estupros, anulação de identidades,

dentre outros aspectos que se fazem imprescindíveis constatar, assim como corrobora Ferreira (2009, p. 268):

> Assim, a história da diáspora africana, como bem o sabemos, foi feita de violência, castigo, opróbrio, humilhação. Ao termo diáspora se agrega, portanto, uma semântica negativa. Porém, a diáspora africana se refere, também, a práticas cotidianas e a processos de resistência dos escravos, os quais já iniciavam nos navios negreiros, antes mesmo que desembarcassem na América. (Behrendt *et al*., 2001). Nessa linha, a diáspora africana contempla, ainda, as diversas experiências dos povos africanos no continente americano. (Singleton; Souza, 2009). Remete, pois, às variadas histórias de resistência, como também às distintas ações sociais e identidades culturais dos escravos afro-americanos.

O uso do termo diáspora precisa ser muito bem definido e responsável ao ser apresentado, para que não se perca o peso dessa utilização, pois muito se tem utilizado o termo nas produções acadêmicas de forma a romantizar o processo, o termo se torna atraente para nossas pesquisas, mas fragilizado e não íntegro se não observarmos de fato ao que se refere. De certa forma, o uso pode se tornar constrangedor assim como afirma Eduards (2017, p. 40/41):

> Um dos problemas mais constrangedores nos trabalhos recentes sobre a cultura negra e a política em esfera internacional é que o termo diáspora, tão atraente para muitas de nossas análises, surpreendentemente só aparece na literatura sob exame algum tempo depois da Segunda Guerra Mundial. É claro que artistas e intelectuais negros, de Edward Wilmot Blyden, Martin Delany e Pauline Hopkins, no século XIX, até W. E. B. Du Bois, Marcus Garvey e Tiemoko Garan Kouyaté no início do século XX, estiveram engajados por muito tempo em temas relacionados ao internacionalismo, mas o termo diáspora somente nos últimos quarenta anos tem sido escolhido para demonstrar as conexões e os pontos comuns entre os grupos de ascendência africana espalhada pelo mundo.

Inevitavelmente, não dispomos de tempo para aprofundamento e amplas discussões sobre a importância de compreensão do emprego do termo diáspora, no entanto precisamos salientar a ocorrência confusa de termos na tentativa de referir-se à migração dos povos negros escravizados no período iniciado na colonização. Para avanços nessas perspectivas, é preciso, em estudos futuros, retornar a todo o processo histórico do conceito de diáspora e constatar a amplitude de seu alcance e ao que de fato se propõe, para que possamos de fato conceber o conceito, assim como aponta Eduards (2017, p. 41):

> Aqui, abordo esse problema citando o alerta de Khachin Tölölyan para "o retorno à diáspora": sobre a multiplicidade confusa de termos que irrompem nos trabalhos recentes — incluindo "exílio", "expatriação", "pós-colonial idade", "migração", "globalidade" e "transnacionalidade", dentre outros —, ele argumenta que se faz necessário o "retorno à diáspora", a qual está em risco de se tornar uma categoria promiscuamente ampla usada para incluir todos os fenômenos adjacentes com os quais ela se relaciona, mas também dos quais ela difere em sua constituição, o que, na verdade, torna possível uma definição viável de diáspora.

Precisamos destacar que o uso do termo diáspora torna-se alvo de interesse acadêmico, em específico pelo movimento pan-africano[6], que começou a se desenvolver nos anos de 1950, protagonizando o internacionalismo negro. Assim como nos dizeres de Eduards (2017, p. 42):

> O uso do termo diáspora emerge diretamente do crescente interesse acadêmico pelo movimento pan-africano em particular, e pelo internacionalismo negro em geral, que começou a se desenvolver nos anos 1950. É importante lembrar que o pan-africanismo, referindo-se tanto à Conferência Pan-Africana de 1900 de Henry Sylvester William quanto aos congressos organizados por W. E. D. Du Bois e outros em 1919, 1921, 1923, 1927 e 1974, surgem como discurso de internacionalismo, objetivando, de modo geral, a coordenação dos interesses culturais e políticos dos povos africanos e de seus descendentes espalhados por todo o mundo. Como declarou Du Bois em 1993, em célebre artigo publicado na revista *Crisis*, "Pan-África" significa compreensão intelectual e cooperação entre todos os grupos de ascendência negra para promover o mais brevemente possível a emancipação industrial e espiritual dos povos negros.

[6] A ideologia pan-africanista surgiu de um sentimento de solidariedade e consciência de uma origem comum entre os negros do Caribe e dos Estados Unidos. No Brasil, o Congresso de Cultura Negra, realizado a partir da década de 1970, foi o principal reflexo do movimento. O ativista Abdias Nascimento foi o difusor da importância do pan-africanismo no país. Considerado um dos maiores defensores da cultura e igualdade para as populações afrodescendentes, ele conseguiu resultados positivos a partir de suas iniciativas na defesa e na inclusão dos direitos dos negros. A partir das lutas marcadas pelo pan-africanismo, na contemporaneidade o governo brasileiro trabalha alternativas políticas e ações afirmativas que garantam a melhoria da qualidade de vida da população afrodescendente. O principal objetivo é o alcance da democracia. O maior desafio continua a ser o racismo. Porém, com um olhar mais sensível, o Estado passa superar os obstáculos do desenvolvimento democrático. Disponível em: https://www.geledes.org.br/pan-africanismo-o-conceito-que-mudou-historia-do-negro-no-mundo-contemporaneo/?gclid=CjwKCAjwjOunBhB4EiwA94JWsMFOq00dWd9qhd6DGynC6G1PJH3gaB816PrhvO1DbQI4bRKyZlxFDRoC8ysQAvD_BwE. Acesso em: 26 ago. 2023.

Visando à tecedura do conceito “Jornadas ressignificativas do axé”, faz-se necessário um deslocamento conceitual em diversas áreas do conhecimento das Ciências Humanas, perpassando pela História, Economia, Sociologia, pelas Ciências Sociais, dentre outras. Da Economia utilizaremos o conceito de dependência da trajetória ou do termo em inglês (path dependence), em outros casos também utilizados pelas Ciências Sociais, para dizer que os eventos históricos não são isolados no passado e que interferem nas decisões do presente. Nesse sentido, Fernandes (2013, p. 177) contribui para a compreensão do termo:

> O conceito de dependência de trajetória teve origem no campo da economia com o objetivo de compreender processos de difusão tecnológica a partir do que Arthur (1989) denominou de “lock-in by historical events”. A situação de “lock-in” delimita o espaço de explicação de forma a não dar margem para outra interpretação, senão aquela que se baseia nos eventos históricos.

De acordo com os autores, Fernandes Faria, Fernandes e Neto (2020), o conceito de dependência de trajetória busca explicar a importância de sequências temporais do desenvolvimento e considera, além da questão do tempo, fatores históricos e sociais, compreendendo que a História possibilita descobrir a lógica do mundo atual considerando como chegamos até aqui.

No conceito de dependência da trajetória, são consideradas as trajetórias a partir do que antecedeu, e os processos antecessores são marcadores do ponto a que chegamos influindo diretamente nesse ponto. Nessa perspectiva, não se exclui o fenômeno antecessor, que levou até o momento e que perpassa todo o processo. Nesse sentido, a dependência de trajetória considera a análise de uma enorme profusão de elementos e as variáveis no processo histórico, contribuindo ou incidindo diretamente em um contexto atual.

Bernardi (2012, p. 137) corrobora diretamente para a observação da dependência de trajetória no campo social:

> O conceito de dependência da trajetória (*path dependence*) é oferecido justamente como a ferramenta analítica para entender a importância de *sequências temporais* e do desenvolvimento, no tempo, de *eventos e processos sociais*. A compreensão intuitiva de causalidade histórica adota *o método cronológico para contar uma história para si*. Supõe que para descobrir a lógica do mundo real é preciso entender os detalhes de como ele alcançou o “ponto de chegada atual”.

No sentido de criarmos o conceito “Jornadas ressignificativas do axé,” as duas concepções, tanto nas genealogias da diáspora de Flor (2022) como no conceito da dependência de trajetória, encontramos possibilidades de justificativas para a criação do termo, constatada a sua inexistência nas etnografias, em específico nos estudos de religiões das matrizes africanas no Brasil a partir dos deslocamentos necessários e a ressignificação à nossa realidade de pesquisa.

Sobretudo para a estruturação desse conceito proposto, optamos pela concepção de teorias pós-estruturalistas da sociologia. Nesse sentido corrobora Niklas Luhmann[7], que propõe em suas teorias de sistemas sociais[8], nas quais o sujeito ou os grupos de sujeitos possuem autonomia para auto-organizar seus processos internos de forma autorreferente. Em nossas perspectivas, as jornadas que os povos de axé desenvolvem vão traduzindo e reestruturando seus modelos sociais, o que propicia a concepção de novas culturas e religiosidades de matrizes africanas.

Para Rodrigues e Costa (2021, p. 5), em uma teoria luhmanniana, os seres humanos são formados por um tipo específico de pensamentos:

> Na teoria luhmanniana, os seres humanos — tradicionalmente caracterizados no campo das ciências sociais, por meio de noções como ator, agente, sujeito, enfim — são abordados como um tipo específico de sistema formado por pensamentos. Nos processos de interação entre os sistemas de consciências, são produzidos incontáveis números de comunicações, as quais constituem os sistemas da sociedade. Ambos os sistemas — sociais e de consciência — operam dentro dos seus próprios limites sistêmicos, possuindo relativa autonomia para auto-organizar seus processos internos de forma autorreferente.

Consideramos que todo o processo de trajetórias das religiões de matrizes africanas, seus deslocamentos e contatos com outras culturas ou mesmo em relação aos modelos sociais vigentes propiciam a formação de novas comunidades, com estruturas e identidades próprias, estabelecendo conexões com suas tradições e

[7] A Teoria dos Sistemas foi criada pelo sociólogo alemão Niklas Luhmann (1927–1998), que tinha o objetivo de descrever a sociedade complexa atual. A teoria de Luhmann contribui para a tomada de consciência em relação à contingência que permeia todas as coisas e na busca de algo que possa reduzir a complexidade do mundo, extremamente variável e fora de controle. Luhmann se distância das teorias que pretendem normatizar a realidade, prescrevendo soluções para os supostos problemas e ensinando como deve ser. Disponível em: https://www.jusbrasil.com.br/artigos/como-a-teoria-dos-sistemas-de-luhmann-aborda-o-tema-sociedade/617562574. Acesso em: 26 ago. 2023.

[8] Disponível em: https://www.jusbrasil.com.br/artigos/como-a-teoria-dos-sistemas-de-luhmann-aborda-o-tema-sociedade/617562574. Acesso em: 26 ago. 2023.

ressignificando-as, estabelecendo novos sistemas sociais. Nesse sentido, corroboram Rodrigues e Costa (2021, p. 7):

> No decurso da vida social, as comunicações — mesmo que sejam improváveis, como defende Luhmann (2006) — podem conectar-se umas às outras, levando a processos de formação (funcionalestruturalistas) de sistemas sociais, como educação, política, ciência, arte etc.

Observa-se que a construção social das religiões de matrizes africanas no Brasil está em constante movimento de construção e desconstrução e reconstrução. Nesse caso, em específico, através do processo educativo que se dá por meio da oralidade, processos iniciáticos (de acordo com cada comunidade) e vivências experienciadas no interior das comunidades de axé, a teoria de sistemas de Niklas Luhmann nos possibilita essa compreensão de ressignificação social. Assim, colaboram para essa observação Rodrigues e Costa (2021, p. 7):

> A própria sociedade não é outra coisa senão a construção, desconstrução e reconstrução — num processo incessante — de um gigantesco sistema que engloba todas as comunicações possíveis e seus diferenciados e contingentes subsistemas comunicativos, com suas funcionalidades específicas, mesmo que sempre precárias, do ponto de vista das interações relacionais.

Desde a chegada dos primeiros africanos escravizados ao Brasil, diante de uma nova realidade social que se estabelecia, uma nova estratégia de sobrevivência precisava ser forjada dada a necessidade de reestruturação ou implantação de uma nova estrutura social. Desse modo, ocorrem as convenções sobre os processos de religiosidade. Naquele momento, tornou-se fundamentalmente necessário o estabelecimento de novas práticas sociais; havia uma complexidade no sistema social considerando todos os elementos dessa nova realidade, pois de início não havia respostas que levassem a uma compreensão imediata da nova realidade.

Dessa maneira, podemos identificar a necessidade de adaptação linguística, cultural e ritualística para a observação de tais fenômenos, a teoria luhmanniana nos possibilita a compreensão dessa ressignificação e o surgimento de novas estruturas religiosas de matrizes africanas. Há que se considerar que esse sistema não conseguiu responder às novas relações, dada a sua complexidade. Assim descrevem Rodrigues e Costa (2021, p. 11):

> O sistema torna-se, então, complexo quando não consegue responder imediatamente a todas as relações entre os elementos, e nem todas as suas possibilidades podem realizar-se. Somente algumas possibilidades de relações entre elementos, por exemplo, a relação de uma comunicação com outra, ou de um pensamento com outro, são realizadas; as demais ficam potencializadas como opções no futuro.

Para Kunzler (2004), cada vez que o sistema opera, acaba gerando novas possibilidades de relações, o que podemos observar com as comunidades de axé; tanto o processo do tempo histórico como os deslocamentos territoriais fazem com que novas comunidades surjam inseridas em seu próprio espaço com suas próprias características. Assim como ocorre na teoria proposta por Luhmann, na qual o sistema é capaz de limitar seus próprios limites ou diferenciar-se de seu ambiente, o mesmo se vê ocorrer com os sistemas sociais das religiões de matrizes africanas, que em suas jornadas se modificam das suas origens, estabelecendo maior ou menor distanciamento. Kunzler (2004, p. 126) propõe essa continuidade ou descontinuidade dos sistemas:

> Essas relações entre os elementos não acontecem simultaneamente, mas, ao contrário, uma após a outra, em sucessão. E cada vez que o sistema opera acaba gerando novas possibilidades de relações, tornando-se assim ainda mais complexo, mas não mais que o seu ambiente, que é sempre mais complexo por conter um número maior de elementos. Outra razão para isso é o fato de o sistema ser capaz de fixar seus próprios limites, ao diferenciar-se do ambiente, limitando as possibilidades no seu interior.

A proposta do conceito de JRA — Jornadas ressignificativas do axé — traz essa perspectiva do movimento, elementos em comunicação, mudanças significativas nesses modelos sociais, que por ora retornam às tradições de outrora e se dimensionam socialmente de forma a responder às convenções sociais vigentes. Em nossos estudos e na pesquisa de campo, foi possível a constatação de ressignificações do sistema social das comunidades, sem que isso gere danos às suas origens, e há múltiplas possibilidades de estruturação das comunidades, seja mantendo-se ligadas de modo direto ao sistema tradicional originário ou fechando esses sistemas e iniciando-se um novo sistema ressignificando de comunidade de axé.

Por isso, cada comunidade está estruturada ao seu modo; mesmo que sejam ligadas às casas mães, ainda assim possuem suas próprias estruturas e seus sistemas sociais, havendo assim uma multiplicidade de comunidades e nenhuma igual à outra, justamente por essas ressignificações, que se não existissem, impossibilitariam a

continuidade das religiões de matrizes africanas no Brasil. Sobre essa geração de um novo sistema social sucessivamente, ainda em uma perspectiva da teoria luhmanniana, Kunzler (2004, p. 127) define:

> No ambiente podem-se observar informações que fazem referência ao entorno (heteroreferência). No sistema, as mensagens fazem referência ao sistema (autorreferência). Cada comunicação pode gerar uma nova comunicação e assim por diante. As comunicações estão sujeitas a serem aceitas ou recusadas. Cada evento comunicativo contém uma bifurcação que apresenta as possibilidades de aceitação ou recusa, abrindo ou fechando o sistema. A autopoiese do sistema social se dá à medida que comunicações se conectam às novas comunicações. Se não houvesse a produção sucessiva de comunicações, os sistemas sociais não existiriam.

Outra teoria fundamental para a estruturação do conceito perpassa pela área da História, considerando que para chegarmos de fato aos objetivos da pesquisa, a História torna-se uma ferramenta central, visto que precisamos a todo momento recorrer a ela para dar conta e justificar os fenômenos propostos e analisados na pesquisa. Trata-se da constatação de que somente partindo das investigações históricas é que podemos estabelecer e certificar a existência de novas identidades de religiões de matrizes africanas, em específico no norte e nordeste do estado de São Paulo, que são localidades a que esta pesquisa se reserva neste estudo.

Assim, nos apoiaremos na obra do Prof. Dr. José D'Assunção Barros, em sua obra *Campo da história: especialidades e abordagens* (2009). Ele traz de forma bem explicativa os campos da História e a que cada campo se dedica, para a estruturação do conceito JRA, elencando em nossas perspectivas os conceitos: "a história das mentalidades" e "a história cultural".

Para Barros (2007), o campo da história das mentalidades é o mais complexo de todos, pois busca compreender questões para além das convencionais, afinal se relaciona ao mundo mental e aos modos de sentir. Nesse sentido, faz-se imprescindível a utilização desse campo da história em nosso conceito JRA, devido ao fato de que a maioria dos fenômenos relacionados às religiões de matrizes africanas está relacionada ao pensamento e ao sentir através da vivência.

O referido autor evidencia que vários aspectos da vida humana podem ser trabalhados por outros campos da História, mas que temas tradicionais, como o

nacionalismo e a religião, podem ser estudados pela história das mentalidades. Barros (2007, p. 39) corrobora com essa possibilidade:

> Rigorosamente, qualquer tema pode ser trabalhado a partir dos vários enfoques que classificamos aqui como relacionados às dimensões sociais. Assim, uma história da morte pode ser trabalhada pela história demográfica, pela história política, pela história da cultura material e não apenas pela história das mentalidades. Em contrapartida, temas já tradicionais, como o do "nacionalismo" ou o da "religião", podem ser igualmente examinados da perspectiva de uma história das mentalidades.

Ao se trilhar um caminho tendo como base a história das mentalidades, o historiador deve observar se há efetivamente uma mentalidade coletiva, se há possibilidade de identificar uma base comum presente nos modos de pensar e sentir de uma determinada sociedade. Dessas indagações do autor surge nossa escolha pelo campo da história das mentalidades, pois em todos os processos de instauração das religiões de matrizes africanas no Brasil, bem como de suas ressignificações ao longo da História até chegarmos às comunidades observadas nesta pesquisa, identificamos a todo o tempo a presença do pensamento coletivo e o sentimento de pertença que motiva as comunidades de axé a resistirem para existir.

À efetivação do uso desse campo da História, o das mentalidades, Barros (2007, p. 40) considera três ordens de tratamentos dos estudos:

> Para resumir três ordens de tratamentos metodológicos que os historiadores das mentalidades têm empregado na sua ânsia de captar os modos coletivos de se pensar e de sentir, podemos registrar precisamente (1) a abordagem serial, (2) a eleição de um recorte privilegiado que funcione como lugar de projeção das atitudes coletivas (uma aldeia, uma prática cultural, uma vida), ou finalmente (3) uma abordagem extensiva de fontes de diversas naturezas.

O JRA estrutura-se também nessas três dimensões elencadas pelo autor: (1) busca-se pela abordagem serial ao se considerar as trajetórias das religiões de matrizes africanas no território brasileiro; as análises ocorrem diretamente com povos africanos trazidos ao Brasil e seus descendentes, relacionando-se com o item (2) e, por fim, estrutura-se em quatro pilares teóricos considerando múltiplas ciências para essa conceituação.

O conceito proposto pauta-se também no campo da História Cultural, de acordo com Barros (2007, p. 55):

> Apenas para antecipar algumas possibilidades de objetos, faremos notar que ela se abre a estudos os mais variados, como a "cultura popular", as "representações", as práticas discursivas partilhadas por diversos grupos sociais, os sistemas educativos, a mediação cultural através de intelectuais, ou a quaisquer outros campos temáticos atravessados pela polissêmica noção de cultura.

Desse modo, a história cultural incide diretamente nas perspectivas de análises das religiões de matrizes africanas, devido ao fato de que essas são organizações sociais orgânicas, como já referido antes. Na concepção de Barros (2007) a história cultural não se limita a analisar apenas a produção literária e artística oficialmente reconhecida, e sim a constatação que qualquer ser humano ao nascer está produzindo cultura sem que este precise ser um literário ou artista. Esse campo da história destina-se à análise da complexidade da existência humana.

O conceito jornadas ressignificativas do axé pretende também considerar essa complexidade dos processos culturais dos povos de matrizes africanas enquanto derivados não de uma cultura, e sim de diversas culturas, mas ressignificando-as ao seu tempo, ocasionando assim o surgimento de novas realidades de religiosidades.

Por inúmeras vezes, diante de alguns estudos desta pesquisa, deparamo-nos com estudos consistentes, mas que não se propuseram a traçar uma leitura de acontecimentos históricos das religiões de matrizes africanas no Brasil de forma circular, e também não observamos a consideração dos diversos fatores que ocorrem nessas trajetórias. Na maioria dos estudos aos quais tivemos acesso, a temática era abordada com uma narrativa de uma observação única de um fenômeno de religiosidade de matrizes africanas, ou estudos que buscam dar legitimidade a uma linha de estudos do passado, ou outra, sempre deixando lacunas e frágeis constatações mediante a temática.

Nesse sentido, buscamos a construção desse conceito, considerando as diásporas e seus processos, o conceito de dependência de trajetória, dos sistemas de complexidades das sociedades e a observação das mentalidades e dos sentimentos dos povos de matrizes africanas, para então compreendermos contemporaneamente as múltiplas realidades das comunidades de axé, considerando seus processos, e não somente suas características atuais.

## 2.2 Candomblés no Brasil: passado e presente de mãos dadas

> […] "Disso resultou, no Novo Mundo, uma multidão de cativos que não falava a mesma língua, possuindo hábitos de vida diferentes e religiões distintas".
>
> Fatumbi Verger (1981 p. 32).

Primeiramente precisamos considerar que os africanos trazidos ao Brasil (1535–1888) vieram de localidades distintas do continente africano. Junto a eles, suas religiosidades em solo brasileiro ganham novas roupagens; nesse sentido, destaca-se que a maior parte dos escravizados veio da África Ocidental[9]. No decorrer da pesquisa, notamos essas jornadas ressignificativas do axé, e que as religiões de matrizes africanas no Brasil foram e são influenciadas até os dias de hoje por essas relações pluriétnicas. De acordo com Bastide (1961, p. 17):

> Os candomblés pertencem a "nações" diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: Angola, Congo, Gêge (isto é, Ewe), Nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala yoruba, da Costa dos Escravos), Quêto (ou Ketu), Ijêxa (ou Ijesha).

Neste momento, torna-se imprescindível salientar e considerar que devido à diversidade linguística dos diversos povos negros no Brasil, suas origens e o tempo histórico em que foram realizados estudos sobre esses fenômenos, esbarra-se em fronteiras linguísticas que se redimensionam ao longo do tempo, alterando a ortografia do tempo vigente.

Em vários momentos da escrita desta pesquisa palavras iguais serão apresentadas em grafias diferentes, em específico nas citações diretas; nesse caso, se

[9] Povos africanizados provenientes de Cabo Verde, Congo, Quiloa e Zimbábue, grupos esses divididos em três etnias: sudaneses, guineanos-sudaneses, mulçumanos e bantus; os sudaneses em três subgrupos, os iorubás, gêges e fanti-ashantis. Provenientes da atual Nigéria, Daomei e costa do ouro, geralmente levados à Bahia, o grupo mais numeroso, os bantus, dividia-se em dois subgrupos: angola-congoleses e Moçambique, de origem hoje conhecida como Angola, Zaire e Moçambique, e tinha como destino os estados do Maranhão, Pará, Pernambuco, Alagoas, Rio de Janeiro e São Paulo. Os guineanos-sudaneses muçulmanos dividiam-se em quatro subgrupos: sendo os fula, mandinga, haussas e tapas. Disponível em: https://www.faecpr.edu.br/site/portal_afro_brasileira/3_II.php. Acesso em: 28 abr. 2023.

transcreveu como os autores referenciados as apresentaram, nota-se muitas substituições: de “i” por” y”, a exemplo da palavra “iorubana”, que recorrentemente aparece com grafias diferentes, dentre outras situações, o que não configura como erro de ortografia na pesquisa.

Essas grafias diferentes também ocorrem devido às questões que envolvem as tradições e as traduções, bem como as relações entre as diferentes matrizes culturais que fundamentam os candomblés no Brasil. Os candomblés são diferentes no Brasil, bem como filhos de linguagens e de linhagens distintas d’África edificada no Brasil, de norte a sul e de leste a oeste.

O pensamento sobre os candomblés no Brasil nos conduz a vastas possibilidades de reflexões, dadas as características pluriétnicas e pluriculturais de suas estruturas, tanto no campo social, cultural, na forma como se individualizam e coletivizam suas cosmovisões e mantêm-se suas concepções de tradições e/ou inovações mediante suas relações com o sagrado. De acordo com Flor do Nascimento (2016), existem dificuldades metodológicas para tratar o candomblé como tema investigativo, pelo fato de não haver um candomblé, e sim muitos candomblés.

É importante reconhecermos que os estudos etnográficos e antropológicos do passado trouxeram uma evidenciação singular às concepções acerca dos candomblés, o que contribuiu para a instauração de estudos que dessem visibilidade a essas religiosidades de matrizes africanas em solo brasileiro. No entanto, precisamos compreender que muito dos conhecimentos sobre os candomblés no passado elegeram e fragmentaram algumas práticas e/ou comunidades de axé, considerando algumas em desconsideração a outras, discussões anteriormente realizadas na introdução da pesquisa.

Inúmeras questões permeiam a multiplicidade dos candomblés no Brasil e trazem a necessidade de concebermos essa multiplicidade, visto que estudos do passado se detiveram em recortes específicos de seus interesses, colocando os candomblés como algo singularizado, unicamente legitimado na Bahia a partir das casas mães dos candomblés de origem nagô. O que se observa de forma recorrente nas obras: *Os africanos no Brasil* — Nina Rodrigues, 1932; *O negro brasileiro* — Arthur Ramos, 1940; *O candomblé da Bahia* — Roger Bastide, 1961; e *Os orixás* — Pierre Fatumbi Verger, 1981. Em relação a essas tradicionais casas nagôs, sempre privilegiadas nos

estudos sobre as religiões de matrizes africanas no Brasil, Prandi (1991, p. 17) evidencia tais privilégios:

> Em consequência disso, o candomblé nagô pode contar, além do prestígio, com muitas fontes escritas brasileiras, além de uma etnografia produzida sobre o culto dos orixás da Nigéria e do Benin, que legitimam essa tradição e permitem recuperar, e às vezes introduzir, elementos perdidos na Bahia e no resto do país com o desaparecimento dos velhos conhecedores e fundadores desse rito. O nagô conta ainda com a possibilidade de aprendizado do idioma iorubá, recuperando em parte significados esquecidos de rezas e cantigas, aprendizado esse oferecido por iniciativa de acadêmicos de universidades da Bahia e de São Paulo, além de cursos organizados por grupos religiosos, de curta sobrevida.

Arthur Ramos (1940) considera que embora Nina Rodrigues inferiorizasse a condição dos africanos no Brasil, ele esteve de fato em contato com as religiosidades de matrizes africanas em nosso território, assim como também reforça Bastide (1961) a importância indiscutível de Nina Rodrigues para os que pretendem pesquisar esse objeto, pois independentemente da forma com que Nina Rodrigues conduz suas análises, ainda assim as fez em campo.

Para o autor, independentemente de as obras *L'Animisme e Fétichiste Des Nègres de Bahia* (1900) e *Os africanos no Brasil* (1932), serem, na visão de Bastide, escritos preconceituosos, o que torna as obras deformadas, ainda assim Rodrigues conviveu diretamente com os terreiros de seu tempo, o que nos possibilita a observância dos candomblés naquele contexto. Assim, contribui Bastide (1961, p. 8):

> Apesar de todas estas falhas, as obras de Nina Rodrigues, ainda agora, não deixam de ser talvez as melhores publicadas sobre o assunto, primeiro porque seus informantes pertenciam ao candomblé mais tradicional, mais puramente africano de sua época, o candomblé do Gantois; depois, porque suas descrições do culto, das hierarquias sacerdotais, das representações coletivas do grupo negro, são fiéis e sempre válidas.

Rodrigues (1988) nos permite compreender de início como as práticas religiosas de cada povo mantinham-se relativamente puras e extremadas de influências estranhas, mas era previsível a influência recíproca de uns povos sobre os outros; nesse caso, difundindo-se a religião em sua estruturação em solo brasileiro.

Nina Rodrigues (1988, p. 215) também evidencia nesse contexto a hierarquização dos cultos:

> Todavia, só se deviam permanecer no Novo Mundo as práticas mais complexas do culto, daqueles povos negros que, ao tempo do tráfico, se achavam mais avançados na evolução religiosa; essas práticas e cultos haviam forçadamente de impregnar-se da contribuição que a eles faziam todas as concepções religiosas mais acanhadas, as divindades ou fetiches individuais, as de aldeias, clãs, ou aldeias dos negros não convertidos.

Dentre essa hierarquização, o autor coloca em ordem inferior os demais povos e crenças aos quais denomina de fetichismo estreito e inconvertido, sendo que a esse grupo os oriundos de tribos mais atrasadas compreendiam os indígenas, os negros crioulos e os mestiços do mesmo nível intelectual inferior.

Os povos negros mais atrasados nas palavras do autor não possuem divindades nacionais: cada tribo, grupo de tribo ou nação pequena adora fetiches ou ídolos próprios e, sobretudo, não tem sacerdócio organizado. Tais religiões não dispõem de capacidade e força de generalização ou de propagação e, transplantadas, em pouco tempo estariam fadadas à extinção. Rodrigues afirma ainda que o culto organizado (nagô e jeje) foram os únicos a garantir o sucesso das religiões de matriz africana no Brasil.

Nina Rodrigues, em *Os africanos no Brasil* (1932), acentua de forma explícita a separação entre os cultos legítimos e os processos de legitimidade dessas culturas. Rodrigues (1988, p. 237) cita as estruturas de sacerdócio na África e no Brasil, costumes e práticas que não estariam presentes no novo mundo naquele momento:

> Como era natural, o sacerdócio iorubano perdeu no Brasil toda a intervenção nos atos da vida civil. O casamento, os atos do nascimento e o enterro são regulados por leis do país, que não toleram a intervenção dos padres negros. Apenas persiste o culto dos mortos e com eles práticas e cerimônias africanas.

Nas observações do autor, os indígenas e mestiços praticavam o candomblé africano, a prática da feitiçaria herdada do continente africano. Rodrigues evidencia a mitologia do panteão africano dos orixás e as novas roupagens que essa mitologia ganha em solo brasileiro, como citado pelo autor em diversos trechos da obra em relação ao não culto a Olorun, sendo esse Deus onipotente tão distante aos africanos, que não havia culto específico a ele, assim como ainda ocorre na contemporaneidade.

Xangô, o deus do trovão, dentro dessa observação seria algo que mais correspondia ao regente do panteão, mas em oposição traz o nascimento do mito de

Iemanjá no Brasil, que após a morte desse orixá seu corpo teria crescido, e dos seios gigantes nasceram dois grandes rios, que no final do percurso se unem, dando origem ao nascimento de 14 orixás, sendo eles: Dadá — deusa ou orixá dos vegetais; Xangô — deus do trovão; Ogun — deus do ferro e da guerra; Olokun — deus do mar; Oloxá — deusa dos lagos; Oyá — deusa do Rio Níger; Oxun — deusa do Rio Oxun; Obá — deusa do Rio Obá; Okô — orixá da agricultura; Oxossi — deus dos caçadores; Okê — deus das montanhas; Ajê-Xalagá — deus da saúde; Xaponã — deus da varíola; Orun — o Sol; Oxu — a Lua.

Embora essa fosse uma lenda recente, era pouco difundida entre os nagôs (nos dizeres de Nina Rodrigues) e os negros recém-chegados do continente africano ignoravam e alguns contestavam, o que nos evidencia o surgimento de lendas e mitologias criadas em solo brasileiro, permitindo assim a observância dos candomblés como processos de religiosidades de matrizes africanas brasileiras, devido ao fato de se dimensionarem a partir da interação com as diversas etnias que estavam em movimentação geográfica, social e cultural naquele período.

Também se torna de grande relevância a este estudo observar em Nina Rodrigues a menção sobre a cabula ou kabula[10], a qual será tratada posteriormente no subcapítulo dedicado às umbandas no Brasil, pois a referência nos permite a compreensão do sincretismo religioso no Brasil, bem como identificar a cabula como origem das umbandas no país.

Assim como afirma Bastide (1961, p. 11), o candomblé merece ser estudado de forma especial. Precisamos compreender esse legado advindo dos povos africanos escravizados na África e que a partir de seus agrupamentos fortaleceram suas filosofias africanas no novo continente e criaram uma nova forma de se ligarem às suas religiosidades:

[10] No fim do século passado, tem-se notícia da organização de um culto de origem banto-angolana na área do estado do Espírito Santo, conhecido com o nome de cabula e descrito sumariamente pela primeira vez pelo então bispo local, D. João Batista Corrêa Nery na Carta Pastoral, despedindo-se dos párocos da Diocese do Espírito Santo. Essa carta, descoberta por Nina Rodrigues, foi inserida em seu trabalho *Os africanos no Brasil* (p. 377–384) e retomada por Artur Ramos em *O negro brasileiro* [1940: p. 115–121] e recentemente reeditada pela Comissão Espírito-Santense de Folclore [Nery, 1963/01], informando sobre o andamento das pesquisas sobre a sobrevivência da cabula no estado. Disponível em: ttps://www.faje.edu.br/periodicos/index. Php/Sintese/article/view/1907. Acesso em: 18 abr. 2023.

> Pode a religião africana subsistir porque responde a certas funções ou a certas necessidades; isso não impede que o candomblé tenha sua estrutura e que essa estrutura mereça estudo paciente e especial.

É importante abandonarmos a concepção de que os candomblés são religiões africanas, os candomblés são religiosidades brasileiras. No senso comum, acredita-se que a religiosidade de matrizes africanas advém das práticas genuínas que eram desenvolvidas pelos povos escravizados enquanto viviam em solo africano. Flor do Nascimento (2016, p. 5):

> Estas pessoas africanas ou descendentes de africanas constroem "religiões" brasileiras que trazem elementos africanos e os articulam de modo particular, formando um conjunto de ritos, crenças e valores que ficaram conhecidos, a partir das experiências na Bahia e no Rio de Janeiro, como candomblés. Dito de outro modo, os candomblés são "religiões" brasileiras que construíram práticas sincréticas que uniram elementos africanos, indígenas e cristãos na história da religiosidade brasileira.

As grandes casas de axé da Bahia: Casa Branca do Engenho Velho (1830), Terreiro de Gantois (1849) e Ilê Asé Opó Afonjá (1910) mantêm a legitimidade de culto que a elas foi concedida por alguns antropólogos e personalidades do passado, tornando tudo para além de suas comunidades como ilegítimo ou inferiorizado. As demais linhas de religiosidades de matrizes africanas que estão fora dessa cosmopercepção são vistas como comunidades que não representam o axé verdadeiro. Embora haja um grande respeito por essas grandes casas ancestrais e por serem referências às demais comunidades, tornam-se um paradoxo à medida que (por parte dessas casas) não haja o reconhecimento de outras nações, comunidades ou práticas que se configuram como ilegítimas.

Nesse contexto da ilegitimidade, anulam-se todos os processos de ressignificação do axé. Considerando tais processos impossíveis, as comunidades que não tenham ligação direta de linhagem da Casa Branca do Engenho Velho, Terreiro de Gantois e Ilê Asé Opó Afonjá são desqualificadas como legítimas, passando então a ser inferiorizadas ou invisibilizadas.

Acreditamos ser necessária a observação de que essas três casas mães das religiosidades de matrizes africanas no Brasil mantêm um culto originário do primeiro candomblé do Brasil, mas foi a partir dessas mesmas casas que seus filhos iniciados na

religião (nesse caso, no candomblé) migraram para outras localidades, e essas mudanças foram ampliando o número de comunidades de axé em nosso território nacional. Precisamos também considerar outros processos de religiosidades de matrizes africanas que têm seu surgimento fora da Bahia, sem contato direto com essas casas tradicionais.

Um exemplo dessa observação será apresentado no Capítulo II, na comunidade Templo de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário (Olímpia); embora se trate de um templo de umbanda, nos permite a percepção de que outras comunidades, grandes ou pequenas, já estavam presentes nos demais interiores dos estados brasileiros.

Torna-se importante a este estudo, através de Verger (1981), observar, analisar e constatar a instauração das religiões de matrizes africanas no Brasil, o processo pelo qual os escravizados eram forçadamente submetidos ao batismo católico, para extinção de sua religiosidade originária, suas identidades ceifadas, seus nomes trocados, mas que mesmo através desse processo há o surgimento de uma sincretização com os credos e a religião dos europeus e os indígenas. Há também que se considerar influência dos africanos escravizados trazidos de outras localidades, de onde eram retirados e o tempo em que eram retirados do continente africano sobre os povos negros que aqui já estavam.

Ou seja, nessa perspectiva, podemos afirmar os candomblés como religiosidades genuinamente brasileiras. Cada povo que aqui atracava trazia consigo suas línguas, seus conhecimentos, suas memórias e ciências; e no contato com outros povos que aqui estavam, insidiam de forma direta nas culturas das religiões de matrizes africanas aqui já estabelecidas, promovendo assim um movimento cultural que ressignificou todas as religiosidades negras no Brasil, o que pode ser observado em Pierre Fatumbi Verger (1981, p. 8):

> Desde muito cedo, ainda no século XVI, constata-se na Bahia a presença de negros bantu, que deixaram a sua influência no vocabulário brasileiro. Em seguida, verifica-se a chegada de numerosos contingentes de africanos, provenientes de regiões habitadas pelos daomeanos (gêges) e pelos iorubás (nagôs), cujos rituais de adoração aos deuses parecem ter servido de modelo às etnias já instaladas na Bahia.

Os demais contingentes de africanos escravizados trazidos ao Brasil mencionados pelo autor chegam ao final do século XVIII. Os distanciamentos e pertencimentos que evidenciam essa trajetória da religiosidade das matrizes africanas

ora se configuram como espaços de tradições legítimas, ora se configuram como novas tradições advindas do contexto sociocultural, onde as comunidades, os “terreiros”, se estabeleceram, criando assim nossas possibilidades e cosmovisões das filosofias africanas ancestrais, o que para alguns enfraquece o processo religioso e para outros fortalece a possibilidade de novas convenções que propiciam inovações às dinâmicas sociais das comunidades em acompanhamento às novas conjecturas sociais contemporâneas. Nesse sentido, descreve Flor do Nascimento (2020, p. 80):

> Fundamentalmente, os candomblés são comunidades brasileiras que recriam modos de vida africanos, com elementos dos povos originários de nosso continente e de outras regiões do mundo, com o objetivo de refazer percursos existenciais que foram fraturados pela colonização escravagista moderna. Na construção dessas comunidades, estratégias complexas e criativas de resistência foram erigidas para enfrentar as diversas camadas opressivas que incidiam sobre os povos negros no Brasil.

Mediante todas essas jornadas ressignificativas do axé, bem como já analisadas essas complexidades, consideramos que os candomblés possuem autonomia para dar conta de suas estruturas sociais, vivências e ritualísticas. Sejam elas mais próximas ou distanciadas das matrizes africanas, por localidade ou por tempo histórico, essas comunidades organizam-se socialmente e possuem suas filosofias, identificando-se como religiões de resistências, assim como propõe Gaia (2021, p. 48):

> O candomblé é consolidado pela sua organização social baseada em uma hierarquia etária, que se trata de ordens e princípios que, apesar das modificações com o passar do tempo, mantiveram a cultura religiosa enquanto importante espaço de resistência e reconstrução de uma memória ancestral africana e afrodiaspórica.

É importante compreendermos que nas religiões de matrizes africanas no Brasil (independentemente do tempo que são investigadas) seus adeptos e suas comunidades manifestam a relação com o sagrado de diversas maneiras, possuem estruturas de transmissões de seus conhecimentos pela oralidade, e os corpos nesse contexto elevam a corporeidade ao sagrado, possuindo uma relação dependente de suas ancestralidades; são muito ligados à música, às danças, à culinária e às festividades, dentre outras práticas ritualísticas e práticas culturais, características que serão mais bem observadas no Capítulo II.

## 2.3 Umbandas: matrizes africanas?

Embanda foi um termo tornado público por Nina Rodrigues (1932). Isso mesmo, “embanda”. Esse termo pode parecer muito familiar na contemporaneidade, visto que a umbanda se tornou uma das maiores religiões sincretizadas de matrizes africanas no Brasil. Embora inicialmente a palavra embanda, na apresentação de Nina Rodrigues, tenha se referido ao termo usado para o sacerdote da cabula ou kabula, assumimos que não acreditamos na coincidência da grafia e fonética da palavra.

No Capítulo VII do livro *Os africanos no Brasil*, 7ª edição, de 1988, em específico nas páginas 256 a 260, Rodrigues relata o surgimento de práticas sincretizadas entre as matrizes africanas e o catolicismo no estado do Espírito Santo, constatadas por D. João Correia Nery em excursão diocesana.

Embora Nina Rodrigues traga o relado de D. Nery, não traz detalhes específicos de localidade. Nesse sentido, de acordo com Brito (2007), D. Nery teria iniciado sua visita à vila de Itapemirim[11], região do município de São Mateus, no estado do Espírito Santo, em 16 de setembro de 1987.

[11] A mais antiga referência sobre povoamento da região do atual município de Itapemirim remonta a 1539, quando Pedro da Silveira estabeleceu próximo à foz do Itapemirim uma fazenda. A região progrediu com o surgimento de novas fazendas, a concessão de sesmarias e a legalização das propriedades, no período final do século XVIII e início do século XIX. A importância da região devia-se aos seguintes fatores: grandes propriedades agrícolas produtoras de cana-de-açúcar e posição estratégica da Vila de Itapemirim, que além de servir de porto escoadouro da produção, situava-se no encontro entre a chamada Estrada Geral, que unia as praias de Vitória ao Rio de Janeiro, e a ligação com o interior, especialmente com a Estrada do Rubim, na Serra do Castelo. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/es/itapemirim/historico. Acesso em: 22 abr. 2023.

**Figura 4** - Localização do Município Itapemirim, estado do Espírito Santo onde D. Nery teria iniciado a observação das práticas da cabula.

Fonte: Disponível em: https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Itapemirim&oldid=66222656. Acesso em: 22 abr. 2023.

Na obra de Rodrigues (1988, p. 256), D. Nery (1897) descreve que foram encontradas três localidades largamente predominadas por uma seita misteriosa que para ele parecia de origem africana. Desconfiava que antes da libertação dos escravizados essas cerimônias fossem praticadas somente por escravos, mas que depois da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888, teria se generalizado, tendo tal seita chegado ao número de 8 mil adeptos.

Essas seitas tinham por nome cabula, possuíam características misteriosas, assemelhando-se ao espiritismo, e seriam permeadas de charlatanismo e exploração. As reuniões das seitas eram secretas, realizadas altas horas da noite em matas e locais afastados, e se os adeptos falassem sobre a seita, estariam sujeitos a castigos severos.

Na continuidade de tal relato feito por D. Nery até a página 260, nos chama mais a atenção principalmente quando se refere à forma com que se dava a estrutura do culto. Aponta que, em vez de sessão, a reunião cabulista tem o nome de mesa. Seguindo os relatos, indica que certas cerimônias, para acenderem as velas, primeiro acendem uma a leste em honra do mar calunga. Segue-se uma espécie de oração preparatória, feita de joelhos diante da mesa, iniciam-se as cantigas e o embanda, ora dançando ao bater das palmas.

Fica-nos evidenciado que em meio ao relato de D. Nery (1894), a possibilidade de constatação de que, ao descrever a cabula, está na verdade retratando práticas ritualísticas do passado sinônimas às das umbandas contemporâneas. Teria sido esse o princípio das umbandas sincretizado entre a religião católica e os candomblés?

Acreditamos que sim! Acreditamos que a cabula seja de fato a prática ancestral das umbandas que hoje se configuram em múltiplas. E esse relato nos chama muito a atenção também por ser encontrado em Arthur Ramos (1940, p. 115–121), que transcreve na íntegra os relatos de D. Nery apresentados por Nina Rodrigues.

Torna-se importante para este estudo a contribuição e as análises de Costa (1987, p. 65–66), que determina a localidade de São Mateus[12], no estado do Espírito Santo, onde narra os relatos de D. João Batista Nery:

> Em suas visitas pastorais, D. Nery descobriu em sua Diocese, ao norte do estado do Espírito Santo, nas cercanias da cidade de S. Mateus, "três freguesias largamente minadas por uma seita misteriosa" [Nery, 1963/01:] que lhe pareciam de origem africana. A descoberta motivou-o a tentar desvendar o mistério com que era celebrado o culto. Com efeito, convocou todas as pessoas que lhe pudessem fornecer informações. Obteve-as de todas as classes sociais, com minúcias sobre as cerimônias. Durante os quinze dias em que permaneceu na região, ocupou-se principalmente do assunto [Nery, 1963/01: 16]. Muitas das informações vieram-lhe diretamente, até de ex-cabulistas, não obstante o risco de vida a que se expunham ao dá-las, já que a cabula obrigava seus adeptos a manterem "segredo absoluto" a respeito do culto, sob pena de morte, por envenenamento [Nery, 1963/ 01].

[12] Os primeiros colonizadores portugueses chegaram a São Mateus por volta de 1544, mas a Vila de São Mateus só passou a município em 1848. A cidade recebeu o nome de São Mateus por ter sido visitada pelo padre José de Anchieta em um dia 21 de setembro (dia do evangelista Mateus). Até o final da década de 1930, os meios de transporte de passageiros e mercadorias para toda a região norte do Espírito Santo eram os animais (cavalos e tropas de muares), os pequenos navios que aportavam em São Mateus e o trem de ferro. O movimento no porto de São Mateus era intenso, com os trapiches cheios de mercadorias para exportação. Os armazéns vendiam mercadorias aos moradores locais e aos da vila do interior, como Barra de São Francisco, Nova Venécia, Boa Esperança, Jaguaré etc., todas ainda pertencentes ao território de São Mateus. Por causa da pouca profundidade e largura do rio, em alguns lugares os navios só podiam entrar ou sair de 15 em 15 dias, nas luas cheias e novas, quando as marés estavam mais altas. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/es/sao-mateus/historico. Acesso em: 22 abr. 2023.

**Figura 5** - Localização do município São Mateus, onde D. Nery teria observado as práticas da cabula.

Fonte: Disponível em: https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=S%C3%A3o_Mateus_(Esp%C3%ADrito_Santo)&oldid=64969360. Acesso em: 22 abr. 2023.

Ramos, embora na sequência pejore essa experiência religiosa, considera-a como atrasada, aqui se misturando com as cerimônias populares, seitas e outras, e diz que a cabula só serve para ofender a Deus. Mas o autor também indica a proximidade da cabula com as macumbas cariocas de procedência bantu.

Fica muito evidente que da cabula de D. Nery e a macumba carioca de Ramos referem-se a umbandas de outros tempos[13]. Para além de uma constatação superficial dessa ancestralidade das umbandas em solo brasileiro, existem muitos outros elementos que no olhar de hoje configuraríamos como práticas umbandistas.

Esta breve análise sobre a cabula aqui tratada com certo frenesi fez-se necessária para que possamos estabelecer ligação com as umbandas contemporâneas e entender como a descrição da cabula está presente nessas umbandas.

De acordo com Prandi (1990), em meados de 1920 funda-se o primeiro centro de umbanda no Rio de Janeiro, que teria surgido como dissidência de um kardecismo que rejeitava a presença de guias negros e caboclos, considerados pelos kardecistas mais ortodoxos como espíritos inferiores. Esse centro migra para uma área central do Rio de

[13] Infelizmente não temos tempo neste estudo para estabelecer tal pesquisa, embora fiquemos tentados a fazê-la, quem sabe em um momento futuro.

Janeiro, e, desse momento em diante, notam-se surgimentos de diversos outros centros de umbanda.

A partir dessa fase compreende-se também nas umbandas a anulação de elementos tradicionais das matrizes africanas e a sobreposição a esse fato de uma visão eurocentrada advinda do kardecismo. Para Prandi (1990), uma umbanda que nasce retrabalhada, diluindo o negro e assumindo características de uma cidade e uma federação que é branca, mostra a tentativa de limpar a religião e embranquecer as umbandas.

O fato é que esse embranquecimento trouxe fragilidades para as umbandas, que passam por discriminações até mesmo por parte dos candomblés, que não as consideram legítimas. Permitam-me fazer uma breve narrativa pessoal que evidencia esse fato: lembro-me de que quando iniciei minha trajetória no candomblé, foi realizada uma festa e o "povo da umbanda foi convidado". Recordo-me de que minha yalorixá disse a todos da casa para não estranharmos o jeito do povo da umbanda, que era diferente de nós. Isso marcou minha trajetória e por anos tive medo do povo da umbanda.

Na contemporaneidade, cada vez mais as umbandas se reestruturam, ora no sentido de retomar as matrizes africanas, em outros momentos de associar-se a outras religiosidades. Podemos atualmente observar incontáveis linhas das umbandas das mais tradicionais ou ditas antigas e as mais contemporâneas, que se aliam a outras experiências religiosas, como no caso da umbanda wicca. Nota-se a multiplicidade das umbandas de acordo com Nogueira (2021): umbanda branca, pura, sagrada, traçada, cruzada, divina, esotérica, iniciática, evangelizada, omolocô.

Na pesquisa de campo realizada em três comunidades de umbandas, percebemos que cada uma delas está voltada a uma linha que pode se aproximar dessas supracitadas ou não ter representatividade nelas. Há um caso específico da tenda de umbanda na cidade de Bebedouro que iniciou suas atividades na pandemia da Covid-19, que não se enquadra em nenhuma linha da umbanda de que tenhamos conhecimento (essas observações serão apresentadas no Capítulo II).

Neste momento, precisamos, de forma ética e respeitosa, pedir licença a todos os umbandistas que seguem a vertente de Zélio de Moraes. Não pretendemos causar juízo

no campo da fé, mas em nosso fazer científico, precisamos trazer essas perspectivas para diálogo.

Precisamos, neste momento, falar sobre a umbanda de Zélio de Moraes[14], detentora do título da origem das práticas umbandistas no Brasil pela maior parte dos adeptos dessa linha. Falar de Zélio de Moraes se torna algo complicado por um lado, por ele ter levado a umbanda a uma proximidade mais acentuada com o kardecismo e com o catolicismo, causando o embranquecimento das umbandas, e por outro por desconsiderar as demais umbandas, as próximas das macumbas. Mas a ética científica cobra os dois lados da moeda.

Cria-se no Brasil o "mito" de que Zélio de Moraes seria o criador da umbanda, no entanto, como já apresentado, existiu a cabula, que demonstra ter sido a precursora das umbandas atuais, inabilitando a Zélio esse título de criador. Assim, existem linhas de pesquisas que se dedicam a estudar esse mito da criação da umbanda, linhas que dão nome a essa suposta criação de "O mito da criação da umbanda por Zélio Fernandino de Moraes".

De acordo com Tomé de Souza (2014), esse movimento de embranquecimento das umbandas no início do século XX refere-se a uma intencionalidade de desconstrução da memória coletiva africana, pois esse mito de fundação da umbanda por Zélio de Moraes apoia-se nessa intencionalidade.

---

[14] No final de 1908, Zélio Fernandino de Moraes, um jovem rapaz com 17 anos, que se preparava para ingressar na carreira militar na Marinha, começou a sofrer estranhos "ataques". Sua família, conhecida e tradicional na cidade de Neves, estado do Rio de Janeiro, foi pega de surpresa pelos acontecimentos. Esses "ataques" do rapaz eram caracterizados por posturas de um velho, falando coisas sem sentido e desconexas, como se fosse outra pessoa, que havia vivido em outra época. Muitas vezes assumia uma forma que parecia a de um felino lépido e desembaraçado, e mostrava conhecer muitas coisas da natureza. Após examiná-lo durante vários dias, o médico da família recomendou que fosse melhor encaminhá-lo a um padre, pois o médico (que era tio do paciente) dizia que a loucura do rapaz não se enquadrava em nada que ele havia conhecido. Acreditava mais era que o menino estava endemoniado. Alguém da família sugeriu que "isso era coisa de espiritismo" e que era melhor levá-lo à Federação Espírita de Niterói, presidida na época por José de Souza. No dia 15 de novembro, o jovem Zélio foi convidado a participar da sessão, tomando um lugar à mesa. Tomado por uma força estranha e alheia à sua vontade, e contrariando as normas que impediam o afastamento de qualquer dos componentes da mesa, Zélio levantou-se e disse: "Aqui está faltando uma flor". Saiu da sala indo ao jardim e voltando após com uma flor, que colocou no centro da mesa. Essa atitude causou um enorme tumulto entre os presentes. Restabelecidos os trabalhos, manifestaram-se nos médiuns kardecistas espíritos que se diziam pretos escravos e indígenas. Disponível em: http://www.centroespiritaurubatan.com.br/estudos/historia-da-umbanda.html. Acesso em: 22 abr. 2023.

Com essa concepção do mito de criação da umbanda no Brasil, anulam-se saberes ancestrais, bem como se desconsideram essas práticas religiosas como sendo inicial e legitimamente dos povos negros. As umbandas precisam manter-se fiéis às suas tradições, como ocorria antes da incidência do mito de sua criação no século XX, assim contribui Tomé de Souza (2014, p. 158):

> No entanto, é necessário que essa memória seja articulada entre os membros desse grupo, caracterizando esse grupo religioso que precisa acreditar em sua estabilidade. A umbanda não é uma religião messiânica, ela é produto das mudanças sociais que se efetuam em uma determinada direção. Precisa se manter fiel às suas tradições, construídas a partir do sincretismo refletido entre o catolicismo, o espiritismo e o candomblé.

Para tanto, não reservaremos demasiado tempo para a discussão sobre essa mitologia de que a umbanda no Brasil se origina em Zélio de Moraes, considerando que há estudos que propõem essa discussão tanto na tentativa de legitimação quanto em oposição a essa legitimação. Vamos nos ater à constatação de que se trata de um mito essa criação da umbanda na primeira metade do século XX; nesse sentido, o faremos por meio de Sá Junior (2012, p. 53):

> Retirado de textos produzidos por intelectuais umbandistas, esse mito de fundação talvez seja um dos poucos pontos comuns entre essa intelectualidade. Boa parte desse grupo reconhece na história de Zélio de Moraes a história de fundação da umbanda. Desde o Primeiro Congresso de Umbanda, realizado em 1941, esse mito fundador vem ganhando notoriedade.

Silva (2005, p. 116) corrobora com o surgimento da umbanda por volta das décadas de 1920 e 1930, e em outra perspectiva, que a umbanda teria surgido em bases kardecistas, incluindo as tradições afro-brasileiras, e não o contrário, o que evidencia a permanência e o fortalecimento do mito:

> A umbanda surge como culto organizado por volta das décadas de 1920 e 1930, quando kardecistas da classe média do Rio de Janeiro, de São Paulo e do Rio Grande do Sul decidiram incluir em suas práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras e professar e defender publicamente essa mistura com o objetivo de legitimá-la com status de nova religião.

Em oposição, Marques (2020, p. 87) evidencia elementos das religiões afro-brasileiras e também a importância da constatação de que a localidade geográfica perpassa as tradições e contribui para o surgimento de novas umbandas:

> Além das vertentes oriundas do calundu, da cabula e do kardecismo, encontramos ainda na atual umbanda resquícios de um ritual denominado macumba, e embora D. Nery tenha utilizado "cabula" e "macumba" como práticas equivalentes, algumas diferenças sutis entre as duas práticas religiosas podem ser observadas, pois enquanto a primeira era mais presente no Espírito Santo e adjacências, a segunda era praticada no Rio de Janeiro, apresentando, portanto, particularidades das crenças e práticas culturais da região.

Seja qual for a origem de fato, as umbandas trazem elementos de várias filosofias religiosas. Embora concebamos que a cabula é o que mais se aproxima e evidencia, na ordem analítica, o surgimento da umbanda em solo brasileiro, hoje as umbandas tratam com mais liberdade o distanciamento de suas origens e tradições, fato observado despretensiosamente pelas redes sociais[15] no cotidiano, o número de novas umbandas é assustador e vem crescendo de forma considerável dia a dia.

Esse fato de grande ampliação de postagens diárias sobre as umbandas e candomblés com conteúdos deturpados e permeados de superficialidades difusas pode dar margem a interpretações errôneas, aproximando as religiões afro-brasileiras de associações com o mal, assim como em um processo de inflamação, propiciando diretamente o ódio, as intolerâncias e o racismo religioso. Há um preocupante panorama

[15] Este meio digital de propagação dos Candomblés e das Umbandas e nos contextos que são representados nos interessa e preocupa como pesquisadores e religiosos de Matrizes Africanas, fenômeno este que estamos analisando em outro estudo (em andamento) que dialoga diretamente com esta pesquisa, denominado "*Ensaios Antropológicos Contemporâneos: Axé digital, novas perspectivas religiosas ou lacunas abissais antigas? "* O livro está no prelo com previsão de publicação no primeiro semestre de 2024. O referido estudo em andamento pretende discutir as relações das Religiões de Matrizes Africanas com o mundo digital em específico as redes sociais, onde essa prática religiosa tem sido incansavelmente deturpada e pejorada, observa-se que as deidades africanas (Orixás) tem se tornado memes, entidades de Umbanda têm sido apresentadas de forma vexatória, ensinamentos duvidosos (cobrados) são compartilhados por supostos sacerdotes e sacerdotisas a quem não se observa conduta ética condizente com os valores e comportamentos dos membros de Comunidades de Matrizes Africanas. Torna se este um alarmante problema social a partir do momento em que desrespeita e ofende a idoneidade de casas sérias de axé, fazendo com que a luta de anos de resistências vai se fragilizando, essas situações antiéticas para além de não representarem em nada as Religiões de Matrizes Africanas, ainda incitam a Intolerância Religiosa e o racismo religioso. Nesta referida obra pretendemos trazer a discussão esse desserviço prestado as Candomblés, Umbandas e demais Religiões de Matrizes Africanas no mundo virtual, bem como trazer a reflexão dos perigos futuros se houver continuidade desta deturpação.

de crescimento dos números de casos de registro de intolerâncias e racismo religioso, temáticas das quais traremos melhor no Capítulo II.

## 2.4 Nossos candomblés e nossas umbandas interiores: as bússolas da pesquisa

Muitos caminhos foram percorridos para chegarmos até aqui, desde a escolha deste projeto de pesquisa até todas as jornadas mencionadas ao longo desta escrita. O título deste subcapítulo diz muito a respeito da importância das comunidades que participaram da pesquisa, são esses, de fato, os candomblés e as umbandas dos quais podemos falar com propriedade em decorrência da pesquisa de campo.

Os objetivos, o desenvolvimento e as trajetórias não dariam conta dos resultados da pesquisa se não fossem as vivências do campo. Torna-se até nostálgico chegar a esse momento, pois foram muitas horas, muito trabalho, a constatação de muitos protagonismos e a certeza de que os parceiros desta pesquisa foram os responsáveis por ela.

Este subcapítulo se reservará à apresentação inicial das comunidades, de forma muito objetiva e sucinta, ficando reservado o Capítulo II para que possamos trazer as memórias, as entrevistas, os acervos da pesquisa, as vivências e demais contribuições para a compreensão das identidades de candomblés e umbandas no norte e nordeste do estado São Paulo, Brasil.

Relembramos o ponto de partida: de Monte Azul Paulista: Ylê Asé Meje Afefe T'ina e Ylê Alaketu Asé Ogun Onire; duas comunidades na cidade de Bebedouro: Tenda Caridade Sagrada e Templo de Umbanda Pai Chico de Angola; e duas comunidades na cidade de Olímpia: Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário e Ilê Iyeiyeô Axé Olú Aiyê Jagun.

As apresentações iniciais não seguem rigor metodológico. Foi solicitado a cada comunidade que escrevesse sua apresentação da forma que se sentissem à vontade, e que enviasse fotos para compor a apresentação. Algumas introduções foram feitas pelos próprios sacerdotes, e outras por membros da comunidade designados por eles. Desse modo, fica o acervo fotográfico da pesquisa e os demais elementos qualitativos a serem apresentados no Capítulo II.

### *2.4.1 Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário*

**Localidade:** Olímpia[16] é um município brasileiro no interior do estado de São Paulo, região Sudeste do país. Localiza-se no norte paulista e integra a região metropolitana de São José do Rio Preto. Ocupa uma área de 802,555 km², sendo que 20,3 km² estão em perímetro urbano, e sua população foi estimada em 55.075 habitantes em 2022 (IBGE/2022).

**Figura 6** - Localização do município de Olímpia-SP.

Fonte: Disponível em: https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Ol%C3%ADmpia_(S%C3%A3o_Paulo)&oldid=66399274. Acesso em: 23 ago. 2023.

**Figura 7** - Dados do último censo - IBGE - 2022.

[16] Em meados do século passado, entre os aventureiros da exploração e conquista das terras virgens, estava o mineiro Antônio Joaquim Miguel dos Santos, que perpetrou o devassamento pioneiro da terra que hoje habitamos. O desbravador Antônio Joaquim dos Santos batizou-as de Sertão dos Olhos-d'Água devido ao grande número de nascentes aqui encontradas. O local era cortado pelo Rio Turvo, pelo Rio da Cachoeirinha e por ampla rede de pequenos tributários. Há sessenta córregos no município e uma parte deles paga seus tributos ao Córrego dos Olhos-d'Água, que corta a cidade de Olímpia e corre plácido entre suas margens. Em 1903 era feita a doação de 100 alqueires de terras para a constituição do Patrimônio de São João Batista dos Olhos-d'Água. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/olimpia/panorama. Acesso em: 23 ago. 2023.

Fonte: Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/olimpia/panorama. Acesso em: 23 ago. 2023.

**Figura 8** - Fotos da cidade de Olímpia, SP.

Fonte: Disponível em: https://guiaolimpia.com/cidade-de-olimpia-sp. Acesso em: 23 ago. 2023.

É conhecida popularmente como a “Capital Nacional do Folclore”, pelo Festival do Folclore, no qual grupos de vários estados do país se reúnem para mostrar danças típicas de suas regiões, e por “Cidade Menina-Moça”. Também é reconhecida nacionalmente no setor do turismo por seus parques aquáticos, que atraem, todos os

anos, milhões de turistas. O município é formado pela sede e pelos distritos de Baguaçu e Ribeirão dos Santos.

Apresentação pela pesquisa:

**Ife ni igbá akoko - Amor à primeira vista**

Quem nos recebe neste lugar único é o amor! O próprio axé, lugar de gente bonita, o matriarcado reina, pequeno lugar antigo, mas mãe Zuína ainda está ali, e a madrinha? A herdeira do axé, sabedoria e força do axé presentes em pessoa, na pessoa dela. Nas paredes, memórias importantes. O congá de beleza cuidadosa, aqui tem África, sim! Até no ar que respiramos histórias importantes de pessoas importantes, de importância para a cidade, muitas festas, festas grandes e com cuidado ao sagrado e aos convidados. Família! Aqui é lugar de família! Família carnal, afetiva e ancestral. Como não ser sinônimo de amor à primeira vista esse local? A tenda é um abraço apertado de todos para todos!

Apresentação pela Tenda:

**Autoria: Cristian Assis — médium da Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário**

Este artigo aborda a vida de mãe Zuína, como era carinhosamente conhecida, uma vida dedicada à fé e à umbanda, colaboradora assídua do Professor José Sant'anna em suas pesquisas folclóricas, muitas vezes realizadas em seu templo, a Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário, auxiliando-o com seus grandes conhecimentos sobre ritos, festividades de santos, terços, novenas, bem como de simpatias. Deixo agora o leitor se deliciar com a história dessa umbandista, mulher, mãe de muitos filhos de fé, amada, respeitada e sempre lembrada através da beleza primitiva das simpatias e rezas que curaram e curam gerações inteiras de nosso povo. Jesuína de Souza Silva nasceu no dia 25 de agosto de 1924, na cidade de Areias, na época distrito de Bebedouro.

Porém, somente em 1925 é que foi registrada, no dia 6 de janeiro. Filha do senhor Januário José de Souza, nascido na Bahia em 1877, portanto quando no Brasil

foi abolida a escravidão, contava com 11 anos, e a senhora Gertrudes Antônia de Oliveira Teixeira Leite, também baiana, que, depois de casada, substitui o Teixeira Leite e adota o sobrenome “Souza” do senhor Januário, seu esposo.

Conta sua filha, Maria Gertrudes da Silva de Araújo, que dona Jesuína foi batizada na Igreja Católica, sendo sua madrinha chamada por ela de tia Rita, que enlouqueceu: “… ela vivia falando palavrões, que nem desgraça, desgraça pelada. E um dia ela apareceu pra Rita, atrás da porta, em formato de corpo seco, e quando ela viu aquilo ela enlouqueceu…” (Maria Gertrudes, 2015).

Veio morar na Fazenda da Galileia ainda criança, onde permaneceu até os seus 12 anos, vindo para a cidade de Olímpia no ano de 1936. Jesuína e a família residiram em uma casa que se localizava na esquina da Avenida Brasil com a Rua Marechal Deodoro. Começou a trabalhar com 13 anos, como conta sua filha Maria Gertrudes: “… aí minha mãe começou a trabalhar na residência dos Miessa, seu Sandálio e dona Cláudia Miessa. Eles moravam ali onde é a casa das freiras, e o Paulo Goulart[17] sempre ia lá quando criança… minha mãe contava que dona Cláudia ainda dizia: “Jesurrina, oh Jessurrina, traz um café pra gente, mas traz nas ‘chiquirritas’”, que é como a dona Cláudia chamava as xícaras pequenas…” (Maria Gertrudes, 2015).

Quando jovem, Jesuína conhece Daniel da Silva, este que se tornaria seu esposo e pai de suas filhas. “Ele perdeu os pais muito cedo, eles eram de Lavras, na Bahia. Aí ele foi morar com um tio que batia muito nele. Fugiu da casa do tio quando ele tinha 14 anos e veio parar em Olímpia, onde morava com o seu Manoel, “guarda-chuveiro”, na Rua Floriano Peixoto. Os tios da minha mãe conheciam o seu Manoel e foi através deles que ela conheceu meu pai…” (Maria Gertudes, 2015).

Daniel, nessa época, era analfabeto e trabalhava em beneficiadoras de arroz e café de propriedade de David de Oliveira. Jesuína contava com 22 anos quando se casou com Daniel, na Igreja de Nossa Senhora Aparecida, no ano de 1946, no dia 4 de maio. Depois de casada, Jesuína mudou-se para uma casa na antiga Rua Boiadeira, hoje Rua Benjamin Constant, onde tiveram suas duas filhas, de parto normal.

Primeiramente, Maria Gertrudes da Silva de Araújo, em 1947; e depois, Almerinda Aparecida Silva de Almeida, em 1954. Nessa época, Jesuína trabalhava

[17] Ator Paulo Afonso Miessa, ex-ator da rede Globo.

como lavadeira e passadeira, em sua própria casa. Por volta de 1976, começa a trabalhar na escola Wilquem Manoel Neves e mais tarde, a convite da senhora Deise Loureiro, diretora da escola Maria Ubaldina de Barros Furquim, transfere-se para esta escola, na década de 1980.

Ainda na década de 1980, é convidada pelo Professor José Sant'anna[18] a integrar a equipe do Museu de História e Folclore "Maria Olímpia", na época dirigido pela saudosa Zeca Scura. "Quando minha mãe trabalhava no museu, as meninas (netas de dona Jesuína) saíam da escola e ficavam no museu, já que eu já trabalhava fora, e minha mãe ficava com elas. No museu minha mãe as ensinou a ver as horas no relógio da igreja (Igreja de Nossa Senhora Aparecida, que se localiza ao lado do museu). Quando ela perguntava a hora e percebia que as meninas já sabiam ver as horas certinho, ela comprava um relógio de pulso e dava de presente pra elas…" (Maria Gertrudes, 2015). Os netos de dona Zuína, Gesiele e Gesielma, e seus primos, Daniel, Eziquiel e Rosa Cléia, quando crianças e no período que ficavam no museu com a avó, passavam o dia brincando.

Quando dona Zuína via que estavam muito agitados, preparava um "chá de estrada", com erva-cidreira e alfavaca, dava para os netos e eles se acalmavam e dormiam por ali mesmo, sendo acordados pela avó somente na hora de voltarem para sua casa. Dona Jesuína trabalhou no museu até se aposentar, por volta do ano de 1994, quando contava com 70 anos.

A história do movimento umbandista pode ser contada por diferentes formas, aspectos doutrinários e mesmo acadêmicos, embora sua origem no Brasil já seja aceita

[18] Professor José Sant'anna — filho de João Joaquim de Sant'anna e de Hypólita Theodora da Silveira Sant'anna, José Sant'anna nasceu no dia 8 de julho de 1937, em Olímpia, onde fez os cursos científicos, magistério e de contabilidade antes de se tornar bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais e professor de Língua Portuguesa, disciplina esta que lecionou até se aposentar no ensino de 1º e 2º graus no magistério oficial de Olímpia. A propósito, foi durante sua atividade pedagógica, em meados da década de 1950, que ele se descobriu vocacionado ao estudo do folclore brasileiro, tornando-se, desde então, um atuante e denodado folclorólogo. Nesse mesmo tempo, ao elaborar pesquisas e exposições acerca do referido assunto, empreendidas com o auxílio de seu alunado e restritas ao âmbito escolar, o professor as transcendeu às ruas olimpienses, realizando assim, em 1965, o 1º Festival do Folclore de Olímpia, evento que é hoje detentor de alto prestígio e de nacional projeção, e que, em razão de tais méritos, ensejou o já consagrado título "Capital do Folclore" à sua cidade natal. Disponível em: https://www.folcloreolimpia.com.br/-o-criador/. Acesso em: 13 fev. 2023.

historicamente com o advento do Caboclo das 7 Encruzilhadas, no Rio de Janeiro, em 1908, através do médium Zélio de Moraes.

A Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário, dirigida por muitos anos pela nossa saudosa mãe Zuína, é um dos interessantes casos em que a tradição umbandista é mais antiga, pois suas atividades começaram no mínimo na mesma época que o surgimento dessa religião no Brasil. Esse templo abriu oficialmente suas portas no ano de 1967, com a mãe Jesuína de Souza Silva, a mãe Zuína. Porém, sua mãe, Gertrudes Antônia de Souza, praticava a umbanda na cidade de Bebedouro desde 1897.

A filha de mãe Zuína, Maria Gertrudes, nos conta toda essa trajetória de resistência, persistência, amor, fé e caridade: “Minha mãe contava que a família dela era de cultura espírita, e ainda dizia espírita umbandista. A minha avó, dona Gertrudes, já trabalhava em um centro em Bebedouro, e quando vieram para Olímpia, frequentavam um centro em Rio Preto…” (Maria Gertrudes, 2015).

Por volta de 1953, adquiriu uma residência própria, onde hoje é a Vila Cizoto. “Essa casa ficava perto de onde hoje é a Igreja da Cizoto (Capela de Santo Antônio). Foi quando foram lotear aquele local para assim formar o bairro da Cizoto e bem onde estava a casa iriam fazer uma das ruas. Aí Antônio Cizoto e o corretor nos avisaram que teríamos que deixar o local e nos deram três opções de terrenos” (Maria Gertrudes, 2015).

A família escolheu um terreno na esquina em que onde hoje estão a Rua Vitório Cizoto e a Rua Carlos Gomes. Nesse local residem até os dias atuais a filha mais velha de mãe Zuína, Maria Gertrudes; sua filha, Gesielma; e seu neto, Ewerton Skelton. E é nesse local onde ainda hoje os ritos são realizados, ou seja, funciona a Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário. “Nessa época, mais ou menos em 1954, 1955, minha mãe trabalhava em seu próprio quarto, onde desmontava a própria cama e atendia às pessoas, tudo muito escondido, porque na época tinha muita repressão e os próprios guias (entidades desencarnadas) incorporados em Terra pediam para todos ficarem em silêncio porque os “chapéus de bico” vinham vindo. Chapéu de bico era como eles (as entidades) se referiam aos policiais. E quando as pessoas iam à porta espiar, viam o ‘Curintinha’ (camburão da polícia, que na época era preto e branco) passando. Quando o camburão passava, os trabalhos continuavam. Minha mãe trabalhou nesse quarto dela bastante tempo, mais ou menos uns 13 anos. Foi quando a índia Saraiva, uma cabocla

que minha mãe recebia, veio avisar que ela não viria mais, e minha mãe começou a sentir a presença do então caboclo Caramã e dizia que ele era chefe de terreiro" (Maria Gertrudes, 2015).

Foi quando na década de 1960, com a ajuda de conhecidos, levantaram o templo para então se realizarem os ritos e atendimento à comunidade. Mãe Zuína trabalhou no templo durante aproximadamente 10 anos, até ele ser registrado, em 1967, como Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário. Nesta época conhece o Professor Sant'anna, ocasião em que ele fica sabendo que Olímpia possuía uma tenda de umbanda funcionando e registrada.

A partir daí mãe Zuína se torna uma fonte inesgotável de pesquisa, além de amiga do Professor Sant'Anna, que recorria sempre aos seus conhecimentos para enriquecer suas pesquisas acerca das festas religiosas realizadas no templo, contos, simpatias, gravação dos pontos cantados, receitas e tudo quanto era assunto que atendesse às necessidades de suas pesquisas.

Era procurada para fazer previsões para o município, que eram publicadas em jornais locais. Ressaltamos a participação de mãe Zuína no programa Fantástico, no ano de 1986, no qual foi entrevistada e comentou o ritual de Iemanjá, na Praia Grande. Na ocasião, deu a sua mensagem para o Ano-Novo, solicitando ao presidente Sarney paz e prosperidade ao Brasil. Antes de nos deixar, mãe Zuína, mais uma vez em um ato de fé e amor pela umbanda, deixou eternizado pontos cantados durante os ritos de seu templo, quando procurados por um membro responsável pelo acervo musical da Faculdade de Teologia Umbandista, que os registrou em um CD intitulado "Vamos Saravá!"

Nossa saudosa mãe Zuína, incansável na prática da caridade, com seu jeito humilde e amoroso, atendendo e recebendo todo e qualquer tipo de pessoa, independentemente da fé professada, atendeu na Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário até o ano de 2007, quando sua saúde se fragilizou. Jesuína de Souza Silva, a mãe Zuína, nos deixou no dia 31 de março de 2010, aos 85 anos, por causas naturais. Hoje a Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário é dirigida por sua filha Maria Gertrudes da Silva de Araújo e sua neta, Gesiele Augusta Silva de Araújo, na Rua Vitório Cizoto n.º 70, na Vila Cizoto.

**Galeria de memórias**

**Figura 9** - Familiares de mãe Zuína.

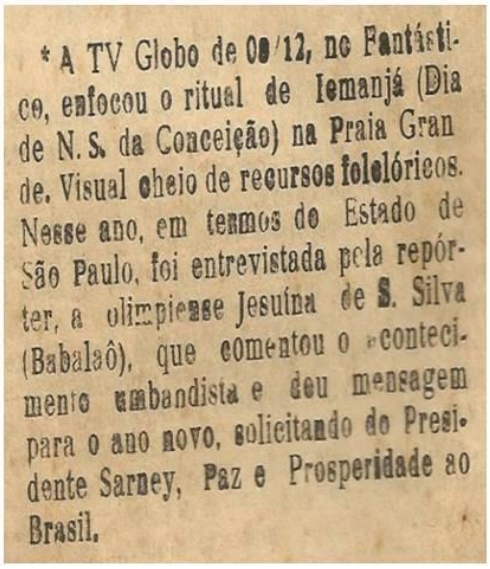
1-Srª Gertrudes Antônia de Souza, mãe de Dona Zuína- Década de 1920. (arquivo pessoal de Maria Gertrudes).

2-Pai Patrocínio [irmão de dona Zuína], Mãe Gertrudes [mãe de dona Zuína] e Mãe Zuína, foto tirada na Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário na década de 60. (arquivo pessoal de Maria Gertrudes).

Fonte: arquivo pessoal de Maria Gertrudes.

**Figura 10** - Esposo de dona Zuína e reportagem no jornal olimpiense *O Diário*.

3-Sr. Daniel da Silva, esposo de Dona Zuína- Década de 1940. (arquivo pessoal de Maria Gertrudes).



* A TV Globo de 08/12, no Fantástico, enfocou o ritual de Iemanjá (Dia de N. S. da Conceição) na Praia Grande. Visual cheio de recursos folclóricos. Nesse ano, em termos de Estado de São Paulo, foi entrevistada pela repórter, a olimpiense Jesuína de S. Silva (Babalaô), que comentou o acontecimento umbandista e deu mensagem para o ano novo, solicitando do Presidente Sarney, Paz e Prosperidade ao Brasil.

4-Reportagem do jornal olimpiense O Diário, noticiando a participação de Mãe Zuína em reportagem do Fantástico, Rede Globo, em 1968 (arquivo pessoal de Maria Gertrudes)

Fonte: arquivo pessoal de Maria Gertrudes.

**Figura 11** - Mãe Zuína nas festividades para Iemanjá e rezando o Terço a Nosso Senhor Morto na Sexta-Feira Santa.

7-Mãe Zuína nas festividades de Iemanjá na Praia Grande -1962 . (arquivo pessoal de Maria Gertrudes).

8-Terço à Nosso Senhor Morto, rezado na sexta feira Santa, notamos Maria Gertrudes dirigindo o terço, sua mãe, dona Zuína e a família- Década de 1980. (arquivo pessoal de Maria Gertrudes).

Fonte: arquivo pessoal de Maria Gertrudes.

**Figura 12** - Mãe Zuína recebendo noiva em seu templo e recebendo homenagem do Professor José
Sant'Anna.

9-Mãe Zuína recebendo noiva em seu templo logo após ter se casado na Igreja Católica (arquivo pessoal de Maria Gertrudes).

10-Mãe Zuína recebendo homenagem do Professor José Sant'Anna , pesquisador e amigo (arquivo pessoal de Maria Gertrudes).

Fonte: arquivo pessoal de Maria Gertrudes.

**Figura 13** - Mãe Zuína na década de 1990 e capa do CD.

11-Jesuína de Souza Silva, a Mãe década de 1990. (arquivo do Museu de Historia e Folclore "Maria Olímpia").

12-Capa do CD dirigido por membros da Faculdade de Teologia Umbandista (FTU) com pontos cantados, entoados nos ritos da Tenda de Umbanda "Caboclo Caramã e Pai Cesário" em 2009 (arquivo pessoal de Maria Gertrudes).

Fonte: arquivo pessoal de Maria Gertrudes.

### *2.4.2 Ilê Iyeiyeô Axé Olú Aiyê Jagun*

**Localidade**: Olímpia-SP.

Apresentação pela pesquisa:

**Odo jagunjagun igbagbo - Jovem guerreiro de fé**

O azul é predominante, em tudo se tem presença de axé; dos egés que se foram, tudo se aproveita; fala amigável, certeza como flecha nas palavras, identidade, verdade e postura, aqui tradição reina, porque foi querida e conquistada. Sorriso arisco, mas coração com presença dos ancestrais; aqui resplandece e faz-se axé, poucos os que estavam, muitos os que vão; nas festas a beleza oculta do lugar mostra-se em grande sensação da vida. Aqui orixá é soberano, tudo regido pelo jovem guerreiro de fé.

Apresentação pelo Ilê:

**Autoria Painho Hiago D'Obaluaiyê —**
**Sacerdote regente do Ilê Iyeiyeô Axé Olú Aiyê Jagun**

Sou o babalorixá Hiago, e minha história religiosa começa desde que saí da maternidade e fui apresentado dentro do terreiro de umbanda de minha avó carnal. Vivi minha infância e adolescência dentro da umbanda até buscar e entender o que muito me confundia, e descobri que as práticas da umbanda nada mais eram que fragmentos de outras crenças, e dentre elas estava o candomblé, que foi minha paixão.

Pela sede da vivência e sem o apoio de ninguém, sozinho fui atrás de conhecer casas de candomblé até me identificar com uma que dizia ser de nação Angola, e me iniciei aos 17 anos. Cumpro minhas obrigações litúrgicas durante 7 anos, me torno babalorixá e inicio meus primeiros iaôs dentro da casa de umbanda na qual nasci.

Muita coisa ainda me intrigava. Por eu ser alguém que sempre quis entender o porquê de tudo que cabia à minha religiosidade, eis que descubro que fui iniciado em

cima de uma mistura de dogmas de nações distintas do candomblé. Entendendo a imprudência com as tradições e até mesmo me preocupando com o que eu poderia estar errando tanto com o sagrado quanto com as pessoas que confiavam em mim, tomo a decisão de migrar para a casa de meu atual babalorixá, uma casa de tradição iorubá, que ainda preserva e sustenta práticas legítimas do candomblé.

Mesmo já tendo essa noção, mas evitando por amor à minha história, meu babalorixá me aponta que meu maior erro era ainda manter cultos do candomblé dentro de uma casa de umbanda. Sentindo na pele que realmente aquilo não era saudável e vendo que as pessoas não sabiam diferenciar as práticas achando que tudo era a mesma coisa, em novembro de 2021 saio da casa de minha avó, e no dia 4 de dezembro foi realizado o primeiro culto em louvação ao orixá em um novo espaço e nessa data se oficializa o nascimento do Ilê Iyeiyeô Axé Olú Aiyê Jagun.

Não foi uma trajetória fácil, busquei tudo isso sozinho, e houve muitos conflitos e resistência de minha parte. Dediquei a minha vida toda para ser quem sou e chegar onde cheguei. Não me orgulho de tudo que passei, mas com erros aprendi que ver as coisas pela lógica real da religião é bem mais libertador do que inventar ou acreditar em um misticismo que nunca existirá.

Para chegar a isso, deixei o profano de lado e vivi somente pelo espiritual. Sofri inclusive por entender que o interior infelizmente não é um lugar onde o candomblé é bem-visto e requisitado, mesmo sendo uma religião tão rica, não só em cultura, mas na parte espiritual que muitos desconhecem.

Sigo com a missão, que acredito que não é só a de ser babalorixá, mas sim por experiência própria poder mostrar, explicar e tentar abrir os olhos das pessoas que foram iludidas e enganadas espiritualmente como um dia eu fui. Nem toda mistura de crença é algo saudável, e isso limita muitos de compreenderem o real sentido que o candomblé tem para oferecer para a vida das pessoas que o procuram. Além disso, mostrar também que o sacerdócio dentro do candomblé não é algo que se decide do dia para a noite, para isso se exige muita experiência e confiança de um alguém superior para que esse posto de vida seja de fato analisado.

## Galeria de memórias

**Figura 14** - Painho Hiago D'Obaluaiyê e comunidade Ilê Iyeiyeô Axé Olú Aiyê Jagun.

13-Painho Hiago D'Obaluaiyê e comunidade ILÊ IYEIYEÔ AXÉ OLÚ AIYÊ JAGUN-2022. (Acervo da comunidade).

14-Painho Hiago D'Obaluaiyê e comunidade ILÊ IYEIYEÔ AXÉ OLÚ AIYÊ JAGUN em festa de Candomblé-2022. (Acervo da comunidade).

Fonte: Acervo da comunidade.

**Figura 15** - Festa de candomblé/iaôs em obrigação.

15-Comunidade ILÊ IYEIYEÔ AXÉ OLÚ AIYÊ JAGUN em festa de Candomblé-2022. (Acervo da comunidade).

16-Yaos em obrigação- Comunidade ILÊ IYEIYEÔ AXÉ OLÚ AIYÊ JAGUN-2022. (Acervo da comunidade).

Fonte: Acervo da comunidade.

### *2.4.3 Templo de Umbanda Pai Chico de Angola*

**Localidade:** Bebedouro SP[19].

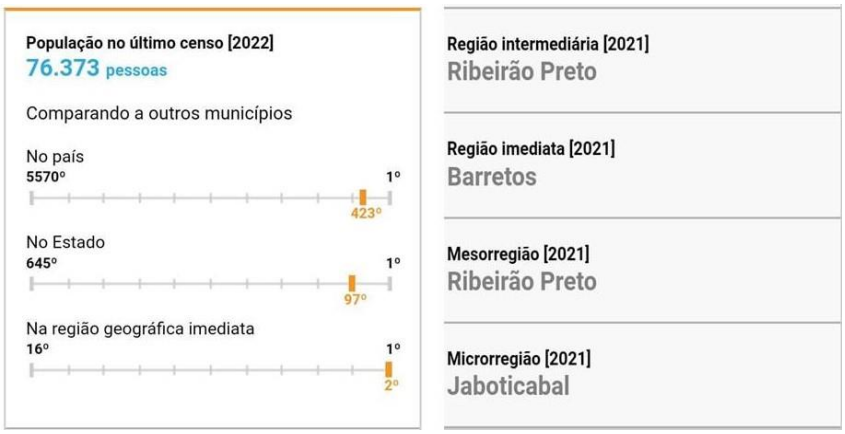
Bebedouro é um município brasileiro do estado de São Paulo, localizado na região do Vale do Rio Grande, a 379 km de São Paulo. Situada no nordeste do estado de São Paulo, faz parte da região imediata Barretos e intermediária de Ribeirão Preto. O município é formado pelo distrito-sede e pelos distritos de Botafogo e Turvínia. Dentro do distrito-sede, há dois assentamentos urbanos distantes da área urbana da sede: Povoado de Areias e Povoado de Andes.

**Figura 16** - Localização do município de Bebedouro, SP.

Fonte: Disponível em: https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Bebedouro_(S%C3%A3o_Paulo)&oldid=66530011. Acesso em: 23 ago. 2023.

[19] Bebedouro nasceu de um sonho a céu aberto, à beira de um córrego conhecido como “bebedor”, cuja água era procurada por tropeiros, boiadeiros e animais fatigados por longas caminhadas através do sertão. Os primeiros ocupantes do local tiveram a ideia de comprar um lote de terra para a formação do patrimônio de uma povoação que nascia e cujo nome seria São Sebastião do Bebedor, que posteriormente se tornaria “Bebedor” e depois “Bebedouro”, do sr. Corrêa e Mesquita, residente em Jaboticabal, cujo pagamento seria feito em três prestações de suínos, devido à escassez, no local, de moeda corrente. Depois de tudo acertado, os senhores entraram pontualmente com a primeira e a segunda prestação. O mesmo, porém, não aconteceu com a terceira, devido à falta de dinheiro. Naquela época, a honra estava em jogo, e não quiseram os senhores compradores desonrar o compromisso. No dia seguinte ao vencimento, o sr. Francisco Inácio Pereira completou a importância com seu cavalo de sela arriada, animal de sua estimação, cobrindo assim o último pagamento.
A data oficial da fundação de Bebedouro é dia 3 de maio de 1884, por ser o dia em que se lavrou a escritura de venda da primeira parte do atual patrimônio urbano pelo sr. João Francisco da Silva e sua mulher, Ana Cezária Pimenta, ao procurador da capela, capitão José Inácio Garcia. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/bebedouro/historico. Acesso em: 20 fev. 2024.

**Figura 17** - Dados do último censo - IBGE - 2022.




Fonte: Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/bebedouro/panorama. Acesso em: 23 ago. 2023.

Bebedouro limita-se com os seguintes municípios: ao norte, Colina; ao sul, Piranji, Taiúva, Taiaçu e Taquaral; a leste, Pitangueiras, Viradouro e Terra Roxa; e a oeste, Monte Azul Paulista. Em 2014, a cidade de Bebedouro ficou em 30º lugar no ranking de desenvolvimento do Brasil e 24º no estado de São Paulo, segundo o Índice Firjan de Desenvolvimento Municipal (IFDM).

**Figura 18** - Fotos da cidade de Bebedouro, SP.

Fonte: Disponível em: https://www.bebedouro.sp.gov.br/portal/index.php/bebedouro/fotos-aereas. Acesso em: 23 ago. 2023.

Apresentação pela pesquisa:

**Ágbara ni gbogbo igbse - Força a cada passo**

Carinho, respeito e muita luta, simplicidade, muitos chapéus, muitos tocos, presença de Obaluaê, uma pequena fonte embaixo do congá, paredes vedadas pra não incomodar, um pequeno e aconchegante caminho de ervas sagradas que leva a um café saboroso, nesse jardim há rosas! A comida com gosto de boas lembranças, as aprendizagens e os conhecimentos aqui são regras, assim como a alegria e a força para o trabalho de axé. Aqui há irmandade e muita força a cada passo.

Apresentação pela tenda:

**Autoria: Pai Eduardo da Hora — sacerdote regente do Templo Pai Joaquim de Angola**

Em 1999 conheço a umbanda, o Templo Pai Joaquim de Angola, em São Paulo, SP, casa com cerca de 40 anos de atividade, administrada pelo sacerdote Milton Soares (meu tio), e assim começa minha jornada na umbanda.

Já no ano 2000 dou início ao desenvolvimento mediúnico, porém me mudo para Barretos por questões profissionais. Devido à distância, meu pai Milton, após ter me iniciado, deixa meu Orí sob a proteção e orientação de mãe Ivone, sacerdotisa do Templo de Umbanda Ogum Beira Mar, em Barretos, também uma casa com mais de 30 anos.

Em 2004, também por questões profissionais, me mudo para Bebedouro- SP. Eu continuo sob o amparo de pai Milton e mãe Ivone, porém a distância vira um impedimento para meu avanço na religião. No dia 11 de abril de 2006, consigo pegar as

chaves da casa própria em Bebedouro, e meu pai Milton inaugura o Reservatório Pai Chico de Angola, que um ano após esse processo de amadurecimento finalmente consagra como Templo de Umbanda Pai Chico de Angola.

As atividades do templo na minha residência continuam até 2018, mas o número de médiuns, cambones, ogans e consulentes torna o espaço insuficiente, desconfortável, e adquiro um terreno para dar início à construção em 2016 da sede do templo.

Toda a construção da nossa casa foi concretizada com doações, materiais de descarte e demolição, venda de itens alimentícios e rifas, quando finalmente, em agosto de 2018, inauguramos o espaço próprio, específico e fixo, nossa sede do Templo de Umbanda Pai Chico de Angola, no Jardim Primavera, em Bebedouro-SP.

Nossos princípios desde o início são:

1- Não cobrar pelo atendimento.
2- Jamais fazer diferença entre os participantes.
3- Não fingir a mediunidade.

## Galeria de memórias

**Figura 19** - Símbolo do templo/Pai Eduardo da Hora e comunidade em 2019.

19-Símbolo do Templo pai Chico de Angola.
2006 (Acervo da comunidade).

20-Pai Eduardo da hora e Comunidade-2019. (Acervo da comunidade).

Fonte: Acervo da comunidade.

**Figura 20** - Festa de Iemanjá na Praia Grande 2019 e 2022.

21-Festa de Iemanjá- Praia Grande-2019
Comunidade do Templo Pai Chico de Angola.
(Acervo da comunidade).

22-Festa de Iemanjá- Praia Grande-2022
Comunidade do Templo Pai Chico de Angola.
(Acervo da comunidade).

Fonte: Acervo da comunidade.

**Figura 21** - Gira na mata/Ritualística.

23-Gira na Mata- Comunidade Pai Chico de Angola-2017.
(Acervo da comunidade).

24-Ritualística - Comunidade Pai Chico de Angola-2021
. (Acervo da comunidade).

Fonte: Acervo da comunidade.

### *2.4.4 Tenda Caridade Sagrada*

Apresentação pela pesquisa:

**Titun Ona - Caminhos novos**

Este é um lugar mágico! Novo! Mas com muito axé, axé de pluriculturas, onde a tentativa no novo traduz-se em sagrado e caridade. Seu vasto terreno e sua tenda dão acolhimento aos muitos que chegam, muitos, muitos mesmo. Organização exemplar, verdade como prioridade, as areias do chão renovam as energias, que neste espaço são muitas. Alegria na recepção e relatos ansiosos em contribuir, aqui tudo parece diferente, mas com certeza! São apenas conhecidas formas de se trilhar caminhos novos e prósperos.

Apresentação pela tenda:

**Autoria: Pai Rodrigo — sacerdote regente da Tenda de Caridade Sagrada**

Na ordem cronológica do nascer de uma casa nova de umbanda, o tempo fica de certa forma não muito linear, afinal são inúmeras variáveis nesse trajeto até aqui. Nos últimos meses de 2019, quando começavam ainda as primeiras notícias que ao longe viria uma possível pandemia global, a espiritualidade já encaminhava meus passos, desafiando-me a ir além das paredes e dos muros da antiga casa que frequentava há mais de 27 anos… Alguns consulentes assistidos pela casa onde eu estava tinham dificuldades em conversar e acessar as entidades que comigo lá trabalhavam por uma série de motivos…

Desde então, infelizmente fui confrontado com a enfermidade de minha mãe de santo em relação à sua lucidez, pois o Alzheimer estava de certa forma cegando suas memórias e com ela nomes e situações de sua própria vida cotidiana. Havia agora

poucos filhos da casa na corrente mediúnica (4), ainda sustentando os trabalhos, mesmo com o estado se agravando tanto na saúde da nossa mãe como também no pânico generalizado da Covid-19, que se alastrava já com mortes em nossa cidade.

Nós, médiuns irmãos, decidimos em consenso não mais frequentar a casa de nossa mãe. Foi bem no primeiro toque de recolher, nas primeiras semanas de janeiro de 2021. Aquele primeiro janeiro foi muito triste para todos. O medo da morte pela doença e também o desamparo da espiritualidade, que nos assistia pela casa que se fechava… Com intensas manifestações mediúnicas de comunicação das entidades espirituais, eu e minha esposa (Júlia), em fevereiro de 2020, decidimos então atender aos pedidos das próprias entidades em uma pequena clareira nos fundos (quintal), com algumas poucas pessoas que já faziam tratamentos com as entidades no outro terreiro.

Ali, escondidos entre árvores e mato alto, sem toque de atabaque para não chamar a atenção de vizinhos e fiscais, cantávamos de mãos dadas em círculo, com a sensação nítida de estar fazendo algo transgressor ao momento e a tudo aquilo que acreditávamos até então… O espírito boiadeiro Francisco Cigano, manifestado em mim, fez seus primeiros atendimentos. E fomos por ele acalentados e guiados pela certeza de que era exatamente naquele momento, na pior hora, que se manifestava a vontade divina maior, como também dos orixás e das entidades.

Os próprios espíritos se incumbiam de lavar as mãos com álcool após cada atendimento, cada passe, mantendo o distanciamento necessário, e todos devidamente usando máscaras… Em março de 2020, chega a nós pela espiritualidade a ordem de criar um primeiro ponto energético (assentamento) para efetuar a proteção, a conexão e a movimentação de todo o axé daquele pedacinho de chão. No dia 13 março foi iniciada nossa tronqueira.

No final do mesmo mês, as entidades pediram que eu desse um nome àquela nova irmandade que se formava, nomeando-me não pai de santo, mas sim sacerdote responsável, afinal eram agora as entidades que há 28 anos me preparavam para aquele momento. Revelaram a mim que a entidade que estaria responsável, sendo patrona nos mundos astrais, seria a primeira entidade com quem tive minha primeira incorporação aos meus 16 anos, revelada a todos desde os primeiros anos como caboclo Cobra-Coral.

Sob a tutela dele (caboclo Cobra-Coral) no mundo espiritual, com o amparo do guardião Exu Caveira (chefe responsável pela tronqueira) e também pela entidade escolhida por eles para chefiar todas as giras de atendimento e desenvolvimento, o preto velho Mestre pai Cipriano, em começo de abril de 2020, fundei tanto no mundo físico como no espiritual a TCS — Tenda Caridade Sagrada.

Sim, fazíamos atendimentos diante da pandemia, porém com o auxílio das entidades, árvore nos guiando, jamais com aglomeração, sempre em espaço aberto, com assepsia necessária. A partir de julho de 2020, no auge da pandemia, dividíamos em lotes, com horários bem definidos, toda a assistência que agora começava a vir de todas as cidades vizinhas… Hoje, junho de 2023, olhamos para o passado e mesmo tendo vivido tantas aflições, com tantas incertezas, jamais perdemos a fé.

A TCS estava somente esperando nossa permissão para começar. Sentimos que ela (TCS) não nasceu do nada… Não brotou de mim ou algo assim… Ela foi o resultado de toda a minha vida e de toda a história da minha antiga casa, como também das dezenas de irmãos que agora fazem parte dessa corrente… De toda a assistência… De toda a situação de milhares de pessoas que ansiavam por ela, pediram por ela, a esperavam…. A TCS teria, sim, início de alguma forma, em algum momento… Era um fato, uma realidade. Ela não foi provocada. Ela simplesmente existe, agora para todos!

## Galeria de memórias

**Figura 22** - Pai Rodrigo e membros da comunidade/Trabalho espiritual da

25-Pai Rodrigo e Membros da comunidade "Tenda Caridade Sagrada"-2021.
(Acervo da Comunidade).

26-Trabalho espiritual da comunidade "Tenda Caridade Sagrada"-2021.
(Acervo da Comunidade).

comunidade.

Fonte: Acervo da comunidade.

**Figura 23** - Trabalho espiritual da comunidade.

27-Trabalho espiritual da comunidade "Tenda Caridade Sagrada"-2021.
(Acervo da Comunidade).

Fonte: Acervo da comunidade.

### *2.4.5 Ylê Alaketu Asé Ogun Onire*

**Localidade:** Monte Azul Paulista SP[20].

Monte Azul Paulista é um município brasileiro do estado de São Paulo, possui uma área de 263,5 km² e está situado na região norte do estado de São Paulo, fazendo parte da microrregião da Serra de Jaboticabal e da mesorregião de Ribeirão Preto. Sua

[20] A fundação da atual Monte Azul Paulista e o povoamento do município estão ligados a dois fatos ocorridos ainda no fim do século passado. De um lado foi a procura de terras férteis para o café em sua marcha para o nordeste e o oeste do estado. Por outro lado, a reunião dos fazendeiros Joaquim da Costa Penha e Felipe Cassiano. O segundo cumprindo promessa de fundar um patrimônio dedicado ao Senhor Bom Jesus, em pagamento pelo restabelecimento da saúde de sua mulher, e o primeiro por ter abandonado Jaboticabal em busca de novas terras. Felipe Cassiano, proprietário das fazendas Palmeiras e Avanhandava, em território do município de Bebedouro, auxiliado por seus vizinhos Joaquim da Costa Penha, Alexandre Dias Nogueira, Antônio Ferreira de Melo Nogueira, Antônio Diniz Junqueira, Aureliano Junqueira Franco, Francisco Pereira e Boa Ventura, Antônio Pereira, em 1897, no alto do espigão entre as referidas fazendas, funda o patrimônio de São Bom Jesus de Avanhandava. Com a construção da capela, começaram a aparecer as primeiras casas no patrimônio de São Bom Jesus de Avanhandava, que recorre ao engenheiro João Mastela, de Bebedouro, a fim de traçar o arruamento da povoação. Em 1900 ganha o distrito policial e em dezembro de 1903 o Distrito de Paz, subordinado a Bebedouro, já com nome de Monte Azul. Em 1914, Monte Azul teve o nome alterado para Monte Azul do Turvo, por ser banhado pelo rio do mesmo nome. No entanto, em 1948, o topônimo é novamente alterado, agora para Monte Azul Paulista, que prevalece até hoje. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/monte-azul-paulista/historico. Acesso em: 20 jan. 2024.

população, conforme estimativas do IBGE de 2022, era de 18.151 habitantes. O município é formado pela sede e pelo distrito de Marcondésia.

**Figura 24** - Localização do município de Monte Azul Paulista, SP.

Fonte: Disponível em: https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Monte_Azul_Paulista&oldid=65637881. Acesso em: 23 ago. 2023.

**Figura 25** - Dados do último censo - IBGE - 2022.

Fonte: Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/monte-azul-paulista/panorama. Acesso em: 23 ago. 2023.

Monte Azul Paulista limita-se com os seguintes municípios: Severínia, Cajobi, Paraíso, Embaúba, Bebedouro e Colina.

**Figura 26** - Fotos da cidade de Monte Azul, SP.

Fonte: Disponível em: https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Monte_Azul_Paulista&oldid=65637881. Acesso em: 23 ago. 2023.

Apresentação da pesquisa:

**Orê Lailai - Amizade de sempre**

O Ylê Alaketu Asé Ogun Onire é uma casa de muito axé, nova terra onde viverão os orixás, tão importante neste momento estarmos juntos, como sempre estivemos a cada Ylê que nasce, onde é plantado o orixá, no tempo e espaço muito se repara. Saudamos os ancestrais e fortalecemos para a luta; aqui Ogun e Xangô não brigam, e sim prosperam em um reinado que mudará a história dos que virão em axé. Cada tijolo erguido e cada suor de seu povo são conquistas do passado e presente, porque aqui só habitam reis e rainhas, amizade de sempre.

Apresentação do Ylê:

**Autoria: Babalorixá Marcos de Ogun — sacerdote regente Ylê Alaketu Asé Ogun Onire**

Meu nome é Antônio Marcos de Carvalho, eu sou do candomblé desde 1995. Através da minha mãe, conheci um Exu chamado seu Tranca Ruas das Almas, e de lá começou toda a mudança da minha trajetória; em 97 eu me iniciei no candomblé com Ogun Mejeje e Oyá Balé, mas me afastei dessa casa que me iniciei por algumas atribuições, até falta de responsabilidade do babalorixá. Após isso, em 2008, eu conheci o meu Babá Temi, meu zelador até hoje, Jurandir de Messias Lopes, que mora na cidade de Ibitinga-SP.

E desde lá estou na casa de Yansã, Ylê Alaketu Asé Egi Oya Balé, que hoje é o nome do Ylê. Estou com ele até hoje e lá eu me iniciei novamente em Ogun e Xangô; na verdade, meu santo de cabeça é Xangô, e não Ogun, mas Ogun me adotou e dali pra cá a gente veio fazendo toda a obrigação e recomecei fazendo essas obrigações.

Hoje, aqui em Monte Azul, a gente leva a bandeira do Ylê Alaketu Asé Ogun Onire, e desde 2016 a gente vem fazendo um trabalho de divulgação e valorização da matriz africana. Em 2016 eu tomei meu deka (maioridade), vim para Monte Azul e comecei a jogar búzios; eu morava na casa. A partir dali a gente começou a assentar os orixás hoje aqui no ilê juntamente com os filhos e os adeptos da casa, o que conseguimos através de rifas e vaquinhas. Demos entrada no terreno e estamos construindo o terreiro, o ylê, que a gente iniciou com o quarto de Ogun, o quarto de Exu, uma cuminheira, um quarto pra jogo e um banheiro para os clientes, mas a tendência é nos tornarmos o maior ylê daqui da região, do interior.

## Galeria de memórias

**Figura 27 -** Babalorixá Marcos em entrevista do jornal/Festa de candomblé 2019.

Entrevista

BREVE HISTÓRICO

Antônio Marcos de Carvalho
Zelador de Orixá (Pai de Santo)
avaliação do Candomblé na Consciência Negra

Saúde disponibiliza especialidade

28-Babalorixá Marcos em entrevista ao jornal local falando sobre Intolerância Religiosa-2021. (Acervo da Comunidade).

29-Babalorixá Marcos Virado em seu Orixá Ogun Em festa de Candomblé- 2019. (Acervo da Comunidade).

Fonte: Acervo da comunidade.

**Figura 28** - Início da construção da sede.

30-Babalorixá Marcos e comunidade; início da construção da sede do *Ylê Alaketu Asé Ogun Onire* (Acervo da Comunidade, 2023).

31-Construção da sede do *Ylê Alaketu Asé Ogun Onire*. (Acervo da Comunidade, 2023).

Fonte: Acervo da comunidade.

**Figura 29** - Construção da sede.

32-Comunidade Construção da sede do *Ylê Alaketu Asé Ogun Onire*. (Acervo da Comunidade, 2023).

Fonte: Acervo da comunidade.

### *2.4.6 - Ylê Asé Meje Afefe T'ina*

**Localidade:** Monte Azul Paulista SP.

Apresentação pela pesquisa:

**Egbé fun awon babá - Força para os ancestrais**

O Ylê Asé Meje Afefe T'ina é uma comunidade onde a amizade sempre foi porta de trânsito de chegadas e idas. Com suas paredes coloridas, mantém-se a tradição com a rua, que é sempre despachada, poucos são os filhos. Para uns a casa; para outros, caminhos. Aqui o candomblé tem seu lugar, a umbanda também, separados, mas juntos para fazer o trabalho de axé. As galinhas são a alegria da roça de santo, onde moram Exu, Egungun, Oxossi (soberano), Oxum, os Fun-fun, as madres ancestrais, Iemanjá, Ogum e Xangô. Nesse lugar se luta pelos que foram, nesse lugar se busca a força para os ancestrais, pois deles já se recebe muito.

Apresentação pelo Ylê:

**Autoria: Iyakekere Odojonira — mãe Pequena do Ylê Asé Meje Afefe T'ina**

Meu nome é Yolana, sou a Iyakekere do Ylê Asé Meje Afefe T'ina, e primeiramente gostaria de falar um pouco da minha história na religião. Comecei minha trajetória na umbanda, pois minha mãe é umbandista e sempre frequentou a religião, então, quando pequena eu comparecia sempre às reuniões do terreiro junto a ela.

Quando fiquei maior, indagava muito sobre a religião e sempre parecia que me faltava algo. O tempo passou e quando retornei à faculdade, conheci aquele que é hoje meu babalorixá, André T' Oxossi. Porém, quando estávamos cursando a faculdade,

nunca tocamos no assunto religião. Foi quando estávamos pra terminar que começamos a conversar sobre, e foi aí que comentei sobre a umbanda e o babá André T' Oxóssi me falou que era do candomblé e aí me acendeu uma luz de que poderia ser ali que encontraria o que sempre me faltou.

Babá André T' Oxóssi tem sua matriz em Uberlândia, Minas Gerais, advindo do candomblé Ketu. Com mais de 20 anos de santo, tomou o que era já seu e deu início à sua casa. Quando terminamos a faculdade, deu-se o início do Ylê Asé na cidade de Catanduva-SP. Estamos com a casa aberta há 7 anos, e nesse período todo tivemos muitas experiências que nos fizeram ser o que somos hoje.

Tivemos muitos aprendizados que nos fizeram crescer e conseguir passar pelos percalços que às vezes nos afligem. Passamos por um episódio de intolerância religiosa, mas conseguimos contornar da melhor forma possível e recomeçar. Nossas funções sempre foram aos sábados, que é o dia que tiramos para cuidar do ylê, cuidar do nosso sagrado e louvar. E após quatro anos de muita luta e fé em Catanduva, viemos para Monte Azul Paulista-SP, recomeçar com novos ares.

Trouxemos o Ylê Asé para Monte Azul pouco tempo depois que nós nos mudamos e aqui estamos há três anos. Continuamos as nossas funções aos sábados, que ainda segue sendo o melhor dia para termos com o sagrado. A casa segue com alguns atendimentos às pessoas que nos procuram. Hoje em dia não temos muitos filhos na casa, mas seguimos com os que realmente querem viver o asé.

Depois de tudo e olhando pra trás, posso dizer que foi a melhor escolha que fiz. Poder escolher o candomblé como minha religião, poder cultuar os ancestrais e viver o asé me completou totalmente. Não digo que não passo por provações do dia a dia, pois isso é normal de todo ser humano, mas comigo sempre tenho a certeza de que tudo dará certo, pois os tenho comigo sempre e que nunca me faltaram.

O Asé me mostrou o que realmente é fé, o que é de fato acreditar e confiar, e hoje só posso agradecer ao nosso sagrado. Isso devo também ao meu babalorixá, André T' Oxóssi, que com sua imensa sabedoria, seu carinho, sua resiliência, força e garra, me ensinou tudo o que sei hoje e me fez compreender o significado de tudo isso.

Seguimos nossa luta contra a intolerância religiosa, a discriminação e o racismo, tentando passar os ensinamentos ancestrais e mostrando que só poderemos fazer a diferença se mostrarmos e ensinarmos a história verdadeira. Hoje posso dizer que não somos mais iguais ao que éramos há sete anos; caminhamos, aprendemos, ensinamos, cuidamos, tudo por Eles, que nos cuidam, nos guiam, ensinam e caminham com a gente sempre.

## Galeria de memórias

**Figura 30** - Babá André T' Oxossi e comunidade em Catanduva, 2018.

33-Babá André t' Oxossi e comunidade, Catanduva SP-2018. (Acervo da Comunidade).

34-Babá André t' Oxossi e comunidade, Catanduva SP-2018. (Acervo da Comunidade).

Fonte: Acervo da comunidade.

**Figura 31** - Comida de santo/Festa de Exu-mirim.

35-Comida de santo, Catanduva SP-2019.
(Acervo da comunidade).

36-Festa de Exú Mirim, Catanduva SP-2019.
(Acervo da comunidade).

Fonte: Acervo da comunidade.

**Figura 32** - Babá André T' Oxossi e comunidade.

37-Babá André t' Oxossi e comunidade,
Catanduva SP-2019.
(Acervo da comunidade).

38-Babá André t' Oxossi e comunidade,
Monte Azul Paulista SP-2020.
(Acervo da comunidade).

Fonte: Acervo da comunidade.

# 3 Capítulo II – Identidades e memórias: lugares de memórias, lugares de afetos, lugares de aprendizagens e saberes ancestrais.

## 3.1 Convenções originárias e novas convenções: o culto afro-brasileiro resiste no interior de São Paulo

Esta pesquisa, em seu objetivo principal, buscar realizar de modo coerente as realidades encontradas das religiões de matrizes africanas no interior de São Paulo, nas cidades de Olímpia, Bebedouro e Monte Azul Paulista, embora no processo tenham se observado as dificuldades na realização de um estudo assertivo. Dois aspectos se tornam extremamente importantes para essa consideração; o primeiro é o fato de o pesquisador ser de religião de matriz africana há quase 25 anos. Essa trajetória de axé permitiu o olhar de "dentro para fora", enquanto muitos estudos são realizados de "fora para dentro", o que apresenta dificuldades na hora de se estabelecer o diálogo com a literatura específica existente. Outro aspecto muito importante considerado na proposta, estruturação e no desenvolvimento desta pesquisa foi a questão de ter o cuidado de observar, apenas registrar, e não tentar traduzir as realidades observadas, ou seja, não partimos de um ponto de referência para estabelecer semelhanças e distanciamentos, e sim da premissa de todo processo de expansão das religiosidades de matrizes africanas no Brasil em movimento a partir das jornadas que ressignificam o axé.

Por ora, essas jornadas ressignificativas nos mostrarão na busca pela retomada da tradição uma tentativa de (re) africanização do culto praticado; em outros momentos, essas ressignificações na pesquisa de campo evidenciam a simbiose entre os candomblés e as umbandas sem prejuízo à cultura e ao culto; em outras perspectivas, conotam as migrações de uma religião a outra e, ainda, o surgimento de um novo segmento, uma nova "tradição" de religiosidade de matriz africana.

O fato de este trabalho ter sido realizado por um sacerdote-pesquisador corroborou para o alcance dos objetivos da proposta no ponto em que se consideram todas as culturas e práticas das comunidades pesquisadas a partir de seus contextos, suas origens e realidades, sem valores comparativos preestabelecidos, não determinando

nenhum parâmetro de análise a partir da comparação da legitimidade ou da inferioridade mediante outras comunidades, em outras localidades, devido ao fato de que cada identidade é construída pelos processos aos quais se relacionaram e relacionam pela interferência de processos históricos que levam as comunidades às suas práticas culturais e ritualísticas. Nesse sentido, o objeto deste estudo não é definitivamente um campo de comparações, e sim de visibilidades a essas comunidades.

Essas relações de poder entre os candomblés e as umbandas, entre a legitimidade e a impureza de culto, estendem-se por muitos anos em nosso território nacional. Como exposto através de Capone (2018), muitos desses conflitos originaram-se pelos antropólogos do passado, que, por uma série de questões, se envolveram pessoalmente com seus objetos de estudos, valorizando a legitimidade de algumas comunidades a partir daquilo que lhes era de importância, que perpassava por suas afetividades e seus pertencimentos. Com essa postura, de maneira voluntária ou não, acabaram por incitar a inferiorização, a não legitimidade e a pejoração ideológica de outras comunidades de matrizes africanas.

Para além do discurso de legitimação, observa-se um projeto criado a partir desse momento, projeto que visa à colonização, marginalização, exclusão, perseguição e invisibilidade de todos os grupos das religiões de matrizes africanas que não fossem pertencentes aos grupos legitimados por esses antropólogos e demais estudiosos.

Buscando não permitir que esta pesquisa enverede por esses caminhos de legitimações versus inferiorizações é que optamos romper com esse caminho de legitimações dos antropólogos do passado, esse duelo entre legitimação e inferiorização acaba por causar a intolerância religiosa dentro dos povos de axé.

De acordo com Fiorin (2009, p. 117–118), na ordem dos discursos culturais há dois mecanismos: o da exclusão, que leva ao conflito entre o exclusivo e o excluído; e o regime da participação, onde ocorre a mistura. Assim, o autor corrobora que há dois mecanismos da cultura, o da exclusão e o da participação, ou seja, o da triagem e o da mistura:

> Com base em proposta de Zilberberg e Fontanille, feita para mostrar como os valores tomam forma e circulam no discurso, pode-se dizer que há culturas que se veem como unidade, e outras como mistura, o que significa que há

> dois mecanismos a regê-las: o princípio de exclusão e o princípio da participação. Esses princípios criam dois grandes regimes de funcionamento cultural. O primeiro é o da exclusão, cujo operador é a triagem. Nele, quando o processo de relação entre valores atinge seu termo, leva à confrontação do exclusivo e do excluído. As culturas reguladas por esse regime confrontam o puro e o impuro. O segundo regime é o da participação, cujo operador é a mistura, o que leva ao cotejo entre o igual e o desigual. A igualdade pressupõe grandezas intercambiáveis; a desigualdade implica grandezas que se opõem como superior e inferior.

Essa definição de Fiorin relaciona-se com os processos de legitimações e interiorizações que estudamos, pois, de certa forma, nos candomblés legitimados como tradicionais notamos a presença do mecanismo da cultura de exclusão de triagem, e nas demais religiões afro-brasileiras observa-se o mecanismo da cultura participativa da mistura.

No interior do estado de São Paulo, as comunidades pesquisadas existem e resistem, independentemente da interferência direta desses dois mecanismos de cultura. Das seis comunidades parceiras da pesquisa, apenas uma, o Ilê Iyeiyeô Axé Olú Aiyê Jagun, mostra em sua trajetória a busca por uma legitimidade de tradição. As outras cinco comunidades estão dentro da perspectiva da cultura participativa, na qual elementos tanto dos candomblés como das umbandas podem fazer parte de seus arcabouços religiosos sem a preocupação da ilegitimidade perante outras comunidades.

Trata-se de valores diferentes entre as concepções e cosmopercepções e a abordagem cultural em que cada comunidade se fundamenta e estrutura. Cada uma dessas culturas opera com um tipo de valor diferente: as da triagem criam valores de absoluto, que são os da intensidade; as da mistura, valores de universo, que são os da extensidade. As primeiras são mais fechadas, tendendo a concentrar os valores desejáveis e a excluir os indesejáveis; as segundas são mais abertas, procurando a expansão e a participação (Fiorin, 2009, p. 118).

As comunidades pesquisadas, embora estejam localizadas na mesma macrorregião do interior de São Paulo, diferem-se em muitos aspectos. Cada uma das seis comunidades traz características identitárias próprias, mesmo sendo de linhagens de religiosidades afro-brasileiras tendo como base as religiões de matrizes africanas. Nesse contexto, temos a comunidade Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário, que se define como umbanda de linhagem tradicional familiar; a comunidade Ilê Iyeiyeô

Axé Olú Aiyê Jagun, cujo sacerdote inicia sua trajetória inicial na umbanda, rompe com essa religião e migra para a africanização de seu culto no candomblé. Temos o Ylê Asé Meje Afefe T'ina, cujo sacerdote inicia seu processo nas tradições candomblecistas de Uberlândia-MG e, ao retornar para o estado de São Paulo, inicia também a prática da umbanda a partir dos catiços em sua própria comunidade, dando origem a essa prática umbandista no próprio terreiro.

O Ylê Alaketu Asé Ogun Onire, cujo sacerdote foi praticante da umbanda, posteriormente iniciou-se no candomblé e mantém as duas práticas em sua comunidade. O templo Pai Chico de Angola, que se denomina como umbanda tradicional, mas que possui em sua cultura ritualística práticas sincretizadas com os candomblés; e a Tenda Caridade Sagrada, com seu surgimento em contexto pandêmico, absorvendo os conhecimentos da umbanda de seu sacerdote e incorporando novas concepções religiosas, criando uma nova perspectiva de tradição.

Essa diversidade de culturas religiosas em localidades tão próximas nos auxilia na compreensão do surgimento de comunidades com identidades plurais; nenhuma delas é originária de uma mesma matriz, o que leva ao estudo de cada uma de forma individual, porque mesmo sendo pertencentes ao mesmo grupo, o das religiões afro-brasileiras, são independentes.

## 3.2 Tradição há quase seis décadas na Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário

Quem nos recebe na comunidade é a sacerdotisa madrinha Maria Gertrudes da Silva de Araújo, nascida na cidade de Olímpia, SP, em 4 de maio de 1947, filha de Daniel da Silva e Jesuína de Souza Silva, viúva, tendo como profissão monitora (hoje aposentada), mãe de duas filhas.

O primeiro contato se deu em uma atmosfera meio tímida. Madrinha Gertrudes foi muito receptiva, mas ficou de longe, havia outros filhos da casa. Sentamo-nos, serviram-nos café e bolo e começamos a nos apresentar. Nesse primeiro momento quem mediou a conversa foi Geisiele, filha da madrinha Gertrudes; falaram bastante sobre as histórias do terreiro e volta e meia a madrinha entrava no assunto, como que fazendo

uma pergunta e fixamente nos olhando e aguardando a resposta. Foi perceptível que se tratava de um teste, para que ela pudesse saber de fato do que se tratava esta pesquisa.

Essa é a postura esperada de uma sacerdotisa de 75 anos (no ano de 2023), pois falar sobre sua comunidade, seu credo e suas tradições vai para além de falar de um templo de umbanda, afinal nessa comunidade, o templo, o local físico e todas as memórias fazem parte da história familiar carnal, e não apenas de um grupo de adeptos. Depois de aproximadamente duas horas, acho que passamos no teste e todos estavam à vontade para iniciarmos as gravações e entrevistas.

Esta comunidade, o templo Tenda de Umbanda "Caboclo Caramã e Pai Cesário, regido pela sacerdotisa madrinha Gertrudes, é uma comunidade de umbanda tradicionalmente familiar e com muitos membros. A particularidade dessa comunidade que mais se torna expressiva é a forma com que com o passar dos anos mantém-se com características muito particulares; seus contatos e estudos mais no remetem a uma comunidade de cabula descrita por Nina Rodrigues.

Essa percepção se dá pelo fato de que a cultura dessa comunidade se preocupa em manter suas tradições visando perpetuar o legado da sacerdotisa anterior, dona Jesuína, e seus antecessores. A comunidade mantém uma atmosfera com traços bem marcados das africanidades, até mesmo pelo fato de o avô da madrinha Gertrudes ter sido ex-escravizado. Ela nos conta uma história que seu avô contava sobre a abolição:

> Oxalá abençoe todos, eu sou Maria Gertrudes da Silva de Araújo, sou dirigente do "terreiro" Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário, que foi registrado há 55 anos, no dia 21 de outubro de 1967, mas que já vinha há longos anos, com minha mãe e minha avó trabalhando por esse terreiro, por essa casa, uma resistência muito grande. O meu vô, o meu vô Januário, meu vô Januário, ele contava como foi a abolição, como foi a liberdade que deram pra eles, aí vieram descendo, vieram descendo todo o pessoal que vinha do Norte, a maioria, por isso que Minas Gerais é o foco dos negros da história, porque descia para vir. Em Minas Gerais. Muito negro não conseguia sair de lá, porque tinha casa grande, eles pediam pra pousar os negros, pediam pra pousar, é agora eu tô emocionada, que eu me lembrei do sofrimento do meu avô, pediam pra pousar, mas a maioria não amanhecia, eles davam de comer, eles tinha medo dos negros invadirem, então eles envenenavam, eles matavam, nunca mais ninguém via ninguém, e minha mãe falou com meu vô, que passaram muito medo. A minha avó, a mãe do meu vô, chamava Florência, meu vô contava pra minha mãe e pros filhos que minha vó era negra, escrava, o cabelo embatumava, virava aquele monte assim ó, de tão cabelo duro que era, ninguém penteava cabelo, não usava pentear cabelo né, não usava pente, então ficava aquele cabelo bem duro. Quando aquilo incomodava, quando aquele cabelinho incomodava, minha mãe conta que meu vô falava que a minha vó Florença pedia pra alguém cortar, aí pegava uma faca, um canivete bem amolado, e ia tirando aquela saia, aquela touca inteirinha, assim ó… Eu estava falando pra vocês, aí

> quando desciam paravam em Minas Gerais, na casa dos senhores de engenho, salvo um ou outro que conseguiam sair vivos, eles tinham medo dos negros invadirem, pois eram muitos negros; eles tinham medo da invasão e de tomarem conta da fazenda deles, então meu vô falava que anoiteceu, mas não amanhecia. Eles começaram a rejeitar a pousada, passaram muita fome, muita necessidade, porque eles ofereciam pra pousar, pra ficar, mas eles não queriam um nego falando pro outro: "Fulano não amanheceu, ciclano amanheceu", era bastante, era muito negro! Nego pensa que era meia dúzia, não! Vieram "muitos negros, era muito, muito, tanto que a população negra hoje é a maioria no Brasil". Então, eram muitos negros, tinham medo, matavam em Minas Gerais, ficaram muito ali, não conseguiam passar para cá, não.

A história sobre seu avô, o senhor Januário, é uma história forte, mas uma história comum aos negros "libertos" do Brasil. Confessamos que muito lemos dessas histórias, porém a sensação de estarmos diante de uma neta falando de seu avô cria uma sensação estranha, pois de fato estamos diante da história, uma história real, com sujeitos reais.

Esse aspecto familiar da tradição proporciona para a comunidade que sua cultura tenha uma relação mais direta com as culturas africanas. Há também na comunidade membros mais antigos, que fazem parte da comunidade desde a época da fundação, como o senhor José Ferreira[21], primeiro médium da comunidade, que também contribuiu para a construção dessa identidade tradicional; o tio carnal da madrinha Gertrudes, o senhor Patrocínio, iniciado no candomblé pelo babalorixá Joãozinho da Gomeia.

**Figura 33** - Senhora Jesuína e senhor José Ferreira (Década de 1950); senhora Jesuína e seu irmão, senhor Patrocínio. (Década de 1970).

Fonte: Acervo da comunidade.

[21] José Francisco Ferreira (de descendência angolana), nascido em Lagoa da Prata-MG, em 5 de junho de 1934.

Assim, iniciamos o contato com o legado dessa tradição, que se fez dentro de uma perspectiva familiar e ao longo de mais de cinco décadas traz os traços muito marcantes dos seus antepassados, as afetividades e a importância de pessoas que estiveram juntas nas jornadas. É muito importante compreendermos essa casa como tradicional, pois mesmo em 2023, os dirigentes e adeptos primam pelo mantimento dos ensinamentos do passado. Assim como dito por Filho e Alves (2017, p. 56):

> Por tradição, podemos compreender toda forma de se comportar e proceder de um grupo social, que se fixa em seus membros e permanece na dimensão espaço-tempo. Ou seja, mesmo com o transcorrer dos dias, das eras, o que foi construído e concebido como tradição de um povo se estabelece e tem continuidade. De forma peculiar, as gerações vivenciam as tradições que lhes foram transmitidas nas práticas de vida dos seus antecessores. É, portanto, um evento comunitário, não podendo ser uma atividade isolada, faz parte da existência de um grupo e por ele é cultivado.

Durante todos os meses de pesquisa com a comunidade, em todas as conversas os antecessores sempre estavam presentes, madrinha Gertrudes sempre fazia questão de falar sobre a grandiosidade de sua mãe, que queria ser pelo menos um pouquinho do que dona Jesuína foi. Na foto a seguir, podemos identificar o sorriso de madrinha Gertrudes ao lado de um banner com a foto de dona Jesuína; esse banner fica em frente à porta de entrada do templo, como se a própria dona Jesuína recebesse todos que adentram o espaço sagrado.

**Figura 34** - Dona Jesuína (sacerdotisa antecessora do templo) e madrinha Gertrudes (atual sacerdotisa e dirigente), 2023.

Fonte: Acervo da pesquisa.

Essa foto traz muita representatividade na constatação da presença dos antecessores da comunidade. Nessa comunidade, o tempo todo, esses antecessores estão presentes e fazem parte do contexto, da cosmovisão, assim como podemos identificar em algumas falas de madrinha Gê (assim ela gosta de ser chamada) na entrevista:

> A minha avó já era da umbanda, criou minha mãe dentro do terreiro, era casa de chão batido nas fazendas, nos lugares distantes. A minha mãe veio seguindo como médium de terreiro, filha de caboclo, que era mãe. Pai Cesário nos ensinou a umbanda, essa união linda, maravilhosa, hoje uma religião respeitada por todas as religiões, toda a denominação tem respeito pela umbanda hoje. Mas foi muita resistência, porque era perseguido, não podia falar que era umbandista, não podia falar que benzia, não podia falar que dava um passe, e nessa história minha mãe registrou o terreiro, precisou registrar porque já havia muita perseguição onde a gente mora até hoje, onde está situada nossa casa, nosso terreiro. Aí, em 1967, acharam por bem registrar esse terreiro, que hoje trabalha na caridade, na humildade, é isso que a umbanda ensina, é isso que nós praticamos, a perseguição foi muito grande, porque a polícia vinha, os caboclos chamavam as polícias de chapéu de bico, chapéu de bico ia vir, então tinha que se esconder, tinha que apagar a luz de vela pra não ver claridade, porque eles vinham e a intolerância era muito grande, era denunciada por muitas pessoas, era movimento de gente, só o movimento de gente já era motivo de perseguição.

Nesse trecho, madrinha Gê fala sobre as características do início do terreiro ainda com sua avó, nas fazendas onde o chão era de terra batida. Esse foi um fato comum do início de muitas comunidades de umbanda tradicionais. Ela fala sobre as resistências às perseguições, que eram também constantes, nenhuma prática era permitida; para tentar dar uma solução, dona Jesuína faz o registro do terreiro:

> É a perseguição atrás que eu estava falando para você, da perseguição era pancadaria. Não era assim para ver uma intimação, um papel escrito, tá intimado para ir depois, não. Eles vinham e espancavam, quebravam, tudo acabava ali. Então a gente tinha que saber que em um momento ou outro, poderia acontecer com a gente.

Madrinha Gertrudes afirma que essas perseguições no tempo de sua mãe realmente não se tratava de uma coisa simples. Ao realizarem qualquer trabalho, por mais silencioso que fosse, poderiam ter sua comunidade invadida, depredada: mas dona Jesuína soube contornar as situações com respeito e muito jogo de cintura.

> Houve caso dentro de Olímpia, que eu tenho 76 anos, não presenciei, mas sei de toda a história, entraram no terreiro, levaram todo mundo preso; era uma casa respeitada, inclusive um dos dirigentes dessa casa era da autoridade, era uma autoridade na cidade, mas nem por isso respeitaram, então, quando eu falo da Tenda de Umbanda do Caboclo Caramã e Pai Cesário, eu estou falando de uma história longa, de que foram respeitados, temos essa parte na história de sempre sermos respeitados. Minha mãe sabia lidar, minha mãe sabia levar, é isso que eu falo pros filhos do terreiro, pra dar continuidade de

> levar a história, na simplicidade, na humildade, respeitar. O respeito é mútuo, então eu falo da perseguição; por que eu preciso falar dessa história? Porque eu vivi isso, era abrir um trabalho silencioso, mas a qualquer momento poderiam entrar, invadir, quebrar e destruir, então a resistência foi grande!

Podemos destacar a intolerância religiosa, a perseguição muito presente no tempo de dona Jesuína, o que infelizmente ainda ocorre muito nos dias atuais. Existem grupos que, de certa forma, são alvos mais frequentes dessa violência, assim como corrobora Ribeiro (2009, p. 115):

> Frente ao extremismo religioso verificado no século XXI, uma das inquietações que figuram na sociedade atual é a relação entre religião e violência. Amplamente divulgada pela mídia mundial como um produto da intransigência, a maioria dos pesquisadores no assunto reconhece que a violência religiosa ocorre em todo o planeta, mas que em algumas regiões, por sua importância política e/ou econômica, possui maior visibilidade. Extremismos religiosos e seus subprodutos, tais como os fundamentalismos, de todas as formas, as guerras santas, as limpezas étnicas e outros, promovem uma barbárie desmedida.

De forma geral, essa característica de resistência é intrínseca à alma de cada comunidade, e as comunidades têm percepção clara do que significa resistência, sendo essa a ferramenta de sobrevivência dos conflitos do dia a dia. A intolerância religiosa é um problema social de grandes proporções na atualidade, sendo que os dados oficiais não dão conta de evidenciar o problema, devido ao fato de muitas comunidades não denunciarem por medo de represálias.

Em 2018, foram registradas 615 denúncias de intolerância religiosa no Brasil. O número saltou para 1418 em 2023, um aumento de 140,3%. Já o número de violações passou, no mesmo período, de 624 para 2124, um salto de 240,3%. Entre 2022 e 2023, o aumento das denúncias foi de 64,5%, e o de violações, de 80,7%.

Observamos que o número de registros de intolerância religiosa tem aumentado de forma alarmante, de acordo com o site G1[22], de 2018 a 2023 houve um aumento de 140%, e as religiões de matrizes africanas com mais de um milhão de adeptos (dados do IBGE, 2022) estão entre as mais perseguidas. O registro de denúncias sobre intolerância religiosa (feita ao disque 100, um serviço do governo) cresceu — sobretudo após 2021, um ano depois do início da pandemia da Covid-19.

[22] Matéria vinculada ao site G1, sobre a intolerância religiosa no Brasil. Disponível em: https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2024/01/21/brasil-tem-aumento-de-denuncias-de-intolerancia-religiosa-veja-avancos-e-desafios-no-combate-ao-crime.ghtml. Acesso em: 15 fev. 2024.

Observamos na Constituição Federal que já se contempla a liberdade de expressão religiosa, crença e culto, e que a transversalidade de temas possibilita a aplicação no cotidiano. Assim como na leitura de Lessa (2018, p. 26):

> Art. 5º, inciso VI, dispõe que é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. VIII – ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei; Art. 19, inciso I, preconiza que é vedado ao Poder Público estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

No entanto, a contemplação na Constituição Federal (1988) não garante na prática a extinção ou inibição aos ataques violentos às religiões afro-brasileiras. O que vemos de fato é que a Constituição não inibe essas ações, pois só conseguimos verificar a violação da lei quando as pessoas são agredidas ou seus templos depredados, o que tem ocorrido com muito mais frequência nas últimas duas décadas, mas que tem, nos últimos tempos, se intensificado de forma mais violenta, agressiva, tornando essa questão uma questão social gravíssima, que necessita de atenção por parte dos poderes públicos e a necessidade também de mais políticas públicas que sejam capazes de atenuar e posteriormente extinguir essa situação.

Em nossa realidade, o “interior” do estado de São Paulo, podemos constatar que a realidade vem aos poucos mudando, comunidades conseguem realizar seus cultos de uma forma mais tranquila e seus adeptos conseguem denominar-se como pertencentes às religiões de matrizes africanas. Esse dado se aplica à trajetória do Templo de Umbanda Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário, de acordo com a madrinha Gê:

> Hoje a nossa tenda trabalha livremente, hoje a nossa umbanda é uma religião, todo mundo pode falar que é umbandista. A umbanda hoje cresceu, sempre teve, caminhando lentamente. Hoje são muitos adeptos, até na nossa cidade, que é pequena, tem cinquenta e poucos mil habitantes, é respeitada e é isso daí que eu tenho que falar pra vocês da nossa história, da resistência, e é uma casa que é cultuada por mulheres, minha mãe que cultuava.

Madrinha Gê nos presenteia com as histórias, a princípio de onde ela tem conhecimento e traz pessoas muito especiais para ela, que direta ou indiretamente

contribuíram para a história da comunidade, como o caso de sua avó Gertrudes (de quem recebe o mesmo nome), Maria Sambeira e seu marido, Maria de Raimundinho.

A descrição afetiva com que madrinha Gê descreve essas memórias nos envolve enquanto ouvintes e traz um panorama de como eram os cultos de umbanda há exato um século, aqui considerando que se tratava de um pequeno grupo que estava localizado em uma colônia, nas proximidades de Bebedouro, SP:

> Nosso terreiro, a nossa casa registrada, são 55 anos de registro, mas a história é longa, veio muito lá atrás. Como já disse, já tornamos a repetir da minha avó, dos meus tios, da minha mãe, que trabalhava escondidinho, nós podemos… Tem a história dos Santos Reis; ah, sim, posso falar da Maria Sambeira, a minha avó, que em 1923 ou 1924 morava numa fazenda perto de Bebedouro. Hoje eu não sei se ainda é distrito de Bebedouro, chamava "Areia", era uma corrutela. E minha vó levava os filhos pra ir benzer, vamos benzer determinado dia da semana. Ia benzer e minha vó levava minha mãe, meus tios. Minha mãe em 1924 não era nascida ainda, mas depois, ainda conseguiu ir benzer na Maria Sambeira, pois minha vó morou muitos anos lá em Areia. Chamava para ir benzer, vamos benzer, arrumava todas as crianças, minha avó era mãe de 9 filhos, os maiorzinhos iam com ela para a casa de Maria Sambeira e minha mãe não entendia muito, que história era aquela de ir pra casa de Maria Sambeira. Chegava lá minha vó entrava, colocava as crianças sentadinhas num banco de madeira, a casa era de chão batido, os bancos eram de madeira, todos feitos à mão, tudo feito em casa, não tinha luxo, não existia a palavra luxo; sentava as crianças lá, e minha avó já ia preparadinha… Maria Sambeira vinha… Maria Sambeira era uma senhora negra, era ela e o marido, eles não tinham filhos; vinha lá de dentro do quarto batendo um bumbo e sambando, e a poeira subia. E bate o pé, e bate palma, e sambava; e minha vó junto, batendo com Maria Sambeira e o marido de Maria Sambeira.
> O povo da colônia que eles moravam apelidaram-na de Maria Sambeira, porque ela batia e cantava, já era nossa umbanda! Minha mãe cresceu e também já com três ou quatro aninhos, lembra-se dessa história de Maria Sambeira. Minha mãe cresceu nessa fazenda e quando se mudou de lá pra outra fazenda, conta que minha vó chorou muito pra se despedir de Maria Sambeira. Minhas filhas, quando ficavam fazendo arte, eu as chamava de Maria Sambeira, porque faziam muita arte, e eu falava "Maria Sambeira encostou", porque Maria Sambeira, essa Maria Sambeira que eles falavam, era umbanda! Meus irmãos! Meus filhos! Era umbanda em 1924! E minha mãe conta essa história pra mim, contava, e minha vó já vinha lá de trás, são muitos anos, são muitos anos de história. E tinha Maria de Raimundinho também, que fazia parte, Maria de Raimundinho era da mesma colônia, ia junto com a minha avó, reunia Maria Sambeira, minha avó Gertrudes e Maria de Raimundinho e o marido de Maria Sambeira, que tocava a caixa. É muita história, é muita emoção! Eu emociono muito de falar de Maria Sambeira, de Maria de Raimundinho, da minha vó Gertrudes; aí essas crianças ficavam ali, participavam, a poeira subia porque o chão era batido, eles começavam a sambar e dançar, a poeira tomava conta do ambiente, mas todo mundo feliz porque ali era umbanda! Isso é umbanda! Saravá umbanda!

Essa história secular remonta à história do povo negro nos interiores do Brasil, e de como através da resistência não deixaram suas culturas e seus credos se perderem. Não era preciso muito para se realizar um culto, os bancos eram de madeira, o chão de

terra batida, e Maria Sambeira vinha sambando enquanto seu marido tocava a caixa; esses são elementos de um grupo pequeno, mas que traz características presentes nos terreiros e templos de hoje. Para que ocorra uma gira, são necessários o canto, a dança e o instrumento musical. Esses são três elementos indissociáveis para a comunicação com o sagrado, o ancestral e o espiritual.

Embora madrinha Gê não traga elementos mais completos sobre essas pessoas, Maria Sambeira, Maria de Raimundinho e seus maridos, sugere a evidência direta de uma comunidade de axé na corrutela de Areia. Maria Sambeira rezava, dançava e benzia; e foi ali que sua avó Gertrudes e seus tios e sua mãe, Jesuína, ainda criança, participavam das práticas de religiosidades de matrizes africanas.

Ao observarmos os relatos de madrinha Gê, um fato de grande relevância não pode passar despercebido, o fato de que as umbandas no interior do estado de São Paulo, também vistas como expressões das culturas religiosas de matrizes africanas, são antigas e contemporâneas, e estão presentes em outros estados, como no Rio de Janeiro e Espírito Santo, dentre outros, logo são contemporâneas a Zélio de Moraes e já realizavam seus cultos nos interiores do Sudeste brasileiro, sendo esses homens e mulheres negros imigrantes dos estados do Nordeste, passando pelo estado de Minas Gerais e tornando-se os precursores das umbandas no interior do estado de São Paulo.

> Tem também a outra parte da história desse terreiro aqui. Nós morávamos em outra casa, aqui na Vila Cizoto mesmo, e a determinado tempo precisamos sair daquela casa, porque foi cortada a vila e a nossa casa ficava no meio da rua, aí mandaram que escolhêssemos os terrenos, para onde a gente iria, onde a gente queria ficar. Eram quatro esquinas que poderiam ser escolhidas, a minha vó veio junto com o pessoal, que eram os funcionários da prefeitura, pra escolher o terreno, e falou que o lugar pra ela ficar seria onde nós moramos até hoje. Isso já há 70 anos, e quando fez aqui essa casa, nesse lugar aqui de onde nós viemos, eu tinha 6 aninhos. São 70 anos aqui, aí onde nós fizemos o terreiro, esse terreiro foi feito com material doado, nós temos uma Igreja de Santo Antônio aqui pertinho de nós, da igreja católica. Os frequentadores da igreja católica eram médiuns aqui, já que traziam material para cá, sobrava material, eles doavam; então, nossa casa aqui tem material de Igreja Católica de Santo Antônio. Seu Jacamo, o alemão, o Messias, todos já falecidos, que traziam material para levantar o terreiro, que é onde hoje fica a Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário. Há muitos anos, e a minha avó era muito sábia, ela escolheu esse terreno aqui, pois sabia que aqui ia ficar uma casa de santo, que aqui ia permanecer por muitos e muitos anos. A minha mãe trabalhava com a entidade Saraiva, frequentava os terreiro, fazia trabalho à noite no quarto onde dormia, armava a cama, desarmava a cama, e o pessoal chegando pra benzer tudo num dia, porta e janela fechada. Todo mundo dentro de casa quietinho, muita gente! Isso daí foi o que já incentivou, já deu ideia de fazer um terreiro, e ainda Saraiva, numa noite com a casa, com o quarto, com muita gente para benzer, ficava gente na sala lá no quarto, onde armava e desarmava essa cama. Aí Saraiva falou que ela estava indo embora, todo mundo chorou, todo mundo se emocionou, porque Saraiva

> falou que estava indo embora, que ia vir o caboclo Caramã, que ia ser o chefe do terreiro e queria dar um terreiro pra minha mãe trabalhar, terreiro esse que é esse que nós estamos aqui falando hoje! Veio toda a doação, todo mundo junto, todos os filhos juntos, e minha mãe falava: "Como que eu vou ter um terreiro, de onde vai vir esse terreiro, como que vai ser?" Acabou que o caboclo Caramã chegou e falou que ele ia trabalhar com a minha mãe, que ele ia ficar com ela até o fim da vida e que ele ia dar uma casa para ela trabalhar, Caboclo Caramã e o Pai Cesário, e o caboclo Caramã deu esse terreiro, deu-nos essa casa humilde, pequena, mas resistente, com muita força, muita proteção de Deus, dos guias, de todos os orixás, meu respeito a todos.

No Brasil, devido ao sincretismo entre a Igreja Católica e as religiões de matrizes africanas, pessoas dividiam seus credos entre o Deus cristão e as deidades afro-brasileiras, como se de certa forma o catolicismo fosse a religião socialmente aceita e as religiões de matrizes africanas fossem o segundo plano. De dia buscavam o Deus cristão, e à noite os deuses de África. O medo sempre esteve mediando essas relações de pecado e condenação, as quais o cristianismo em nosso país conseguiu exercer sobre as religiões afro-brasileiras.

Servir aos dois lados por muito tempo foi uma única opção de sobrevivência. Hoje sabemos que na atual conjectura há uma liberdade maior em relação ao se assumir enquanto afro-brasileiro religioso, mas as perseguições, intolerâncias e os racismos ainda são um problema que assola o senso comum, causando assim muitas mazelas, exclusões e medos.

Wagner Gonçalves da Silva (2007), em seu artigo "Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo", traz uma importante discussão sobre as relações que se estabelecem entre o cristianismo e as religiões de matrizes africanas, os discursos que incitam o ódio e a perseguição e a necessidade por parte das religiões afro-brasileiras de criarem estratégias de sobrevivência:

> Enfim, o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras foi marcado pela necessidade de se criarem estratégias de sobrevivência e diálogo diante das condições adversas. Essas religiões foram perseguidas pela Igreja Católica ao longo de quatro séculos; pelo Estado republicano, sobretudo na primeira metade do século XX, quando este se valeu de órgãos de repressão policial e de serviços de controle social e higiene mental; finalmente, pelas elites sociais, em um misto de desprezo e fascínio pelo exotismo que sempre esteve associado às manifestações culturais dos africanos e seus descendentes no Brasil.

Quando madrinha Gê cita os senhores Jacomo, Messias e Alemão, podemos analisar a presença desse fenômeno (eram adeptos das duas religiões), pois traziam da

Igreja de Santo Antônio os materiais doados para a construção do Terreiro Caboclo Caramã e Pai Cesário. Se observarmos por ordenamento de períodos, a ação desses três homens se deu na década de 1960, uma década no Brasil permeada por efervescência entre a organização de movimentos de apoio às religiões de matrizes africanas, ao mesmo tempo que também surgem em oposição movimentos de desqualificação para elas.

Para Silva (2007), na década de 1960, as religiões afro-brasileiras começaram a conquistar relativa legitimidade, mas também nesse período torna-se evidente um grande movimento para a desqualificação dessas religiões:

> Entretanto, desde pelo menos a década de 1960, quando essas religiões conquistaram relativa legitimidade nos centros urbanos, resultado dos movimentos de renovação cultural e de conscientização política, da aliança com membros da classe média, acadêmicos e artistas, entre outros fatores, não se tinha notícia da formação de agentes antagônicos tão empenhados na tentativa de sua desqualificação. Portanto, ainda que incipiente, a união de religiosos afro-brasileiros, movimento negro, ONGs, acadêmicos, pesquisadores, políticos, advogados, promotores públicos, entre outros, parece apostar mais uma vez na capacidade de resistência e reação dessas religiões contra um assédio proporcionalmente muito mais eficaz e, a julgar por seu estado atual e crescimento numérico, duradouro.

O início da construção do templo na década de 1960 nos indica ainda essa expansão das religiões de matrizes africanas nos centros urbanos brasileiros, assim como apontado por Silva, o que evidencia o templo como uma comunidade que perpassou por todos os movimentos históricos modernos das religações afro-brasileiras, tornando-o, para além de uma comunidade religiosa tradicional nessa macrorregião do interior do estado de São Paulo, também uma importante fonte histórica dos movimentos negros religiosos do Brasil.

> Mas voltando lá atrás, na história da minha vó, da minha mãe, desse terreiro… Esse terreiro aqui foi feito por obras de mãos de filho de terreiro. Essa casa aqui tá no mesmo lugar há 55 anos, feita por pedacinhos de tijolos por mão de filho de terreiro, por filho da casa, que muitos já foram embora, não tão aqui pra contar história, tenho gratidão por todos eles! Pela história que eles deixaram; a minha mãe fez tudo para manter isso daqui, ela manteve a parte dela sozinha; não falo da história do terreiro, da espiritualidade, sempre estivemos muito seguros pelas entidades, mas teve uma época que tinha que manter isso daqui e minha mãe resistiu. O terreiro é pobre até hoje, é simples, é humilde, mas nós estamos sempre juntinhos, os filhos de terreiro conhecem toda nossa história. Gosto muito de frisar isso porque fala: “Ah, uma casa de umbanda, mas até hoje do mesmo jeito”, até hoje do mesmo jeito, sim, porque a espiritualidade que trabalha, nós temos que fazer caridade, é uma casa de caridade, nós trabalhamos no trabalho de caridade, de

> humildade, isso daí que nós temos que manter juntinhos, nossos filhos do terreiro.

**Figura 35** - Fotos da tenda: 2023 e 2021.

Fonte: Acervo da comunidade.

Percebemos nessa comunidade que o senso de coletivo fortaleceu esses quase cem anos de história, iniciando com dona Jesuína frequentando a casa de Maria Sambeira em Areias, e a partir desse momento, grande trajetória foi percorrida para a construção da identidade da Tenda de Umbanda “Caboclo Caramã e pai Cesário. O

cuidado com os ensinamentos que perpassam as gerações através da oralidade, sempre os mais velhos ensinando e os mais novos mantendo viva a memória dessa tradição familiar.

A comunidade mantém-se leal aos princípios comuns às umbandas brasileiras, que por essência, através do sincretismo com o catolicismo e kardecismo, pregam como filosofia o amor e a caridade. É uma comunidade muito ligada à própria história de Olímpia, São Paulo, ativa na participação e nos debates junto ao poder público municipal, em especial na participação no Festival Nacional do Folclore de Olímpia, como pôde ser observado no Capítulo I desta pesquisa, no qual a própria comunidade, a partir do historiador Cristian Assis, realiza sua apresentação enquanto comunidade.

Outra característica muito marcante da comunidade são as festividades que seguem o calendário cristão, como a festa de Yemanjá, na Praia grande, litoral paulista. A Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário, desde a década de 1960, ainda sob a direção de dona Jesuína, cumpre anualmente a celebração dessa data no litoral.

**Figura 36** - Dona Jesuína, Praia Grande (1970)/Festa da Tenda, Praia Grande (2018).

Fonte: Acervo da comunidade.

**Figura 37** - Festa de Cosme e Damião (2018).

Fonte: Acervo da comunidade.

E também ocorre todos os anos a festa de São Jorge/Ogun, primeiramente se faz um ato religioso no templo, depois a imagem de São Jorge Guerreiro segue em posição pelas principais ruas e avenidas da cidade, até chegar ao local da comemoração, normalmente um salão muito bem organizado e com muita feijoada servida com um bom samba. Na edição de 2023 estivemos presentes nesse evento, que reuniu por volta de 300 pessoas entre a comunidade, os amigos e convidados externos.

**Figura 38** - Festa de São Jorge/Ogun (2023).

Fonte: Acervo da comunidade.

**Figura 39** - Dia da entrevista, 2023.

Fonte: Acervo da comunidade.

## 3.3 Templo de Umbanda Pai Chico de Angola, resiliência e luta no coração de Bebedouro

**Figura 40 -** Templo de Umbanda Pai Chico de Angola, 2023.

Fonte: Acervo da pesquisa.

O Templo Pai Chico de Angola fica localizado na cidade de Bebedouro, SP. Há dezoito anos desenvolve o trabalho espiritual e de desenvolvimento mediúnico, com características de umbanda tradicional, mas que traz traços dos candomblés em sua cultura.

Quem nos recebe no templo é o sacerdote Eduardo Soares da Hora, nascido na cidade de São Paulo, em 23 de janeiro de 1977, casado, pai de dois filhos, tendo como profissão administrador e professor de ensino técnico.

Pai Eduardo nos recebe em um sábado pela manhã, com um fresco cafezinho preto. Iniciamos a conversa sobre as realidades das religiões de matrizes africanas em nossa região. Eduardo comenta muito sobre as preocupações que tem em conduzir a comunidade de forma mais participativa possível da vida social para além dos muros da comunidade. Após longas conversas sobre várias temáticas importantes às nossas realidades de comunidades de axé, iniciamos as gravações da entrevista.

O sacerdote começa falando sobre ter iniciado as atividades da comunidade no fundo de sua casa. Essa é uma prática comum a muitos templos de umbanda, dada a característica de iniciarem em grupos pequenos, entre familiares e amigos próximos, o

que dificulta, em um primeiro momento, os custeios com aluguel e manutenção dos espaços.

**Figura 41** - Pai Eduardo, 2023.

Fonte: Acervo da pesquisa.

> Nosso templo iniciou as suas atividades no dia 11 de abril de 2006. Naquela época, ainda na minha casa, no fundo da minha casa, sem os médiuns. A gente ficou por 12 anos até conseguir concluir aqui a obra de construção da nossa casa. Essa sede tá há 4 anos pelo menos. Ela foi toda construída com material doado ou material reutilizado, descartado da construção civil, então é um grande orgulho a gente ter nossa sede e envolver ainda a participação de todos na construção dessa nossa sede, que vem se fortalecendo.

Em todas as seis comunidades pesquisadas, a sacerdotisa e os sacerdotes mencionam sem exceção a importância da comunidade, seja na construção das sedes ou na manutenção das despesas mensais nas comunidades que precisam alugar espaços para o desenvolvimento de suas atividades. Essa também é uma característica das comunidades de axé, todas fazem padê, todas usufruem e coletivamente ajudam nos custeios, de acordo com a disponibilidade de cada um. Via de regra, é estipulada uma mensalidade que seja acessível à maioria, assim garantindo o desenvolvimento dos trabalhos geralmente semanais.

Eduardo também traz uma questão muito importante sobre a necessidade das comunidades saírem dos fundos de suas casas, embora seja importante analisarmos vários fatores que condicionam muitas comunidades a manterem-se de forma mais reservada, sem muita pretensão de tornarem-se públicas:

> A gente tem que sair do fundo de casa, não literalmente. Não desmerecendo quem tem o seu axé num cantinho do fundo de casa, mas assim, dar a cara à mostra, a cara na rua, mostrar com seriedade, se mostrar! Eu acredito que só com muita informação a gente pode eliminar o preconceito.

As situações elencadas a seguir são apenas alguns exemplos de situações que inibem a atuação ou o surgimento de novas comunidades. A desinformação e o medo acabam, em muitos casos, por invisibilizar e silenciar possíveis comunidades de religiões afro-brasileiras:

- ✓ Grupos pequenos que não possuem capacidade financeira de manterem outras localidades para a instalação das comunidades.
- ✓ Grupos pequenos que normalmente possuem em suas residências um cômodo da casa para pequenos atendimentos a um número reservado de pessoas, normalmente familiares, amigos ou indicações de amigos.
- ✓ Comunidades que estão em áreas de maior concentração de igrejas e templos neopentecostais.
- ✓ Medo da intolerância, do racismo religioso, da violação, depredação dos templos.
- ✓ Por falta de conhecimento jurídico e por acreditarem que só podem realizar suas atividades com registro.
- ✓ Valores inacessíveis para o registro de templos e terreiros.
- ✓ Medo de iniciarem suas atividades publicamente e serem perseguidos pela polícia.

Há também a dificuldade econômica de determinados grupos, visto que o valor para registro de uma associação religiosa hoje gira em torno de R$ 3 mil, além de precisar ser desenvolvida com assessoria jurídica e necessariamente com o acompanhamento de um advogado para registro e demais protocolos. E muitos grupos, mesmo com condições de legalizar a comunidade, não o fazem com medo de sofrer alguma perseguição por meio das prefeituras e outros órgãos governamentais.

O sacerdote Eduardo faz questão de conduzir sua comunidade com essa militância da visibilidade, participando de entrevistas e movimentos socioculturais na

cidade de Bebedouro e seguindo mensalmente agendas que se dividem entre estudos da comunidade com temáticas específicas sobre as liturgias da umbanda, atividades de manutenção e cuidados da comunidade, culto (giras) e demais atividades, por vezes comemorações festivas, e também prima pela participação da comunidade em eventos sociais voltados à promoção das culturas negras, ao combate ao racismo religioso e à promoção da educação antirracista.

> Então, no nosso templo, na nossa casa em especial, a gente procura participar de tudo quanto é evento, entrevista na rádio. Nós tivemos, no sábado passado, uma caminhada pela paz. Nós fomos representando a umbanda, teve o tema da mãe gordinha representando o candomblé e teve mais outros sete segmentos religiosos. E nós vamos ter agora o mês de novembro, que é mês da consciência negra, então nós temos um fórum econômico e aí, antes disso, passo na rádio, vou falando sempre que me convidam, participo de todo evento na cidade.

Uma das coisas que chama muito a atenção ao entrarmos no templo é a quantidade de atabaques existente no espaço (observamos mais de dez); eles ficam em uma lateral abaixo de uma saudação aos orixás do candomblé pintada na parede.

**Figura 42** - Canto dos atabaques, 2023.

Fonte: Acervo da pesquisa.

> A gente leva, a gente tem a nossa escola de atabaque de curimba. Então, a gente leva lá pra tocar sempre que for aberto, então é assim: é mostrar que nós não fazemos nada escondido. Nós também somos uma religião como todas as outras e quanto mais mostrarmos, se tiver cem pessoas, duas

> mudarem o seu comportamento, seu pensamento em relação à umbanda, já está satisfatório. Já estamos no lucro, trabalho de formiguinha de muitos anos, talvez não seja para a minha geração, mas para o meu neto ter menos dificuldade se desejar ser umbandista.

Normalmente a quantidade de atabaques em uma comunidade é três, e recebem os nomes: “Rum”, “Rumpi” e “Le”. Nas tradições das religiões afro-brasileiras, são instrumentos musicais indispensáveis ao culto, pois são eles que criam musicalmente a atmosfera para a invocação das deidades nos candomblés e entidades nas umbandas.

Pai Eduardo fala dessa importantíssima ação da comunidade chamada de escola de atabaque, onde os mais velhos detentores desse conhecimento ensinam os mais jovens e demais interessados, mantendo assim, de forma atenciosa, a preparação para a continuidade do culto nas gerações sucessoras, sendo essa uma forma de perpetuação da cultura de religiões de matrizes africanas.

Assim como o corpo é para as religiões de matrizes africanas um instrumento de ligação com o sagrado, os instrumentos musicais e a própria música também o são. Os ritmos vieram com os negros, que aqui chegaram como escravizados e não trouxeram consigo nada além de suas ancestralidades, memórias e práticas culturais; inegavelmente essas práticas avançaram em território brasileiro, contribuindo de forma direta para a cultura brasileira.

Vários ritmos que hoje fazem parte da identidade musical de nosso país advêm desse legado africano, vêm das comunidades de religiosidades de matrizes africanas e posteriormente oferecem subsídio à cultura popular, como no caso do samba. Amaral e Silva (2006, p. 191) corroboram sobre o samba ser um dos elementos constitutivos da identidade brasileira:

> No caso do samba — bom exemplo por sua relevância e presença como um dos elementos constitutivos do gosto nacional e da identidade brasileira —, sabe-se que sua origem está ligada à religiosidade dos grupos bantu trazidos para o Brasil. Esse ritmo, tocado sobretudo em terreiros de candomblé de Angola (que enfatizam uma identidade de origem bantu) e posteriormente na umbanda, constitui um dos principais elementos de identidade de ambas as religiões. Sendo música religiosa, o samba enredou-se, apesar disso, nos espaços profanos, num intenso fluxo de trocas simbólicas entre as religiões afro-brasileiras e a sociedade. No Rio de Janeiro esse entrelaçamento é perceptível pelo menos desde as primeiras décadas do século XX, quando dos núcleos religiosos surgiram compositores que consolidaram esse estilo musical e o disseminaram entre o grande público.

Apenas na década de 1920 é que o samba se estruturou e se tornou o que conhecemos hoje (2021). Nesse período, ganhou um ritmo mais batucado, diferente das versões iniciais. Esse ritmo, por sua vez, passou a contar com melodias mais trabalhadas e daí por diante foi incorporado pelas escolas de samba do Rio de Janeiro, passando de samba carioca para samba-enredo. De acordo com Souza (2021, p. 5):

> Nesse processo de estabelecimento como expressão musical urbana e moderna, o samba carioca contou com o papel decisivo das escolas de samba, responsáveis por delimitar e legitimar definitivamente as bases estéticas do ritmo, e do rádio, que contribuiu sobremaneira na difusão e popularização do gênero e de seus intérpretes de canção. Destarte, o samba alcançou grande projeção em todo o Brasil e se tornou um dos principais símbolos da cultura nacional brasileira. Outrora criminalizado e visto com preconceito por suas origens afro-brasileiras, o gênero de canção também conquistou respaldo entre integrantes das classes mais favorecidas e da elite cultural do país.

Esse movimento da escola de atabaque do templo Pai Chico de Angola, mesmo que pareça uma ação isolada, tem grande importância, pois essa ação está inserida nesse mesmo contexto do samba, do Carnaval, que são expoentes de nossa identidade cultural e se originaram a partir de comunidades de axé no passado.

Os terreiros e templos de religiões de matrizes africanas no Brasil são detentores e mantenedores de conhecimentos ancestrais, relacionados às culturas negras; mas, na verdade, trata-se de culturas do Brasil, pois são essas culturas originárias vindas das comunidades de axé que mantêm a possibilidade de reconexão com o continente africano; sendo assim, mantêm vivas as tradições que possibilitam a construção de uma identidade nacional descolonizada.

Na entrevista, Pai Eduardo fala de uma situação que vem ganhando grande repercussão nas comunidades de matrizes africanas em todo o Brasil, principalmente após a pandemia da Covid-19, na qual os meios digitais foram como uma avalanche invadindo a vida social cotidiana, devido aos protocolos de saúde e à necessidade de isolamento social. No que tange a esses aspectos que nos obrigaram, por necessidade, a adentrarmos cada vez mais no mundo digital — e com isso todas as estruturas sociais sofreram impactos diretos —, não foi diferente para as religiões de matrizes africanas no Brasil.

> É uma opinião particular, eu vejo muita fantasia. Nós falamos de ancestralidade, então eu vejo muita gente que entra, cai de paraquedas e começa a dar consulta online, começa a fazer trabalhos online, se preocupa

> mais com o canal do YouTube do que com os fundamentos da casa. E isso grandes pais e mães de santo; e às vezes de terreiros antigos também, puxando pra esse lado de tudo isso. E isso, na minha concepção, não é fazer o que a gente tá fazendo, de deixar aberto e se mostrar. Isso daí às vezes foge muito da ancestralidade e dos fundamentos, em nome de uma fama, de uma notoriedade particular. Então, o que me entristece é isso, e isso não existia no início.

Como já mencionado, estamos desenvolvendo um trabalho paralelo a esta pesquisa, intitulado: "Ensaios antropológicos contemporâneos: axé digital, novas perspectivas religiosas ou lacunas abissais antigas?", que busca realmente analisar a segurança dos processos de religiosidades de matrizes africanas por meio da internet. O que observamos até o momento nesse estudo é que muitas confusões têm se gerado nessa atmosfera do axé digital (termo nosso), e observamos que esse fenômeno tem mudado muito a forma com que as tradições têm procurado se manter até agora por meio da resistência.

Observamos nesse axé digital, em alguns casos, a banalização e ridicularização das comunidades de religiões afro-brasileiras, suas deidades, entidades, cultos etc. Esse fenômeno digital que tem ganhado muita expansão tem colocado as religiões de matrizes africanas em situação vexatória. Muitos dos segredos que só se alcançavam por meio de vivências, iniciações e senioridade agora estão expostos em *lives*, canais e *posts*.

Outra questão pautada por pai Eduardo é a questão da fama. Os líderes religiosos das religiões afro-brasileiras, ou os que se dizem líderes, têm acirradamente travado uma corrida por popularidade no axé digital, ávidos por seguidores, e seguidores, na contemporaneidade, traduzem-se em popularidade e vendagem de produtos: quanto mais popularidade, mais seguidores e clientes.

Não podemos negar que, para as próximas gerações, tornam-se inevitáveis as mudanças das tradições das religiões de matrizes africanas mediante as novas tecnologias, mas o que se torna alarmante e nos instiga a uma investigação mais profunda no estudo sobre axé digital é que as *fake news*, as inverdades e incoerências são nocivas aos povos de axé. E essas questões estão se tornando um desserviço, estão alimentando o racismo religioso e promovendo uma visão errônea e perigosa sobre as religiões afro-brasileiras, sendo propagadas no axé digital, que em definitivo não traz representatividade aos povos de axé.

São questões que precisam ficar muito bem definidas. De um lado temos o uso do mundo digital para a propagação de situações inverídicas; por outro há o uso das tecnologias digitais para a transmissão de saberes dos povos de religiões afro-brasileiras como proposto por Eiras (2020) em sua pedagogia virtual afro-brasileira.

O autor, além de estudioso e candomblecista, produz vídeos de conteúdos específicos relacionados às culturas de religiões de matrizes africanas e sugere que pedagogicamente essa metodologia se torne inclusiva, já que essas aprendizagens se afastam de um processo de ensino estático das escolas e propiciam vivências mais amplas sobre essas questões. Para Eiras (2020, p. 199–200):

> Portanto, a experiência da produção do vídeo e a vivência do candomblé apontaram para o autor um caminho em que a educação existente no terreiro pode ser percebida na própria sociabilidade das redes virtuais, sendo as redes muito mais do que uma ferramenta inovadora, que auxilia no processo pedagógico, mas um local de trocas colaborativas. Local em que todos são, ao mesmo tempo, professores e alunos, em uma dinâmica circular que borra as fronteiras da hierarquização educacional clássica. Como relata Mark Poster (2001), citado por Pretto (2011), a internet reconfigura as condições básicas do discurso e da recepção, já que ela não é um objeto, mas um espaço social. Perspectiva que também permite pensar outras práticas de ensino-aprendizagens que já existiam e que ainda existem nas comunidades de terreiro.

A cybercultura é uma realidade; a internet, bem como as plataformas digitais, aperfeiçoa as relações no mundo contemporâneo. Nossos apontamentos não são da eficácia dessas ferramentas metodológicas para os ensinos e aprendizagens mediante qualquer conteúdo da educação formal ou informal, e sim de como, para religiosidades de matrizes africanas, o uso malicioso, indevido e propagado por pessoas de má-fé é preocupante.

Dois expoentes podem exemplificar de maneira bem clara essa problemática: o caso de uma senhora, que, após colocar na frente de sua casa uma imensa imagem de Exu Belzebu, ganhou notoriedade, tornando-se um dos maiores fenômenos da internet na atualidade, com mais de um milhão de seguidores no seu perfil do Instagram, autointitulada mãe de santo que possui um palácio e veste-se de forma muito exuberante, com roupas luxuosas. Ela faz transmissões (tendo uma equipe de profissionais em audiovisual trabalhando com ela) de cemitérios, realizando trabalhos com corpos de animais mutilados e caixões, ensinando as pessoas a fazerem o mal, como deixar alguém doente, separação de casais, para que alguém perca trabalho,

recursos financeiros, dentre outras situações que são aterrorizantes até para os afrorreligiosos, imaginem para quem não é.

O outro caso trata-se de um senhor intitulado como mestre, com quase trezentos mil seguidores em seu perfil do Instagram, que também ostenta luxo e riqueza e construiu um templo que chama de o primeiro templo satanista no Brasil. Nesse caso, torna-se uma situação mais perigosa, pois associam as entidades de umbandas e os orixás dos candomblés às práticas de um templo satanista. Satanismo trata-se de outro processo religioso que nada tem a ver com as religiosidades de matrizes africanas no Brasil.

São inúmeras outras situações e personalidades do axé digital que estão ganhando muitos seguidores e muita ascensão financeira. Através de suas imagens e o uso da imagem e associação com as religiões de matrizes africanas, seus conteúdos são demasiadamente teatrais e pirotécnicos, como um grande *reality show* que visa buscar a fidelidade de seus seguidores.

Não estamos com essa análise dizendo que esses dois expoentes não possuam a liberdade de seus cultos, de suas crenças e ritualísticas. A crítica se dá ao ponto que se utilizam das religiões de matrizes africanas para a realização dessas facetas, o que causa problemas às comunidades sérias de religiões afro-brasileiras.

Por um lado, se há conteúdo e uma crescente visibilidade e fama, é porque há público que consome, segue e acredita que as pessoas consigam prosperidade, seja por meio das religiões de matrizes africanas ou por meio de pactos com valores exorbitantes. A imagem que se vende é de que na realização dos trabalhos com esses “sacerdotes e sacerdotisas”, tudo será resolvido. Nessa questão mora o perigo, porque não há escrúpulos com a ética, com a ancestralidade. Não há respeito com as comunidades que de forma séria resistem em nome de seu sagrado.

Os povos de axé, em suas filosofias e seus conhecimentos ancestrais, têm por premissa que as relações de envolvimento com o sagrado jamais, em hipótese alguma, se dimensionam em trocas financeiras, afinal suas deidades e entidades em suas cosmopercepções são seres em um plano elevado de existência e não dependem da materialidade para existirem. Em especial o dinheiro, os bens materiais e a fama não são elementos inerentes às práticas das religiões de matrizes africanas, há as relações

financeiras de mantimento do culto das comunidades, mas esse “culto” ao dinheiro, poder e fama em nada representa esses povos; ao contrário, acaba por manchar a imagem e ir diretamente contra suas filosofias ancestrais e seus valores.

Pai Eduardo traz também a questão do sincretismo, a qual trataremos com um pouco mais de atenção no Capítulo III, que se dedicará às questões de Èsù orixá e Exu catiço. Fato que temos observado nas últimas duas décadas existe a busca das umbandas pelas tradições dos candomblés, surgindo assim inclusive as umbandas misturadas com os candomblés “umbandomblés” ou advindas da mistura dos candomblés com as umbandas. Na década de 1990, foi um termo frequentemente usado no Rio de Janeiro para contestar a legitimidade de algumas casas em relação às outras (Capone, 2018, p. 33):

> Em relação aos orixás, podemos observar que a umbanda tem no seu sincretismo alguns templos, casas tendem a ir mais pro catolicismo, outras mais pro kardecismo, mas hoje a gente tem visto muito a presença do orixá que rege as casas, que rege os trabalhos, que rege as linhas da umbanda. Iniciei a partir da casa do meu tio Milton e ele era de umbanda e de candomblé, mas não tive a preparação específica pro candomblé, essa é outra coisa que tem acontecido também, vejo que a pessoa começa na umbanda e daqui a pouco ela já tá fazendo tudo no candomblé, sem fundamento, sem ser preparado por outro pai de santo ou mãe de santo; não é assim! O candomblé necessita muito mais até dessa ancestralidade, desse passar de pai pra filha, de você merecer aquele fundamento, aquela lição.

Para Santos (2010, p. 83), há ainda uma dificuldade nas ciências humanas em relação às religiões de matrizes africanas em defini-las e caracterizá-las justamente devido às suas pluralidades e seus sentidos territorializados:

> As religiões de matriz africana ou afro-brasileiras apresentam-se dentro de um fecundo debate nas áreas das ciências humanas, por ainda estarem atreladas aos múltiplos preconceitos e às dificuldades encontradas para defini-las e caracterizá-las. Elas se apresentam por pluralidades de significados e sentidos territorializados em diversos espaços simbólicos.

Observar essa reintrodução dos orixás nas umbandas trata-se de um importante movimento de (re) apropriação cultural. As umbandas por muito tempo foram totalmente regidas pelas influências colonizadoras do catolicismo e kardecismo, negando as deidades do panteão africano, aspectos da cultura negra, o que, de certa

forma, era uma higienização e anulação das influências africanas nas umbandas. Essa aproximação muito tem a contribuir para as umbandas, desde que concebam que religiões diferentes podem coexistir, mas por essências diferentes, como já abordamos.

> Ogum então é o guardião de nossa casa e a representação está também nas cores; o azul-marinho e o branco nas cores do nosso orixá têm, sim, cada filho o seu orixá. Mas eu bato muito na tecla de que não se deve ficar tão preocupado em saber quem é teu orixá de cabeça, porque a gente não tem só um, um elemento no nosso corpo, a gente é feito de mineral. A gente é feito de vários minerais. A gente é feito de água. A gente é feito de sangue. A gente tem terra no nosso corpo!

Essa última fala de pai Eduardo muito se assemelha à cosmopercepção dos candomblés de que os orixás são deidades associadas aos elementos da natureza ou, de forma filosófica, são a própria natureza; sendo assim, onde há vida, há orixá. Os candomblés são religiões fundamentalmente iniciativas, e no processo para se tornar um religioso dessa denominação, o adepto obrigatoriamente passa pela iniciação. Daí, sim, de acordo com seu processo de senioridade, pode manipular as energias dos orixás dentro de suas comunidades.

Não há impedimentos que as umbandas tenham em suas ritualísticas saudações aos orixás, não há prejuízo, o orixá pode ser acessado por rezas, pode ser presenteado e até ser o protetor de uma comunidade de umbanda, mas o culto aos orixás só pode ser conduzido por um líder que tenha se iniciado, conheça das ritualísticas. Os adeptos da umbanda não possuem autonomia para cultuar o orixá, para isso devem se iniciar nos candomblés.

O Templo Pai Chico de Angola traz em seu espaço sagrado vários símbolos e referências aos orixás, demostrando carinho, respeito pela ancestralidade, mas não há cultos aos orixás, não há assentamentos e locais de manipulação da energia dessas deidades africanas.

**Figura 43** - Cantinho com estatuetas dos orixás (2023)/Chapéu que representa o orixá Obaluaê/Omulu (2023).

Fonte: Acervo da pesquisa.

A comunidade também demonstra preocupação com os estudos da literatura umbandista, além dos ensinamentos de curimba “atabaques”, mantém um acervo de livros que são utilizados pela comunidade para os estudos religiosos.

**Figura 44** - Acervo de livros da comunidade (2023)/Cantinho dos atabaques (2023).

Fonte: Acervo da pesquisa.

## 3.4 Rompimentos com a umbanda para a busca tradicional do candomblé no Ilê Iyeiyeô Axé Olú Aiyê Jagun

**Figura 45** - Ilê Iyeiyeô Axé Olú Aiyê Jagun (2023).

Fonte: Acervo da pesquisa.

O Ilê Iyeiyeô Axé Olú Aiyê Jagun (Olímpia, SP) é regido pelo jovem babalorixá Hiago Pires Pimenta, nascido em Monte Azul Paulista, SP, em 29 de abril de 1992, solteiro, não possui filhos carnais, e tem por profissão o próprio sacerdócio do candomblé.

Essa comunidade, dentre as seis pesquisadas, foi a única a se denominar como candomblé tradicional, toda sua cultura e suas ritualísticas são desenvolvidas pelas tradições do candomblé. Não há culto às entidades e nenhum traço aparente de sincretismo com outras denominações religiosas.

**Figura 46** - Babalorixá Hiago de Obaluayê (2023).

Fonte: Acervo da pesquisa.

Babá Hiago nos recebe de forma muito generosa e afetuosa. Conversamos sobre os candomblés na atualidade. Hiago deixa claro desde o princípio das conversas que não se relaciona bem com as umbandas, principalmente em relação ao sincretismo com os candomblés. Assim, iniciamos as entrevistas.

> Fui iniciado aos 16 anos, mas eu tenho uma história com a religião desde que nasci. Então, minha avó fundou uma casa de umbanda em 1992. Nasci, ali fui representado e cresci dentro dessa casa de umbanda. Ali busquei me entender, sempre fui muito encantado pela religião, só que dentro da umbanda eu já estava me apaixonando por coisas para as quais a umbanda não me trazia respostas. Isso gerou muitos conflitos porque a história dentro da umbanda que a minha avó começou é totalmente diferente do que eu vim buscar. Depois eu comecei a caminhar sozinho, porque eu não tive apoio de família, até porque a minha família sempre teve uma visão de religião como se fosse um hobby. Vou dizer assim: eu tenho uma vida lá fora, eu trabalho, eu estudo. Formo minha família e uma vez por semana eu vou ali, cultuo a minha fé, assim como a pessoa que vai à missa, a pessoa que vai ao culto, só que comigo sempre foi a mais. Eu sempre tive sede de ir além, somente esse conhecimento assim, básico, é ficar resumido só nisso. Eu queria entender o porquê eu estava fazendo aquilo, o que era aquilo tudo que me encantava. Minha avó foi iniciada no candomblé, mas ela não deu continuidade no candomblé. Isso era uma coisa que me gerava muitos questionamentos, porque eu me encantava por aquilo que eu via da história da parte que ela passou pelo candomblé. Queria entender por que aquilo não era cultuado dentro da casa dela, e aí ela sempre explicava que era porque aqui é uma casa de umbanda, e não de candomblé.

Babá Hiago traz em sua fala a evidência de por que deixou a umbanda para trás e migrou em busca do candomblé. Embora tenha nascido na casa de umbanda de sua avó, onde foi representado e aprendeu os primeiros caminhos das religiões de matrizes africanas, não conseguia nesse contexto familiar suprir seus questionamentos. Como ocorre com muitos adeptos, as umbandas não conseguem encontrar respostas assertivas em seus processos religiosos. Muitas vezes, as umbandas servem como porta de entrada para os candomblés.

A questão do sincretismo incide diretamente sobre essa colocação. Como já mencionado, a dualidade entre legitimidade e inferiorização provoca em muitos adeptos das umbandas a percepção de ausência dos traços de matrizes africanas, como o culto aos orixás e o culto às ancestralidades de forma mais direta, que não fazem parte das ritualísticas e práticas das umbandas.

Há, nesse sentido, uma sensação de os candomblés serem superiores às umbandas, levando muitos adeptos das umbandas a essa migração, sem que percebam que se trata de processos religiosos diferentes, e que não necessariamente um é de fato o início do processo para se chegar ao outro, como ocorre no senso comum nas comunidades dos povos de axé.

Para muitos nascidos no seio da umbanda, mesmo que essa seja a religião original de sua família, encontra-se em incompletude. Dessa forma, há uma migração de religiões por uma busca de respostas e de legitimidade de culto, procurando por uma perspectiva religiosa afrorreferenciada, e as umbandas muitas vezes tornam-se alvos de preconceitos, passam até a sofrer pejoração e perseguição por aqueles que nasceram em seu contexto e migram para os candomblés. “Para muitos, a umbanda é vista como uma via de acesso aos candomblés”. “Iniciar-se no candomblé torna-se uma possibilidade de retorno às origens na tentativa de tornar-se ‘africano’” (Capone, 2018, p. 36).

Há também indícios na entrevista de Hiago que o rompimento com a umbanda, para além de seus anseios por respostas, e as questões familiares permearam e o incentivaram no processo de migração para o candomblé.

> Até que eu cheguei aonde me iniciei, só que eu fui, com o tempo, vendo que certas coisas ali, por mais que eu estivesse encontrando, não estavam me preenchendo. Então, eu cheguei a participar de casas de candomblé e fui visitar muitas outras casas de umbanda. Eu andava muito pra conhecer, pra tentar entender, até porque eu achava que todo lugar que eu fosse, eu ia encontrar o que eu via dentro da casa da minha avó, e na verdade não era assim. Eu fui vendo que cada porta que se abria pra permitir que eu assistisse a algo era sempre diferente. Então, vinha meu questionamento maior: por que

> essas diferenças tão grandes de uma casa pra outra, se todas têm o mesmo nome? E aí eu vou atrás desses questionamentos, como eu disse no início, sozinho, porque não tive apoio de família, pelo contrário, eu sempre fui muito criticado, porque "um primo é advogado, outro primo é médico, o outro é professor, você vai ser o que na vida?" "Vou ser pai de santo", era uma coisa que a hora que eu vi, já estava acontecendo, e de verdade, pra mim não foi uma escolha. Eu não tive oportunidade de escolha, quando eu vi, realmente a situação já estava acontecendo. Então vem preocupação de pai, vem preocupação de mãe, vem preocupação de avó, vêm críticas da família toda. Por que o padre recebe os parabéns, o pastor recebe os parabéns, mas o pai de santo sempre vai receber a crítica?

Observa-se nessa fala que o conflito familiar, o não apoio familiar e a comparação entre os membros da família geraram desconfortos ao sacerdote, e podemos observar nessa situação como pano de fundo o racismo religioso estrutural. Na visão da família, os primos terem outras profissões socialmente concebidas como dignas "inferioriza" o sacerdócio, ainda mais sendo de religiões de matrizes africanas.

Babá Hiago então, em sua trajetória, encontra o babá Caccioli de Ayrá[23], que o auxilia com as fundamentações do terreiro na cidade de Olímpia, tornando-se assim uma casa tradicional de candomblé, sendo diretamente ligada ao candomblé de babá Caccioli. Uma das características para se considerar uma casa de candomblé como tradicional é o vínculo que ela possui com uma casa de linhagem tradicional. Mesmo que não tenha se iniciado de maneira original naquela comunidade, se for acolhida pelo pai de santo, passa a fazer parte da comunidade, ganhando o direito de pertencer à linhagem.

> Até que eu encontrei o babalorixá Caccioli, que hoje é quem cuida de mim, quem me orienta, quem me fez chegar até onde eu cheguei, a criar coragem de realmente andar com os meus próprios pés, que foi mais que um pai espiritual, mas ele foi um pai, um pai amigo mesmo, um pai que quer ver o filho crescer. Então hoje, graças a Deus, eu estou com a minha casa aqui, já fez um ano, e ele veio pra, cá botou os axés pra eu começar a cuidar de filhos neste ambiente, sonho de ter, sim, a minha terra mesmo, meu chão, poder plantar o meu axé mesmo dali e nunca mais sair. Mas isso é uma coisa que já

[23] Babalorixá Caccioli de Ayrá foi iniciado no candomblé no ano de 1989, pelo saudoso José Carlos Fagundes, mais conhecido como Zé do Bode, ainda na famosa "casa azul", localizada na Vila Gomes, região do Jabaquara, que mais tarde deu origem ao carinhosamente chamado "Abaixadinho de Oxóssi", também na Zona Sul de São Paulo. De família tradicional católica, cujo avô era diácono da Igreja Católica Romana, descobriu na religião dos orixás a verdade que nortearia toda sua vida a partir de então. Iniciado em um tempo em que as pessoas nasciam e morriam leais aos seus iniciadores, em 1996 Caccioli fundava o Ilê Iyeiyeô Axé Ayrá Intilé, na cidade de Santo André (SP), com a bênção de pai Zé Carlos e outorga do título de babalorixá, conforme o protocolo litúrgico do candomblé. Anos depois, mudou-se para o Riacho Grande, distrito de São Bernardo do Campo, onde a casa de Ayrá está até hoje. Disponível em: https://editorahercules.com.br/babalorixa-caccioli-de-ayra. Acesso em: 15 fev. 2024.

> estamos projetando e se Deus quiser, a hora que for para ser abençoada, a casa de Jagun vai acontecer; e estamos aí também, tentando pregar uma religião que chega ao ponto do que eu estava buscando: o porquê de se fazer parte do candomblé; é só porque eu gosto do orixá? Ou só porque eu gosto da roupa? Ou só porque eu gosto da dança?

As comunidades de candomblés são chamadas de roças, porque ali literalmente se planta no chão o axé, plantam-se as energias que vão estruturar e sacralizar o local. Energias essas que ficarão ali, por tempos em tempos, gerações e gerações, por isso uma comunidade precisa ter um terreno para o plantio definitivo de seu axé. Essas imagens de "plantio" e "cultivo" não eram ocasionais. "Plantar o axé" corresponde, em termos nativos do candomblé, a fundar um terreiro, inaugurar um microcosmo de potência e vida em comum por meio de ritos que fixam ("assentam") forças cósmicas e políticas num determinado chão, no qual a "família de santo" se faz. O lugar onde se plantam os axés é o local onde vivem os orixás, onde transitam através dos mundos (Hoshio, 2023, p. 142):

> Como outros trabalhos demonstram a compreensão de que nos lugares onde o seu axé foi plantado "moram os orixás que vieram da África", ou melhor, a ideia de que é justamente através da materialidade desses atos de produção socioespacial ou de "assentamento" que eles podem transitar entre mundos, confere um sentido de coabitação e convivência ao terreiro.

No caso de babá Hiago, sua comunidade está em uma casa locada. Nesse caso, na ausência de um terreno próprio, os orixás são plantados de forma suspensa (provisória) em alguidares[24] ou outros recipientes até que a comunidade tenha condições de ter um terreno próprio e transferir o axé dos recipientes para o local definitivo, sem que haja prejuízos ou comprometimento na realização das ritualísticas da comunidade.

Nos últimos anos observa-se a popularização da palavra ancestral, ancestralidade, sem nos darmos conta de que há milhares de anos esse conceito já fazia parte das culturas africanas em todo o continente africano. Babá Hiago, em sua entrevista, corrobora com sua visão de ancestralidade a partir do candomblé:

---

[24] Alguidá, Alguidar ou Agdá — vasilha circular feita de barro (argila), utilizada nos rituais das religiões afro-brasileiras para fazer assentamentos "igba orixá" ou oferendas dentro do terreiro aos orixás, entidades como: caboclos e exus ou pombajiras em algumas comunidades são assentados nos alguidares. Disponível em: https://aminoapps.com/c/umbandaamino/page/blog/o-que-e-o-alguidar/X0El_Bz8UgujqP16VE0bPkR0XpVNQ5WQ5zb. Acesso em: 15 fev. 2024.

> Sobre essa questão de ancestralidade, é uma das coisas que eu sempre busquei também, é ter uma família onde eu pudesse ouvir replicar o que eu ouvi e os meus sucessores replicarem o que eu ouvi de quem eu ouvi. Eu acho que isso era muito valioso, porque o que o que nós vemos hoje na maioria das casas de candomblé tá sendo o quê? Eu fui feito em tal lugar, eu aprendi alguma coisinha ali, eu quero saber mais, então eu busco com fulano, eu busco em outra crença, eu busco em outro ciclano, eu busco na internet também, que é o que tá mais acontecendo, e as pessoas estão se intitulando pessoas aptas a estarem cuidando dos outros simplesmente por ler um texto ou por aprender uma receita de ebó na internet! Não é bem por aí! Onde entra ancestralidade, né? O meu pai ensina o que eu vou ensinar, e isso eu quero levar adiante; com isso, eu saúdo a memória e o ori dos antepassados que de alguma forma deixaram o conhecimento em solo brasileiro e adaptaram o conhecimento que veio de África pra cá e conseguiram cultuar os orixás mesmo não estando na sua terra natal. E isso é uma coisa na qual, pela falta de conhecimento do que realmente é candomblé, o candomblé pode me preencher. As pessoas estão se sentindo na necessidade de desmerecer toda a sabedoria que os negros antepassados tiveram pra montar essa religião.

A ancestralidade não se dimensiona apenas no campo de uma descendência consanguínea, tampouco pode ser reduzida à transmissão de conhecimentos por nossos antepassados. Esses elementos são de extrema importância dentro do contexto, mas não são elementos constituintes únicos dessa filosofia. Em solo brasileiro, a filosofia da ancestralidade reivindica para seu fazer filosófico a tradição dinâmica dos povos africanos, em especial a tríade: nagô, jêje e bantu, tríade essa que também deu origem às religiosidades de matriz comumente mais concentradas no Brasil.

No Brasil, o conceito vem sendo elaborado ou reivindicado, buscando o rompimento com uma filosofia totalmente eurocentrada. Para Oliveira (2012, p. 30), a ancestralidade no Brasil é uma categoria analítica que contribui para a produção de sentido e para a experiência ética:

> É singular e reclama seu direito ao diálogo planetário. Fala desde um matiz cultural, mas não se reduz a ele. Desenvolve o conceito de ancestralidade para muito além de relações consanguíneas ou de parentesco simbólico. A ancestralidade, aqui, é uma categoria analítica que contribuiu para a produção de sentidos e para a experiência ética. Passa da categoria nativa, como a tratava Nina Rodrigues e sua escola, para uma categoria analítica, como desenvolve uma recente filosofia cultural de base africana recriada no Brasil.

Julvan Moreira de Oliveira, em sua tese de doutoramento (2009, p. 199–205) intitulada: “Africanidades e educação: ancestralidade e oralidade no pensamento de Kabengele Munanga”, traz uma importante reflexão da concepção de ancestralidade na observação pela filosofia africana, onde o ancestral está para o tempo passado, mas se configura no tempo presente, numa relação atemporal entre um e o outro, e o

pensamento ocidental enquanto filosofia do ser é que tudo é presente ou se relaciona com o presente, ou seja, há uma impossibilidade de se sincronizar o presente a algo que tenha passado, impossibilitando assim a concepção de infinito, provocando então a anulação do outro.

Para Oliveira, (2009, p. 215), o ancestral é arrancado à simultaneidade da presença, ou seja, o ancestral é retirado da possibilidade do tempo sincronizável da representação, fica remetido a um passado imemorial. Nas religiões de matrizes africanas tem-se por crença inabalável que os ancestrais não se desviaram no tempo e são sincronizados no tempo atual; o outro (ancestral) sou eu no presente; e se eu, em meu tempo, conseguir por meio da maior idade me tornar velho, serei para o outro sucessor independente de cronologia o eu que habita nele, garantindo assim uma linhagem de forças ancestrais que não são fragilizadas ou perdidas no tempo.

De forma prática, a partir da iniciação nos candomblés, os adeptos são ligados às suas ancestralidades, retomam o elo perdido pelas diásporas, não se tornam África, nem buscam se tornar, mas reencontram-se com a força ancestral que os rege e essa força ancestral é África. Então, apenas retornam, e não se tornam, porque se se tornassem, nunca teriam sido. Com a iniciação ao orixá e a partir desse momento, de maneira individual e coletiva, o elo é reestabelecido, e nos tornamos a vida do tempo presente que pertence ao ancestral.

Recolocam-se como a existência ancestral de seu tempo e até de forma biológica, tornam-se a vida deste presente, porque ela existiu em todo o passado. Os iniciados nos candomblés são os cuidadores desse gérmen da vida ancestral (infinito), receptáculos que representam o tempo atual como os antepassados o fizeram no seu tempo, mas a vida e a linhagem ancestral são as mesmas.

> Estudiosos e líderes religiosos, ao retornarem à África e não encontrando o formato que se tem no Brasil, têm a impressão de que o candomblé do Brasil é uma grande mentira e que o que é feito lá na África é a verdadeira forma, verdadeira essência, tanto que meu pai ensina que muitos cultos que ainda são feitos aqui existiram em épocas nas quais os negros de lá voltaram ao Brasil pra resgatar o que lá não existia mais, então está havendo uma disputa entre o candomblé e o culto ao orixá tradicional africano. Então, eu acho que isso é uma desvalorização muito grande daqueles que vieram realmente com a sabedoria pra cá de quatrocentos, quinhentos anos atrás, sabendo o que estava trazendo. Saber como adaptar aquilo é olhar pra Igreja Católica e não pegar a crença, mas sim toda aquela hierarquia pra fazer do culto ao orixá se tornar uma religião onde nasce o candomblé. Então, a ancestralidade tem que ser muito louvada e ela é muito primordial; isso na atualidade está sendo totalmente desvalorizado por quem não tá entendendo o que é ser de candomblé.

Não concordamos totalmente com o babá Hiago sobre haver uma disputa entre os candomblés e o culto africano, por tratar-se de cosmopercepções de povos diferentes, de territorialidades diferentes, com traduções em contextos diferentes de religiões diferentes; não há como encontrar candomblés na África, pois são religiões brasileiras e vice-versa.

Encontrar totalidade, legitimidade ou equidade nas religiosidades africanas e afro-brasileiras torna-se de fato algo muito complicado ou mesmo impossível dadas as mudanças ocorridas entre as relações culturais em todo o mundo. Munanga (2023, p. 32) evidencia essa própria mudança na africanidade:

> Na africanidade tradicional, alguns temas comuns se encontram em toda a África: se situar pelo sangue — depender da linhagem — se fundar sobre o parentesco — remontar ao ancestral — se harmonizar ao real — agir sobre as forças — se tornar adulto — se casar — compensar o dom de fecundidade — estabilizar a aliança etc. Na modernidade, apesar das mudanças devidas aos contatos com outras culturas e civilizações, a africanidade se desloca nos temas como lutar unanimemente — despertar a consciência nacional — vencer a pobreza — se desenvolver — permanecer em si mesmo — participar na vida do mundo — resistir etc.

Nessa colocação do professor Kabengele Munanga (2023) observa-se a mudança de paradigmas numa perspectiva de africanidade tradicional. Temos a perspectiva do remontar ao ancestral, o que não é observado nas perspectivas da modernidade. Se a própria africanidade está em constante transformação e movimento, como poderemos falar em candomblés legítimos e tradicionais?

Se são religiões de matrizes africanas, essas matrizes já se ressignificaram, assim como os candomblés. Há que se considerar a busca pela tradição se a referência pela busca for as culturas e tradições da casa mais antiga de candomblé no Brasil: Casa Branca do Engenho Velho[25], onde se originam os candomblés no Brasil, porque se a

[25] Segundo conta a tradição oral, por volta da primeira metade do século XIX, três africanas da nação nagô fundaram um terreiro de candomblé numa roça nos fundos da Igreja da Barroquinha. Os levantes de negros ocorridos nesse período desencadeiam forte repressão, fazendo com que as manifestações religiosas fossem perseguidas e que a comunidade da Casa Branca transferisse o terreiro para o Engenho Velho, um subúrbio da cidade, em meados do século passado. O terreiro da casa grande é um exemplar típico do modelo básico jeje-nagô, sendo o centro religioso negro mais antigo de que se tem notícia da Bahia e do Brasil, considerado como a "matriz da nação nagô". É possível ligar suas origens à Casa Imperial dos Iorubás, representando um monumento onde sobrevive a riquíssima tradição de Oió e de Ketu, testemunho da história de um povo. Situado em terreno com declive, o terreiro possuiu uma edificação principal — a Casa Branca — que domina todo o sítio e centraliza o culto, com as diversas casas de Santo-Ilê Orixá distribuídas à sua volta em meio à vegetação ritual — o mato —, com imensas árvores sagradas e outros assentamentos, além das habitações. Fonte: Iphan. Disponível em: https://www.ipatrimonio.org/salvador-terreiro-da-casa-branca/#. Acesso em: 20 dez. 2023.

busca é por uma africanização dos cultos pautados na África, jamais será possível uma identificação com o culto. Salientamos ainda que a Casa Branca do Engenho Velho (nação Ketu) está em disputa pelo mantimento do título de casa de candomblé mais antiga do Brasil, visto que as nações de Angola reivindicam esse título.

Ainda de acordo com Munanga (2023, p. 37), manter esses fragmentos culturais africanos trazidos ao Brasil pelos escravizados permite que as comunidades negras das Américas reconstruam em parte o tecido original:

> Evoca-se frequentemente a desintegração das culturas africanas sob as influências que não existiam na África pré-colonial: os livros, as técnicas industriais, as administrações complexas, as intensas relações internacionais. O fato de que os fragmentos culturais africanos trazidos ao Novo Mundo pelos escravizados tenham permitido às comunidades negras das Américas reconstruírem em parte o tecido original e mantê-lo é uma prova de extraordinária resistência da africanidade na diáspora.

Assim com apontado por Kabengele Munanga, também os candomblés e as demais denominações de religiões de matrizes africanas não conseguirão uma totalidade de reconstrução do tecido original, e sim parte. E essa parte, em nossa concepção, está, sim, presente tanto nos candomblés como nas umbandas, como se esse tecido original tivesse sido desfiado; e onde há noção de ancestralidade, onde há o respeito e a separação das religiões, há, sim, um fio desse tecido, que, mediante novas concepções, dará origem a novas tessituras.

Embora o passado seja presente em nossas cosmopercepções nas religiões afro-brasileiras, a própria sociedade alterou suas relações com o tempo nas últimas décadas, passamos de um mundo ritmado para um mundo acelerado, onde por diversas questões sociais o tempo designado para as práticas religiosas encaixa-se dentro de uma nova perspectiva moderna, não sendo mais possível uma dedicação exclusiva. O modelo de referência que temos era de comunidades que no passado viviam aquilombadas, e o próprio processo religioso era rotina dentro da comunidade.

Vivia-se nas comunidades, então o fazer para o sagrado estava relacionado às rotinas cotidianas. Hoje, no entanto, alguns sacerdotes conseguem viver somente para os terreiros, trabalhando como sacerdotes, realizando trabalhos, leituras e ebós para clientes e filhos da casa, mas os filhos da casa precisam trabalhar. Então, organizam-se em suas rotinas para servirem às comunidades da melhor forma possível diante do tempo que lhes falta.

O babalorixá Hiago menciona sobre essas mudanças de valores sociais, afirmando que hoje em dia ninguém mais tem disponibilidade de viver em uma casa de axé:

> Os nossos ancestrais conseguiram adaptar isso pra nossa realidade, do pouco que sobra até hoje, porque, é entre muitos dogmas e preceitos que o candomblé, no que eu já ouvi de histórias, não praticado mais hoje pela modernidade. Devido ao que o mundo cobra do ser humano, que o ser humano esteja trabalhando, esteja correndo atrás da sua vida, hoje em dia ninguém mais tem a disponibilidade de viver numa casa de candomblé, de viver numa roça de candomblé, de se doar para o candomblé como era nos tempos antigos. Então, é claro que eu, como sacerdote, eu lido com pessoas e reconheço que o dinheiro e a ganância vêm corroendo as pessoas a cada dia e fazendo as pessoas serem mais desinteressadas pelo real motivo de ser religioso. Então, a religião tá virando não só o candomblé, não só a umbanda, todas elas estão virando um motivo de troca, onde eu rezo, mas eu quero um resultado. Eu rezo e eu quero encontrar aquilo que eu tô buscando, o meu carro do ano, a namorada que eu quero, a casa que eu sonho. Então, as pessoas estão tendo a religião como troca, e eu acredito que a ancestralidade não está feliz com isso.

Analisando essa fala do babá Hiago, defrontamo-nos exatamente com a questão da disponibilidade de tempo para a vivência, mediante a demanda social do cotidiano. Há muitas situações, em especial daquelas pessoas que mesmo trabalhando e estudando, o tempo que lhes sobra é dedicado à sua comunidade, desdobrando-se na conciliação entre comunidade, família e trabalho e por muitas vezes abdicando de descanso e lazer.

Até mesmo em uma questão financeira, os filhos das casas precisam trabalhar para além do provimento de suas necessidades pessoais, o provimento das necessidades de seu santo, suas entidades da própria comunidade, como o pagamento de mensalidades etc. As comunidades de matrizes africanas sempre se adaptaram às realidades sociais nas quais estão inseridas, aos contextos e aos moldes contemporâneos que se apresentam, sem que isso traga prejuízo ao sagrado, assim como corrobora Souza Junior (2011, p. 21):

> Ante a redução do tempo nas grandes cidades, um agrado que demanda tempo para ser cultuado continua presente, reinventando-se e inventando-se a todo o momento, não por ter perdido algo, nem por medo de afastar-se de seus princípios mantenedores de identidade, mas por entender que a melhor forma de estar no mundo é inserindo-se nele como sempre fez desde o início, sendo capaz de construir algo contemporâneo e dar respostas a questões humanas através de uma leitura sagrada, cumprindo, assim, uma de suas maiores funções: estreitar os laços entre a humanidade e o divino.

A comunidade traz em seu espaço muita energia ancestral, tudo é bem ordenado, extremamente limpo e nota-se em cada cantinho as rigorosas rotinas dos candomblés. Na semana em que realizamos as entrevistas gravadas, a comunidade tinha acabado de

sair de uma iniciação de Yaôs[26], babá Hiago pede para fotografarmos as peles do sacro-ofícios para que as pessoas compreendam que não há nada de mais e que tudo nos candomblés é aproveitado, inclusive a carne do animal serve ao sagrado e também é preparada e consumida coletivamente pela comunidade. O couro servirá depois de tratado para ser utilizado nos atabaques.

**Figura 47** - Peles de caprinos sendo curtidas (2023).

Fonte: Acervo da pesquisa.

[26] Nos candomblés a pessoa passa a ser um Yaô após um período de 21 dias recolhida no roncó (clausura), quarto específico e apropriado para se fazer iniciações e obrigações, e passar por todos os preceitos necessários para ser um iniciado.

**Figura 48** - Ibá Orixá /Babalorixá Hiago e filhos de santo (2023).

Fonte: Arquivo da comunidade.

O babalorixá Hiago de Obaluayê segue firme em suas convicções e buscas pela tradição do culto, e no segundo semestre de 2023, o Ilê Iyeiyeô Axé Olú Aiyê Jagun mudou-se para a cidade de Campinas, SP. Em contato, Hiago diz ter insistido com o candomblé no interior, principalmente em Olímpia, mas as pessoas no interior talvez não tenham a cultura do candomblé, estão mais ligadas às umbandas.

Essas migrações por vezes são comuns, cada comunidade busca estar onde seu culto corresponda às expectativas do público local. Nesse caso, vemos novamente as jornadas ressignificativas do axé, onde a territorialidade e a cultura incidem nas movimentações das comunidades de religiões afro-brasileiras.

## 3.5 A nova casa do santo: Ylê Alaketu Asé Ogun Onire. Surgimento da primeira casa de candomblé de Monte Azul Paulista

**Figura 49** - Terreiro Ylê Alaketu Asé Ogun Onire, (2023).

Fonte: Acervo da pesquisa.

No ano de 2023, Ogun, Xangô e os demais orixás estão em festa no ayê, nasce em Monte Azul o primeiro terreiro de candomblé com sede própria. Poder trazer esse registro à pesquisa neste momento é algo de muita importância, pois independentemente de todas as mazelas que o povo de axé sofreu, e ainda sofre, no Brasil, um novo terreiro torna-se um território de esperanças para que o legado das religiões de matrizes africanas consiga acolher e aconchegar as gerações futuras.

Essa conquista, além de ser um ato de luta e resistência da comunidade, também se torna um ato coletivo de força e inspiração a todas as comunidades de axé, pois o nascimento de mais um local sagrado é de grande alegria, de fé, de entendermos que a ancestralidade se faz presente a todo tempo, e que no tempo certo, tudo se cumprirá.

Quem nos recebeu para a entrevista foi o sacerdote Antônio Marcos de Carvalho, filho de Elizabete Aparecida de Ferreira e Antônio de Carvalho Neto, nascido na cidade de Monte Azul Paulista, SP, em 19 de julho de 1978; solteiro, pai de dois filhos carnais, possui o ensino médio completo e tem por profissão diretor de segurança no município de Monte Azul Paulista.

**Figura 50** - Babalorixá Marcos T'Ogun e pesquisador e babá André T'Odé (2023).

Fonte: Acervo da pesquisa.

Babá Marcos nos recebe com o respeito sacerdotal, a amizade e o carinho de sempre, por termos comunidades de axé na mesma cidade, Monte Azul Paulista, São Paulo. Como já referido, esse foi um ano muito especial para a comunidade, pois conseguiram sua roça e seus primeiros orixás já estão plantados, assim se iniciando um novo capítulo de uma história que se iniciou no ano de 1997, quando o babalorixá Marcos se inicia no candomblé.

Como mencionado anteriormente pelo próprio babalorixá (no Capítulo I), quando apresenta sua comunidade, sua trajetória foi atravessada no início por um sacerdote que não foi muito positivo em sua trajetória. Babá Marcos então precisou reestabelecer suas rotas religiosas para dar continuidade em seu processo. E nessas jornadas encontrou-se no candomblé, na cidade de Ibitinga, SP.

Os candomblés, por serem religiões iniciáticas, possuem um processo para que o adepto esteja apto a exercer determinadas funções. Demora no mínimo sete anos se desenvolvendo, aprendendo, se dedicando e servindo ao seu orixá e à sua comunidade. Após sete anos, os iniciados passam da condição de Yaô para Ebomi (o iniciado que deu obrigação de sete anos e é considerado, por assim dizer, adulto). Esses são processos indispensáveis para que o iniciado possa ser reconhecido na comunidade como um mais velho.

Mesmo após a obrigação de sete anos, após o adepto ter se tornado Ebomi, não significa que você será sacerdote de candomblé, o sacerdócio já está no Odu (caminho)

da pessoa, e só se torna sacerdote por meio de confirmação oracular (jogo de búzios). Após a confirmação, o pai de santo fará toda a preparação do filho para que abra sua casa e comece sua própria família de santo. O processo é bem complexo e requer tempo, por se tratar de um processo iniciático de cada tradição, nação e/ou comunidade[27].

É importante que tenhamos essa noção de que tudo nos candomblés está relacionado aos processos graduais e não há outra forma de ser candomblecista. Sabe-se que muitas pessoas que se iniciam nos candomblés não possuem o odu de sacerdócio, mas que por ansiedade e leviandade, acabam por se intitular sacerdotes e abrem comunidades sem o processo regular que concede a qualquer sacerdote esse direito ancestral. Essa é uma situação delicada para as religiões afro-brasileiras na contemporaneidade, pois muitos têm se intitulado líderes e sacerdotes e acabam por inventar candomblés inverídicos; na verdade, falsos, por assim dizer.

E essas situações tornam-se problemas graves. Como costumamos dizer: "Só podemos dar aquilo que possuímos". Quem de fato não tem, não está habilitado pelas tradições a cuidar de comunidades, dos santos e dos conhecimentos ancestrais. Essa é uma situação que se torna preocupante, muitos não querem vivenciar a religião, o chão do terreiro, não estão dispostos a se submeter às hierarquias que não foram inventadas, e sim ensinadas pelos mais velhos.

Não cabe a generalização nesse sentido, até mesmo pela multiplicidade de candomblés no Brasil; a questão de fundo é outra, esses pseudocandomblés e/ou pseudossacerdotes e sacerdotisas não pautam suas práticas nas tradições e dogmas dos candomblés ou umbandas, prestando um desserviço às religiões de matrizes africanas. Essas práticas independentes e isoladas tornam-se perigosas, pois acabam por atribuir às religiões afro-brasileiras o sentido de religiões charlatonas. Também ocorre o afastamento de muitos adeptos das religiões afro-brasileiras mediante suas frustrações com esses pseudossacerdotes, e acabam por abandonar o axé. Comumente devido a esse fato, podemos observar as migrações das religiões afro-brasileiras para diversas outras religiões.

Outra questão que causa um impacto direto sobre as religiões afro-brasileiras é a associação com o charlatanismo, pois pessoas fazem mau uso em nome das religiões de matrizes africanas para práticas subversivas, curandeirismo e estelionato. De acordo com a legislação brasileira vigente, as três práticas são ilegais, criminosas e estão

[27] Os processos iniciáticos são complexos e se diferem pelas tradições, nações ou comunidades. Não dispomos de tempo hábil neste momento para a ampliação das discussões acerca da temática iniciação.

sujeitas à penalização. Para os artigos da Constituição brasileira a respeito do tema referenciado se prevê:

> Art. 284 - Exercer o curandeirismo:
>
> I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância.
>
> II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio–
>
> III - fazendo diagnósticos. –Pena - detenção, de seis meses a dois anos.
>
> Parágrafo único - Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa.

Esse caso do curandeirismo não deve ser apontado às situações onde líderes religiosos idôneos, em suas práticas ritualísticas não invasivas, utilizam-se de rezas e outros mecanismos, desde que não ofendam ou causem danos aos bons costumes, ou que atuem a comprometer a saúde pública, ou que tirem proveito de demonstrações da ciência (Greco, 2017, p. 1440).

> 2.4.2 Do Estelionato
>
> O Código Penal dispõe:
>
> Art. 171 - Obter, para si ou para outrem, vantagem ilícita, em prejuízo alheio, induzindo ou mantendo alguém em erro, mediante artifício, ardil, ou qualquer outro meio fraudulento: –Pena - reclusão, de um a cinco anos, e multa.
>
> § 1º - Se o criminoso é primário, e é de pequeno valor o prejuízo, o juiz pode aplicar a pena conforme o disposto no art. 155, § 2º.

Para Capez (2012, p. 579), essa questão caracteriza-se por uma falsa ilusão de realidade:

> O induzimento ao erro, outra característica ligada ao crime de estelionato, se caracteriza por uma falsa ilusão da realidade, causando um desejo viciado. A circunstância pela qual a vítima acredita crer é apenas uma ilusão. Pois se tinha a ciência dos fatos, não teria ocorrido a vantagem.

Para Mehlman (2005, p. 350), o charlatanismo (*quackey*, em inglês) deriva da palavra *quacksalver*, que significa aquele que se gaba de seus preparos. Logo, segundo o autor, um charlatão pode ser definido como aquele que finge ter habilidades e fala pretensiosamente sem ter conhecimento sobre o assunto.

O charlatanismo não ocorre apenas nos casos das religiões de matrizes africanas, embora a elas seja imputada em demasia essa associação, mesmo o Brasil sendo constitucionalmente um país laico, há restrições na liberdade religiosa, quando ela é utilizada com má-fé, de acordo com Filho, Carvalho e Barros (2021, p. 2):

> É importante pontuar, de início, que o Estado contemporâneo respeita as liberdades religiosas, porém impõe limites para tais liberdades. Um deles é a punibilidade daqueles que fazem mau uso da religião, utilizando-a como instrumento para granjear vantagens em benefício próprio. O legislador penal brasileiro criou dois delitos que visam garantir a não violação da saúde pública pelas religiões; são eles: o charlatanismo religioso e o curandeirismo. Entretanto, o poder público também deve levar em consideração que o Estado não consegue chegar a toda a população, pois há povos tradicionais que possuem a religião como única forma de tratamento para suas patologias.

Ao trazermos a perspectiva do charlatanismo para as religiões de matrizes africanas no Brasil, o fazemos por considerar que em suas ritualísticas há processos de autocuidado individual por meio de terapias ancestrais, que auxiliam energeticamente os adeptos e a comunidade com situações do dia a dia, mas nas religiões afro-brasileiras, em específico nos candomblés, não são realizadas práticas da medicina tradicional, os processos de cura espiritual estão envoltos em uma cosmopercepção relacionada ao transcendental, ou seja, há relatos de que pessoas alcançaram graças, curas por meio da fé, mas não por práticas médicas ou tratamentos dentro dos terreiros.

Mesmo que o babalorixá Marcos traga essa situação desconfortável no início de sua trajetória no candomblé em entrevista, traz elementos que remontam sua trajetória a um tempo anterior, quando menciona sobre suas origens, ao mencionar mulheres de sua família:

> Ancestralidade em minha opinião já vem de família, a avó do meu pai era benzedeira, curandeira, como dizia antigamente, uma tia-avó da minha mãe era curandeira, e a gente, através disso, tem uma coisa que se chama respeito, porque às vezes você vive a ancestralidade, vivendo o hoje, o agora e o depois. Mas acima de tudo o respeito, o respeito com tudo, desde quando você acende Inan[28], quando você oferece lá o seu padê, às vezes você tem flashes no dia. Às vezes, você já passou por aquele momento, por aquela situação, de repente numa outra pessoa, mas de repente você tem um porquê daquele aprendizado, daquilo. E esse aprendizado, eu falo que faz parte da ancestralidade, tudo que a gente faz hoje a gente copia, a gente tenta levar lá na frente, mas a diferença de quem é de axé, é que acontece. As coisas acontecem, você não planeja, simplesmente acontecem da forma que têm que ser; às vezes não muito boas, às vezes muito boas, às vezes faltando alguma coisa, mas no momento que lhes é falado, em especial certo, na hora certa,

[28] Acender Inan, significa esquentar a energia da casa.

> acontece. Então, eu falo que o maior ancestral é o tempo: Zara tempo, tempo zara. Então, a gente tem que pensar dessa forma na minha opinião.

As rezas e os benzimentos fazem parte da cosmopercepção dos candomblés, pois também são conhecimentos ancestrais da África. No Brasil, essa prática ancestral foi sincretizada ao catolicismo, e o benzimento passou a ser visto como uma prática de reza católica. Era muito comum, até a década de 1980, as pessoas levarem seus filhos às benzedeiras e aos benzedeiros para situações simples do dia a dia.

Para Silva e Zank (2022, p. 2), a prática da benzedura originou-se a partir da circulação dos saberes ancestrais dos povos indígenas, africanos e europeus ainda no Brasil Colonial. Por muito tempo foi umas das principais formas de atenção básica à saúde da população brasileira.

Esses conhecimentos ancestrais foram sendo perdidos ao longo do tempo e a prática foi sendo esquecida com a morte dos mais velhos, pois sempre se acreditou que a prática do benzimento é herdada através da oralidade, as rezas são passadas dos mais velhos para os mais novos escolhidos por eles. Apesar de nos grandes centros urbanos essa prática ter quase se extinguido, nas últimas décadas é possível perceber um processo de valorização dos benzedores e das benzedeiras como um reflexo, principalmente da luta dos povos e das comunidades tradicionais brasileiras, que vêm garantindo a inclusão desse segmento em políticas públicas de saúde, inclusive na atenção básica de saúde em alguns municípios (Almeida, 2012).

O Ylê Alaketu Asé Ogun Onire, na pessoa de seu sacerdote, a todo tempo traz a importância desses saberes culturais e ancestrais. O próprio babalorixá Marcos menciona o trabalho que desenvolve diretamente com a capoeira. Embora essa prática não seja ligada de modo direto às práticas religiosas do Ylê, demonstra o cuidado e respeito dessa comunidade com as culturas negras como forma de filosofia, resistência, cultura e arte.

> Eu sou mestre de capoeira desde 1997, tenho uns 30 anos de capoeira. Já sofri muito racismo na capoeira, nunca foi fácil, mas uma coisa que eu sempre coloco é que o próprio capoeirista, o próprio candomblecista, o próprio umbandista, que o racismo vem dele mesmo. De ele não procurar entender um pouco melhor, de não procurar se especializar e provocar um debate para aquela situação e aceitar tudo que lhe é falado. Malta de Capoeira Guerreiros de Senzala, existe em Monte Azul Paulista desde 1997, hoje a gente tem um trabalho na região. A gente faz um trabalho desportivo, estamos em seis municípios, com cerca de dois contramestres, três professores, dois instrutores, quatro monitores e muitos alunos. A gente faz o trabalho de capoeira regional como desporto e faz um trabalho de

capoterapia[29] também com o pessoal da terceira idade (Núcleo de Severínia com o contramestre Sombra) e nosso grupo se destacou na região, relacionado aos jogos regionais, formando vários campeões; a gente vem somando, divulgando a prática da capoeira e defendendo a bandeira da capoeira.

**Figura 51** - Grupo de Capoeira Malta de Capoeira Guerreiros de Senzala.

Fonte: Acervo do grupo.

[29] A capoterapia é uma vertente da capoeira e é ideal para idosos. A atividade não requer muito esforço físico, recupera a agilidade e ainda melhora o humor e o sono. A técnica foi criada por Mestre Gilvan de Andrade. A ideia foi adotada pelos Centros de Saúde do Distrito Federal e se espalhou pelo Brasil.

**Figura 52** - Grupo de Capoeira Malta de Capoeira Guerreiros de Senzala.

Fonte: Acervo do grupo.

Na pesquisa, em específico neste Capítulo II, consideramos trazer elementos que apareceram dentro das entrevistas, de forma a não trazer muitas repetições de temas. Trabalho árduo esse, visto que em muitos aspectos as comunidades são perpassadas de experiências similares, e muitas temáticas sempre se fazem presentes, embora acreditemos ser muito importante trazer outras práticas de matrizes africanas que se originaram em terreiros ou que a partir deles se tornam elementos de resistência e

propagação de saberes ancestrais, desmistificação desses saberes e propagação das culturas negras.

A capoeira, nesse sentido, assim como o samba, o Carnaval e demais manifestações culturais dos povos negros no Brasil, trata-se de um importante processo de manifestação identitária das matrizes africanas em nosso país. O candomblé e a capoeira são dois movimentos de resistência negra, cada um com sua cosmopercepção, mas cujos elementos muito se assemelham, nas cantigas, na utilização do corpo como instrumento de libertação e também nos instrumentos que são utilizados nos grupos de capoeiras, tais como nos candomblés.

Para Oliveira e Leal (2009, p. 21), ambos os movimentos, os candomblés e as capoeiras, possuem suas características e sofrem seus dissabores:

> Entre as mais diversas práticas culturais afro-brasileiras, destacam-se duas manifestações culturais que, ao longo das últimas décadas, têm proporcionado a guarda de saberes e a proteção material de diferentes elementos da cultura afro-brasileira: a capoeira e o candomblé. Ambas, ao longo de suas histórias, têm recebido a atenção das autoridades brasileiras, visando a diversos fins. Na capoeira, a trajetória variou entre usos e abusos favoráveis ou dispendiosos a seus praticantes. No candomblé, a violência contra seus praticantes caracterizou o diálogo da sociedade com esse saber ancestral dos africanos no Brasil.

As capoeiras, assim como os demais movimentos de matrizes africanas, tiveram em seus processos iniciais perseguições e muita difamação. Nas capoeiras associaram-se os aspectos com a vadiagem e o banditismo. Os historiadores do passado identificavam em seus estudos essa característica associada aos capoeiristas, vinculando-os à criminalidade das ruas. Oliveira e Leal (2009, p. 41):

> Não escapou aos historiadores identificar em suas pesquisas os capoeiras relacionados à criminalidade das ruas, vinculados à vagabundagem, às práticas de capangagem política nas diferentes sociedades. Identificaram-se também, nesses estudos, os capoeiras manifestando identificações culturais diferenciadas. No Rio de Janeiro, o capoeira se confundia com o malandro, tipo social do samba carioca. Em Belém do Pará, os capoeiras se confundiam com os não menos valentes mestres do boi-bumbá. Em Salvador, se destacava o universo da religião afro-brasileira, encontrando em muitos capoeiras seus Ogans de sala e obedientes filhos de santo.

Desde a década de 1980 essa realidade está mudando e a capoeira tem se tornado interesse de grupos de estudiosos, bem como tem sido mais debatida em eventos organizados por seus praticantes. Esse movimento vem tomando outras proporções, de acordo com Vieira e Assunção (2012, p. 10):

> Desde os anos 1980, a capoeira tornou-se também campo de reflexão acadêmica, em que se entrecruzam pesquisas de mestrado e doutorado realizadas, no Brasil e no exterior, em áreas como antropologia, história, sociologia, ciências da educação e educação física. Os próprios grupos de praticantes espalhados pelo Brasil e pelo mundo discutem os estudos sobre capoeira em círculos de debate ou nos eventos que organizam. Além da esfera estritamente acadêmica e do universo próprio da arte, a capoeira está cada vez mais presente em muitas outras esferas sociais, desde os palcos de teatro e salas de cinema aos anúncios de publicidade.

Na contemporaneidade, as capoeiras têm se tornado um ícone das identidades culturais e desportivas do Brasil, principalmente no exterior. Em 2008, a capoeira foi tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Com o título, a capoeira se tornou a quinta manifestação cultural brasileira reconhecida pela Unesco. O samba de roda do Recôncavo Baiano; o Kusiwa, arte e pintura corporal própria dos povos indígenas Wajãpi, do Amapá; o frevo; e a peregrinação religiosa do Círio de Nazaré, que já foram incluídos na lista do patrimônio cultural da ONU.

Mesmo que a capoeira tenha sido marginalizada no passado nas últimas décadas, ela vem ganhando popularidade e prestígio, estando presente no dia a dia do povo brasileiro, sendo hoje praticada em mais de 160 países, tornando-se, para além de manifestação cultural negra, sinônimo de saúde, bem-estar, atividade física e saúde mental. Para Vieira e Assunção (2012, p. 16):

> A capoeira está presente no dia a dia dos brasileiros e difundiu-se como um dos principais símbolos da cultura brasileira no exterior. Nessa trajetória de massificação e expansão internacional — às vezes como desporto, outras vezes como manifestação predominantemente cultural —, constroem-se e reforçam-se diversos estereótipos. Como em qualquer outro processo relacionado à dinâmica cultural, há ganhos e perdas.

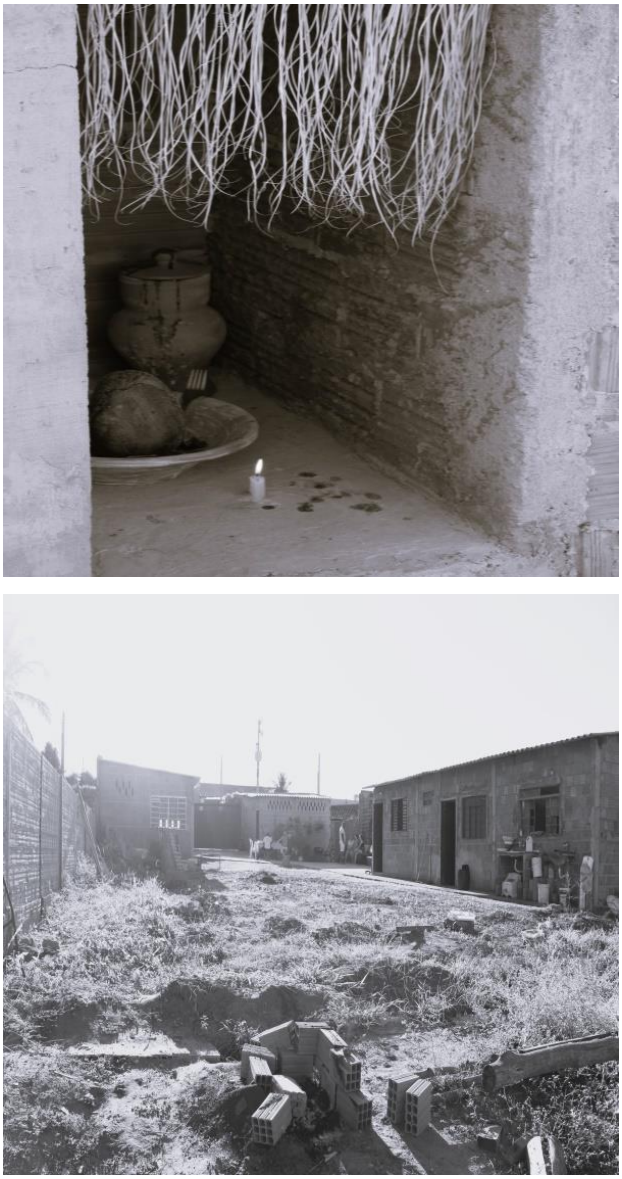
Torna-se importante para a pesquisa trazer essas reflexões a partir das entrevistas, pois esses elementos, como no caso da capoeira, relatado por babá Marcos, nos evidenciam o movimento das comunidades de religiões afro-brasileiras para além dos seus muros; cada uma das comunidades, a seu modo, busca pela interação social com suas territorialidades, contribuindo, a partir de seus saberes e de suas práticas culturais, para o bem social em sua totalidade.

Essa se tornou uma prática comum das comunidades de axé em todo o Brasil. Mesmo que muito perseguidas e atacadas, mantêm-se em senso de coletivo com a filosofia de ofertar o melhor que têm e não se eximir da responsabilidade social enquanto comunidade. Assim, observamos nas entrevistas realizadas para a pesquisa,

por um lado as grandes mazelas ainda sofridas por esses povos, e, por outro lado, a sinergia em estarem presentes nos movimentos sociais, seja em suas questões ou em prol das minorias, independentemente de terem a mesma filosofia religiosa.

Com essa simplicidade que o Ylê Alaketu Asé Ogun Onire contribuiu para as discussões desta pesquisa. Simplicidade, que é característica das heranças africanas, mas que não é sinônimo de passividade, pois essa comunidade e seu sacerdote têm lutado muito, dia após dia, entre sol e chuva, para que cada tijolo estivesse colocado, garantindo assim a morada para nosso sagrado ancestral.

**Figura 53** - Ibá Orixá, (2023)/Local onde será construído o barracão do santo, (2023).



Fonte: Acervo da pesquisa.

**Figura 54** – Cozinha de santo, (2023)/Quarto de jogos, (2023).

Fonte: Acervo da pesquisa.

## 3.6 Eu estou criando minha tradição: novas traduções constituem a comunidade Tenda Caridade Sagrada

**Figura 55** – Noite de estudos, Tenda de Umbanda Caridade Sagrada (2023).

Acervo da comunidade.

Ao primeiro contato, ainda ao telefone, em conversa com o sacerdote Rodrigo Scandarolli, a primeira pergunta que ele fez foi se a pesquisa se tratava de umbandas tradicionais, porque no caso dele, sua comunidade se trata de uma tradição sendo criada por ele a partir das umbandas com o sincretismo com outras religiões. Em um primeiro momento houve um estranhamento de nossa parte mediante essa afirmação. Como está criando uma tradição? Isso não se trata de um sincretismo de religiões? Enquanto sacerdotes de religiões afro-brasileiras, essas comunidades, para nós, não são um problema?

Mesmo diante de tantas indagações, o antropólogo, o cientista falou mais alto mediante a possibilidade de um fenômeno novo a ser estudado. Precisamos também retomar as perspectivas da pesquisa, que consistem em mapear, inventariar as comunidades de religiões de matrizes africanas em três cidades do interior do estado de São Paulo, e não verificar suas legitimidades, até mesmo porque em nossos estudos até agora não nos colocamos a favor de uma legitimidade em detrimento de inferiorizações. Ao contrário, sugerimos o conceito JRA, justamente com o intuito de encontrarmos elementos que ressignifiquem as jornadas do axé nos processos migratórios e no próprio processo da história dessas comunidades. Assim sendo, os questionamentos perante o

diferente foram dando lugar à vontade do fazer científico, antropológico e etnográfico ao qual nos prestamos a desenvolver nesta pesquisa. Todos os questionamentos referenciados no primeiro parágrafo deste subcapítulo foram sendo respondidos no decorrer da pesquisa junto à comunidade. Também tivemos o cuidado, em relação a esse nascimento de uma “nova tradição”, de não comprometermos o trabalho a partir do crivo de valores, como ocorreu com alguns antropólogos do passado.

O sacerdote Rodrigo primeiro nos recebe em uma antessala de sua residência, e ali conversamos mais detalhadamente sobre as perspectivas da pesquisa. Ele reafirmou que, com seu rompimento com a umbanda dita tradicional, resolveu pela dinâmica através da qual as coisas foram acontecendo, criar uma nova umbanda, ou uma umbanda da forma que ele acreditava ser viável.

**Figura 56** - Sacerdote Rodrigo, Tenda de Umbanda Caridade Sagrada (2023).

Fonte: Acervo da pesquisa.

O sacerdote Rodrigo Scandarolli nasceu na cidade de São Paulo, em 05 de janeiro de 1976, filho de Nelson M. Scandarolli e Valquíria F. Scandarolli, casado, pai de duas filhas carnais, tendo como profissão técnico em prótese odontológica. Rodrigo, após conversa inicial nessa antessala, nos leva para conhecer o espaço de sua tenda. O terreno onde se localiza a tenda é muito grande, sendo que a casa do sacerdote fica na frente do terreno; e a tenda, ao fundo.

> Então, quando eu decidi abrir o meu o meu terreiro, o meu ilezinho, o meu boiadeiro, o ancestral, minha família espiritual, São Francisco, que me acompanha, falou: "Olha, estende uma lona e vamos atender as pessoas que precisam." Quando ele disse isso, eu não imaginava a grandiosidade e quão grande é ficar, porém, pra que eu pudesse assumir alguma coisa, eu tinha que romper com a minha tradição, infelizmente com a minha mãe de santo. A umbanda que ela praticava não era a que eu, agora adulto, sigo. Eu comecei com ela quando eu tinha 16 anos, e agora adulto, com 40 anos, não era aquela ideia, não era aquela base que eu imaginei que deveria ser umbanda, e eu rompi com toda a tradição, com todo meu histórico de 25 anos de médio umbandista. Quando a minha espiritualidade, a minha ancestralidade, quando os meus guias, que são meus mentores, são meus familiares, vieram em Terra e se sentiram à vontade, foi só depois de décadas. Eu realmente me vi como um médium de verdade, me vi como umbandista de verdade, foi de fato quando eu comecei a descobrir o que era umbanda, o que é o sangue dos orixás dentro de mim, o que era caridade, o que era acolhimento, é que eu fui descobrir qual era minha missão.

Embora hoje o sacerdote conduza sua casa a seu modo e afirme ter rompido com suas tradições, nota-se que não iniciou do zero, e sim a partir da vivência de mais de duas décadas de seu relacionamento com a umbanda. Com certeza muitas traduções foram feitas, incorporações de outras culturas e outros ritos, mas há, ainda assim, a presença da umbanda anteriormente praticada, como os guias (as entidades) que o acompanham e regem os trabalhos da comunidade hoje.

O espaço é organizado de forma diferente das demais comunidades. Há uma tenda gigantesca de lona que cobre todo o espaço. O chão é todo coberto de areia, e ao fundo fica o altar maior. De frente ao altar iniciamos as gravações da entrevista. O sacerdote Rodrigo fala um pouco sobre as motivações de iniciar sua comunidade e sobre a história da umbanda de Zélio de Moraes:

> Eu abri as portas da minha casa para começar o acolhimento das pessoas que precisam de ajuda, que precisam de amparo. O meu terreiro é um terreiro de umbanda, que cultua a ancestralidade brasileira. Hoje nós estamos com oito linhas de ancestrais de trabalho brasileiro. Umbanda é a manifestação da espiritualidade para a prática da caridade; quem criou a umbanda foi um menino de 17 anos, Zélio Fernandino de Moraes, em 1908. A umbanda já nasceu e foi criminalizada, ela já nasceu dentro de um preconceito, porque foi numa mesa branca onde o caboclo das sete encruzilhadas se manifestou e foi repreendido pelos chefes da mesa por dizer que ele era um caboclo, um espírito atrasado. A umbanda, o que ela tem de mais bonito também é o seu pior inimigo. A umbanda é livre, cada um pode fazer a sua escolha, o seu culto, as suas regras, a sua casa; e por causa disso a umbanda é uma religião linda, ampla, enorme, maravilhosa, porém algumas casas fazem um trabalho horrível, triste, sofrido, e que no final acaba sujando a umbanda, piorando e ainda atrapalhando cada vez mais aqueles que trabalham com ética, aqueles que trabalham no amor, aqueles que trabalham com a caridade. A umbanda vem da macumba carioca, é muito daquela época. Quando o Zélio, quase vinte anos depois, conseguiu institucionalizar a umbanda no Brasil, tudo que não era umbanda ficou pejorativo, então toda macumba, toda quimbanda acabou virando umbanda.

O sacerdote remonta o mito da umbanda no Brasil a partir de Zélio Fernandino de Moraes. Conforme mencionado no Capítulo I, a própria literatura mais recente trata esse fenômeno como mito, muitos estudos dedicam-se a observá-lo como a tentativa de embranquecimento das umbandas, visto que esse mito desconsidera os processos religiosos que antecederam a própria umbanda, como a cabula, que nossos estudos para esta pesquisa evidenciam como uma religiosidade sincretizada, mas que trazia muito das heranças das culturas africanas.

Esse mito cria-se na ideologia do rompimento de Zélio de Moraes com o kardecismo, de certa forma um descontentamento de algumas pessoas com o kardecismo, inclusive Zélio. Ele funda seu primeiro centro de umbanda em Niterói, mas tratou-se de uma bricolagem incluindo as referências espíritas africanas e indígenas, dando espaço a entidades dessas cosmopercepções. Trata-se então de um rompimento com uma religião e o fazer uma junção moderna com elementos de outras religiões, como no caso da macumba carioca, que é um fenômeno religioso de matriz africana que sucede a cabula.

Teria Zélio então fundado uma nova religião denominada umbanda? Mas suas ritualísticas não seriam inéditas? Nesse processo nota-se a tentativa de desafricanização na umbanda. Jensen (2001, p. 16), diz que a umbanda nesse contexto faz com que o afro-brasileiro se torne apenas brasileiro:

> A umbanda se originou com a sociedade moderna brasileira, como a religião brasileira, ajuntando os vários grupos étnicos do Brasil e sintetizando suas crenças. No processo assimilativo da desafricanização e embranquecimento, fazendo o afro-brasileiro se tornar apenas brasileiro, a umbanda se ajustou à ideologia dominante da sociedade moderna.

Nesse sentido, em nossa percepção, não tem como o criador de uma religião apropriar-se de culturas, saberes ancestrais, práticas ritualísticas, de elementos afro-indígenas e desconsiderá-los nessa “nova religião”. Evidencia-se nesse fato a conjectura de culturas e práticas religiosas de diversas origens e cosmopercepções, o que inviabiliza o direito à titulação de fundador a uma única pessoa. Como observado nesta pesquisa anteriormente, muitos homens e muitas mulheres negras do passado já desenvolviam práticas religiosas de matrizes africanas nos interiores dos estados brasileiros. Atribuir tal título de fundador a uma única pessoa ou a um grupo específico

de pessoas inviabiliza e exclui o protagonismo de outros que dedicaram suas vidas às umbandas.

Ao observamos os cultos nas umbandas, há indícios de que as entidades mais cultuadas, como na linha da direita (linha branca) sejam os pretos velhos (entidades de matrizes afro-brasileiras) e os caboclos (entidades de matrizes indígenas brasileiras). O mais impressionante nessa mitologia criada por esse grupo de ex-kardecistas na década de 1920, no Rio de Janeiro, é constatar que essas entidades afro-brasileiras e indígenas são colocadas em um processo de embranquecimento. Sob a influência do kardecismo nas umbandas, esses espíritos precisam oferecer seu trabalho em troca de evolução e redenção. Ainda assim, estão condicionados ao aprisionamento da cosmopercepção das religiões eurocentradas.

Para Silva (2023), nota-se que nas umbandas existem ações para a inviabilização e anulação dos saberes de origens afro-indígenas em face de saberes considerados superiores. Essas questões se dão devido ao sincretismo, na tentativa de colocação de uma ideologia superior pelo catolicismo e pelo kardecismo.

Ao refletirmos sobre o sincretismo das umbandas com o catolicismo e o kardecismo, observamos elementos eurocentrados que subsidiam a visão de que espíritos, em específico os dos preto velhos (afro-brasileiros) e os caboclos (indígenas), estão a serviço da humanidade por evolução, o que indica, nessa cosmopercepção, mesmo que subjetivamente, a tentativa de doutrinação, como se esses espíritos não brancos fossem inferiores. Silva (2023, p. 180) corrobora com essa reflexão:

> Diante desse posicionamento, podemos observar que mesmo as umbandas sendo consideradas uma religião afro-indígena, há ações buscando distanciar dessas cosmovisões, caminhando para abandonar esses saberes que serviram como base do seu estabelecimento e indo ao encontro de outros saberes que consideram superiores. Um posicionamento evidenciando o silenciamento a partir da perspectiva de Orlandi (2007), pois tal ação carrega consigo uma ideologia, especificamente a da branquitude, onde tentam silenciar os saberes e tradições afro-indígenas em prol dos seus interesses, ou seja, o embranquecimento e apropriação de culturas.

Ainda de acordo Silva (2023, p. 180), pode-se perceber a influência de pessoas brancas na construção e divulgação de uma umbanda embranquecida:

> Desta maneira, percebemos a influência das pessoas brancas na construção e divulgação de uma cosmovisão umbandista embranquecida, dialogando com contexto histórico na qual a ideologia do embranquecimento era o alicerce principal do governo e da sociedade, buscando aniquilar as pessoas racializadas e suas culturas em três gerações. Assim, é possível perceber seus

> vestígios nos discursos estabelecidos sobre as filosofias das umbandas, tentando silenciar, aniquilar e se apropriar de culturas afrodiaspóricas e indígenas.

No senso comum, o mito de Zélio de Moraes está enraizado, sem que se percebam os discursos, as apropriações, exclusões e inferiorizações contidas nesse mito, que o colocam como fundador da umbanda. Poderiam chamá-lo de tradutor e centralizador de processos religiosos diversos, condensando-os, reestruturando-os de acordo com suas convicções e dando nome a essa nova conjectura religiosa moderna de umbanda. Voltando à cabula, até o nome do sacerdote, que é Embanda, nos parece subsidiar o nome dessa religião moderna, a umbanda.

Na comunidade umbanda sagrada, muitos processos são autorais, criados e desenvolvidos dentro da própria comunidade, que é estruturada pedagogicamente, possui cursos e estudos para muitos adeptos. Rodrigo menciona que desenvolveu um próprio oráculo para consultas e adivinhações, e muitos médiuns da casa fazem esse treinamento. Trata-se de uma comunidade muito conhecida na cidade de Bebedouro, contando com um atendimento semanal para 150 pessoas. Houve meses que esse atendimento foi oferecido a mais de 900 pessoas. Todos os atendimentos são feitos por agendamento e a rapidez com que as vagas acabam é impressionante; fizemos o teste e, em determinadas situações, com duas horas de disponibilizadas, as vagas de atendimento para um determinado dia já haviam se esgotado.

Outra questão que impressiona muito é a logística empregada no processo de funcionamento da comunidade. São muito ativos nas redes sociais, possuem um site específico da tenda, as agendas de evento são muito bem elaboradas e o funcionamento de toda essa logística se dá de forma assertiva, garantindo o funcionamento dos cultos, dos encontros e das aulas oferecidas.

O sacerdote Rodrigo fala sobre outra questão que se diferencia das demais comunidades, o denominado girão:

> Recentemente eu fiz um girão, depois que o pai Cipriano disse: “Eu quero que faça um girão no terreiro.” Eu não sabia o que era girão. Fui estudar o que era e descobri que há mais ou menos 25 anos, em Curitiba, num terreiro do caboclo Acuã, geralmente fazem um grande girão, médiuns se reuniam e faziam uma incorporação juntos, todos juntos, é uma coisa maravilhosa. Quando eu descobri que isso já existia, mais fé me deu, e aí eu convidei toda a minha comunidade. Mais de 1500 pessoas nesses 3 anos, pra uma cidade como Bebedouro é até muito, né? Vieram centenas de pessoas, não cabia, não cabia no terreiro, não cabia na rua, não tinha lugar pra estacionar. Foi uma comoção, achei engraçado porque todo mundo queria incorporar quando eu disse: “Olha, incorporação é pra todo mundo, se você tá nesse corpo, você

> também é um espírito, então você também tem a sua família ancestral, vem incorporar no nosso girão." Eu me deparei com senhoras de 78 anos de bengala aqui dentro do meu terreiro, mães com filho de colo dormindo e outra segurando pela mão em fila, 8 filas, dava meio braço de distância. Aqui não tinha como acender vela, se todo mundo acendesse uma vela da guarda, pegava fogo, de tanta gente. Eram centenas de pessoas; e quando o caboclo Cobra-Coral chegou a Terra, ele ergueu a mão e começou; muitas pessoas que nunca nem imaginavam que eram médiuns de corporação incorporaram, e assim a gente começou uma comunidade maior e maior e maior.

Normalmente, nos processos de incorporações nas umbandas de que temos conhecimento, os médiuns de uma determinada casa precisam desenvolver sua incorporação, que consiste em um processo gradual, lento, para que tanto o médium como o espírito possam realizar a simbiose energética para que de fato ocorra uma incorporação. Outro cuidado com esse aspecto é que existem rituais firmados nos templos para que a incorporação ocorra como previsto, sem a interferência de eguns (que são espíritos livres, que não estão para o trabalho espiritual, e sim por suas necessidades próprias).

É importante ressaltar que todos os processos que são desenvolvidos na Tenda de Umbanda Caridade Sagrada possuem controle situacional, ou seja, a forma com que são organizados os processos garantem o bom resultado para as ações, como o caso do girão. Mesmo com centenas de pessoas incorporando ao mesmo tempo, não há relatos de situações que fugiram ao controle tanto físico como espiritual.

A comunidade é nova, mas em sua ainda juventude reúne cerca de 80 médiuns fixos e inúmeros consulentes, assemelhando-se a uma verdadeira orquestra regida pelo sacerdote Rodrigo. A tenda Caridade Sagrada nos leva à reflexão e constatação de que outras formas de culto, culturas e relações com o sagrado, mesmo que estejam distantes daquilo a que estamos acostumados, das nossas próprias cosmopercepções, são comunidades atuantes diferentes na forma, mas com respeito com o sagrado da forma como todas as religiões afro-brasileiras o concebem.

Após as gravações, subimos para um café da tarde com pão caseiro feito pelo próprio sacerdote para nossa recepção. Ali conversamos muito, principalmente sobre orixás. O sacerdote Rodrigo demonstrou muito interesse pelos assuntos dos candomblés.

**Figura 57** - Local consagrado aos guardiões (2023)/Oferenda ao orixá Oxossi (2023).

Fonte: Acervo da comunidade.

**Figura 58** - Noite de trabalhos (2023)/Oferenda aos orixás.

Fonte: Acervo da comunidade.

–

## 3.7 De Minas Gerais ao interior de São Paulo: Ylê Asé Meje Afefe T'ina, resiliência, racismo religioso e alimento sagrado

O Ylê Asé Meje Afefe T'ina tem em sua comunidade o candomblé ketu (regido por Oxossi) e umbanda (regida por Exu catiço Ventania, guardião da comunidade), mas são consideradas e respeitadas como religiões diferentes e até mesmo no espaço físico são separadas; na entrada fica o terreiro de umbanda e o quarto do Exu Ventania; na parte do quintal fica a roça de candomblé, cujo acesso é permitido apenas aos membros da comunidade e amigos muito próximos, obrigatoriamente só se pode acessar a roça dos orixás após tomar o banho de santo. Por não ser um local próprio, todos os ibás orixás são suspensos, ou seja, são colocados os objetos sagrados em alguidares ou vasilhas de barro, e não "plantados no chão em definitivo".

**Figura 59** - Terreiro de umbanda (2023)/Roça dos orixás (2023).

Fonte: Acervo da pesquisa.

Neste ponto a pesquisa nos coloca em um lugar de separações, pois o Ylê Asé Meje Afefe T'ina é a comunidade cujo pesquisador é o sacerdote dirigente. Para que a emoção não seja maior que a reflexão, optou-se metodologicamente que a responsável pela pesquisa na comunidade será Yá Odojonira, garantindo um mesmo parâmetro com as demais cinco comunidades pesquisadas.

A entrevista é concedida por Yá Odojonira, filha de Odair José Fernandes da Cunha e Mercedes Lazaretto da Cunha, nascida na cidade de Catanduva, SP, em 19 de abril de 1983, casada, mãe de uma filha carnal. É pedagoga e discente do 3º ano do curso de Direito.

**Figura 60** - Yá Odojonira — Yá Kekere da comunidade (2023).

Fonte: Acervo da pesquisa.

A comunidade iniciou suas atividades no ano de 2016, na cidade de Catanduva, SP, mudando-se para Monte Azul Paulista, SP, no final do ano de 2019. Em Catanduva, a comunidade chegou a ter 30 filhos de santo. Ao se mudarem para Monte Azul, no ano seguinte veio a pandemia da Covid-19. Seguindo as orientações e os decretos municipais de horários de funcionamento e demais questões impostas pelo contexto pandêmico, o Ylê Asé Meje Afefe T'ina não teve uma abertura formal na nova cidade, mas os trabalhos continuaram a ser realizados todas as semanas. Hoje, mesmo com um número reduzido de filhos devido à não abertura oficial ao público e às demandas de estudos de seus dirigentes, a casa mantém seus procedimentos internos (giras de umbanda e funções do candomblé) e normalmente e o atendimento ao público neste

momento reserva-se aos membros da comunidade, filhos de Catanduva, amigos, familiares e pessoas indicadas.

Também são seguidos os calendários de festividades da comunidade. Embora haja uma característica particular da comunidade, os orixás da casa, assim como os catiços da umbanda, recebem oferendas semanalmente. Todos os anos são feitas entregas maiores aos orixás (em local de mata) e entregas maiores as Exus catiços (em encruzilhadas).

Yá Odojonira inicia a entrevista falando um pouco da história da casa e sua opção por fazer Direito, visando contribuir com as religiões de matrizes africanas:

> Sou Yolana Fernandes, conhecida também como Yá Odojonira, sou a Yá Kekere da casa. Temos a casa já há sete anos, esse ano completou sete, temos nossa raiz, nossa matriz é de Uberlândia (MG). Estou aqui pra contar um pouquinho da nossa história, um pouquinho da nossa vivência, do nosso dia a dia. Eu sou pedagoga formada e agora estou estudando Direito, assim posso entender melhor nossas questões por meio da Justiça. Durante esses sete anos que estamos com a casa aberta, passamos por muita coisa. Dentro disso tudo, tivemos bastantes pessoas frequentadoras. Nossa casa já foi alvo de depredação por conta de intolerância religiosa e passamos um tempo tentando imaginar e nos perguntando por que isso estaria acontecendo com a gente. Não é coisa única da nossa comunidade, e sim de muitas que são de religião de matriz africana. Sofremos muito por conta dessa intolerância, dessa perseguição. Por conta disso, também com o passar do tempo fui me indagando e surgiu uma vontade a mais pra poder fazer algo referente a isso. Não só a nossa comunidade, mas outras comunidades também, nossos irmãos, todas as comunidades de matriz africana; por conta disso, surgiu essa vontade, que na verdade era um sonho que estava adormecido, mas reviveu, esse sonho de cursar Direito. O Direito pra gente é fundamental, porque precisamos entender o que é nosso direito para que tenhamos e possamos reivindicá-lo. A nossa religião, como todas as outras, é constitucional. É nosso direito professar a nossa fé, o nosso direito ao culto. Nosso culto é constitucional, dentro do artigo simples da Constituição. Precisamos conhecer os direitos das religiões de matrizes africanas para que possamos ter nossas comunidades de forma pública. Por estarmos dentro, trata-se de um direito humano dentro dos direitos humanos. A nossa religião é livre como todas as outras, então por que a gente não pode ter essa liberdade?

Yá Odojonira propõe uma importante reflexão acerca dos direitos: o direito à liberdade religiosa. Devido à casa ter sofrido intolerância e depredação, seu dirigente providenciou toda a documentação para o registro formal. Não que esse papel que está emoldurado na entrada do Ylê vá impedir novas intolerâncias e perseguições, mas o registro da comunidade dá a sensação de identidade, de ao menos a comunidade se sentir associada às leis para funcionamento, embora, como já mencionado anteriormente, muitas comunidades vivam no anonimato ou por falta de instrução com o

processo jurídico, ou por questões financeiras (considerando o valor não acessível), ou ainda pelo pensamento de que se estiverem registradas dentro da lei, estarão expostas a elas e poderão sofrer represálias dos poderes públicos.

Os registros são feitos junto aos poderes públicos. Em forma de constituição de associação religiosa, cria-se um estatuto, realizam-se assembleias para escolha, votação e nomeação de membros e cargos da associação, registra-se em cartório e na Receita Federal, e a associação passa a ter um CNPJ, que é o registro nacional para empresas. Nesse caso, torna-se uma empresa de cunho filosófico e religioso, sem fins lucrativos. Depois se realiza o cadastro no município para obtenção de funcionamento e também no Corpo de Bombeiros para receber o alvará de funcionamento. Os alvarás precisam ser renovados anualmente nos órgãos competentes.

Com essa reduzida explicação, observa-se que não é um processo simples, exige conhecimento técnico, além da obrigatoriedade de profissionais, como contador e advogado. Todos esses processos acabam inibindo algumas comunidades mediante o registro. O registro deveria ser mais acessível a todos; como costumamos dizer, os registros equivalem às cartas de alforrias de nossos antepassados, isso de forma analógica, mediante a liberdade ou o fazer se cumprir os direitos perante as leis.

No Ylê Asé Meje Afefe T'ina, há uma preocupação muito grande com manter a salvo, resguardar a memória de nossos ancestrais e antepassados. E toda a resiliência da casa perpassa pela lembrança do que nossos antepassados negros em solo brasileiro tiveram que resistir para que a comunidade existisse:

> Pensar dessa forma faz a gente relembrar um pouco o passado, o que aconteceu com os nossos antepassados, os nossos ancestrais. Eles não tinham o direito a esse culto livre. Tudo era imposição, essa imposição se dava porque o culto de religião de matriz africana era visto como algo ruim, ou melhor, ainda é. Muitas casas que até hoje se escondem acabam se escondendo por conta daquele estigma que veio do passado, porque era coisa do demônio. Todas as religiões são para um bem maior, para o bem pessoal e para um bem coletivo. É questão de podermos ter nossas vozes ouvidas. Muitos são silenciados, não porque não têm voz, são várias questões, por isso precisamos estudar e entender, para poder ajudar todos de nossas religiões.

Para além das memórias repassadas semanalmente nas rodas de conversa através da oralidade para relembrar os atos dos antepassados, há uma prática na comunidade, que é a saudação semanal aos antepassados mortos, e cada filho da casa acende uma

vela em sentido aos que já partiram. Essa prática foi ensinada por uma amiga da casa Yalorixá Itamara, de Uberlândia, e incorporada aos nossos ritos. Nesse local, ao som do adjá[30], canta-se aos antepassados, oferecendo um mingau feito de arroz em memória aos familiares e amigos que já fizeram a grande travessia.

**Figura 61** - Local de reza semanal à ancestralidade (2023).

Fonte: Acervo da pesquisa.

Yá Odojonira traz um relato importante para aprofundarmos um pouco mais sobre a intolerância, a depredação e o racismo religioso. Essa questão esteve presente em todas as entrevistas, mas para não ficarmos indo e voltando nas temáticas que são comuns a todas as realidades pesquisadas, fizemos uma breve introdução junto à entrevista com o Templo Caboclo Caramã e pai Cesário (Olímpia), trazendo dados alarmantes dessas questões no Brasil. Após esse relato, faremos considerações um pouco mais substanciais.

> A intolerância religiosa sempre existiu. Desde que existem as religiões, há intolerância por parte de quem segue outro tipo de religião, dogma, culto etc. Infelizmente as pessoas não aceitam as diferenças nos outros e acabam atacando o que não é igual… A nossa casa já foi atacada, e isso nos causou

[30] Adjá, Ajá (em iorubá: Àájà) ou Ajarim (Adjarin) é uma sineta de metal utilizada pelos sacerdotes e sacerdotisas dos candomblés durante as festividades públicas, acompanhamento dos toques nas oferendas com a finalidade de chamar os orixás. Disponível em: http://plone.ufpb.br/labeet/contents/acervos/categorias/idiofones/adja. Acesso em: 20 fev. 2024.

> muita tristeza… Quase pra completar um ano do ilê, tivemos que fazer uma mudança de local, pois onde estávamos não nos comportava mais. Vendo a situação emergencial, uns filhos de santo da casa ofereceram um espaço que havia na chácara onde moravam. Era um espaço bom, separado do local onde moravam, e acabamos fazendo a mudança pra lá. Realizamos a mudança, estávamos fazendo as adequações necessárias para que pudéssemos reabrir o terreiro. Mesmo com algumas limitações, estávamos atendendo às pessoas que precisavam e estávamos colocando tudo em seu devido lugar. Com o passar do tempo, essas pessoas se mostraram um pouco invasivas, tentando uma imposição, desrespeitando as decisões do babá e fazendo o possível para que a vontade delas fosse prevalecida. Como o babá não aceitou esse jeito imperativo que estavam mostrando, chamou-os para uma conversa e explicou que não havia a necessidade de tal atitude, mas por orgulho ferido, começaram a não frequentar mais o ilê, decidiram se afastar. Seguimos com as funções e os trabalhos normalmente, quando começamos a perceber que estavam sumindo as coisas que usávamos para cuidar dos Exus catiços da casa, bebidas, cigarros, velas etc. Achamos estranho, mas continuamos seguindo com os trabalhos. Até que chegou uma noite que nos prepararíamos para fazer o atendimento das visitas, e o assentamento do Senhor Ventania, Exu catiço do babá, guardião do ilê, estava revirado, estava mexido, com a imagem jogada no chão, do outro lado do quartinho. O babá ficou muito nervoso, desorientado de tamanha raiva e tristeza que estava sentindo. Senhor Ventania incorporou, e nessa mesma noite ele nos orientou a tirar o que fosse mais valioso do lugar, o mais rápido possível. Infelizmente conseguimos tirar poucas coisas, tiramos o assentamento dos Exus catiços do babá e algumas imagens dos orixás. Foi o que coube no carro aquela noite, mas lamentavelmente, quando o babá voltou no outro dia, para começar a pegar o restante das coisas, estava tudo quebrado, tudo revirado, amontoado em um canto, como se nada daquilo tivesse o valor que tinha. Todos os assentamentos dos santos revirados, jogados, um em cima do outro, misturados com os assentamentos dos Exus catiços que ficaram; ficou uma montanha de destroços. O babá me ligou desesperado, incrédulo do que havia acontecido de ver todo o nosso sagrado quebrado, amontoado, como se não fosse nada. Ele não me deixou ir até o local para que não houvesse confusão. O que sobrou do que havia ficado foram somente o atabaque, duas imagens maiores e os vidros do congá, o restante estava transformado em destroços, ele pegou o que ficou e levou embora. As plantas que ficaram lá esses "filhos de santo" levaram para a casa da chácara onde moravam, roubaram até as plantas dos orixás e do babá, não devolveram, mesmo sendo pedido. Na época não realizamos um boletim de ocorrência sobre o referido fato, não denunciamos, acabamos sofrendo calados com a injustiça e falta de respeito das pessoas. Isso aconteceu há quase sete anos, não era tão comum denunciar intolerância e racismo religioso, mas aprendemos que tudo tem seu tempo. Não digo que não podemos passar por isso novamente, pois não conhecemos as pessoas, contudo hoje sabemos lutar pelos nossos direitos e nos defender. Conseguimos reconstruir o Ilê Asè (Yá Odojonira).

Infelizmente essa triste história ocorre todos os dias em todo o território nacional. Temos observado, ainda mais no Rio de Janeiro, que na última década, muitas casas de axé têm sofrido com o racismo religioso e a depredação de seus terreiros. O fato ocorre devido ao aumento do fanatismo religioso neopentecostal, pois ex-traficantes têm se convertido ao cristianismo, e por meio do fanatismo em nome de Cristo, têm perseguido as comunidades de matrizes africanas, alegando serem essas moradas do demônio, do Diabo.

A seguir traremos fotos vinculadas a uma entrevista no site G1[31]. A matéria trouxe o título: “Terreiro de candomblé é depredado em Nova Iguaçu e religiosos são expulsos”. A depredação e expulsão dos filhos de santo ocorreram no ano de 2019, em uma comunidade de Nova Iguaçu (RJ), trouxemos esse exemplo em meio a muitos outros que são noticiados diariamente devido à última foto, cuja forma de assinatura é a frase “Jesus é o dono do lugar”.

**Figura 62** - Fotos veiculadas à matéria no site G1 (2019). Objetos de terreiro são depredados em Nova Iguaçu.

Fonte: Disponível em: https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/03/29/terreiro-de-candomble-e-depredado-em-nova-iguacu-religiosos-foram-expulsos.ghtml. Acesso em: 15 jan. 2023.

[31] Disponível em: https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/03/29/terreiro-de-candomble-e-depredado-em-nova-iguacu-religiosos-foram-expulsos.ghtml. Acesso em: 15 jan. 2023.

**Figura 63** - Fotos veiculadas à matéria no site G1 (2019). Criminosos ainda picharam fachada do terreiro.

Fonte: Disponível em: https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/03/29/terreiro-de-candomble-e-depredado-em-nova-iguacu-religiosos-foram-expulsos.ghtml. Acesso em: 15 jan. 2023.

Interessante nesse momento observar esse fenômeno da criação de milícias que supostamente, ao abandonarem a vida criminosa, os assaltos, sequestros e demais ações contra a sociedade em sua totalidade, após conversão optam por causar crimes de depredação e violência contra grupos específicos, em especial contra as comunidades de religiões de matrizes africanas, e para acobertarem tais ações, enunciam serem representantes do Deus único na Terra.

Dia após dia, são circulados vídeos nas redes sociais desses “infratores sagrados” (termos nossos), gabando-se de seus feitos em nome de Jesus. Os vídeos parecem troféus ou honrarias pelo mérito das atrocidades cometidas. Há uns dois anos, circulava nas redes o vídeo desses infratores ameaçando um yalorixá também no Rio de Janeiro, e a sacerdotisa, uma senhora de aproximadamente 60 anos, foi obrigada a destruir seus itens sagrados com as próprias mãos.

Na contemporaneidade, estamos vivendo um cenário de guerra religiosa. Os afrorreligiosos ficam reféns desse fogo cruzado e por vezes acabam se desfazendo de suas comunidades, que na maioria das vezes se trata de um projeto de uma vida inteira, de uma história permeada de ancestralidade e afetividades. Ao se desfazerem de seus templos e terreiros, deixam para trás não somente o patrimônio material, mas também o legado, que é o seu maior bem imaterial.

Essa guerra religiosa brasileira atualmente tem ganhado força de apoiadores, ainda mais nas redes sociais, fato esse observável nos comentários abaixo dos vídeos.

Aos povos de axé restam apenas duas saídas: 1- debandarem e se esconderem, mudando-se para outros territórios longínquos e reiniciando as jornadas, ou ainda se entregarem ao anonimato, optando pela invisibilidade sem deixar rastros; 2- irem à luta, criando movimentos de resistência e resiliência, mas nesse caso precisam estar preparados, pois podem pagar um preço alto, até mesmo com o valor de suas vidas. No entanto, quando vão à luta na tentativa de ao menos chamar a atenção e evidenciar as ações de seus opressores, por vezes são colocados no discurso do vitimismo. Esbarram com outros obstáculos, perpassando também por outras violências, inclusive a violência política. Corrobora com essa reflexão Miranda (2021, p. 30), que afirma ser preciso transformar o luto em luta:

> Ao assumir um lugar de vítima, os afrorreligiosos revelam-se imersos em cenários de violência política, deixando evidente que a luta é difícil, mas necessária. Ao fazê-lo, deixam de lado uma "suposta passividade" provocada pela repressão e passam a acionar a comoção como uma estratégia para "transformar o luto em luta", num contexto que alguns chamam de a "guerra santa" brasileira, do final do século XX.

Nota-se uma onda crescente nos debates e nas produções acadêmicas em torno da categoria "intolerância religiosa", visto que a liberdade religiosa sem restrições se origina nos movimentos protestantes neopentecostais, nos quais o ataque ao outro pode colocar a própria noção de liberdade constitucional em risco (Miranda, 2021, p. 31).

É tempo de falarmos de racismo religioso! E não somente intolerâncias religiosas. Parece-nos que a palavra intolerância se torna mais tolerável, resguardada "moralmente" em uma concepção liberalista no senso comum. Então, o conceito de racismo é mais impactante e dá conta de traduzir de forma mais fidedigna essas mazelas. Então é hora (ou já passou) de falarmos "racismo religioso". Nesse sentido, Miranda (2021, p. 32) corrobora essa reflexão:

> O racismo religioso surge, portanto, como contraponto político à intolerância religiosa, que não tem sido considerada um termo adequado pela militância porque seria associado a uma concepção liberal, de fundamento cristão, que camuflaria ainda mais o já "invisibilizado" racismo à brasileira (Cardoso de Oliveira, 2004). Essa invisibilidade é compreendida como uma tática do racismo estrutural (Almeida, 2018) de negar a existência das discriminações, mesmo quando há uma infinidade de denúncias; e mesmo havendo legislação e instituições funcionando, quase nada se faz para interromper as violações ou transformar as relações.

As discussões sobre as temáticas das “intolerâncias religiosas” e dos “racismos religiosos” têm ganhado pautas emergenciais, de discussões políticas, visando observar qual seria a melhor forma de nominar nos campos jurídico, político e religioso, os casos de assassinatos, destruições, ameaças e intimidações a adeptos e lideranças de matriz africana (Miranda, 2021, p. 33).

Para além da busca emergencial de nominação, a questão trata de uma situação de ordem pública, e, nesse sentido, observamos outro movimento: os partidos conservadores têm se articulado e fortalecido a bancada evangélica nos poderes públicos, usufruindo dessa articulação política para conseguirem de forma direta vetar a liberdade religiosa que seja oposta à sua em uma falsa ideia democrática alimentada por valores cristãos neopentecostais. Nos últimos anos, o Brasil, sob a regência do ex-presidente Jair Bolsonaro, trouxe um retrocesso nos avanços das questões das religiões de matrizes africanas, bem como os neopentecostais desse governo incitaram o aumento da violência, dos racismos e das depredações. Para Hartikainen (2021, p. 96):

> O aumento de ataques violentos às religiões de matriz africana não pode ser separado desses debates sobre fundamentos políticos e éticos do Estado e da sociedade brasileira. Se, por um lado, a violência crescente dos ataques reflete uma forma mais atuante e violenta do cristianismo evangélico, como observa Miranda, por outro ele também está sendo impulsionado pela recente guinada à extrema direita na política brasileira. A associação entre agendas políticas evangélicas e o populismo antidemocrático do governo de Jair Bolsonaro resultou em desmantelamento e reorganização de agências e programas federais dedicados à proteção dos direitos humanos em geral, bem como dos direitos religiosos dos adeptos de religiões de matriz africana, em especial.

Em meados da década dos anos 2000, o termo racismo religioso começa a ganhar força (Hartikainen, 2021, p. 99):

> Desde então, o termo racismo religioso passou a ser usado com notável frequência. Não apenas seu quadro de referência se expandiu para abranger uma crítica política mais ampla da noção de intolerância religiosa, como também encontrou um público receptivo muito além das discussões ativistas. Mesmo que a ênfase do termo na raça continue a incomodar alguns adeptos, ele foi, inclusive, adotado por autoridades estatais e legais e acadêmicos que simpatizavam com a situação das religiões de matriz africana.

Ainda em relação ao desserviço do governo anterior, se o próprio chefe de uma nação com proporções continentais incita a perseguição em atitudes cristofascistas, com discursos de ódio contra as minorias, as classes desfavorecidas e a diversidade de

gênero, quando o próprio presidente se volta contra as comunidades de religiões afro-brasileiras, o resultado não poderia ser diferente, pois o governo pela ordem do discurso e exemplos no período de seu mandato legitimou as ações desses “infratores sagrados”, subsidiando a guerra religiosa contemporânea no Brasil.

Yá Odojonira, em entrevista, menciona que o que se tornou mais triste foi constatar que os depredadores do terreiro eram ex-filhos de santo da comunidade. No caso do Rio de Janeiro, das milícias neopentecostais, muitos dos ex-bandidos já foram membros das comunidades depredadas por eles.

Temos em Catanduva, SP, no Ylê Asé Meje Afefe T’ina, como no Ylê de Nova Iguaçu, RJ (referenciado na reportagem), a presença do discurso do ódio, que na tentativa de não aceitação da religião, crença e filosofia de outros grupos religiosos, acaba por agredi-los na tentativa de visibilizá-los, silenciá-los ou até mesmo extingui-los, de acordo com Rufino e Miranda (2019, p. 233):

> Consideramos, em diálogo com Mauss (2003), que o fenômeno social do ódio pode ser considerado em uma perspectiva sociológica um fato social total. Tem como característica uma tessitura complexa, que envolve os vários aspectos do contrato social e das normas constitutivas do direito à vida. Sua relação com a formação da mentalidade social do país está fundamentada em um legado escravagista impregnado na alma do país. Cabe assinalar que o extermínio da vida não se restringe às características marcadamente inerentes ao genocídio, aqui falamos da suspensão da possibilidade de viver, através dos múltiplos fatores que compõem as condições para se estar vivo.

São várias situações que perpassam as tessituras do racismo religioso. No caso do Rio de Janeiro, onde há maior evidenciação desses ataques, precisamos compreender o papel político que as igrejas desempenham na interação com os grupos armados (traficantes, milicianos, policiais). Nesses territórios, na consolidação de ações “extremistas”, segundo as quais seriam adotadas práticas para punir aqueles que estariam em desacordo com a interpretação bíblica, por meio de narrativas religiosas e políticas (Miranda, 2021, p. 43).

Fato é que uma das maiores dificuldades de se manter a ancestralidade, o culto afro-brasileiro das comunidades, está relacionada ao racismo religioso, que mata o direito ao culto sagrado ancestral.

Embora se percebam avanços nas últimas décadas, o problema maior ainda persiste, pessoas das comunidades de axé morrem! E essas mortes são inviabilizadas por um discurso estrutural impregnado no Brasil. Temos até um mecanismo de fuga através de uma frase oportunista para mascarar essas atrocidades: “Religião não se discute”. Não podemos dissociar o aspecto das relações étnico-raciais também no racismo religioso, pois essas perseguições e tentativas de extermínio são resultantes de um processo de colonização, de escravização de corpos, mentes e almas.

A Yá Kekere Odojonira traz outro elemento que é muito importante para a comunidade, o àjeúm dos orixás. O àjeúm ou comida, em uma tradução literal do idioma iorubá, significa “comer junto”, mas o conceito da palavra amplia-se na cosmopercepção de terreiro, podendo ser assim também utilizado (de acordo com cada nação) para se pedir bênção ao alimento. Quem vai comer algo no terreiro pede àjeúm a todos os presentes e a resposta é ajeumã.

**Figura 64** - Àjeúm de Oxun e Oxossi (2023)/Àjeúm de Oxalá e Yemanjá (2023).

Fonte: Acervo da pesquisa.

Nas comunidades de axé, como já mencionado, as aprendizagens se dão pelo meio da oralidade, dos itãns e dos mais velhos. Assim, também aprendemos as cantigas, rezas e as ritualísticas das oferendas; leva-se um longo tempo tanto para se aprender os trabalhos ancestrais como para fazer a comida de santo.

Cada preparo tem sua finalidade, a cada orixá é ofertado um determinado tipo de comida preparada; é rezado e ofertado de maneira específica. Esses conhecimentos da cozinha de santo também fazem parte dos segredos dos candomblés. Então, não são

todos que possuem acesso a esse conhecimento ancestral, geralmente a cozinha de santo fica a cargo das mulheres nas comunidades.

> A presença da comida no culto aos orixás sempre foi muito vasta, o alimento é uma das partes principais que fazem a ligação entre o mundo material e o mundo espiritual. Estar na cozinha de santo realizando essa tarefa tão importante no ilê só me enche de alegria, poder fazer isso para o sagrado não tem preço. Além de ser gratificante, precisamos ter o entendimento do que significa cozinhar para o santo, para o orixá, afinal vai muito além do simples processo de se fazer uma comida, é a sua conexão com o sagrado, com o seu sagrado, é um momento de reza, de introspecção, pois estamos ali no preparo das oferendas às nossas deidades, aos nossos reis e rainhas. Ajeum significa comer junto e esse é o momento sagrado que se faz no coletivo, onde juntos, em uma comunidade, alimentamos o corpo e o espírito. Quando estamos ali oferendando as "comidas" aos orixás, estamos em comunhão com todos eles, rezando, trocando a energia, nos alimentando espiritualmente junto a eles. Hoje consigo realizar essa função graças aos ensinamentos do babá, tudo o que sei me foi passado por ele, como tudo no candomblé. O aprendizado vem da oralidade, onde o mais velho aprendeu com os seus mais velhos e foi passado para ele, e assim por diante. A cozinha de santo não poderia ser diferente, por mais que tentemos anotar para não esquecer, o modo certo, a reza certa e o jeitinho certo são passados naquele momento em que seu mais velho está ali, te ensinando, te orientando, te passando aquela responsabilidade (Yá Odojonira).

A comida de santo é um dos atos mais sagrados dentro de uma comunidade. Assim como relatado por Odojonira, trata-se de relação direta com o sagrado. Não pode ser feita às pressas, tem todo um preparo. Para Rocha (2022, p. 69):

> De fato, uma linhagem de candomblé consiste na transmissão também de receituários sagrados de comida de santo que possuem uma cumplicidade sistêmica familiar com um comportamento. O culto aos orixás só pode ser mediado pela comida possuidora de axé (energia vital sagrada), como todos sabemos, e por isso necessita de um compêndio de receitas para a existência de regras nos mais de seiscentos orixás.

A comida de santo dentro de uma comunidade de candomblé possui muitas finalidades. Afinal, a comida, tanto material como espiritual, é o alimento da existência e a sua manutenção. Orixá é vida, comida é vida; então, na percepção de um corpo coletivo, da comunidade enquanto um corpo energético coletivo, a comida de santo mantém essa unidade corporal coletiva. De acordo com Junior e Lima (2018, p. 307):

> O amplo sentido dado à alimentação nos terreiros de candomblé se deve principalmente à crença no axé, uma força vital presente em todos os materiais do Universo, que pode ser armazenada e transferida de um ser para outro. A alimentação teria, então, um papel importante na manutenção e manipulação desse axé, para fins comunitários e sociais. Nos terreiros, todos comem, desde os orixás, as pessoas, as cabeças das pessoas, até as coisas, como os atabaques, os fios de contas e o próprio barracão ou salão, onde os

> orixás se apresentam ao público e dançam incorporados nos seus filhos. A iniciação de novas pessoas à religião do candomblé, ou feitura de santo, que envolve a reclusão do noviço, ou iaô, por vários dias, pode ser entendida como uma série de rituais ligados à alimentação.

Tudo da comida de santo é aproveitado, seja para oferendar o sagrado, como para o alimento da comunidade, inclusive quando são servidos bichos aos orixás — sim, oferecemos animais aos orixás, essa é uma questão que gera muita polêmica por parte de vários segmentos da sociedade, inclusive já protagonizou situações bem complexas com o Judiciário. Rufino e Miranda (2019, p. 235–236), corroboram acerca de um caso que ganhou grande repercussão midiática em 2019, no Rio Grande do Sul:

> Alguns casos emblemáticos nos auxiliam nessa empreitada. O caso que envolve a judicialização da prática do abate de animais em terreiros de matriz africana teve a sentença proferida em março de 2019. A sentença foi favorável aos povos de terreiro. Nesse expediente, o Estado brasileiro reconhece o racismo religioso, a subalternização e fetichização das práticas de matriz africana no Brasil. Após a decisão, centenas de ativistas pela defesa dos animais, veganos e cristãos manifestaram-se nas redes sociais, repetindo acusações de realidades infundadas sobre as imolações nos rituais sagrados, divulgando fotos de conteúdo agressivo, ignorando todas as argumentações exaustivamente postadas por adeptos do culto, incluindo as que constam do processo judicial.

Yá Odojonira menciona como é tratada essa situação em sua comunidade, o cuidado e principalmente o carinho com que realiza esse trabalho sagrado:

> Não podemos deixar de falar sobre os sacro-ofícios dos animais que são realizados no ilê. Pra gente não é somente um sacrifício ou a matança, de forma que muitos locais se referem a esse ritual. Em nossa casa chamamos se sacro-ofício, pois o animal é sagrado para aquela função, ele é sacralizado, tudo é realizado com muito respeito, amor, carinho, pois ele está dando a sua vida para o orixá. Ele é cuidado e tratado da melhor forma possível, pois ele servirá às nossas deidades. Como sempre disse o babá, uma casa não vive só de folhas, é necessária a energia do ejé para que se mantenha e equilibre a energia da casa e dos orixás. No ilê, o sacro-oficio foi sempre realizado de forma consciente, não é feito simplesmente por fazer; quando é realizado, é para a renovação da energia da casa ou do orixá, ou para agradecimento, em ocasiões especiais das funções. Nunca de forma banalizada ou para fazer qualquer tipo de ebó, temos o respeito e todo o cuidado por aquela vida. Sempre quando há o sacro-oficio, a carne do animal que foi sacralizado é servida para toda a família do Ilê Asè, ensinamentos que vieram dos mais velhos do babá, que nos passou e assim fazemos. Com isso também demonstramos o respeito pelo animal e pelo orixá e também praticamos o Ajeum com eles. Como eu disse, é a ligação entre o mundo material e o mundo espiritual, é a comunhão com o sagrado alimentando o corpo e a alma.

Alguns chamam de imolação, outros de matança e ainda sacrifício; para a comunidade do Ylê Asé Meje Afefe T'ina, usam-se a expressão e o conceito sacro-oficio, ou seja, trabalho sagrado, assim foi aprendido com os mais velhos, que a oferta de animais para os orixás é um trabalho sagrado. Desde o animal, que é preparado para agradar os orixás, à preparação do terreiro e de quem realiza esse trabalho, do cuidado com o bem-estar animal, para que cumpra em paz seus caminhos, não podendo sofrer maus-tratos, não podendo estar com fome ou sede, não podendo estar coagido.

Durante o rito há uma reverência total por parte da comunidade com rezas e cantigas. Os olhos dos animais são cobertos com folhas sacralizadas para que não veja a lâmina do sacro-oficio. Após o rito, é feito o descanso do corpo do animal, colocando-se a mão por cima e jogando água até que a carne se acalme. Após isso, ele é levado para a cozinha de santo para o preparo, onde o que é ofertado vai para o orixá e todo o restante é preparado e servido à comunidade, de acordo com Hartikainen (2021, p. 41):

> O tema sobre a imolação de animais é complexo porque envolve a capacidade dos julgadores de compreenderem que se trata de outra forma de viver muito além de mera crença em que se supõe que as práticas podem ser facilmente alteradas. Toca na questão de segurança alimentar também, uma vez que os animais são preparados ritualisticamente para alimentarem às divindades e também toda a comunidade, já que não se desperdiça. Mexer nesse ponto é modificar a relação que as comunidades estabelecem com os animais, os territórios, as divindades, as pessoas.

São situações que pertencem às práticas culturais e à cosmopercepção das religiões afro-brasileiras. Desde a Antiguidade, todos os povos realizavam sacrifícios a suas deidades, ao seu sagrado, inclusive essa era uma prática comum na religião pentecostal antes de Jesus, inclusive há passagens na própria Bíblia em que Deus pede a um de seus servos que matasse seu único filho para testar-lhe a fé.

O autor desta dissertação, enquanto sacerdote de religião de matriz africana, observa pela vivência que essa é uma situação bem delicada. Não vemos comumente os protetores das causas animais e os veganos protestarem na frente de abatedouros e açougues, onde sabemos que os animais não se beneficiam do cuidado em seu abatimento.

Não podemos negar que existem pessoas que lotam as encruzilhadas, estradas a até via públicas com oferendas, a tal da galinha preta no alguidar, e concordamos que essas práticas são invasivas, de mau gosto e não apropriadas, mas no âmbito das

comunidades que entendem de fato sobre o sacro-oficio, não se usaria o animal dessa forma, pois essas práticas, como outras, trazem desconforto visual e mal-estar.

Mas nesses casos trata-se de pessoas de algumas denominações de umbandas e outras religiões afro-brasileiras, pois nos candomblés não há nada que sobre para se colocar nas encruzilhadas ou demais locais; aquilo que é axé fica na comunidade, e o que sobra é enterrado no próprio terreiro, servindo de adubo para a terra e manutenção da vida. Não se trata, nesse sentido, de uma romantização do sacro-oficio, mas de fato quem é de axé sabe o valor da vida, não a banaliza.

Não podemos generalizar as práticas ritualísticas em relação às demais comunidades pesquisadas, mas no Ylê Asé Meje Afefe T'ina é assim o fazem. Na finalização da entrevista, Yá Odojonira menciona sobre a comida de santo em rotinas semanais e anuais:

> Falando um pouquinho do preparo das comidas, realizamos a preparação de 18 oferendas, que são entregues aos santos em uma ritualística muito especial, de comunhão e introspecção de cada um. Temos o cuidado e o carinho para cada um, tudo é feito com muito amor, agradecimento, fé. A Oxalá e Iemanjá são oferecidos canjica branca e bolinhos de arroz, a Xangô é oferecido o amalá e o ajebo, para Èsù Orixá e Ogum oferendamos os padês, cada um com sua especialidade, a Obaluaê temos o deburu, a Nanã a lentilha, para os Voduns e nossa ancestralidade o mingau branco, para Oxum sempre temos canjica amarela, mingau branco, ovos brancos, frutas, tudo regado com mel, e para o nosso Pai Oxóssi, as frutas, o axoxô e mingau amarelo, tudo realizado dentro dos costumes e da tradição que aprendemos e seguimos em nossa casa. Ao final de cada ano, como forma de agradecimento aos nossos orixás por tudo que conseguimos realizar durante aquele ano, pelos caminhos que nos foram proporcionados, pelos axés que recebemos, realizamos uma entrega que é feita na mata a todos os orixás, bem não literalmente, mas a 18 deles pelo menos, abrangendo um pouco mais do que é realizado semanalmente, mas sempre no sentido de agradecer por tudo o que eles nos proporcionam. Preparamos todo o Ajeum, com os pratos preferidos de cada orixá, para que depois de tudo pronto, com todas as rezas feitas, possamos ir à mata fazer a entrega a eles.

**Figura 65** - Àjeúm de Oxóssi (2023)/Àjeúm de Oxun (2023).

Fonte: Acervo da pesquisa.

**Figura 66** - Entrega[32] anual nas matas (2023).

Fonte: Acervo da pesquisa.

[32] Nada que não seja biodegradável é deixado nas matas, na natureza, os alguidares de barro que levam as oferendas são levados até o local, acomodam-se as oferendas e os alguidares retornam à comunidade.

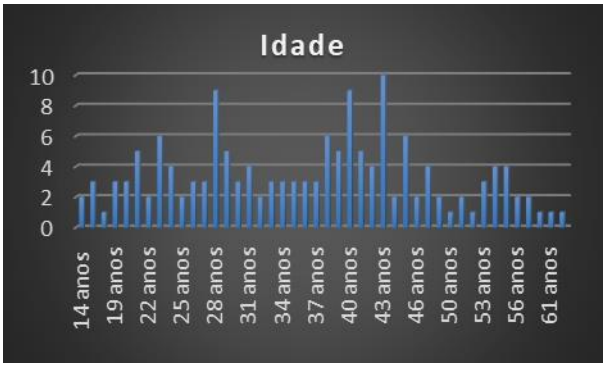
## 3.8 Multicoloridos somos: panoramas quantitativos das comunidades pesquisadas

Para a melhor compreensão dessas identidades dos povos de axé nas seis comunidades pesquisadas em três cidades do interior de são Paulo, metodologicamente buscamos por trazer neste Capítulo II primeiro as entrevistas da sacerdotisa e dos sacerdotes e estabelecer reflexões e diálogos com outros autores a partir das temáticas centrais que foram evidenciadas nas entrevistas. Como nosso objetivo central na pesquisa é o mapeamento das comunidades, a observação e o diálogo com suas cosmopercepções e vivências, buscamos também pela utilização neste estudo da pesquisa quantitativa.

A resposta aos questionários foi de forma voluntária, então as 153 respostas indicam o número de membros que responderam, e não o número exato de membros das comunidades, propiciando assim uma amostragem para os dados quantitativos da pesquisa.

A ideia não é apenas quantificar em números essas comunidades, e sim através da aplicação de questionários aos membros das comunidades conseguirmos estabelecer um panorama sobre essas realidades e também possibilitar a participação de todos os membros que quisessem de alguma forma colaborar com a pesquisa, fazer parte dela e ajudar a construí-la.

**Gráfico 1** - Faixa etária dos membros das comunidades no ano de 2023.



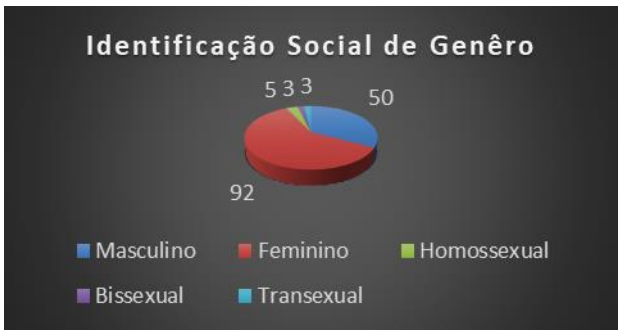

Fonte: Gráfico desenvolvido pelo pesquisador.

No Gráfico 1, podemos visualizar que os respondentes do questionário estão na faixa etária entre 14 e 59 anos, com maior concentração entre os 28, 40 e 43 anos. Observar a faixa etária dos membros das comunidades pesquisadas nos possibilita uma margem de com que idade os membros estão aderindo a essas religiosidades; em contrapartida, diante das respostas, fica evidente também que no panorama, de forma geral, os mais velhos são poucos, o que nos leva ao questionamento de quem estaria conduzindo e repassando os saberes ancestrais.

Precisamos considerar nesse contexto que os gráficos trazem o geral das comunidades, abrangendo assim as seis comunidades, tanto as de umbandas como as de candomblés. Desse modo, podemos identificar que os adeptos de religiões de matrizes africanas, nessa amostragem, caracterizam as comunidades como jovens, exceto no caso da pesquisa realizada na Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário (Olímpia), onde a própria sacerdotisa possui mais de 70 anos e a casa também tem adeptos com idades acima de 70, 80 e 90.

Outra questão que esse dado nos revela é que a maioria dos membros das comunidades está dentro da faixa etária 25 a 49 anos, que representa a maioria dos trabalhadores brasileiros (62,5%) segundo o IBGE. Ainda de acordo com o instituto, esses trabalhadores têm jornadas médias de 40.5 horas trabalhadas semanalmente. Sendo assim, essas comunidades possuem um maior grupo de pessoas com faixa etária de possíveis trabalhadores. Essa situação pode incidir de modo direto nas ações das comunidades, tais como horários de cultos e reuniões, festividades, estudos, ações sociais, dentre outras.

**Gráfico 2** - Identificação de Gêneros Ano de 2023.




Fonte: Gráfico desenvolvido pelo pesquisador.

O Gráfico 2 traz um panorama sobre a questão de identificação de gênero. Essa, para além de uma importante discussão social na contemporaneidade, tem se tornado pauta recorrente e emergencial dentro das comunidades de terreiros. O gráfico evidencia que o perfil dessas comunidades é predominantemente feminino, 92 respostas; seguido do público masculino com 50 respostas. Os respondentes que indicaram homossexual possuem 5 respostas, seguidos dos 3 que se autodeclaram como bissexuais e 3 que se declaram transexuais.

As comunidades de religiões de matrizes africanas, em seus espaços sociais de convivências e práticas, não estão fora das realidades sociais de seus entornos. Embora sejam consideradas as religiões que mais acolhem o público LGBTQIAP+, esse grupo tem também mudado as realidades das tradições e cosmopercepções das religiões afro-brasileiras, visto que o público transexual e travesti tem se tornado cada vez mais presente nas comunidades, que no passado tinham muito bem definidas as funções, considerando apenas o gênero masculino e feminino. Hoje, devido ao avanço justo dos direitos desses grupos, precisam se adequar a essa nova realidade social, tanto no acolhimento como no redirecionamento de funções.

Embora a transfobia e homofobia também façam parte das questões sociais das comunidades de axé, essas discussões vêm ganhando notoriedade, fazendo assim com que haja um movimento nas comunidades, ressignificando-as, tornando-as mais inclusivas, dispostas a reorganizarem suas práticas diante das novas identidades sociais assumidamente presentes nas religiões de matrizes africanas.

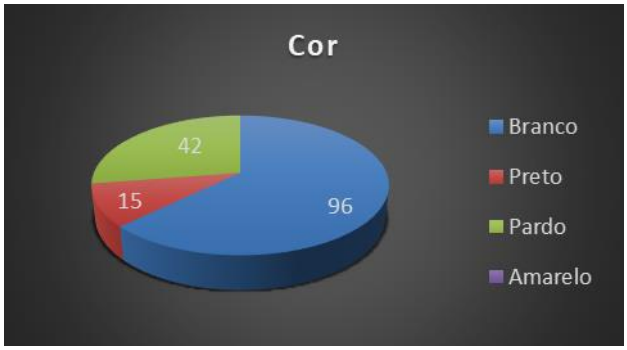
**Gráfico 3** - Estado civil - ano de 2023.

Fonte: Gráfico desenvolvido pelo pesquisador.

No Gráfico 3, os membros das comunidades responderam sobre seus estados civis, sendo que a maioria das pessoas nessas comunidades declara-se como solteiras (64), seguidas de 51 respostas como casadas, 20 responderam estar em união estável e 18 dizem ser divorciadas. Esses são dados consideráveis se observarmos em relação ao passado, quando as comunidades majoritariamente eram compostas por grupos familiares. No entanto, se considerarmos os casados e os de união estável, teremos um total de 71 pessoas, o que mostra um equilíbrio entre quem tem "família constituída" e quem "não tem ou já teve".

Também traz um elemento interessante a se observar: um grande número de solteiros tem se dedicado à vida religiosa, optando por suas vivências em um contexto religioso, abrindo mão de entretenimentos, visto que na maioria das comunidades pesquisadas as giras ou funções ocorrem aos sábados.

**Gráfico 4** - Cor - Ano de 2023.



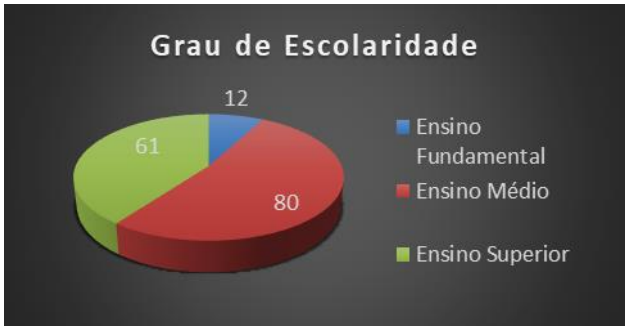

Fonte: Gráfico desenvolvido pelo pesquisador.

O Gráfico 4 nos aponta que 96 pessoas responderam ter a cor branca, 42 se autodeclararam com a cor parda, 15 respostas se identificaram pretas e não houve autodeclaração de peles de cor amarela. Esse panorama (essa amostragem) nos mostra o que já possuíamos como percepção: que no interior do estado de São Paulo, pelo menos em nossa macrorregião, a maioria dos membros das comunidades de religiões de matrizes africanas possuem coloração de pele branca, e, como apontado no gráfico, apenas 15 pessoas se identificaram como pretas.

Em nossas perspectivas, esses dados não se relacionam com o embranquecimento das religiões de matrizes africanas na ordem do discurso, apenas demonstram a diversidade fenotípica dos membros das comunidades pesquisadas.

Embora as religiosidades de matrizes africanas sejam deixadas como herança por nossos antepassados que tinham a cor preta, devido à perseguição das religiões afro-brasileiras criou-se no país um movimento muito grande de pessoas pretas migrando para as religiões tidas como de pessoas brancas, para fugirem dos paradoxos e serem socialmente aceitas.

**Gráfico 5** - Grau de escolaridade - Ano de 2023.




Fonte: Gráfico desenvolvido pelo pesquisador.

Outra questão que se torna importante compreender sobre nossas realidades a partir dos dados do Gráfico 5 é o aumento do nível de escolaridade dos povos de axé nas últimas décadas; das pessoas que responderam, 80 possuem o ensino médio, 61 ensino superior e apenas 18 o ensino fundamental.

Essa é uma característica das novas gerações das comunidades de axé: a obtenção de titulações para também tentar resolver questões inerentes aos nossos temas, como o caso da Yá Odojonira, que está cursando Direito também com a motivação de entender mais da legislação vigente e poder contribuir com as religiosidades de matrizes africanas.

Os povos de axé sempre estiveram marginalizados, sempre foram inferiorizados por um sistema social onde não se via a possibilidade de esse povo ser letrado, que dirá tornar-se intelectual. Essa busca pela educação e por titulações também se torna um ato

de resiliência, ao ponto que vamos nos tornando capazes de produzir conhecimentos para a promoção de uma educação antirracista.

**Gráfico 6** - Renda familiar - Ano de 2023.

Fonte: Gráfico desenvolvido pelo pesquisador.

O Gráfico 6 nos apresenta dados socioeconômicos sobre os membros das comunidades; esse dado também é importante para compreendermos que há, sim, um movimento, uma busca por melhores condições sociais. No gráfico, 76 respostas indicam receberem acima de 2 salários mínimos, seguido por 45 entre 1 e 2 salários mínimos e 34 responderam receber até um salario mínimo.

Uma questão pode também ser associada à ascensão no nível de escolaridade, a busca pelo melhoramento do nível escolar nas comunidades pesquisadas se deve ao incentivo dos líderes religiosos para com os membros de suas comunidades, orientando-os a estudarem, buscando assim novas possibilidades que podem melhorar suas situações no mercado de trabalho. Das lideranças participantes da pesquisa, 4 possuem ensino superior completo, 1 ensino médio, e 1 primeiro grau completo.

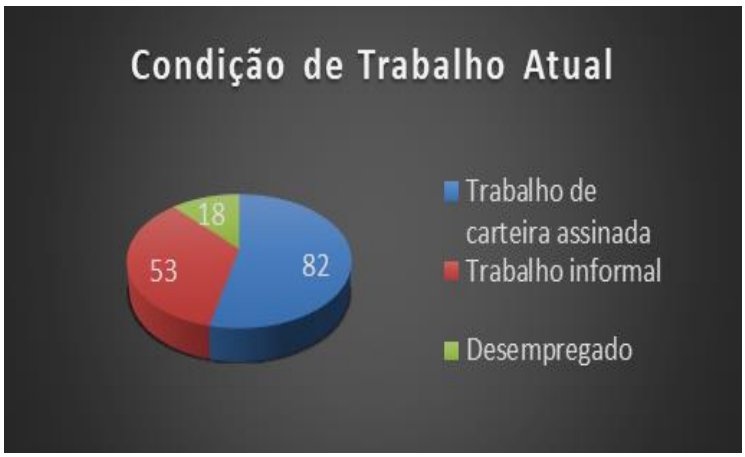
Observamos também no Gráfico 7 a diversidade de profissões exercidas pelos membros das comunidades, destacando-se a advocacia, os serviços autônomos e os prestadores de serviços.

**Gráfico 7** - Questão de diversidade profissional e condição atual de trabalho - Ano de 2023.

Fonte: Gráfico desenvolvido pelo pesquisador.

No Gráfico 8 a seguir, identificamos que a taxa de empregos formais se destaca entre os membros; 82 responderam trabalhar com carteira assinada, seguidos de 53 em situação de trabalho informal, e 18 responderam estar desempregados.

**Gráfico 8**- Condição de trabalho atual.




Fonte: Gráfico desenvolvido pelo pesquisador.

Esse gráfico nos aponta que o índice de desemprego nas comunidades é de 18 pessoas desempregadas, observando-se que 135 pessoas estão inseridas no mercado de trabalho formal ou informal. Nas rotinas de atendimentos nas comunidades de axé, normalmente para os consulentes, um dos pedidos que mais aparece é ajuda para conseguir um trabalho. Assim, são realizadas rezas, banhos e oferendas no intuito de

abertura de caminhos para que as pessoas consigam uma colocação no mercado de trabalho.

Também há uma preocupação constante dos dirigentes que sua comunidade seja próspera. Isso significa que seus filhos de axé estejam empregados, estudando. Esses cuidados são intensificados e constantes para que a comunidade em sua totalidade esteja com os caminhos financeiros prosperando.

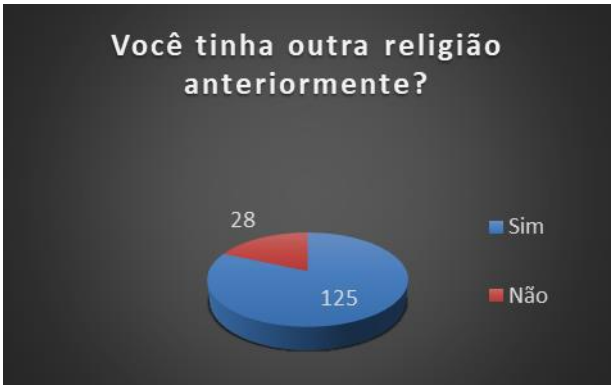
Nos Gráficos 9, 10, 11 e 12, temos um panorama das migrações que ocorrem nas religiões no interior de São Paulo e também dados de permanência dos membros nas comunidades.

**Gráfico 9** - Tempo de religião.

Fonte: Gráfico desenvolvido pelo pesquisador.

No Gráfico 9, em relação ao tempo que possuem de religião afro-brasileira, temos uma quantidade de 51 respostas que estão há mais de 10 anos, assim como temos a mesma proporção de respostas que indica estarem há 1 ano. Em seguida, 23 respostas que estão entre 2 e 3 anos, 16 que estão entre 5 e 10 anos, e 12 respostas informam estar na religião entre 4 e 5 anos.

**Gráfico 10** - Religião anterior.




Fonte: Gráfico desenvolvido pelo pesquisador.

Esse Gráfico 10 traz um dado muito importante para a compreensão das migrações religiosas no interior do estado de São Paulo; 125 pessoas responderam ser migrantes de outras religiões. Nesse sentido, são vários motivos para essa migração, como no caso mencionado na entrevista do babalorixá Hiago, que migrou da umbanda ao candomblé na busca pela legitimidade do culto. Mas também em conversas, alguns membros trouxeram outros motivos para essa migração, tais como: questões de identidade de gênero e acolhimento, motivos de saúde, indicação de familiares, dentre outros.

**Gráfico 11** - Religião anterior.

Fonte: Gráfico desenvolvido pelo pesquisador.

O Gráfico 11 evidencia o ponto de partida para uma nova realidade religiosa. Destaca-se a maior incidência de católicos migrando para as religiões de matrizes africanas. Talvez esse processo se dê com maior tranquilidade devido ao sincretismo

entre Igreja Católica e umbanda, por exemplo. No caso da origem espírita (26 respostas), também há essa proximidade do sincretismo. O número de pessoas que eram evangélicas (27) nos chama a atenção. Podemos notar aqui um novo movimento, pois, nesse caso em específico, há o rompimento com suas filosofias religiosas anteriores, que por vezes são contrárias às cosmopercepções das religiões afro-brasileiras.

Esse se torna um objeto interessante para estudos posteriores; temos o caso dos ateus, com 3 respostas, e 1 agnóstico. Nesse caso, trata-se de uma nova conversão à religião, e o gráfico traz também 1 resposta em relação ao budismo, 3 respostas de migração da umbanda para o candomblé, 2 respostas de frequentadores de muitas religiões e 1 resposta que veio da religião Wicca (bruxaria).

**Gráfico 12** - Tempo de frequência.

Fonte: Gráfico desenvolvido pelo pesquisador.

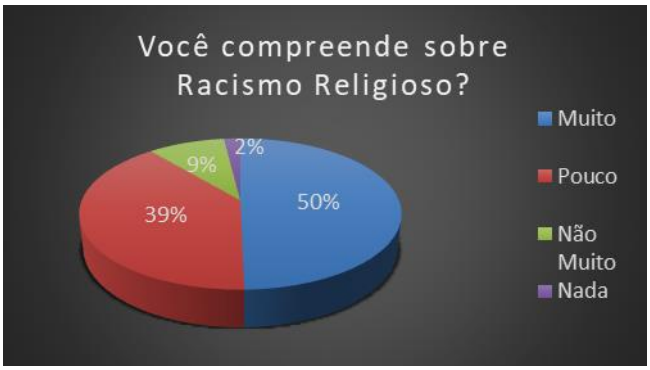
O Gráfico 12 indica o tempo que os membros pertencem àquela comunidade em específico; 55 respostas indicam estar entre 1 e 2 anos, 36 respostas menos de um ano, 23 entre 3 e 5 anos, e apenas 18 entre 5 e 10 anos. Esse gráfico nos traz uma importante situação; como já falamos anteriormente, para a obtenção da maioridade no candomblé, o iniciado precisa cumprir 7 anos de obrigações, ou seja, somente após 7 anos na comunidade após a iniciação estará, por assim dizer, graduado no processo.

Os dados também nos indicam um alto nível de iniciações se somados os períodos compreendidos entre 1 e 3 anos, o que totaliza 75 respostas. Assim, podemos

compreender que há uma rotatividade dos membros nas comunidades, que mesmo que tenham muitos anos de fundação de forma geral, há o indício considerável de entrada de novos membros em contraposição às 18 respostas que indicam o tempo maior de permanência nas comunidades.

Também é um fenômeno comum as migrações de uma comunidade para outra, essa rotatividade incide diretamente nas estruturas das comunidades, visto que são religiões de desenvolvimento processual ou iniciático, ou seja, a rotatividade força o reinício do trabalho na comunidade, ainda mais quando a pessoa que sai da comunidade possuía cargo ou função; se não houver outro membro de imediato para uma substituição, outro terá que ser desenvolvido para assumir o cargo ou as funções.

**Gráfico 13** - O racismo religioso.




Fonte: Gráfico desenvolvido pelo pesquisador.

Como discutido anteriormente, o racismo religioso na contemporaneidade continua a causar processos muito complicados às comunidades de religiões de matrizes africanas no Brasil, seja devido aos processos vexatórios, às agressões, perseguições e depredações, causando até mesmo a morte.

O Gráfico 13 traz dados alarmantes no que tange ao conhecimento dos membros das comunidades sobre o racismo religioso, sendo que 50% das respostas dizem conhecer muito sobre o assunto, 39% pouco, 9% responderam não muito e 2% responderam não conhecer nada a respeito. Temos então uma questão alarmante somando os percentuais; entre pouco, não muito e nada, temos 50% das comunidades que não compreendem a totalidade dos perigos e as mazelas do racismo religioso,

podendo assim estar despreparados mediante esse fato e acabarem se tornando índices entre suas vítimas.

**Gráfico 14** - Ocorrências de racismo religioso.

Fonte: Gráfico desenvolvido pelo pesquisador.

Apenas 147 pessoas responderam à pergunta informando se já sofreram racismo religioso, sendo que 59% responderam sim e 41% responderam não. O panorama desse gráfico indica que a maioria dos membros das comunidades pesquisadas já sofreu o racismo religioso, o que indica que no interior do estado, em cidades menores, com número de habitantes entre 18 mil e 60 mil, o racismo religioso se faz presente em proporções altas, assim como observado em grandes cidades de todos os estados do país.

**Gráfico 15** - Racismo em relação ao templo/terreiro.

Fonte: Gráfico desenvolvido pelo pesquisador.

O Gráfico 15 traz indicativos sobre as comunidades. Das 153 respostas, 87 responderam que seus templos já sofreram o racismo religioso e 66 respostas dizem que não. Embora diferentemente do Rio de Janeiro, onde o racismo religioso tem se manifestado de forma mais agressiva, em todos os interiores dos estados do Brasil os templos e terreiros sofrem com o racismo. Essa amostragem de nossa região torna-se algo alarmante, porque se a casa, a comunidade, em 57% das respostas já sofreu com o racismo, indica que o coletivo foi atacado, e não somente um membro, e quando alguém sai de casa e tem a capacidade de depredar ou atacar uma comunidade, é porque foi preparado para tal ato, podendo estar disposto a maiores atrocidades para cumprir seus objetivos.

Esse panorama sobre as comunidades constitui-se como importante para a pesquisa, a ponto de nos evidenciar os perfis dos membros e as questões sociais de dentro das comunidades, bem como as questões alarmantes e os desenvolvimentos dentro das religiões afro-brasileiras de nossa macrorregião. Normalmente os assuntos sobre as religiões de matrizes que ganham maior projeção nacional e mundial se referem a grandes cidades, grandes metrópoles, infelizmente assuntos mais de ordem alarmante do que protagonistas em ações positivas, como nos casos de ações relatadas nas entrevistas.

Observamos a importância do olhar etnográfico, histórico, antropológico e jurídico a essas comunidades, que em cada realidade desenvolvem seu sagrado e contribuem com seus conhecimentos e suas práticas filantrópicas à sociedade em sua totalidade, muito para além dos processos religiosos que são desenvolvidos nesses quilombos urbanos. Trata-se de povos gentis, resilientes e sempre dispostos a dialogar.

Seja da forma que for, cada comunidade perpassada por suas histórias e desafios faz de tudo para que o legado de seus ancestrais não se perca, mantendo suas culturas e por muito as ressignificando, adaptando, mas de forma alguma deixando de lado a importância do axé, da credibilidade, do culto, da experiência e das vivências, na comunhão e no orgulho de ser pertencente à religiosidade afro-brasileira, do sagrado ancestral, do sagrado da África, tornando-se assim um pouquinho África também.

# 4 Capítulo III - Èsù é o caminho, a verdade e a luz: sem Exu não se faz nada!

## 4.1 Exu catiço e Èsù orixá: confusões nas encruzilhadas sincréticas dos candomblés e das umbandas no Brasil

Afoxé Povo de Exu

Composição: Ilê Axé Legionirê

Eu canto é Laroyê. Eu digo é mojubá
Quando eu vejo o meu povo e o mundo inteiro saravá
Eu canto é Laroyê. Eu digo é mojubá
Quando eu vejo o meu povo e o mundo inteiro saravá

Laroyê, já saudei o Ilê
E o Ilê é de Ogum Xoroquê
Eu saudei "vós mice" nas 7 encruzilhadas
Eu saudei para o mundo ver
Eu saudei "vós mice" nas 7 encruzilhadas
Eu saudei para o mundo ver

Chega me arrepiar, quando escuto a batucada
Quem vem lá da encruzilhada
Quem vem pra anunciar
Quem vem lá. É o povo de alma simples
Puro e rico de alegria
Vem saudando seu orixá.

Povo de Exu, chegando
Xoroquê quem tá mandando
Oxalá quem vem abençoar
Não nos confunda, venha pra ver
A beleza, o saber e o poder da comunicação.

Além do bem e do mal, povo de Exu
Todas as cores, povo de Exu
A própria humanidade, povo de Exu
Todas as nações, povo de Exu
Povo de Exu é multidão que vem pra saravar
Eu canto é Laroyê. Eu digo é mojubá
Quando eu vejo o meu povo e o mundo inteiro saravá!

Existem signos, símbolos e significados nas religiosidades de matrizes africanas no Brasil que, para serem compreendidos ou percebidos, necessitam de experiências, vivências e conhecimento ancestral, ritualísticas e práticas. Seja de ordem cultural ou religiosa, constituem-se para além do processo visual, sensorial, tátil ou olfativo de uma tênue ligação direta com a ancestralidade, ligação essa que se desenvolve e se dimensiona no campo da vivência ancestral e espiritual, manifestando-se de forma individual ou coletiva, sempre produzindo um efeito cosmológico para uma determinada comunidade, de pertencimento, de aproximação com os antepassados, de verdades que nos imputam ao cuidado com a tradução dessas vivências/experiências, dada a complexidade da causa ou efeito que essa experiência causa em cada um, ou seja, não há formas de medição exatas, de observação ou qualificação dessa experiência transcendental sem a vivência.

A cientifização de tais processos dimensiona-se em um campo desafiador, e, para contatá-lo, é necessário o afastamento de discursos e valores preestabelecidos, pois as manifestações desses fenômenos transcendentais ocorrem de fato, são observáveis, em específico nas práticas das religiões de matrizes africanas. Faz-se necessária a observação e considerar a cosmologia desses povos, suas relações com seus saberes ancestrais, suas tradições, traduções, culturas, línguas e práticas.

As cosmopercepções das religiões de matrizes africanas vêm sendo construídas ou traduzidas a partir do momento que elas germinam em solo brasileiro. Talvez, nesse sentido, evidenciem-se as lacunas abissais que permeiam e tencionam a temática em questão ao longo dos séculos, e com a observação das jornadas ressignificativas do axé, nota-se a ampliação da multiplicidade de traduções, dos contextos e das práticas ritualísticas, as migrações e fundamentações nas diversas territorialidades que traduzem

as tradições, permitindo assim novas estruturações perpassadas por novos arcabouços culturais e ritualísticos de seus tradutores.

É importante concebermos que as religiões de matrizes africanas são várias, e os candomblés e as umbandas são religiões diferentes, com origens diferentes e culturas diferentes. Em uma perspectiva semântica, podem até ser associadas a um mesmo grupo religioso (matrizes africanas), até mesmo pelo fator sincretismo, mas na prática são diferentes.

A depender da comunidade, teremos os candomblés, nos quais seus líderes iniciaram suas jornadas religiosas nas umbandas, tornando-se possível observarmos o culto aos espíritos catiços das umbandas dentro desse candomblé; e temos também as umbandas, que trazem em suas jornadas sincréticas as africanidades, ou seja, para além do culto aos espíritos catiços, também louvam e reverenciam os orixás dos candomblés.

Dessa maneira, há uma particularidade a que precisamos nos atentar, o fato de que Èsù está inserido no contexto das duas religiões, porém não se trata de uma mesma questão, de uma mesma identidade, deidade e/ou entidade. Destaca-se um fato na distinção religiosa entre essa dualidade: nas deidades de matrizes africanas utiliza-se a grafia do idioma yorubá com a letra “S”, Èsù, e as entidades com mesma denominação nas umbandas brasileiras utilizam a letra “X”, Exu. Para não termos que ficar em um processo redundante no decorrer do texto ao nos referirmos a Èsù orixá e a Exu catiço ao mesmo tempo (como referências aos Èsùs dos candomblés e aos Exus de umbanda), o faremos utilizando a barra para separação, ou seja, Èsù/Exu.

Embora alguns autores não se utilizem dessa observação da grafia ao escreverem sobre as deidades e entidades, em nossas comunidades, a partir da oralidade, fazemos essa distinção; sendo assim, nesta escrita manteremos a diferença da grafia como recurso linguístico de identificação e distinção.

Por vezes essas confusões entre Èsùs de candomblés e Exus de umbandas ocorrem porque há casos em que lideranças religiosas e médiuns das umbandas migraram para os candomblés e não deixaram de cultuar suas entidades; por outra perspectiva, muitas linhas de umbandas têm se aproximado com as tradições de candomblés. Para Capone (2018 p. 37–38):

> Nas metrópoles do Sudeste (Rio de Janeiro e São Paulo), a passagem de médiuns da umbanda ao candomblé constitui um fenômeno de grande importância, que determina uma reorganização do campo religioso afro-brasileiro. A umbanda é considerada por muitos médiuns uma via de acesso ao candomblé, uma espécie de preparação para atingir um nível superior. Iniciar-se no candomblé significa um retorno às origens, uma maneira de tornar-se "africano"!

Novamente se coloca, a partir da referência citada de Capone (2018), a questão da migração entre as duas religiões. Reafirmamos que se trata de religiões diferentes e uma não necessita da outra para uma mudança de nível religioso.

Como a pesquisa nos mostra, o babalorixá Hiago passou por situação similar, na busca de legitimidade de culto, tendo nascido na umbanda e migrando para o candomblé, inclusive mudando seu ilê axé no segundo semestre de 2023 de Olímpia, SP, para Campinas, SP, onde ele próprio acredita que as pessoas sejam mais adeptas aos candomblés tradicionais.

Como já mencionado, precisamos ficar atentos a qual tradição se está buscando, porque se a busca for por uma referência pelas casas de candomblés dos grandes centros urbanos (regiões metropolitanas) ou das mais antigas (Bahia), precisa-se ainda considerar novamente a questão de os candomblés serem religiões brasileiras, que mesmo fazendo parte dessas casas maiores e concebidas como tradicionais, ainda assim o culto é brasileiro, e não africano.

Nessa perspectiva, considerando alguns elementos do processo, como a mudança de cultura, as traduções que ocorrem e as ressignificações nessas jornadas do axé, pode-se compreender que inevitavelmente as vivências e práticas levam a um novo contexto; alguns conseguem romper com as vivências e tradições anteriores, ao mesmo passo que alguns mantêm essas práticas e as incorporam em uma nova cultura. Assim ocorre com os Exus catiços, por não passarem pelo rompimento, levam também seus cultos aos candomblés, os médiuns trazem consigo suas "entidades" (espíritos) que incorporavam na umbanda (Capone, 2018, p. 37).

Falar da existência de Èsù dos candomblés ou dos Exus de umbandas torna-se um desafio (uma encruzilhada) tanto no âmbito acadêmico quanto no seio das religiões de matrizes africanas no Brasil, dada a grande complexidade dessas controversas

deidades e entidades. Para Verger (1997, p. 39), há dificuldade na definição de Èsù orixá:

> Exu é um orixá de múltiplos e contraditórios aspectos, o que torna difícil defini-lo de maneira coerente. De caráter irascível, ele gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas. É astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente, a tal ponto que os primeiros missionários, assustados com essas características, comparam-no ao Diabo, dele fazendo o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção, ódio, em oposição à bondade, à pureza, à elevação e ao amor de Deus. Entretanto, Exu possui o seu lado bom, e se ele é tratado com consideração, reage favoravelmente, mostrando-se serviçal e prestativo.

De acordo com Katrib, (2017, p. 104), os Exus de umbandas possuem muita proximidade com os humanos e papéis diversos no trabalho espiritual:

> Eles apresentam características e personalidades muito próximas dos humanos. Alguns são risonhos e irônicos. Outros, sérios e enérgicos em seus aconselhamentos. Exercem diferentes papéis e, segundo os praticantes da umbanda, lidam com descarregos e com a manipulação de energias negativas, desfazendo trabalhos prejudiciais às pessoas ou sendo bastante convocados na abertura dos caminhos financeiros, amorosos, de saúde, dentre tantos outros campos de atuação.

O Èsù do candomblé é múltiplo, a força fálica e bélica que está presente em todas as manifestações de religiosidade afro-brasileira. Nos candomblés, demonstra sua multiplicidade de acordo com cada nação, não há uma única deidade Èsù. Nas religiões de matrizes africanas, Èsù é movimento (Prandi, 2001, p. 54):

> No candomblé, como na África, Exu é concebido como divindade múltipla, o que também ocorre com os orixás, que são reconhecidos e venerados através de diferentes invocações, qualidades ou avatares, cada qual referido a um aspecto mítico do orixá, a uma sua função específica no patronato do mundo, a um acidente geográfico a que é associado etc. Sendo o próprio movimento, Exu se multiplica ao infinito, pois cada casa, cada rua, cada cidade, cada mercado etc. tem seu guardião.

Dentre as relações e ritualísticas de cada nação ou comunidades, são múltiplas as deidades que carregam essa nomenclatura e podem ser entendidas como um grupo de deidades africanas que, de forma coletiva, recebem o nome de Èsù orixá. Há

também uma diversidade de cultos a elas, de acordo com suas especificidades e atuações nas localidades e comunidades onde estão presentes.

Outro ponto indissociável de análise é a forma como o Èsù dos candomblés é sincretizado enquanto deidade de matrizes africanas, incidindo sobre as umbandas. Embora Exu nas umbandas se refira a outro tipo de energia, força e manifestação, ainda assim os Exus de umbandas trazem em seus arquétipos e cultos elementos característicos dos Èsùs dos candomblés, tais como serem referidos como os senhores dos caminhos, na saudação com a palavra Laroyê, que significa “salve o mensageiro”, que se trata da mesma saudação utilizada nos candomblés para os Èsùs orixás e nas umbandas para os Exus catiços, dentre outras características similares que lhes são atribuídas.

Para uma distinção de forma possível, os Èsùs nos candomblés são deidades do panteão africano, as quais surgem no Brasil como legado da religiosidade introduzida com os povos escravizados que foram trazidos ao nosso território. Exus de umbandas são espíritos de pessoas que já viveram em terra e voltam através dos cultos para auxiliar seus crentes na condução da vida cotidiana.

É importante ressaltarmos que, mesmo havendo singularidades entre essas deidades dos candomblés e entidades de umbandas, elas são por essência energias distintas, com cultos, propósitos, manifestações e papéis que por ora se assemelham, mas estão inseridos em tradições e cosmologias diferentes. Não se trata de uma mesma concepção religiosa, e esse fato não difere a importância de cada uma delas em seus contextos.

É observável que, com a expansão das religiosidades de matrizes africanas pelo Brasil, não é incomum a confusão que ocorre entre adeptos de comunidades de axé, principalmente nas umbandas, em relação a considerar em suas práticas e ritualísticas que Èsù/Exu seja uma força única, ou seja, nessas distintas comunidades o sincretismo foi e está tão incorporado, que as entidades Exus catiços são chamados de orixás.

Èsù dos candomblés, afro-atlântico ou afro-brasileiro trata-se da deidade originária dos panteões africanos que ganha especificidades a depender da nação de candomblés onde é cultuado (Angola, Ketu, Jeje, Nagô e outras variações), principalmente nas nações que buscam manter suas tradições e raízes.

Na África Ocidental, essa deidade, Èsù ou Elegbara para os iorubás, e Legbá para os fon-ewe[33], é um deus que quebra as regras estabelecidas, trata-se do mensageiro, o dinamizador, temido e respeitado, que deve ser agradado e saudado primeiro, representante da fertilidade e da comunicação, cultuado nos altares e nas casas sob a forma de um falo ereto (Silva 2023, p. 40).

A partir dessa observação de Èsù na África Ocidental, nota-se que essas deidades, através de séculos e das travessias atlânticas, por meio das jornadas ressignificativas do axé, tornam-se um elo de comunicação entre o passado e o presente. No Brasil, Èsù possui muitos nomes e qualidades. Cada deidade Èsù serve a um propósito, trabalha em dimensões especificamente demandadas.

Ainda nas narrativas de Prandi, 2001, segundo o Ogan Gilberto de Exu, muitos são os nomes e propósitos das deidades Èsùs: Iangui, o primeiro da Criação, representado pela laterita; Exu Agbá, Agbô, ou Moagbô, o mais velho; Igbá Quetá, o Exu da cabaça-assentamento; Ocotó, o patrono da evolução, representado pelo caracol; Obassim, o companheiro de Odudua. Odara, o dono da felicidade, da harmonia; Ojissebó, o mensageiro dos orixás; Eleru, o que transporta o carrego dos iniciados; Enugbarijó, o que propicia a prosperidade; Elegbara ou Legbá, o que tem o poder da transformação, princípio do movimento; Bará, o dono dos movimentos do corpo humano; Olonam, ou Lonã, o senhor dos caminhos; Icorita Metá, o Exu que guarda as encruzilhadas; Olobé, o dono da faca ritual; Elebó, o Exu das oferendas; Odusó ou Olodu, o guardião do oráculo; Elepô, o senhor do azeite de dendê; e Iná, o fogo, o patrono da comunidade, que é reverenciado na cerimônia do padê.

Èsù torna-se atemporal e, mesmo que traduzido ou ressignificando, permanece presente nas religiões de matrizes africanas, seja nos candomblés, como o senhor dos caminhos, o mensageiro e guardião, como também empresta seu arquétipo para as entidades de umbandas, que passam a ser denominadas também de Exu no caso das entidades de essência masculina, e Pombajiras nas entidades de essência feminina (Exu catiço feminino).

Nas umbandas, Exu catiço divide-se em classificações chamadas de falanges, as quais possuem uma hierarquização, sendo algumas dessas entidades Exus considerados maiores e chefes falangeiros. Nessa linha, existe uma incontável linha de trabalho com

[33] Os iorubás e fon-ewe são etnias que atualmente habitam a Nigéria e Benin.

inúmeros Exus e Pombajiras. Essas entidades de essência masculina ou feminina manifestam-se em inúmeras falanges, recebendo nomes como: Exu Zé Pelintra, Exu Tiriri, Exu Marabô, Exu Caveira, Exu das Sete encruzilhadas, Exu Tranca-Ruas, Exu Ventania, Exu do Ouro, Exu do Lodo, Exu-Mirim, Exu Cobra, Exu Corcunda, Exu da Mata, Exu Maioral, dentre muitos outros.

E também há a manifestação de Pombajiras, sendo as mais comumente conhecidas no Brasil: Maria Padilha, Maria Molambo, Sete Saias, Rosa Caveira, Pombajira Rainha, Pombajira Moça, Pombajira Cigana, Rainha do Cabaré, Maria Quitéria etc. Somam-se a cada uma dessas sete linhas e assim sucessivamente, o que impossibilita a quantificação exata de quantas Pombajiras são cultuadas no Brasil.

Há nas umbandas um número incalculável de Exus e Pombajiras. Essas entidades trabalham de acordo com uma determinada demanda, ou seja, atuam em específico mediante uma causa; por exemplo, há Exus que trabalham nas questões de relacionamentos, financeiras, familiares, de saúde, e assim sucessivamente. Os trabalhos dessas entidades correspondem a todas as questões da vida humana, há sempre um Exu ou uma Pombajira que trabalhe nas especificidades das causas.

Observa-se que cada comunidade pode cultuar ou ter manifestações de várias dessas entidades, mas que também não são as mesmas. Embora possam ter o mesmo nome, são espíritos individuais, que carregam o nome de sua falange, que é a linha onde trabalham.

Sugerimos um exemplo prático em nossa atual realidade. Pensemos nas empresas de call center, que são empresas prestadoras de serviços, por exemplo, as empresas de telefonia, cujos consumidores de produtos possuem uma solicitação referente a um produto, sejam dúvidas, faturas, segundas vias etc.

O consumidor entra em contato com a empresa por um número específico, e independentemente do setor que dará resposta à solicitação, todos os funcionários intitulam-se com o nome da empresa, ou seja, há vários departamentos, com várias pessoas trabalhando, e todas são a empresa, a representam, fazem o atendimento e buscam a resolução das solicitações dentro dos parâmetros da empresa, de um protocolo seguido.

Assim, nas falanges são Exus e Pombajiras, possuem nomes iguais, mas na verdade são trabalhadores daquele setor espiritual, indivíduos espirituais que se utilizam

de um nome comum de falange. Nesse caso, podemos ter vários Zé Pelintras incorporados em uma mesma gira (culto religioso das umbandas), e mesmo que se denominem da mesma forma, são indivíduos espirituais diferentes.

Dessa forma, o uso do nome comum refere-se à energia ou ao campo de atuação da entidade (departamento específico), e não determina que seja a mesma, não há possibilidade de uma mesma entidade estar manifestada em outros médiuns. Aquela entidade que trabalha com o nome de Zé Pelintra juntamente a um médium não é a mesma entidade que trabalha com outro médium e se denomina também como Zé Pelintra.

Há outras questões importantes relacionadas aos Exus de umbandas, por exemplo, a associação dessas entidades com o Diabo cristão, em específico para os neopentecostais contemporâneos, questões essas para as quais traremos uma reflexão mais à frente.

Na pesquisa, observou-se que por mais que cada comunidade se estruture a seu modo, ainda assim se constata a presença de elementos que são comuns, que se originaram de uma mesma tradição, que, mesmo traduzida, advém dos candomblés ou das umbandas do passado. Nesse tocante, faz-se indispensável a evidenciação de um elemento indissociável, primário, centralizador e condutor de toda religiosidade de matriz africana no Brasil, Èsù dos candomblés (o condutor primário) e, em muitas comunidades, Exu das umbandas (o orientador do cotidiano).

Embora muitos trabalhos acadêmicos se dediquem ao estudo do fenômeno Èsù de candomblés, ainda, assim há lacunas que não permitem a assertividade de fato da totalidade de Èsù na prática, dadas a sua complexa rede de manifestações e as diversas possibilidades dessa deidade controversa, encantadora, temida, reverenciada, rejeitada. O fato é que Èsù, para os candomblés, é a divindade que indispensavelmente se traduz como o nosso Otá[34] maior, o primeiro. Independentemente do orixá regente de uma comunidade, Èsù se faz presente em todas elas, ou seja, o elo entre a Terra e os Céus, o mensageiro das religiões de matrizes africanas e suas deidades.

[34] Para as religiões de matrizes africanas no Brasil, o Otá, Ocutá ou em iorubá òkutá refere-se às pedras sagradas que são utilizadas em processos religiosos, ritualísticos e para dar corporeidade aos assentamentos. Disponível em: https://meuorixa.wordpress.com/2012/06/17/ota/. Acesso em: 27 jan. de 2024.

Os Exus nas umbandas também se tornam indispensáveis às comunidades que os cultuam, pois são eles os guardiões da casa, os que levam os pedidos aos orixás, os que, incorporados, atendem os consulentes e os ajudam em suas necessidades.

Essas aproximações, associações, dissociações e diferenciações entre Èsùs dos candomblés e Exus de umbandas são questões polêmicas, pois assim como as próprias religiões de matrizes africanas são traduzidas e se redimensionam no tempo, na cultura e nos territórios, as relações entre essas deidades do panteão africano e as entidades de umbandas também se redimensionam. Trata-se de energias completamente distintas, mas que se convergem em singularidades, seja no arquétipo, no campo de atuação ou até mesmo no nome e na forma de culto. Seja como for, são fragmentos de uma herança originada na África.

Observamos, nesse contexto, que inevitavelmente são associadas em suas representações, o que implica na sua distinção para uma melhor compreensão das diferenciações das religiões candomblés e umbandas.

No entanto, torna-se possível essa distinção se observarmos o significado de Èsù ou Exu, dissociando-os cada um em sua religião de origem, porque são concebidos de formas diferentes. A relação ancestral que se tem nas comunidades de candomblés com Èsù remonta a períodos mais antigos, mantendo-se ou buscando manter-se de forma tradicional, sem a interferência da religião cristã. Já as umbandas, desde sua precursora, a cabula, perpassa pela interferência direta do sincretismo com a Igreja Católica e o kardecismo. A partir de Prandi (2001, p. 53) podemos ter noção da distinção das duas religiões:

> Com a substituição na umbanda, ao menos em parte, da ideia africana de tabu pela noção católica de pecado, a prática mágica tradicional, que no candomblé era destituída de imposições éticas, ficou aprisionada numa proposta umbandista de religião que desejava ser moderna, europeia, branca e ética, apesar das raízes negras que, aliás, procurou apagar tanto quanto possível.

No entanto, observamos nas comunidades pesquisadas que há um movimento reverso nessa situação apontada por Prandi, os orixás estão se tornando cada vez mais presentes nessas cosmopercepções religiosas, as umbandas têm aos poucos tentado (re) africanizar seus cultos, não estando aptas pela não iniciação exigida nas ritualísticas

iniciáticas dos candomblés ou por simplesmente não quererem migrar para os candomblés; ainda assim, o que se observa é a presença dos orixás no cotidiano das comunidades.

## 4.2 Nossos Èsùs e Exus interiores: as energias que conduzem nossas comunidades

Nas comunidades participantes desta pesquisa, encontramos situações diversas e adversas de relações com Èsù/Exu. Na Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário cultuam-se apenas Exus de umbandas, sendo os guardiões da comunidade Exu Caveira e Exu Catorze Encruzilhadas. No Ilê Iyeiyeô Axé Olú Aiyê Jagun se cultua apenas Èsù Orisá (nome não divulgado pelo sacerdote de acordo com tradição familiar de axé). No Templo de Umbanda Pai Chico de Angola não se cultua Èsù de candomblé e o Exu catiço guardião é Exu Sete Encruzilhadas. Na Tenda Caridade Sagrada cultua-se Èsù Orisá (não há especificação de nome ou qualidade) e o Exu guardião da comunidade é Exu Caveira. No Ylê Alaketu Asé Ogun Onire são cultuados os Èsùs de candomblé: Èsù Akesan, Onan, Lonan, Elégbará, Egbarabo, Bará, I'Ogiki, Tiriri Lonan e Onile e os Exus catiços Tranca-Rua das Almas e Maria Padilha das Almas. E no Ylê Asé Meje Afefe T'ina cultua-se no candomblé: Legbá, Tiriri Lonan, Egbarabo, Bará e os Exus catiços guardiões da comunidade são Exu Ventania e Sete Saias.

Essa diversidade de relações evidencia o entrecruzamento dos candomblés e das umbandas, em específico no interior de São Paulo, nos municípios onde foi realizada a pesquisa de campo. Independentemente da distinção já mencionada, Èsù/Exu são considerados, nessas seis comunidades, energias indispensáveis na sua estruturação, em especial na concepção de Èsù e Exu como guardiões, protetores e senhores dos caminhos.

Cada uma das referidas comunidades cultua Èsù/Exu de maneira particular, de acordo com suas tradições. Fato é que essa energia ganha status entre as comunidades; são, por natureza, os primários, os que ganham um espaço significativo de destaque, seja em seus otás, em suas imagens ou em espaços físicos consagrados a eles, onde se cultuam Èsùs de candomblés ou Exus de umbandas.

Analisar a presença de Èsù ou Exu nas comunidades, seja nas entrevistas com a sacerdotisa ou os sacerdotes, bem como nas visitas aos templos e terreiros, nos indicou que a presença dessa energia se faz constante, não apenas como elemento constituinte, mas como elemento importante e indissociável para cada contexto, possibilitando-nos assim a concepção de que Èsù dos candomblés estabelece a característica atemporal, como observado por Silva (2023), e em suas jornadas desde o continente africano até o interior do estado de São Paulo, onde ocorreu a pesquisa de campo, torna-se presente.

Em todas as comunidades foram realizadas entrevistas gravadas, tanto por vídeo como por áudio, roteirizadas, mas também houve horas de conversas informais sobre as diversas realidades das religiões de matrizes africanas no Brasil, os desafios, o dia a dia das comunidades e os demais assuntos inerentes aos objetivos da pesquisa. Na perspectiva do roteiro (não fechado), algumas temáticas foram sugeridas, como: ancestralidade, espiritualidade, racismo religioso, deidades dos candomblés e entidades de umbandas.

Assim, foi proposto que os líderes religiosos falassem sobre essas temáticas de forma livre a partir de suas tradições e vivências em suas próprias comunidades ou suas comunidades antecessoras. Em determinado momento, chegamos à temática Èsù/Exu. Para a maior fluidez da transcrição, foram retirados apenas os vícios de linguagem, como o “tá”, “né”. No mais, a transcrição segue fidedigna ao exposto pelos entrevistados.

O sacerdote Rodrigo Scandarolli, dirigente da comunidade Tenda Caridade Sagrada, do município de Bebedouro, SP, traz em sua fala elementos sobre Èsù orixá por meio da fala do caboclo Cobra-Coral, que relaciona Èsù no contexto de África antiga, associado à força representado pelo cavalo:

> Quem é Exu? O que é Exu? O que não é Exu? Durante uma consagração do caboclo da Cobra-Coral, ele olhou para todos os médiuns e disse assim: “Na África antiga, um dos animais mais poderosos que existia era o cavalo. O cavalo era o mensageiro, cavalo era quem levava o mensageiro em cima, transpunha barreiras e colinas. Era o cavalo, e por isso ainda hoje, na África, um dos maiores símbolos do orixá Exu é o cavalo. Nós chamamos os médiuns de cavalo porque no dialeto, um dos dialetos africanos que me esqueço agora, cavalo significa aquele que é comigo, meu amigo, meu próximo. Então, quando nós chamamos vocês de cavalos, não estamos diminuindo vocês, e sim falando que vocês são próximos, são amigos nossos, são parceiros nossos durante os trabalhos. Só que vai além desse mistério, nesse mistério do cavalo, vocês são os comunicadores do além, vocês são pra nós o orixá Exu. Se nós conseguimos vir, transpor mundos, voltar no mundo físico e falar, dançar, nos comunicar, comer, beber, pra nós vocês são o orixá

> Exu. Orixá Exu é a gargalhada de Deus, o braço esquerdo de Deus, orixá Exu é a vontade, é o olhinho maroto de Deus, é aquele Deus que está com você, conversando um papo de desafiar e dar um tapa na mesa e falar: 'Quer ver que eu te provo, quer ver o que eu posso fazer?' Esse é o orixá Exu, você já imaginou você ter amizade com uma face divina, aquela face divina com aquele olhinho, que fala: 'Quer ver que eu faço seis faces de um dado virar um? Você quer ver que eu faço o que eu faço e desfaço na sua frente? Você quer ver o tempo sumir através do passado, presente e futuro, você quer ver as cores se mesclarem? O nada virar tudo e o tudo virar nada? Você quer ver um grão de areia ficar maior que um Universo?' Isso é o orixá Èsù!"

A Tenda de Caridade Sagrada é identificada como templo de umbanda contemporânea (início de uma tradição própria), embora seja possível analisar a presença das heranças africanas na fala do sacerdote, primeiramente pela história contada pelo caboclo Cobra-Coral, que traz à comunidade um itan[35] africano onde Èsù é o cavalo, o próprio mensageiro, a força da deidade representada pela força animal.

É importante concebermos que os processos de ensino e aprendizagens na África, principalmente os processos culturais, são repassados de geração em geração através da oralidade. Segundo Queiroz (2006, p. 7), a vida e sobrevivência de um determinado grupo estão atribuídas aos diferentes textos em situação de oralidade, como os provérbios, as adivinhações, os contos, dentre outros. Esses textos orais estão a serviço da memória coletiva e das transmissões das experiências do grupo.

Os itãns, para os povos africanos, assim como para as religiões afro-brasileiras, configuram-se além, em uma possibilidade metodológica essencial para o ensino e as aprendizagens, e também têm o papel para a perpetuação da memória coletiva de um grupo. Para Ribeiro (2009, p. 41), os mitos através da oralidade representam muito mais que apenas uma forma literária primitiva e constituem as histórias desses povos:

> Sendo assim, nesse contexto cultural, onde não havia a escrita, as histórias criadas, lembradas, selecionadas e relembradas pelos anciões e por adivinhos, também legitimados pelas instituições locais de poder, constituem a própria história desses povos. Ou seja, nesse caso o mito não representa apenas mais uma forma literária primitiva escrita que fala de um imaginário situado num passado remoto, mas sim no presente.

[35] Os itãns são o conjunto de mitos e lendas do panteão africano e afro-brasileiro que narra as histórias envolvendo canções, danças, rituais e ensinamentos. Para os yorubás, é considerado como verdade absoluta sobre a criação do mundo, possuindo grande respeito por ter sido repassado oralmente como ensinamentos através dos mais velhos. Disponível em: https://ocandomble.com/2011/11/28/o-principio-e-o-fim/. Acesso em: 20 jan. 2024.

Torna-se importante concebermos a importância da oralidade como disseminadora dos itãns e a importância deles como história dos povos africanos e afro-brasileiros. Assim, compreendemos que os itãns são intrínsecos à compreensão das culturas africanas e afro-brasileiras. Por exemplo, as histórias da mitologia dos orixás são acessadas apenas pelos itãns. Nas religiões de matrizes africanas não há escrita e todos os elementos referentes às deidades são repassados de geração em geração pelos itãns.

Identificamos também a associação que o caboclo faz de que os médiuns são o próprio Èsù orixá; nesse sentido, metaforicamente observa-se a atuação de Èsù na coletividade na comunicação e Exu catiço como o agregador que torna a comunidade em um corpo onde as relações entre essas entidades definem e dimensionam as relações dos médiuns enquanto um corpo partilhado, tornando-se um corpo uno. Fica evidente que nessa fala existem características que são definidamente atribuídas a Èsùs dos candomblés.

Para nós, de comunidades de religiões de matrizes africanas, o corpo físico perpassa sua constituição biológica e torna-se um elemento de possibilidade de comunicação ancestral ou espiritual. O corpo físico expande-se, tornando-se parte da comunidade, das ritualísticas e da coletividade. Nessa dinâmica corpo-comunidade-coletivo há, através desse corpo, uma ligação cotidiana de trocas de energias, tornando-se o corpo físico em um veículo de residência dessa força que perpassa pelo indivíduo, pelo coletivo, e conecta-se com o ancestral e/ou espiritual (Leite, 2008).

Mas também há incidência de características de Exu de umbandas a se destacar na fala sobre a relação direta com as pessoas, e essa é uma característica de Exu nas umbandas. Nos candomblés, quando Èsù está manifestado (incorporado) em Terra, nos barracões, tradicionalmente dançam, mas não falam ou prestam atendimento aos presentes.

Destacamos que essa manifestação chamada de incorporação é um processo comum nas religiões de matrizes africanas, tanto nos candomblés como nas umbandas os adeptos passam por uma preparação para incorporarem, e esse ato se dá de forma voluntária, não há possessão, assim como nos indica Laranjeira e Rios (2019 p. 119–120):

> É o indivíduo quem escolhe entrar no transe, estabelecer uma comunicação e ser incorporado pela entidade espiritual. Tanto na umbanda quanto no candomblé e no espiritismo, o médium passa por diversas etapas de desenvolvimento, que visam amadurecer esse indivíduo em sua mediunidade, de forma que as manifestações do transe sejam sempre conduzidas por sua vontade de aceitar servir como corpo-instrumento, o intermediário entre espírito e matéria.

Embora Èsù/Exu esteja no seio das religiões de matrizes africanas, em específico nesta pesquisa nos candomblés e nas umbandas, há oposições firmes em relação a essa sincretização. Embora sejam, como já referidas, deidades e entidades totalmente distintas nas comunidades onde se busca por uma tradição menos traduzida das tradições de linhagem, tanto nos candomblés como nas umbandas surgem posicionamentos críticos acerca do prejuízo às traduções que esse sincretismo impõe.

No entanto, para Capone (2018, p. 38), nunca existiu uma umbanda ideal como aquela descrita pelos teólogos, bem como um candomblé de tradição "puro africano", como os porta-vozes da tradição teriam desejado. Precisamos, nessa perspectiva e ordem do discurso, observar e considerar as trajetórias de cada liderança religiosa e seus processos religiosos originários e/ou seus processos iniciáticos ao longo de suas trajetórias, ou seja, aqueles que se originam nas umbandas, ao migrarem para os candomblés, podem ou não manter os vínculos entre as duas religiões ou simplesmente negá-los, abandonando-os, buscando a legitimidade de culto, uma forma mais tradicional de estabelecer e conduzir sua relação e de sua comunidade com o sagrado.

Considerar essas trajetórias torna-se fundamental na compreensão de Èsù/Exu nas comunidades pesquisadas. Essa relação existe e mantém-se a partir dessas tradições e/ou traduções que são praticadas em cada comunidade. Importante também destacar que os processos que perpassam essas trajetórias estão carregados de diferentes experiências, que podem ter sido positivas e inspiradoras, bem como, por outro lado, frustrantes e inibidoras. E essas experiências são passadas das lideranças para suas comunidades, o que reforça o pensamento coletivo dessa comunidade, bem como a forma das relações com Èsù/Exu.

Na pesquisa, observou-se esse movimento de busca ou retomada da tradição a partir da entrevista com o babalorixá Hiago do Ilê Iyeiyêo Axé Olu Ayê Jagun da cidade de Olímpia (terreiro de candomblé tradicional). Hiago faz forte críticas aos Exus catiços de umbandas, imbuído de seu rompimento com a umbanda e sua busca da legitimidade tradicional do candomblé.

O grande problema foi ter chamado aquele catiço de Exu, se não tivesse esse nome, seria muito mais fácil pra gente separar, pra gente conseguir entender. A partir do momento que se chama aquele catiço ali de Exu, também você complicou, as pessoas não conseguem separar aquilo; e, de verdade, a umbanda, não que ela… ela inferioriza o nosso orixá Èsù, cuidando do catiço. Acho que o maior problema da umbanda é exaltar demais o catiço Exu como um ser fantástico, e que não é. Então, isso é uma coisa que eu falo que prejudica muito, porque antigamente você ouvia falar que Exu… antigamente, quando você ia à casa de umbanda e via a imagem de Exu toda pintada de vermelho e com chifre, as pessoas temiam, porque era basicamente a imagem do Diabo. Aí a gente entende que a umbanda se viu na necessidade de tirar o vermelho da pele da imagem e pintar o Exu de branco, botar o olho verde e pintar ele de loiro e botar uma coroa na cabeça da Pombajira. E eles tornaram essas divindades em super-heróis de capa; e, na verdade, não é isso. Porque se a gente for olhar por um lado lógico, eles mais assimilam não com a imagem física, mas sim com o lado da maldade. Porque nós, humanos, temos um lado perverso e ruim dentro de todos, poderia ser a Madre Teresa de Calcutá, mas com certeza uma hora, dentro do quartinho dela, uma hora ela falava: "Nossa, eu estou de saco cheio de ser tão boa e só tomar na vida." Então, existe um lado ruim dentro de todos nós, é aí que está o nosso cuidado com essas entidades. Quando a gente morre, parte fica, parte se divide, e dessa parte que se divide, essa parte negativa fica entre nós, que seria esse catiço da umbanda. Só que hoje o povo quer nomear, a Pombajira, rainha das Sete Encruzilhadas, porque ela fez e foi princesa e tal. Então, as pessoas estão acreditando em seres que nunca existiram na verdade e estão virando as costas para a realidade. Antigamente era supernormal você entender que a Pombajira que seria a moça da vida, a moça da rua, ela era a prostituta, ela era a energia da moça que era prostituta, da moça que matava ou roubava para se sustentar. Hoje em dia, não, você fala que uma Pombajira foi uma prostituta é uma ofensa, e aí você bate palma pra Pombajira, que é prostituta dentro do seu terreiro, e na rua você vê uma menina fazendo programa, por exemplo, pra conseguir comprar um remédio pro filho dela, e essa é criticada. Então, eu não consigo entender essa hipocrisia que existe dentro da religião, porque é mais fácil eu adorar uma divindade que só existe na minha imaginação, não entender que na verdade o que eu estou cultuando é o que está à minha volta a todo o momento. Então, isso é uma coisa que me incomoda demais, as pessoas buscam esse catiço, esse espírito como meu guardião, meu protetor, meu… Não! Existe uma troca ali. Você, pra ter algo dali, você vai ter que se submeter a cuidar para se livrar daquela energia negativa que aquele ser carrega, que aquele ser tem, então isso… Eu sei que em várias casas a visão não é essa, mas respondendo pelo meu segmento, a nossa visão em cima dessas entidades é isso. E quanto a Èsù orixá, Èsù orixá é tudo e não é nada, ele está em todo lugar e está em lugar nenhum a todo o momento, mas a gente não pode deixar de falar que Èsù é responsável, sim, por aquilo que a gente ama, que são os prazeres carnais. Tudo que o carnal tem pra nos oferecer, aquele prazer, aquela sensação de êxtase e de positividade. O prazer que a bebida traz, o prazer que o sexo traz, tudo isso é Èsù. E o que as pessoas não estão entendendo dentro do candomblé e dentro das nossas religiões é que o Èsù orixá não tem uma forma humana para ser orixá. O orixá é uma sensação, o orixá é nós mesmos, ele é o ar que a gente respira, o orixá não é só a natureza, ele é tudo, ele é desde o banho que você toma, a comida que você come e a cama que você dorme. Basta você entender a complexidade e Èsù está em cima de tudo isso. Ele está no prazer de comer, ele está na vontade de ter uma vida boa, ele está na raiva, está na ira, Èsù seria o sentimento oculto, que nós só conhecemos de cada um de nós, porque isso é individual. Èsù é o número um exatamente por conta disso, por individualizar cada um, e a gente só entende isso a partir do momento que a gente está dentro do nosso quarto sozinho e aquele ser que só você conhece é Èsù, aquele pensamento que só você tem é… O seu inconsciente consegue pôr pra fora pra você mesmo, isso é Èsù, tanto que Èsù age fora, seria a falta

> de sanidade também porque pra ele tudo pode acontecer. E na nossa moral não é tudo que pode acontecer. Quando cuidamos de Èsù em primeiro lugar, estamos fazendo isso, ah! Èsù é cuidado primeiro para que nada dê errado, a lógica disso é que a gente cuida dele primeiro pra que a gente não… Estressamo-nos demais na hora de uma festividade, pra que a gente não falte com o respeito um com o outro, pra que não caia nenhuma faca no chão e ninguém se corte, pra que algo não dê errado, porque pra Èsù tudo pode, qualquer coisa que acontecer entre um benefício e um acidente, tá tudo bem. Eu te empresto um dinheiro, mas também te roubo, pra Èsù também tá tudo bem. E a gente precisa entender essa divindade, como isso faz parte da vida humana. Então, enquanto as pessoas não entenderem que o candomblé é cuidar daquilo que está presente no nosso eu, à nossa volta e em nosso dia a dia, as pessoas não estão sendo candomblecistas.

Embora esteja clara na entrevista do babalorixá Hiago sua visão de Exu catiço e Èsù orixá, e que para ele o culto aos Exus de umbandas provoca uma inferiorização à deidade Èsù dos candomblés, precisamos considerar que não são todas as comunidades de umbandas que não conseguem fazer a distinção entre essas deidades e entidades, e que não são todas que colocam Èsù orixá à sombra de Exu catiço.

Esse discurso pode ter sido desencadeado pela busca de uma legitimidade de uma cultura, um contexto e um culto, mas há um perigo que pode se tornar alarmante; para a legitimação de uma tradição, não devemos pejorar outra. Embora haja essas proximidades e esses distanciamentos entre Èsùs dos candomblés e Exus das umbandas, há que se considerar novamente a distinção das religiões, o que não torna uma legitima e a outra inferiorizada mediante essa dualidade de relações de proximidades e sincretismos.

Precisamos compreender que especificamente no Sudeste brasileiro, no interior de São Paulo, até os anos de 1970, a umbanda era valorizada pelos candomblés, que naquele período continuavam a ser fundamentalmente “coisa de negros” (Capone, 2018), e as umbandas é que deram abertura para a instauração dos candomblés no Sudeste brasileiro. Sendo assim, pelo menos no interior do estado de São Paulo, os Exus catiços de umbandas já trabalhavam em seus templos quando aqui o Èsù dos candomblés se popularizou.

Trata-se de cosmopercepções diferentes, de dois lados diferentes da mesma moeda, ou de lados iguais com valores, interpretações e significações diferentes. Isso quando analisamos essas religiões em colaboração mútua para o surgimento de uma ou outra em cada localidade. A busca para a tradição é um processo complexo nas religiões

de matrizes africanas no Brasil, até mesmo pela pluralidade dessas concepções religiosas. Assim, a todo o tempo, elementos se dispõem de forma associada ou não.

Nas tentativas de distinção dessas religiões, é preciso compreendê-las em essência, e que Èsù orixá e Exu catiço podem assumir papéis dentro dessas estruturas candomblés e umbandas e transitar entre elas sem prejuízo à sua origem de culto, e nem por isso tornam-se ambas apenas uma subjetividade criada, uma imaginação da cabeça individual ou coletiva; evidencia-se em cada contexto que essas energias cumprem os papéis para os quais são invocadas ou cultuadas.

Há também na fala do babalorixá Hiago uma reflexão muito importante quando se refere às umbandas transformarem essas entidades em super-heróis, com arquétipos dos super-heróis conhecidos dos quadrinhos e das produções cinematográficas. Na contemporaneidade, é comum para a maioria das comunidades de religiões de matrizes africanas o sentimento de estranhamento mediante a proporção fantasiosa com que são tratadas as deidades dos candomblés e as entidades de umbandas, em específico na internet.

Outro ponto interessante na fala do babalorixá é a compreensão de que Exu catiço representa a realidade social que vivemos. Embora Hiago mencione a hipocrisia religiosa nessa falta de sensibilidade de observação, o que é compreensível em sua fala é o fato de que alguns contextos são desconsiderados em relação ao culto aos catiços perante a representação dessas entidades como espíritos que já viveram na Terra; por isso, na visão dele, há essa preocupação da supervalorização de Exu catiço.

Para a maioria das comunidades de axé, Èsù orisá é algo que representa tudo. Então, nesse sentido, concordamos com o babalorixá Hiago que não tem como tradicionalmente, mesmo que por meio de um sincretismo, um espírito que já esteve em vida na Terra, em condição humana, ser maior que uma deidade ancestral, ainda mais em se tratando de Èsù orixá.

Para a Yá Kekere Odojonira do Ylê Asé Meje Afefe t’ina (Monte Azul Paulista), a relação com Èsù na comunidade fica bem definida como o mensageiro do Orun e Ayê (Céu e Terra), o guardião dos caminhos que permite o vínculo com as outras deidades da casa, os demais orixás.

> Dentre todas as religiões, existem os mensageiros que fazem essa ponte entre o divino e a Terra… Existe esse mensageiro, no cristianismo a gente tem como mensageiro Jesus Cristo, que pra nós, das religiões de matriz africana, se mensageiro é quem faz essa ponte, quem faz esse intermédio, é Èsù orixá. Èsù orixá é quem faz esse intermédio entre o divino e a Terra, ele comanda esse caminho na nossa religião. Ele é o maior mensageiro que existe, sem ele não há caminho e não há passagem. Èsù orixá transita entre o sagrado e o terreno pra nos orientar e nos dar esse caminho, nada tem a permissão de acontecer se não for por ordem de Èsù orixá. Ele permite o vinculo com as deidades, ele que nos permite passar pelos caminhos, ele nos guia entre as divindades e o profano da Terra. Ele traz as respostas entre aquilo que é permitido e necessário entre os dois mundos.

Essa constatação da importância de Èsù ou Exu nas religiões de matrizes africanas, de sua característica enquanto mensageiro, aquele que possibilita essa comunicação, dá a essas deidades e entidades a característica de elo estruturante das religiões. De acordo com Machado (2010, p. 11):

> Exu é o princípio, o meio e o fim. Exu está na árvore, no rio, no peixe, no pássaro, na pedra e em todo ser vivente. Como elemento energético dinamizador e plasmador, ele é o que desenvolve, mobiliza, faz crescer, transformar. É o que faz comunicar no incessante fluxo das vivências cotidianas entre o Orun e o Aiyê, o mundo espiritual e o mundo natural.

Como já mencionado ao longo do texto, a existência de vários Èsùs orixás e suas particularidades, ser o mensageiro entre os homens e o seu sagrado e ser o guardião dos caminhos são características recorrentes entre as descrições tanto de Èsù orixá como dos Exus catiços. Èsù orixá se torna indispensável por ser ele o grande mensageiro, o comunicador. Prandi (2001, p. 50) descreve essa importante característica de Èsù como o comunicador:

> As oferendas dos homens aos orixás devem ser transportadas até o mundo dos deuses. Exu tem este encargo, de transportador. Também é preciso saber se os orixás estão satisfeitos com a atenção a eles dispensada pelos seus descendentes, os seres humanos. Exu propicia essa comunicação, traz suas mensagens, é o mensageiro.

Sendo o mensageiro e senhor dos caminhos, Exu pode tudo, sabe tudo, pode mudar a tradição. É aquele que trabalha para todos e, por essas características, não é incomum ser muito respeitado e temido, tamanho o poder que possui, pois sem Èsù não se faz nada, somente a parir dele conseguimos essa comunicação com o ancestral, o sagrado, só a partir dessa deidade Èsù orixá é que conseguimos caminhar pelas encruzilhadas da vida das quais ele é o dono. Para qualquer caminho que busquemos

percorrer, apenas a partir da autorização dele o fazemos. Prandi (2010) corrobora com essa definição de Èsù orixá:

> Exu é aquele que tem o poder de quebrar a tradição, pôr as regras em questão, romper a norma e promover a mudança. Não é, pois, de se estranhar que seja considerado perigoso e temido, posto que se trata daquele que é o próprio princípio do movimento, que tudo transforma, que não respeita limites e, assim, tudo o que contraria as normas sociais que regulam o cotidiano passa a ser atributo seu.

Assim é Èsù orixá. Concebido como a própria comunicação, o poder, as deidades que são por natureza mantenedoras e orientadoras da vida no Ayê e responsável pelo dimensionamento da existência no Orun através das suas relações com o sagrado, da forma com que todas as relações existentes perpassam diretamente por seus crivos, suas análises e permissões ou não.

No templo Pai Chico de Angola (Bebedouro) não se cultua Èsù orixá, mas Exu catiço tem um valor expressivo nas relações tanto espirituais como na associação dessa entidade como representatividade das questões sociais. Na entrevista concedida pelo sacerdote Eduardo da Hora, nota-se a associação e a não distinção entre o Èsù dos candomblés e os Exus das umbandas, o que nos é importante, pois corrobora com a justificativa proposta neste capítulo da presença de Èsù orixá, mesmo que não em ritualística ou culto, mas sua personificação se faz presente nas heranças das matrizes africanas, também fortemente presentes nas umbandas.

> Eu, como a maioria das pessoas que não conhecia nem a umbanda nem o candomblé, também confesso que cheguei com esse pensamento de que Exu é o Diabo. Então, é perfeitamente compreensível que as pessoas cheguem dessa forma, porque eu mesmo, antes de me iniciar na religião, cheguei com essa concepção, Ah Exu, o que é? Você vai à tronqueira, o que você vê? Chifrinho, rabinho, puxa muito pra esse lado. Hoje, Exu é tudo pra mim, eu falo que não há diferença entre os orixás, mas Èsù é primeiro em tudo, isso a gente tem muito firme aqui. O Exu que comanda a casa é Exu Sete Encruzilhadas, trabalham comigo o Exu Sete Encruzilhadas, o Exu Veludo e o Exu do Lodo nos atendimentos, em atendimentos específicos. Nós conseguimos fazer, a cada duas ou três giras, a de esquerda. Toda gira, antes de iniciar, eu preciso falar que a cor vermelha e preta é por isso e isso… A imagem do Diabo é por isso e isso; nossa gente tem que desmistificar essa imagem o quanto possa. Exu é o Diabo porque ele é o orixá da virilidade, talvez da sensualidade, da força, então não era saudável na época antiga, para a Igreja, que o negro tivesse força e liberdade sexual ou afetiva ali, naquele momento, era uma maneira… Oh, isso é o Diabo; e no sincretismo não havia nenhum santo que justificasse a sensualidade. Então, esse é o Diabo; então, isso é histórico. E a Pombajira, as Pombajiras também, principalmente. Quantas mulheres não saem daqui depois de uma gira de esquerda voando sabe, chegam diminuídas, deprimidas perante seu companheiro, no ambiente de trabalho, chegam arrasadas e saem daqui cheias de autoestima. Então, a

> Pombajira, na nossa linguagem atual, é a personificação da mulher emponderada, da mulher que tem voz, da mulher que tem querer, da mulher que tem a preocupação com a estética, com a beleza, mulher que é luz, e isso é muito perigoso. Nós, homens, estamos numa comunidade machista, a mulher não tem que ter voz!!! Por que ela é melhor que a gente, elas são melhores que a gente? Se eu falo pra ela que ela pode, que ela tem voz, daí ninguém segura ou eu vou ficar submisso. Então, a Pombajira vem nessa toada de trazer a força de dentro da mulher, o tanto que ela é guerreira, não deixar ninguém diminuir a autoestima, a capacidade dela, e é isso. Na nossa casa, Exu e Pombajira vêm nessa força. Exu protegendo 24 h, por mais que eu entenda que é uma questão de trabalho e eu vou saudar Ogun, porque é o orixá do trabalho, da questão, enfim, de Justiça, eu vou saudar Xangô. Exu é o caminho para chegar a todos os outros orixás, e a nossa vivência em ser humano, na sociedade, é Exu quem nos protege sempre primeiro, sempre assim. Essa nossa gira é aberta, não tem nenhum ritual na nossa casa que fala isso aí não pode ver, as crianças, o cachorro, o cachorro dos nossos amigos entra aqui, tá correndo a gira, Exu tá trabalhando, o cachorro tá sentado no banco dele, é assim que funciona, justamente pra desmistificar e entender o quanto ele é importante, o quanto ele é a nossa essência, o quanto nós somos ou buscamos ser quem representa Exu.

Exu catiço é muito valorizado por essa comunidade, que se preocupa com a desmistificação sobre a imagem deturpada que sempre é atribuída a essas entidades. É interessante notar quando o sacerdote menciona o poder das Pombajiras no templo, associando-as a um elemento estimulador e motivador para as mulheres, sendo essa entidade concebida como a provedora da força feminina. Para Reis (2020, p. 17), a Pombajira é uma entidade que desperta muita curiosidade; a autora nos propõe uma etnologia da origem desse nome de acordo com seu artigo:

> A origem do seu nome tem várias teorias possíveis: para Saraceni (2018, p. 16) existem três explicações para o nome “Pombajira” ou “Pombo-gira”: 1) é uma corruptela do nome “Pambú Njila”, que seria o Guardião dos Caminhos e das Encruzilhadas no culto de nação bantu, da língua kimbundu; 2) deriva de “Bombogira”, entidade do culto de Angola que é oferendada nos caminhos e nas encruzilhadas na região africana, onde é cultuada (hipótese presente também nos ditos de Prandi (2010) e; 3) deriva das “Yamins”, cultuadas na sociedade matriarcal secreta conhecida como “Gelede”.

Para Gomes, Souza e Carneiro, (2017, p. 2), as Pombajiras carregam histórias de mulheres que se depararam com limitações, imposições e sempre à margem dos julgamentos da sociedade machista. Esses espíritos, a partir de suas experiências em vidas anteriores, desenvolvem um grande papel dentro dos templos de umbandas, pois a essas entidades é associada toda a sorte de caminhos, fertilidade, beleza e empoderamento feminino; são chamadas de Lebaras e são as senhoras da energia feminina nas comunidades onde são cultuadas.

Pai Eduardo também menciona sobre o sincretismo, onde Exu se torna associado com o Diabo, relação essa que, nos dizeres do entrevistado, no sincretismo, se dá pelo fato de Exu ser um “orixá” relacionado à sensualidade, e não havia nenhum santo católico a quem se pudesse atribuir tal característica, que são características consideradas como mundanas, humanas, distantes de uma concepção cristã de santidade.

No Ylê Alaketu Asé Ogun Onire (Monte Azul Paulista), o babalorixá Marcos de Ogun refere-se à Èsù e Exu como indispensáveis às suas práticas no Ylê, e o aprendizado que essas deidades e entidades trazem para o seu desenvolvimento pessoal.

> Eu entendo que Èsù é a origem de tudo, eu entendo que, em minha opinião, Èsù é ancestral antes de orumilá, antes da luz existia a escuridão. Èsù é o início, o meio, o caminho, sem Èsù nada se faz, eu respeito muito Èsù, tanto o catiço quanto o orixá, aprendi muito com ele e aprendo todos os dias. Eu entendo que a Èsù a gente não pede, a gente agradece, a gente não cobra, porque sem ele a gente não é nada. Eu costumo muito dizer assim que eu trabalho com Seu Tranca-Ruas desde 1995, então são mais de 27 anos desse Exu na minha vida, que me fortalece e me faz feliz a cada vez que vem, porque são mensagens sobre mensagens, são pessoas diferentes, de repente pessoas que você nunca viu, Exu conta história da vida dela toda. Exu dá o melhor caminho para aquela pessoa, para aquela família, é muito gratificante. Então, assim, eu não me vejo sem falar de Èsù, sem viver Èsù, sem cultuar Èsù, tudo que eu faço aqui eu primeiro cultuo Èsù; se eu vou fazer um churrasco aqui, o primeiro pedaço de carne é de Èsù.

Outro aspecto interessante é o lado mágico de Exu catiço, o de adivinho. Exu, sem nunca ter visto as pessoas, é capaz de exercer fascínio àqueles que com eles se consultam, pois fazem adivinhações do passado, leituras do presente e perspectivas de futuro. Essa é uma das grandes características das umbandas, os atendimentos onde as entidades recebem os consulentes para orientá-los, onde fazem aconselhamentos, rezas, limpezas e demais trabalhos.

Essa concepção de trabalho mágico permeia as umbandas, e essa característica de culto cada vez mais traz adeptos a essa religião, pois há esse contato direto com os espíritos, o fato de os espíritos falarem com as pessoas e primordialmente realizarem o trabalho mágico. Para Prandi (2010, p. 42), sem a realização desse trabalho mágico e a atuação das entidades diretamente na vida dos devotos, a religião não se completa.

Ressaltamos também que essa é uma característica diferenciadora entre Èsù orixá e Exu catiço; enquanto nas umbandas os Exus são reconhecidos por essa interação

direta com a comunidade, com os consulentes, nos candomblés mais tradicionais é de praxe que as deidades manifestadas não conversem, muito menos deem atendimentos. O trabalho mágico de Èsù nos candomblés implica em uma rede de complexidades e subjetividades de interação, somente possível pela compreensão e senioridade no culto.

Nos candomblés de São Paulo, em específico no interior, em cidades menores, como as participantes desta pesquisa, nota-se uma expansão de devotos das umbandas e uma diminuição dos adeptos dos candomblés. É comum esse fato ser associado a essa característica de interação das entidades de umbandas com seus públicos, as giras (cultos) são festividades semanais, despertando assim uma proximidade de interesse. Afinal, nas umbandas as pessoas vão e escutam orientações diretamente da boca das entidades (incorporadas), enquanto nos candomblés a interação com Èsù ocorre em um processo indireto, não físico.

Babá Marcos termina falando que o primeiro pedaço de carne do churrasco é dedicado a Èsù, essa também é uma característica predominante em Èsù nos candomblés, pois Èsù sempre é o primeiro a ser agradado, seja qual for a situação em uma comunidade de axé.

Para o início de cada dia de trabalhos, de festividades e outras rotinas das comunidades, sempre, sem exceção, dentro da tradição Èsù é o primeiro a ser oferendado. Podemos observar essa característica desde os primórdios dos estudos em Rodrigues (1935), Èsù aparece como o primeiro a ser cultuado para não intervir na realização dos trabalhos, pois a Èsù também se aplica o título de ser o desordeiro. Sendo essa deidade Èsù orixá responsável pela regência de todas as comunicações, também a ele se precisa cultuar ou agradar primeiro; se não for dessa forma, nada acontece, nada se realiza. Prandi (2012, p. 50):

> Exu deve então receber os sacrifícios votivos, deve ser propiciado, sempre que algum orixá recebe oferenda, pois o sacrifício é o único mecanismo através do qual os humanos se dirigem aos orixás, e o sacrifício significa a reafirmação dos laços de lealdade, solidariedade e retribuição entre os habitantes do Aiê e os habitantes do Orum. Sempre que um orixá é interpelado, Exu também o é, pois a interpelação de todos se faz através dele. É preciso que ele receba oferenda, sem a qual a comunicação não se realiza.

Na Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário (Olímpia), as entrevistas em dados momentos ocorreram de forma coletiva. Além da sacerdotisa, madrinha

Gertrudes, também participaram suas filhas carnais, Gesiele Augusta Silva Araújo Frias e Gesielma Aparecida da Silva Araújo, e os médiuns do templo, Cristian Daniel Assis (historiador responsável pelo acervo da comunidade) e Alex Melotti Caputo.

Uma característica muito marcante nessa comunidade é a importância da sacerdotisa antecessora, dona Jesuína, mãe da madrinha Gê. Todo o legado perpassa pela memória e pelos feitos que de certa forma conduzem a ainda são presença marcante de dona Jesuína na comunidade. Assim ocorre também com Exu, o Senhor Catorze Encruzilhadas era uma das entidades que a sacerdotisa trabalhava e ainda é o Exu guardião da comunidade.

> Madrinha Gertrudes: "Era muito lindo, era impressionante, ele mudava conforme o consulente que chegava aqui, a gente que já estava acostumado e percebia que o seu Catorze já tinha encostado ali, era muito forte."
>
> Geise: "Ele mudava, né, é um caboclo da linha de umbanda, mas quando chegava alguém que precisava de esquerda, na primeira linha ele já virava no pegar do charuto. A gente conhecia que já não era o caboclo Caramã, que era ali seu Catorze Encruzilhadas, que é o Exu chefe da casa."
>
> Madrinha Gertrudes: "Você falou e eu me lembrei de uma coisa, ai que lindo, na hora que pegava o charuto ele fazia assim com o charuto dentro da mão, fechava a mão e levava à boca, a gente já sabia que era o seu Catorze Encruzilhadas. A gente olhava uma pra outra, aí o ponto também tem colocação, você sabe disso, o pai sabe… que tem… ponto de Ogun Cruzado, que lindo!"
>
> Geise: "E aí, pra nós, o Exu desta casa que nós temos muito respeito, que é o Catorze Encruzilhadas, ele trabalhando com minha avó, ela ficava totalmente transformada, porque minha avó tinha a voz muito fina, muito calma, e ele não. Ele vinha muito forte, a voz era muito forte, era aquela mudança de voz, não tinha como não ficar assim… não com medo, mas a gente abaixava um pouco mais por conta da força que ele trazia. Seu Catorze Encruzilhadas tinha uma força muito grande. Ele falava e o boa-noite dele já nos deixava assim, de cabeça baixa."
>
> Madrinha Gertrudes: "Era uma voz de homem, então aquilo, pra quem estava do lado de fora e as crianças, que não entendiam muito, era assustador, minha mãe franzininha, com uma voz de homem dando boa-noite, e seu Catorze Encruzilhadas. Exu abre caminho, Exu que nos protege, ele que nos dá segurança. Exus são nossos guardiões, Laroyê Exu e Pombajiras. É, eles vinham antigamente, era outra força, o desconhecimento do médium deixava o espírito, a entidade fazer tudo, se entregando, era outra incorporação. Incorporar ainda hoje é a mesma coisa, é deixar incorporar, mas eles davam o campo pra entidade falar, fazer; e seu Catorze chegou ao terreiro bebendo pinga no chão, ele colocava a marafa no chão. Eu que cambonei minha mãe muitos anos, anos e anos, colocava a pinga no cão, tamanha força, tamanha evolução, depois ele começou a beber na mão. Fazia uma concha com a mão esquerda pra trás, enchia essa conchinha da mão de marafa, ia pra frente e bebia, e quando já foi embora, a mula, o aparelho, o cavalo. A minha mãe, Jesuína de Souza Silva, foi embora e já estava bebendo no copo, olha a evolução, eu falo todo dia, evolui o médium, evolui a entidade (o guia). É muito lindo de lembrar essa parte aí, havia esquecido essa parte, que havia

> chegado bebendo marafa no chão. Chupava aquilo… Entendeu? E foi da conchinha da mão para o copo americano."
>
> Cristian Assis: "Com isso, a gente chega num ponto, Exu tá aqui, Exu está ali, e o que é Exu? Pra gente, Exu ele é energia primeiramente, se a gente pensar como temos que traduzir Exu. Exu é a personificação do homem na Terra, é o mais próximo da gente, é o que transporta a fala, é o mensageiro, é o que abre os caminhos, muitas vezes também fecha pra que você enxergue outros, que não aquele que seria um caminho torto. Então, Exu é caminho, Exu é a mensagem. Exu é isso, Exu é união, é o que traz pra perto, é o que leva a comunicação, é o que leva o entendimento, o que traz comunicação, o que traz o entendimento, e é troca, Exu é troca. É essa troca e esse convívio entre amigos, entre conhecidos, que quando você vai ver, tá numa mesma história, já conhecia um que conhecia o outro, esse é o trabalho de Exu, é a união, ele dá o caminho pra onde você vai chegar."

Nessa comunidade, além dos aspectos comuns em relação a outras já analisadas, nas quais se inserem as características de Exu, temos um dado muito interessante, que é a troca de linha de entidade quando há uma demanda específica, ou seja, a umbanda é vista com a distinção dos espíritos trabalhadores em duas linhas à direita. Comumente pertencem a essa linha os pretos velhos, caboclos, erês, ciganos e marinheiros, podendo haver variações de acordo com a comunidade. E a linha da esquerda, essa reservada aos Exus catiços, conta com uma diversidade de Exus, Pombajiras e Exus-Mirins e suas falanges (também diferenciadas em cada comunidade).

No relato da madrinha Gê, ao referir-se ao Exu de sua mãe, menciona que o arquétipo mudava do caboclo Caramã para o Exu das Sete encruzilhadas. Geise também fala da mudança corporal na avó, cuja voz era meiga e, de repente, com a incorporação de Exu, transformava-se em voz forte de um homem.

Nas umbandas tradicionais mais antigas, como é o caso do templo Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário, era comum essa prática de sequentemente uma entidade dar passagem a outra de forma direta, em um mesmo atendimento, dependendo da necessidade do consulente. Hoje, de forma geral, há giras específicas, distintas para a realização dos trabalhos separados entre a linha da direita ou da esquerda.

Madrinha Gê traz também a questão da evolução do Exu seu Catorze Encruzilhadas, que no início se manifestava de forma mais rústica, inclusive no exemplo que ela traz de quando ele (Exu) iniciou seu trabalho espiritual com dona

Jesuína e bebia pinga no chão. Essa postura foi sendo modificada ao longo dos anos, quando do falecimento de sua mãe, o Exu já estava bebendo em copo americano.

Observa-se nessa fala a presença do legado kardecista nas umbandas, por meio do sincretismo, pois a noção de evolução espiritual advém das práticas kardecistas, nas quais qualquer espírito está sempre em um processo de busca por evolução.

Exu, nas umbandas, perpassa por esse contexto de espírito em evolução, e uma dessas características mais marcantes é a postura gradativa da entidade em suas ações físicas (quando incorporado no médium), ou seja, andar de forma correta, falar e realizar atividades comuns aos viventes enquanto espíritos encarnados.

Na cabula antiga, como nas umbandas contemporâneas mais tradicionais, tanto o kardecismo como o catolicismo exercem influência direta nas práticas religiosas, remontando ao fato de que em determinados momentos do passado, esse sincretismo foi utilizado na tentativa de manterem-se as tradições. Então, é comum a constatação que as filosofias e ritualísticas embasadas no cristianismo ainda têm força e fundiram-se a determinadas comunidades. Nesse contexto, Exu também é cultuado e se dinamiza nessas influências.

O sincretismo não é algo simples, não somente uma forma de representação de uma deidade africana aos santos católicos, não trouxe somente benefícios, pois, de certa forma, o sincretismo é o grande responsável pela demonização de Èsù orixá e Exu catiço. Nesse jogo de novas associações e representações, o efeito da concepção entre bem e mal forçou nas religiões afro-brasileiras a demonização de Èsù. A esse grupo de deidades e entidades sobrou apenas o desfavorecimento do sincretismo. De acordo com Trindade (1985), precisava-se no sincretismo de uma figura que possuísse características para representar a figura do Diabo cristão:

> Foi sem dúvida o processo de cristianização de Oxalá e outros orixás que empurrou Exu para o domínio do Inferno católico, como um contraponto requerido pelo molde sincrético. Pois ao se ajustar a religião dos orixás ao modelo da religião cristã, faltava evidentemente preencher o lado satânico do esquema Deus-Diabo, bem-mal, salvação-perdição, Céu-Inferno, e quem melhor que Exu para o papel do demônio? Sua fama já não era das melhores, e mesmo entre os seguidores dos orixás sua natureza era de herói trickster.

O historiador Cristian Assis reforça que se tivermos que traduzir Exu e suas características, devemos fazê-lo considerando que essas entidades são a personificação da humanidade na Terra, os que mais se assemelham à nossa condição enquanto experiência humana em vida terrena. Nesse sentido, por essas entidades terem vivido também na Terra e experimentado emoções, relações, conflitos e superações, são exímios orientadores para o nosso caminhar em nosso tempo.

Para esta pesquisa tornam-se muito importantes os diálogos e as discussões que foram feitas em torno de Èsù orixá e Exu catiço, pois através da evidência dessas deidades e entidades e suas diferentes concepções em cada comunidade, há a justificativa na pesquisa para a proposta do conceito JRA (jornadas ressignificativas do axé), apresentado no Capítulo I.

Èsù/Exu insere-se nessas culturas de religiões de matrizes africanas se ressignificando a todo o tempo, ganhando novas abordagens, roupagens e finalidades, mas essa essência de Èsù transatlântico perpassa. Èsù ancestral se faz presente e estrutura a cosmovisão das comunidades pesquisadas. Èsù nos coloca sempre na encruzilhada. Por mais que estudos sobre ele tenham crescido consideravelmente, ainda se mostra como o enigmático, o que confunde, mas que, ao mesmo tempo, se torna o primeiro, o comunicador, o mensageiro.

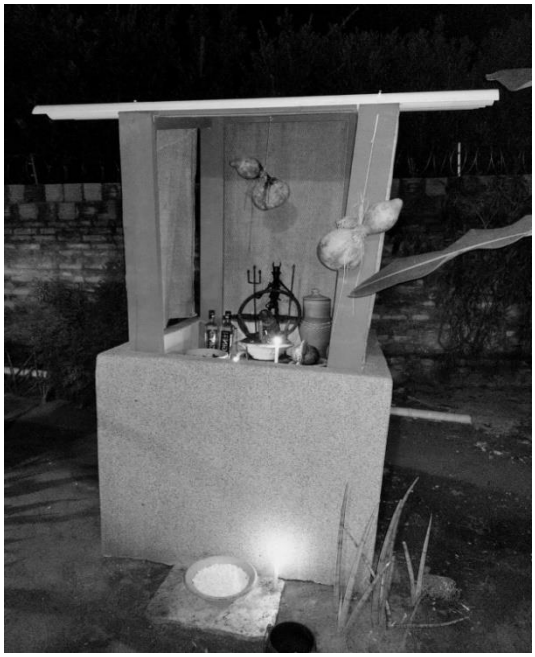
Essas deidades e entidades são a multiplicidade que dimensiona a vida, permeadas de mistérios, simbologias e características específicas. Trata-se do cultuado, o praticado, o indispensável, há afetividade por essa energia, confiança total nas relações e desconfiança mediante seus poderes, suas artimanhas. De todo modo, Èsù é presente, seja nos assentamentos dos candomblés ou nos arquétipos das entidades de umbandas, Èsù é global, universal.

Das seis comunidades da pesquisa, tivemos acesso, em quatro delas, aos locais de culto às deidades Èsùs e às entidades Exus, sendo para as comunidades os locais mais importantes, pois ali ocorre a magia, a comunicação com o sagrado e as oferendas às demais deidades cultuadas nas comunidades.

**Figura 67** - Ybá — Èsù orixá — Ylê Alaketu Asé Ogun Onire/Espaço consagrado a Exu catiço — Tenda Caridade Sagrada.

Fonte: Arquivo da pesquisa (2023).

**Figura 68** - Ybá — Èsù orixá — Ilê Iyeiyeô Axé Olú Aiyê Jagun Ybá — Èsù orixá- Ylê Asé Meje Afefe T'ina.



Arquivo da Pesquisa -2023. Arquivo da Pesquisa -2023.

## 4.3 Entre Javé e Olódùmarè: a experiência do mensageiro divino, Yeshua e Èsù, forças sincretizadas como opostas que conduzem ao mesmo caminho

No subcapítulo anterior 2.2, Èsù e Exu nos foram revelados da maneira com que são cultuados em cada comunidade. Essas perspectivas sobre Èsù e Exu de longe dão conta de todas as questões que envolvem essas deidades e entidades. As referências nas entrevistas nos permitem compreender a presença dessa energia e sua importância em específico nessas seis comunidades do interior do estado de São Paulo.

Independentemente do contexto no qual Èsù/Exu estejam inseridos, haverá complexidades, polêmicas, deturpações, pejoração, enigmas, tabus, preconceitos e dúvidas. Retomando Trindade (1985), o sincretismo católico promoveu um desserviço a essa deidade/entidade, pois na busca pela representação e personificação da figura mitológica do Diabo cristão, essa representação foi imposta a Èsù/Exu.

Durante o processo de entrevistas sobre Èsù/Exu, observamos essa característica do mensageiro, muito bem acentuada, porém houve uma entrevista em específico com o sacerdote Rodrigo Scandarolli que nos chamou muito a atenção quando ele se refere à forma com que Èsù é sincretizado nas matrizes africanas.

> Eu vou falar uma coisa: sincretizam muito Oxalá com Jesus Cristo, Jesus, Yeshua, Amachia, o Messias, aquele que veio para salvar, e Yeshuahai, aquele que está vivo. Ele era rebelde, ele era violentamente rebelde, ele não aceitava as religiões da época. Eu acho que hoje muito menos. Com quem ele mais brigava era com sacerdotes, e o que ele mais gostava era de rebeldia. Para mim, eu vejo muito mais Exu próximo de Jesus do que Oxalá. Quanto mais eu estudo sobre os orixás, quanto mais eu estudo sobre a figura de Yeshua ou Jesus, não o Cristo de Paulo de Tarso, não o Cristo grego ou romano, e Yeshua, o judeu, o Messias, aquele que falava em aramaico pro povão, aquele que veio pro mundo não pra fundar uma religião, mas pra ensinar a perdoar, e Ele brincava com as situações, há muita polêmica, há muita contradição quando você encara as forças divinas, quando você encara a face divina.

A partir dessa reflexão do sacerdote Rodrigo, temos uma questão importante para análise sobre Èsù. Para tanto, precisamos primeiramente compreender um pouco sobre o sincretismo e que esse fenômeno não se dá de apenas uma forma. Sincretismo como elemento de associação ou representação se instaura também considerando o contexto, a cultura, o imaginário; assim sendo, não é diferente no contexto religioso.

Torna-se importante refletir que o sincretismo religioso, assim como a cultura, se movimenta, não é estático. No caso das religiões africanas dispersas pelo mundo a partir

do processo escravagista, seus contextos modificaram-se em cada localidade, incorporando elementos de novas culturas. Nesse sentido, é possível observarmos diferenças significativas que o sincretismo causou nas traduções das deidades da África, principalmente pelo processo católico de catequização.

Mesmo o catolicismo foi sincretizado de acordo com a expansão de suas missões, provocando também nas religiosidades de matrizes africanas diferenças importantes. Exemplos do sincretismo e suas múltiplas características podem ser observados nas religiões afro-brasileiras e afro-cubanas. De maneira teórica, as heranças das religiosidades africanas teriam matrizes similares, mas através do sincretismo separam-se, distanciam-se e estruturam-se em outros contextos, ora com certa similaridade, ora com diferenças que as tornam religiões completamente diferentes.

De forma geral, o sincretismo configura-se como uma simbiose cultural entre as culturas, uma inter-relação que pode, em seu processo, incorporar mais da cultura originária ou, por outro lado, até extingui-la. Valente (1955, p. 42) reforça a presença dessa simbiose no sincretismo:

> O sincretismo se caracteriza fundamentalmente por uma intermistura de elementos culturais. Uma íntima interfusão, uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se põem em contato. Simbiose que dá em resultado uma fisionomia cultural nova, na qual se associam e se combinam, em maior ou menor proporção, as marcas características das culturas originárias.

Para o autor, ao mencionar Gilberto Freyre, há a conotação de que essa simbiose causada pelo sincretismo cultural alterou nossa forma de viver no Brasil a partir da influência das culturas africanas (1955, p. 46):

> Do ponto de vista da cultura em bloco e do ponto de vista racial, não foi outra coisa que se operou no Brasil. O assunto já se encontra exaustivamente estudado por muitos pesquisadores brasileiros e, de modo especial, pelo sociólogo Gilberto Freyre. Basta que dele se transcreva o seguinte trecho: “Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos em todos esses sentidos a marca inconfundível da influência negra”.

No caso das baianas, por exemplo, que muito se associa ao regionalismo, para o referido autor trata-se de heranças advindas da África. Valente (1955, p. 43) corrobora com essa observação:

> E mais ainda, dizemos nós: no traje feminino, nos mil e um processos culinários, no fetichismo, na acentuação das tendências supersticiosas. A indumentária, que ficou tradicionalmente conhecida pelo nome de "baiana" — tomada por muita gente como regionalismo brasileiro — na realidade é uma importação da África.

O sincretismo não se restringe somente às questões religiosas, sempre há nas estruturações religiosas a presença de elementos de outras culturas, o que inviabiliza a pureza de culto reivindicada por algumas religiões. Assim como nos dizeres de Ferreti, (2007, p. 1):

> Sabemos que o sincretismo religioso é um tema complexo e muito discutido. Embora não se restrinja ao campo da religião, abrangendo também toda a cultura, tem sido mais debatido no âmbito da religião. Todas as religiões são sincréticas, são frutos de contatos culturais múltiplos, mas todas se julgam puras, perfeitas e não se querem misturadas com outras que seriam impuras. Em nossa sociedade o sincretismo é mais discutido, principalmente em relação às religiões afro-brasileiras, consideradas religiões sincréticas por excelência, por terem sido formadas no Brasil com a inclusão de elementos de procedências africanas, ameríndias, católicas e outras.

De acordo com o autor, torna-se importante concebermos que todas as religiões são sincréticas por trazerem elementos herdados das culturas que as estruturam, no entanto nossa perspectiva se pauta na importante relação do sincretismo religioso com as religiões afro-brasileiras, quando o sincretismo se torna uma ferramenta de invisibilizações e anulações mediante as culturas e religiosidades afro-brasileiras. Para Ferreti (2007, p. 4), o sincretismo ao longo da história brasileira sempre foi algo característico:

> O sincretismo parece-nos evidente, no Brasil, pela própria história do país. Nossos colonizadores portugueses sempre contaram, em seu território, com a presença de povos de procedências diversas, desde os romanos, na Antiguidade e através de toda a Idade Média, com os chamados povos bárbaros, e, depois, com os árabes e judeus, até a época dos descobrimentos. Fomos formados, depois, com a contribuição das mais diversas culturas, procedentes do continente africano, que se somaram às numerosas nações indígenas encontradas em nosso vasto território. Assim, o contato entre

> múltiplas culturas sempre foi característico de nossa sociedade, embora na maior parte do tempo, com predomínio da cultura branca dominante.

No sincretismo religioso observa-se que as relações não se dimensionaram em uma mesma perspectiva, como ocorre no sincretismo cultural, tornando-se conflituosa a relação das religiões de matrizes áfricas e o catolicismo. Valente (1955, p. 46) evidencia indícios dessas divergências:

> O fenômeno de sincretismo mostra-se bem nítido com a situação de conflito religioso imposta pelo choque do conglomerado fetichista negro-africano com o catolicismo luso-brasileiro. De um lado, um bloco de religiões, diversas, é verdade, mas aproximadas por muitos pontos de semelhança e principalmente pelo traço de união do fetichismo comum, dotadas de estruturas relativamente simples, envolvendo conceitos grosseiros e palpáveis e, por isso mesmo, facilmente redutíveis a objetivações prontas e cômodas; de outro lado, uma complexa organização religiosa, possuidora de rico aparato de conceitos, sutis e delicados, difíceis ou mesmo em alguns casos incapazes de se traduzirem em objetivações acessíveis e plásticas.

Porém, falar de sincretismo não se torna algo simples, pois a própria dinâmica de relações que se instaura por si só já se configura na complexidade. O sincretismo não é, como se pensa, uma simples tábua de correspondência entre orixás e santos católicos. Assim como não representava o simples disfarce católico, que os negros davam aos orixás, para poder cultuá-los de forma livre da intransigência do senhor branco, Prandi (1999, p. 142).

O sincretismo religioso no Brasil é um fenômeno social que abarca questões muito complexas mediante as diversas culturas religiosas negras em contato com a cultura branca católica. Esse contato intercultural até hoje se traduz em um grande cenário de invisibilidades, traduções errôneas e, como no caso de Èsù, sincretizado ao Diabo cristão, promove alimento ao racismo religioso, que por sua vez alimentado se torna causador de depredações a terreiros e templos. E esse mesmo sincretismo religioso financia a morte de seres humanos adeptos das religiões de matrizes africanas. Esse contato intercultural gera uma contaminação mútua. Soares (2012, p. 17):

> O sincretismo religioso no Brasil é um fenômeno social complexo: ele se desenvolve desde a chegada dos portugueses ao país, quando diferentes povos começaram a entrar em contato. Ele se deu através do contato intercultural de povos e grupos distintos, numa espécie de contaminação mútua e interdependente.

Essas relações sociais que advêm contextualizadas com o sincretismo parecem não ser observadas de forma a considerar sua periculosidade. Muitas das questões que o sincretismo desencadeia ou promove, seus resultados vão para além do viés cultural ou religioso, são de ordem pública, do direito, e pouco vemos ações de ordem governamental para o combate a essas mazelas sociais.

O sincretismo passa como um elemento disfarçadamente neutro nas relações religiosas quando na verdade é o pano de fundo que cria essas mazelas sociais. Nas Ciências Sociais, ainda, observam-se poucas produções que se dediquem ao estudo dessa questão emergencial, assim como corrobora Soares (2012, p. 68):

> Conforme S. Ferretti, "o fenômeno do sincretismo não foi especialmente analisado pelos estudiosos das religiões afro-brasileiras e não interessou aos maiores expoentes no estudo da religião nas ciências sociais". A razão do silêncio parece estar no fato de que os deuses cujos sequazes detêm as melhores armas tendam a incorporar, liquidar ou segregar as divindades vencidas. A história é pródiga em relatos de destruição de concepções divergentes. Todavia, de uma forma ou de outra, o tema acaba entrando na literatura científica nacional.

Retornando à análise da entrevista com o sacerdote Rodrigo, sobre o fato de que Jesus deveria ser sincretizado com Èsù, e não com Oxalá, como refletimos anteriormente, não havendo um representante para o Diabo cristão mediante todo o panteão de deidades africanas, devido às características de Èsù, essa deidade, por assim dizer, seria a ideal para a representação do Diabo cristão.

Nesse caso, podemos constatar na relação discursiva os efeitos negativos e determinadas definições sincréticas. Èsù sem dúvida foi o menor beneficiário desse processo, mediante outras características que possui que poderiam tê-lo colocado em outro patamar no panteão afro-brasileiro.

Falar de Èsù e Yeshua em uma tentativa de equiparação nos permite elencar características comuns entre esses dois seres mitológicos, que mais os aproximam do que distanciam. Ambos são, em suas culturas, os mensageiros divinos, ambos são os caminhos, ambos possuem acesso direto aos seus deuses supremos (Javé e Olódùmarè), ambos detêm em seus contextos a primazia e são comumente reverenciados como os grandes senhores da verdade e da vida. Não encontramos na literatura referência à

fonética dos nomes, mas em perspectivas nossas, os próprios nomes (Èsù e Yeshua), ao serem escritos ou pronunciados, possuem familiaridade linguística.

Mediante essas comparações propostas, notam-se singularidades inegáveis diante de um contexto tão proximal. Por que essas duas deidades são concebidas como opostas? Seria apenas o efeito do sincretismo? Seriam ideologias de aculturação? Essa oposição estaria relacionada às relações étnico-raciais? Seria um projeto de colonização de Èsù por ser considerada sua força? Seria o fato de que Èsù representa questões dos homens, como a sexualidade e os prazeres, e isso, em uma concepção das realidades neopentecostais, afasta o homem do sagrado?

É importante concebermos que em toda cultura há representações de seres mitológicos, que assim como Èsù e Yeshua, desenvolvem esse papel de mensageiro entre os homens e os deuses. No caso da mitologia grega, por exemplo, temos Hermes, o Deus mensageiro, muito reverenciado. Hermes era filho de Zeus e de Maia, filha do titã Atlas. Os romanos o chamavam Mercúrio, que vinha da palavra Merces, mercadoria. Mensageiro dos deuses e particularmente de Zeus, ele lhes servia com um zelo infatigável e sem escrúpulo, mesmo nos empregos pouco honestos. Participava de todos os negócios, como ministro ou servidor.

Essa adaptação na busca de representação dos mitos sempre ocorreu na história da humanidade, em uma busca por tornar compreensíveis os fenômenos da própria natureza e demais situações que sejam capazes de justificar ou conduzir os processos de uma determinada sociedade, de acordo com Alencar (2009, p. 1):

> Diversos povos adaptaram suas crenças, em uma espécie de sincretismo religioso, para assimilar os deuses gregos. Os romanos adaptaram sua religião antiga, dita pagã pelos cristãos, para incorporar Zeus, como Júpiter, Ades, como Plutão, Afrodite, como Vênus, Ares, como Marte, Hefaistos ou Hefestos, como Vulcano, Poseidon, como Netuno, e Hermes, como Mercúrio, além de outros. Os escandinavos veneravam Odin, um deus equivalente a Zeus em importância. O deus guerreiro Tor era o equivalente a Marte, por exemplo.

Para o autor, a Igreja Católica, dentro de sua própria mitologia, aproximou-se da mitologia grega para dar representação às suas deidades, inclusive Satanás como o guardião do submundo. Alencar (2009, p. 8):

> A Igreja Católica é pródiga na produção de deuses e semideuses. O próprio Deus católico é composto de Pai, Filho e Espírito Santo, três deuses em um.

> O número de santos é elevado, mais de um para cada dia do ano, e cresce a cada dia com as novas canonizações. O início do processo, chamado beatificação, envolve a comprovação de, pelo menos, dois milagres atribuídos ao pretenso santo. Há ainda os anjos do bem, em grande número, e os do mal, incluindo Satanás, versão cristã para Hades, guardião do mundo inferior.

Se a Igreja Católica se apropriou da mitologia grega para a criação de seu panteão religioso e se há em todas as culturas a representação de deuses, semideuses e demais deidades que se relacionam entre os Céus e a Terra (mensageiros), por que Èsù para o catolicismo deve ser sincretizado ao Diabo, e não a Yeshua, se possuem as mesmas características?

Certamente, nessa sincretização, Èsù, o mensageiro dos povos africanos, estaria no novo mundo fadado a carregar esse estigma. Afinal, uma deidade preta vinda com a herança dos escravizados, mesmo que possuindo características semelhantes, jamais estaria à altura de representar a deidade branca do colonizador. Podemos interpretar que, no caso de Èsù, sua importância e representação para os africanos, e posteriormente para os afro-brasileiros, reservou-lhe apenas a demonização, o submundo.

Existem outras localidades de religiões de matrizes africanas onde Èsù foi representado de outra forma, como em Cuba[36], onde mesmo sincretizado, está próximo positivamente da cultura e cosmovisão católica. No Brasil, essa demonização de Èsù incide de forma direta no racismo religioso e o distancia cada vez mais de sua verdadeira identidade para as religiões afro-brasileiras. Prandi (2001, p. 52) discorre sobre as mudanças às quais Èsù teve que passar no Brasil:

> Transfigurado no diabo, Exu teve que passar por algumas mudanças para se adequar ao contexto cultural brasileiro hegemonicamente católico. Assim, num meio em que as conotações de ordem sexual eram fortemente reprimidas, o lado prático de Exu foi muito dissimulado e em grande parte esquecido. Suas imagens brasileiras perderam o esplendor fálico do explícito Elegbara, disfarçando-se tanto quanto possível seus símbolos sexuais, pois mesmo sendo transformado em diabo, era então um diabo de cristãos, o que impôs uma inegável pudicícia que Exu não conhecera antes. Em troca ganhou chifres, rabo e até mesmo os pés de bode, próprios de demônios antigos e medievais dos católicos.

[36] Em Cuba, é chamado de Elebará, Elegúa. É uma das deidades da religião iorubana. Na Santeria é sincretizado com o Santo Niño de Atocha ou com Santo Antônio de Pádua. É o porteiro de todos os caminhos, da montanha e da savana. Disponível em: https://www.edusp.com.br/mais/Exu-um-deus-afro/. Acesso em: 22 fev. 2024.

Observamos outra situação errônea que favorece essa demonização de Ex. Trata-se de traduções feitas por alguns estudiosos (Fontenelle e Bitencourt apud Prandi, 2001, p. 54):

> Segundo a tábua umbandista de correspondência Exu-diabo, a entidade suprema da "esquerda" é o Diabo Maioral, ou Exu Sombra, que só raramente se manifesta no transe ritual. Ele tem como generais: Exu Marabô ou diabo Put Satanaika, Exu Mangueira ou diabo Agalieraps, Exu-Mor ou diabo Belzebu, Exu Rei das Sete Encruzilhadas ou diabo Astaroth, Exu Tranca-Rua ou diabo Tarchimache, Exu Veludo ou diabo Sagathana, Exu Tiriri ou diabo Fleuruty, Exu dos Rios ou diabo Nesbiros e Exu Calunga ou diabo Syrach. Sob as ordens desses e comandando outros mais estão: Exu Ventania ou diabo Baechard, Exu Quebra-Galho ou diabo Frismost, Exu das Sete Cruzes ou diabo Merifild, Exu Tronqueira ou diabo Clistheret, Exu das Sete Poeiras ou diabo Silcharde, Exu Gira-Mundo ou diabo Segal, Exu das Matas ou diabo Hicpacth, Exu das Pedras ou diabo Humots, Exu dos Cemitérios ou diabo Frucissière, Exu Morcego ou diabo Guland, Exu das Sete Portas ou diabo Sugat, Exu da Pedra Negra ou diabo Claunech, Exu da Capa Preta ou diabo Musigin, Exu Marabá ou diabo Huictogaras, e Exu-Mulher, Exu Pombajira, simplesmente Pombajira ou diabo Klepoth. Mas há também os Exus que trabalham sob as ordens do orixá Omulu, o senhor dos cemitérios, e seus ajudantes, Exu Caveira ou diabo Sergulath e Exu da Meia-Noite ou diabo Hael, cujos nomes mais conhecidos são Exu Tata Caveira (Proculo), Exu Brasa (Haristum) Exu-Mirim (Serguth), Exu Pemba (Brulefer) e Exu Pagão ou diabo Bucons.

Essa citação a princípio nos mostra que esses demônios são entidades ou deidades pertencentes à religião satanista, então não haveria relação, mesmo que sincrética, com os Exus catiços das umbandas. Há tantas encruzilhadas quando se tratam de Yeshua e Èsù, tantas tentativas de equiparações, pois sabemos que esse sincretismo que associa Èsù ao Diabo cristão coloca-o em oposição a Yeshua, e essa oposição perpetua-se em constantes marginalizações a Èsù, demonizando-o. Essa demonização ocorre tanto com os Èsùs de candomblés como com os Exus de umbandas.

Características de Èsù orixá como a representação fálica de certa forma agridem moralmente os cristãos, embora seja nos arquétipos dos Exus de umbandas que a problemática se instaura em definitivo, as representações nas estatuetas (imagens) que representam essas entidades por ora trazem feições físicas muito expressivas e, às vezes, até chifres, rabo e patas de bodes.

Wagner Gonçalves da Silva, em 2022, lança a obra *Exu: um deus afro-atlântico no Brasil*, livro de alta importância e credibilidade para os estudos relacionados à Èsùs do panteão africano e suas relações transatlânticas, trazendo Èsù como o deus africano mais saudado no mundo afro-atlântico, e também como seu culto resulta de um

processo histórico de conflitos, trocas, diálogos, negociações e resistências entre diversos sistemas cosmológicos resultantes da confluência das culturas africanas, europeias e americanas.

Gostaríamos de, nesta pesquisa, dispor de tempo, e a partir da referida obra discorrer mais sobre essas deidades/entidades que são as duas denominações mais conhecidas nas religiões de matrizes africanas no Brasil (Silva, 2023), porém precisamos retornar aos caminhos da pesquisa, por não dispormos de tempo neste momento para o avanço nessa literatura. Traremos para a finalização deste subcapítulo um mito que descreve não a sincretização, mas uma relação entre Èsù e Yeshua, que nesse mito recebe o nome de Jewesun, constante da obra de Silva (2022, p. 52–53):

> Por fim, Exu também aparece em um mito como se fosse um personagem dos evangelhos. Conta-se que antes de Jewesun (Jesus?), o filho de Deus, vir para a Terra, foi pedido a ele que fizesse um sacrifício utilizando uma ovelha e um pano vermelho para sobreviver à trama que os homens fariam contra ele na Terra. Deveria ainda sacrificar um bode para Exu, mas ele se recusou a fazer, pois tinha prometido vir ao mundo para destruir as forças do mal, justamente representadas por Exu. Jewesun foi alertado de que os agentes de Exu iriam matá-lo e encurtar o tempo de sua vida e obra missionária, entretanto como ele sacrificaria a ovelha, iria acordar depois de três dias e sua fama iria sobreviver a ele, depois de voltar para o Céu.

Mesmo com a consciência de que deveria sacrificar Èsù, Jewesun vem para a Terra e passa por toda a via-sacra já conhecida entre os cristãos: morte, expiação e ressurreição. Segundo o mito, Jewesun teria retornado à vida devido a um sacrifício anterior feito por sua mãe, a Orumilá, de acordo com Silva (2022, p. 53):

> Jewesun é outro nome para Jesus, e sua história reproduz a conhecida paixão de Cristo: a vinda para a Terra, a pregação da verdade, a morte pelos homens e a ressurreição. O curioso é que, segundo o mito, todo o sofrimento de Jesus poderia ter sido evitado se ele tivesse feito o sacrifício do bode a Exu. Como recusou, foi morto como “o cordeiro de Deus”.

Nesse mito, Èsù, embora associado ao “mal”, demonstra um grande poder, pois poderia ter mudado o destino de Jesus, caso ele lhe rendesse homenagem. Nesse mito constante da obra de Wagner Gonçalves da Silva, Èsù tem de certa forma uma equiparação a Yeshua, Jewesun ou Jesus; não há uma oposição direta, e sim poderes a serem respeitados em comparação às semelhanças.

Assim são o Èsù dos candomblés e os Exus das umbandas, que, isentos do sincretismo católico que os inferioriza, em seus cultos, nas comunidades onde é cultuado, onde é o mensageiro, o dono dos caminhos, sem interferência, quando essa energia ancestral ou espiritual consegue revelar suas identidades e características, tornam-se as deidades e entidades mais poderosas; sem eles não se faz nada, pois Èsù e Exu, como mencionado, são o elo que resiste ao tempo e permite a existência das religiões de matrizes africanas no Brasil.

Èsù, diferente de Yeshua, não traz salvação, tampouco a condenação. Como o grande senhor dos caminhos, abre e fecha todas as portas e não deixa que a lei do retorno fique para outro plano, pois nos ensinamentos de Èsù, aqui se faz, aqui se paga. Èsù jamais poderá ser o Diabo ou o demônio, pois Èsù nunca foi nem será cristão.

## 4.4 Festejar com Èsù: o grande senhor do Carnaval e do mercado

Èsù sempre é controverso na perspectiva de quem o observa, e quem somente o observa não se deleita de suas influências, de sua justiça, de sua beleza e suas artimanhas para conduzir-nos aos caminhos seguros, diferentemente do que ocorre para quem o vivencia, quem o cultua e lhe obedece, quem entrega tudo nas mãos e decisões dele.

Precisamos, por uma questão de afeto e justiça, dissociar todas essas mazelas impostas a Èsù e colocá-lo no lugar central que de fato ocupa em nossas comunidades, para que as pessoas compreendam que o mal associado a Èsù está nas pessoas que o associam, e não em sua identidade e suas ações. Quando retiramos Èsù da representação a que ele foi submetido na religião dos outros, quando o trazemos para a centralidade de nossas religiões de matrizes africanas, ficamos face a face com o verdadeiro potencial e poder de Èsù.

Èsù está nas ruas, é o povo da rua! Em seu mundo próprio, onde reina, em suas encruzilhadas, no samba, nos caminhos, cortejando e zombando da vida, mas carregando consigo as chaves das portas que se abrem e fecham sob sua regência, Èsù não se fecha! Os caminhos de Èsù não são condicionados a espaço nenhum quando ele mesmo é o tutor de todos os espaços. Èsù é sensação, é cheiro, é intuição, é para ser sentido na pele, assim como corroboram Haddad e Bora (2022, p. 279):

> Buscamos exaltar a “visão Exusíaca de mundo”, expressão cunhada por Luiz Antônio Simas, passeando por lugares em que ele vive e faz estripulias, homenageando artistas e pensadores que bebem dessa mesma cachaça. Exu é para ser sentido e vivido na pele. São muitas as cosmogonias africanas entrelaçadas, são muitas as possibilidades de narrativas! Exu não é, afinal de contas, a “boca que tudo come”? Entendemos que Exu é uma espiral de ideias, um complexo de saberes, culturas e visões de mundo, amálgama que é produto de um longo processo histórico de construções próprias e particulares: primeiro, a partir das distintas experiências das sociedades africanas e dos seus fluxos culturais internos; depois, a partir do trânsito transatlântico de africanos escravizados rumo às Américas, sendo as reelaborações culturais uma estratégia de sobrevivência; e, por último, a partir de fluxos e trocas culturais ocorridos no Brasil, onde Exu adquire incontáveis corpos e nomes — diversidade que desafia qualquer pretensão de razão unificada. Falar de Exu, hoje, é um ato poético e político, em busca de um senso ético, estético e cidadão ancorado na pluralidade de ideias, nas cruzas culturais, nas vozes do povo da rua.

Èsù torna-se, no imaginário social, a figura mais enigmática, o mais observado, seja dentro das religiões de matrizes africanas, como esse grande dono dos caminhos, como nas outras religiões, sendo associado com o demônio.

No ano de início desta pesquisa, iniciada em março, Èsù foi protagonista do Carnaval, sendo representado na comissão de frente da Escola de Samba Grande Rio, que levou o título de campeã do Carnaval 2022. As imagens de Durão[37] ganharam manchetes nos veículos midiáticos do mundo todo, trazendo Èsù à centralidade dos diálogos, à projeção global.

**Figura 69** - Desfile da Escola de Samba Grande Rio (2022). Fotos: Alexandre Durão.

Fonte: Disponível em: https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/carnaval/2022/noticia/2022/04/24/exu-nao-e-diabo-saiba-quem-e-orixa-mensageiro-do-enredo-da-grande-rio.ghtml. Acesso em: 3 jan. 2023.

Ganhando corporeidade e representação pelo ator Demerson D'alvaro, Èsù foi representado de forma artística muito expressiva, com expressões corporais e faciais que muito se assemelham à forma como Èsù é representado e concebido em nossas religiões de matrizes africanas. Nesse contexto, ao tratarmos de Èsù, temos questões muito importantes a serem destacadas na busca pela identificação dessa deidade que erroneamente não é observada em suas multiplicidades, seus propósitos e suas relações com a humanidade e as demais deidades do panteão africano e afro-brasileiro.

[37] Repórter fotográfico brasileiro.

D'alvaro[38] emprestou sua beleza para trazer uma grande representação de Èsù na avenida e esse fato contribuiu ainda mais para a evidenciação de Èsù, tanto no sentimento dos adeptos de religiões de matrizes africanas, que foram tomados de uma euforia por essa representação de Èsù em uma festividade cultural brasileira de tamanha importância mundialmente, quanto no sentimento de repulsa para aqueles que o demonizam.

Embora para além dessa grande visibilidade que a Escola Grande Rio trouxe a Èsù na Sapucaí em 2022, Èsù sempre esteve associado a festividades, alegrias e prazeres. O Carnaval no Brasil sempre trouxe Èsù para avenida. É inevitável, em escolas de samba, que antes de entrarem para os desfiles sejam feitas saudações e oferendas a Èsù (Silva, 2023, p. 237).

A dicotomia dessas visões retrata muito mais que um aspecto religioso petrificado por crenças racistas, demasiado por fanatismos muitas vezes mascarados por ideologias religiosas, que encobrem questões mais profundas de identidade nacional e propiciam a desordem.

Como pode, por um lado, o Carnaval ser uma indústria que movimenta a economia nacional, que se torna referência mundial da cultura e identidade brasileira e, ao mesmo tempo, no senso comum, é o expoente máximo de atraso e liberalmente uma festa do Diabo? Seria essa dicotomia desencadeada pela sociabilidade negro-africana? Como nos dizeres de Silva (2023, p. 228):

> No plano do senso comum, entre os símbolos ou ícones mais lembrados da cultura brasileira, dentro e fora do país, estão: samba, Carnaval, futebol, feijoada, caipirinha "mulata", capoeira, candomblé etc. Esses símbolos, ou estereótipos, têm a ver, em geral, com a sociabilidade de origem negro-africana na qual o terreiro ocupa em locus fundamental. Alguns desses símbolos, todavia como a própria figura polêmica de Exu, já foram sinais de ilegalidade e desordem (samba, capoeira, candomblé), e, desde então, oscilam entre a rejeição e a aceitação, às vezes, são tidos como indicativos de nossas mazelas e atraso cultural, outras vezes são vistos como sinais de nosso "jeito especial de ser", de nossa "singularidade" como povo.

Interessante refletir que mediante o feriado de Carnaval, o país para, essa festividade nacional permite benefícios a todos. Independentemente de crença ou de

[38] Demerson D'alvaro, ator preto, brasileiro, 35 anos, que interpretou Èsù na "Acadêmicos da Grande Rio", escola campeã do Carnaval 2022. Depois disso, "seus caminhos se abriram", vieram mais trabalhos e premiações.

outros fatores, o Carnaval é benéfico a toda a nação, seja para a economia, o descanso familiar, a geração de empregos ou a movimentação turística. Enfim, esse quesito do benefício individual ninguém nega, apesar de o Carnaval ser associado a Èsù e à cultura afro-brasileira, todos que podem se beneficiam.

Èsù, além de ser a festa, é também o movimentador do mercado. Bará traz caminhos de dinheiro, de movimentação econômica, a essa deidade Èsù Bará são conferidas e gerenciadas habilidades de trocas tanto no plano espiritual quanto nas materialidades. Èsù é o regente do mercado, senhor que atrai o movimento do dinheiro, e também é o responsável pelo afastamento do dinheiro se o negociador não aprender a negociar pelo próprio Èsù. Essa característica de dono do mercado leva Èsù Bará do mercado ao patamar de patrimônio histórico-cultural de Porto Alegre.

**Figura 70** - Mosaico ao centro do Mercado Público. Foto: Andréa Graiz/Agência RBS.

Fonte: GZH Porto Alegre[39].

Na terça-feira, 18 de dezembro de 2018, a Câmara Municipal de Porto Alegre aprovou por 28 votos favoráveis e 2 contrários o tombamento do Bará do mercado como patrimônio histórico-cultural de Porto Alegre. De acordo com Graiz[40] (2018):

[39] Disponível em: https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2020/12/bara-do-mercado-e-oficialmente-patrimonio-historico-cultural-de-porto-alegre-ckiulw1g60013017wx0dzbtoi.html. Acesso em: 12 jan. 2024.

> O Mercado Público, espaço comercial mais antigo de Porto Alegre, tem relevância para os praticantes de religiões de matriz africana, pois acreditam que, ao centro do edifício, está assentado o orixá Bará, que, na crença do Batuque — derivada da nação religiosa de Cabinda, uma versão do Exu no candomblé —, é a entidade que abre os caminhos, o guardião das casas e das cidades e que representa o trabalho e a fartura.

Na matéria, a repórter indica que Bará teria sido assentado pelos próprios negros que construíram o mercado (assentar significa fixar o orixá em determinado objeto por meio de práticas rituais específicas dos próprios negros que construíram o mercado). Essa prática, então, era muito comum entre eles na África ao construírem seus mercados, uma vez que o orixá representa a fartura e abastança.

Essas são as verdadeiras faces de Èsùs, seja na beleza do Carnaval ou com Èsù se tornando patrimônio histórico-cultural. Grande senhor da existência, sem Èsù não se faz nada! Èsù foi para esta pesquisa o grande condutor dos caminhos, assim como é em nossas comunidades. Mostrou-se neste estudo, neste capítulo dedicado a ele, como elo das heranças africanas nas religiões de matrizes africanas, conduziu e orientou com sua força ancestral, força do conhecimento, que, para além da ciência, está no saber ancestral.

Permitiu-nos, através de nossas jornadas ressignificativas do axé, estabelecer diálogos e rotas, com a intencionalidade de novamente distingui-lo. No sincretismo, Èsù demônio é para os cristãos; na verdade, na vida e no caminho, Èsù Orisá e Exu catiço são para o povo de axé! Laroyê Èsù! Èsù é Mojubá!

---

[40] Mosaico ao centro do Mercado Público Andréa Graiz/Agência RBS. Fonte: GZH Porto Alegre. Disponível em: https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2020/12/bara-do-mercado-e-oficialmente-patrimonio-historico-cultural-de-porto-alegre-ckiulw1g60013017wx0dzbtoi.html. Acesso em: 12 jan. 2024.

# 5 Capítulo IV - De Yemanjá a Joãozinho da Gomeia: mitos, migrações e ressignificações do axé no Sudeste brasileiro

## 5.1 O construto dos mitos Yemanjá: do rio para o mar, tradição criada em solo brasileiro

**Figura 71** - Foto da Festa de Yemanjá na Praia Grande (2023).

Fonte: Disponível em: https://costanorte.com.br/cidades/praiagrande/festejos-de-iemanja-seguem-neste-fim-de-semana-em-praia-grande.html. Acesso em: 12 fev. 2023.

A popular e tradicional Festa de Yemanjá ocorre na cidade de Praia Grande, na Baixada Santista. Essa tradição teve início na década de 1960 e há mais de 50 anos reúne anualmente adeptos e simpatizantes das religiões de matrizes africanas do Brasil e de outros países, chegando a concentrar de 300 a 500 mil adeptos desse orixá feminino mais popularizado no Brasil. Essas festividades a Yemanjá não se concentram apenas na cidade de Praia Grande, e sim em todo o território nacional, em localidades e datas diferentes.

Assim, com referência nessa grande tradição da Festa de Yemanjá, caminhamos ao fim desta jornada, desta pesquisa, falando de ressignificações, de como histórias são contadas e contadas, passam em um determinado momento a ser recontadas, criando-se

assim outra história baseada naquela que o primeiro contador articulou. Assim, depois de muito tempo, nessa outra história recontada ninguém se lembra de quem a contou pela primeira vez, e dessa forma a ressignificação vai acontecendo, ocorre o fortalecimento dessa história perpassada, nascendo uma tradição.

Lembram-se daquela brincadeira do telefone sem fio? Em roda, uma frase é dita pelo primeiro no ouvido da próxima pessoa, e sucessivamente todos vão passando a frase à frente, colocando as mãos em frente à boca e sussurrando (para que os outros não ouçam) no ouvido da próxima pessoa da roda, é assim na dinâmica da brincadeira, o último que está ao lado do primeiro diz a frase que recebeu e surpreendentemente a última frase é toda diferente da frase falada pelo primeiro da roda, e estão um do lado do outro. O que aconteceu? Onde a frase foi modificada? Onde a frase original foi deixada de lado? Quem resolveu de fato mudar a frase? Onde ela se perdeu? Retornaremos a uma possível solução para esses questionamentos mais adiante.

Comecemos primeiro pelo mito de Yemanjá. O dia 2 de fevereiro[41] é o dia dela, a praia se enche de pessoas, o mar fica repleto de flores e a maresia carrega o adocicado dos perfumes a ela oferendados. Tudo em louvor à grande orixá, Deusa dos Mares, Yemanjá, inclusive tem no litoral paulista, na cidade de Praia Grande, uma gigantesca estátua de Yemanjá sincretizada com o catolicismo[42], e a praia é locada para que terreiros de todo o Brasil possam levar suas oferendas à Rainha do Mar, inclusive na pesquisa temos fotos da Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário e do Templo Pai Chico de Angola, que são adeptos dessa tradição há muitos anos.

Traremos em seguida a letra da música “Yemanjá, Rainha do Mar” da cantora brasileira Maria Bethânia. A composição é de autoria de Paulo César Francisco Pinheiro/Pedro Caminha de Amorim, e essa canção da música popular brasileira nos traz uma perspectiva da quantidade de nomes que são atribuídos a Yemanjá e servirá também para introdução de nossas reflexões e análises dessa mitologia e suas ressignificações.

---

[41] Embora existam outras localidades nacionais onde o dia de Yemanjá é em outros meses do ano.
[42] A estátua de Yemanjá na cidade de Praia Grande é a imagem de uma mulher branca de cabelos lisos e traços fenotípicos europeus.

**Yemanjá, Rainha do Mar**

Quanto nome tem a Rainha do Mar?
Quanto nome tem a Rainha do Mar?

Dandalunda, Janaína
Marabô, Princesa de Aiocá
Inaê, Sereia, Mucunã
Maria, Dona Yemanjá.

Onde ela vive?
Onde ela mora?

Nas águas
Na loca de pedra
Num palácio encantado
No fundo do mar

O que ela gosta?
O que ela adora?

Perfume
Flor, espelho e pente
Toda sorte de presente
Pra ela se enfeitar.

Como se saúda a Rainha do Mar?
Como se saúda a Rainha do Mar?

Alodê, Odofiaba
Minha-mãe, Mãe-d'água
Odoyá!

Alodê, Odofiaba
Minha-mãe, Mãe-d'água
Odoyá!

Qual é seu dia
Nossa Senhora?

É dia dois de fevereiro
Quando na beira da praia
Eu vou me abençoar

O que ela canta?
Por que ela chora?

Só canta cantiga bonita
Chora quando fica aflita
Se você chorar

Quem é que já viu a Rainha do Mar?
Quem é que já viu a Rainha do Mar?

Pescador e marinheiro
Que escuta a sereia cantar
é com o povo que é praiero
Que dona Yemanjá quer se casar.

A letra da referida música traz catorze nomes atribuídos a Yemanjá, mas também revela, para além dos nomes, algumas perguntas sobre quem seria Yemanjá. Onde ela vive? Onde ela mora? O que ela gosta? O que ela adora? Como se saúda a Rainha do Mar? Essa música popular traz indícios das curiosidades sobre Yemanjá, sobre de onde vem, como se cultua e de que forma é agradada.

A cantiga corrobora muito na perspectiva de se compreender os mitos de Yemanjá. Para os candomblecistas, a verdadeira história de Yemanjá é outra diferente da cultura popular, desse mito que virou tradição. Existem várias questões sobre Yemanjá, traremos como exemplo três características muito importantes, atribuídas a Yemanjá no Brasil, que não são reais, mas que se tornaram tradições na cultura popular brasileira: 1- Yemanjá não é branca; 2- Yemanjá não é uma sereia; e 3- tampouco Yemanjá é a Rainha do Mar!

A imagem da mulher branca, com cabelos negros compridos, trata-se de uma representação sincrética com a Nossa Senhora dos Navegantes e outras santas do catolicismo. A associação com a sereia vem da mitologia indígena brasileira, na qual a entidade das águas doces é representada por uma sereia denominada Iara.

Yemanjá era o orixá do rio no Brasil até 1924, e isso mudou, até então era considerada um orixá de água doce, do rio, da mesma forma que é feito em sua origem, em terras yorubás (Nigéria). De acordo com estudiosos, até 1924 (em Salvador, BA) as oferendas a Yemanjá eram feitas no Rio Tororó. Em 1924, devido à escassez de peixes, os pescadores da região decidiram fazer uma grande oferenda na Praia do Rio Vermelho, junto à festa católica de Nossa Senhora dos Navegantes. Com o passar dos anos, os festejos na praia foram se intensificando em Salvador, surgindo assim associação e sincretização de Yemanjá com os oceanos.

A própria saudação de Yemanjá no Brasil indica sua origem Odô Yá = Mãe do Rio. Na Nigéria, ela é a deidade do Rio Ogun, que desemboca em uma grande lagoa, e não no mar. Na África, a deidade dos oceanos é Olokun, que no Brasil, em algumas crenças, seria o pai de Yemanjá. Verger (2002, p. 67–68) relata sobre Yemanjá em terras yorubás:

> É o orixá dos Egbá, uma nação iorubá estabelecida outrora na região entre Ifé e Ibadan, onde existe ainda o Tio Yemojá. As guerras entre nações iorubás levaram os egbá a emigrar na direção oeste, para Abeokutá, no início do século XIX. Evidentemente, não lhes foi possível levar o rio, mas, em contrapartida, transportaram consigo os objetos sagrados, suportes do àsé da divindade, e o Rio Ògùn, que atravessa a região, e se tornaram, a partir de então, a nova morada de Iemanjá. Este Rio Ògùn não deve, entretanto, ser confundido com Ogun, o deus do ferro e dos ferreiros, contrariamente à opinião de numerosos autores que escreveram sobre o assunto no fim do século passado.

O autor também corrobora sobre a popularidade de Yemanjá no Brasil e a presença do culto ainda na Praia do Rio Vermelho, em Salvador, onde essa deidade recebe múltiplos nomes (Verger, 2002, p. 71):

> A festa do dia 2 de fevereiro é uma das mais populares do ano, atraindo à Praia do Rio Vermelho uma multidão imensa de fiéis e de admiradores da Mãe das Águas. Iemanjá é frequentemente representada sob a forma latinizada de uma sereia, com longos cabelos soltos ao vento. Chamam-na, também, dona Janaína ou, mesmo, Princesa ou Rainha do Mar. Nesse dia, longas filas se formam diante da porta da pequena casa construída sobre um promontório, dominando a praia, no local aonde, nos outros dias do ano, os pescadores vêm pesar os peixes apanhados durante o dia. Uma cesta imensa foi instalada de manhã, logo cedo, e começa então um longo desfile de pessoas de todas as origens e de todos os meios sociais, trazendo ramos de flores frescas ou artificiais, pratos de comidas feitas com capricho, frascos de perfumes, sabonetes embrulhados em papel transparente, bonecas, cortes de tecidos e outros presentes agradáveis a uma mulher bonita e vaidosa.

O jornalista Nelson Cadena (2023), em entrevista[43] concedida a Josy Braga, repórter da Rádio Educadora de Salvador, relata sobre a festa de Yemanjá:

> Aí tem que distinguir duas coisas: o que é o culto de Iemanjá, e o que é a Festa de Iemanjá. O culto a Iemanjá é mais antigo: ele data do final do século XIX e não era realizado no Rio Vermelho. O território do culto de Iemanjá era na Cidade Baixa, atrás do Monte Serrat, uma prainha que ainda tem lá. Era ali que era feita a oferenda, ali se reunia somente o povo de santo da Bahia. Essa festa era uma festa, assim, fechada, digamos. Tinha que ser fechada também porque tinha muita repressão das autoridades para tudo que fosse candomblé, umbanda e tudo que tivesse relação com os terreiros. Uma festa, não: um culto fechado. A festa, teoricamente, no Rio Vermelho, começa em 1923. Por que teoricamente? Porque é o relato de um construtor de jangadas, Zequinha. Ele declarou (ele já faleceu) que em 1923 eles fizeram o primeiro presente de Iemanjá. E a partir daí passou a ser feito todos os anos.
>
> Mas foi a partir da década de 1960 que a festa ganhou consolidação e popularidade. Depois, de 1967 em diante, a Festa de Iemanjá passou a ser a principal, porque ela conviveu muito tempo com a festa de Nossa Senhora de Sant'Ana, né? Tanto que se você pegar os jornais da década de 1960, você vai ver uma grande cobertura da festa da Igreja de Sant'Ana e algumas notas pequenas, uma ou outra matéria sobre a Festa de Iemanjá. Mas depois ela passa a ser a festa principal. E passa a ser uma festa exclusivamente do povo de santo da Bahia, organizada, inclusive, com um acordo entre a colônia dos pescadores, o terreiro de candomblé… sempre tem uma mãe de santo que faz o preceito, que encomenda o presente especial, né? Esse presente que vai ser levado na Praia do Rio Vermelho. Então, a partir dessa década de 1960, principalmente de 1967 em diante é que a Festa de Iemanjá ganha a força e a popularidade que tem até hoje.

Observamos até aqui como a Festa de Yemanjá foi ganhando popularidade e grandes dimensões desde a Cidade Baixa no final do século XIX. Na década de 1920, a festividade passa a ser realizada no Rio Vermelho, e na década de 1960, ganha força no estado da Bahia. Mas como então chegou ao litoral paulista? Tornando a cidade de Praia Grande como local de referência mundial dos festejos a Yemanjá?

Alexandre Cumino[44], em sua obra *História da umbanda* (2010), faz a narrativa de como a Festa de Yemanjá teria chegado ao litoral paulista. Segundo o autor, a primeira festa em homenagem a Yemanjá, na cidade da Praia Grande, foi realizada

---

[43] Entrevista extraída do site da Radio educadora de Salvador. Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/cultura/audio/2023-02/conheca-historia-da-festa-do-presente-iemanja-que-faz-cem-anos. Acesso em: 12 jan. 2024.

[44] Alexandre Cumino é cientista da religião, escritor, médium e sacerdote de umbanda sagrada. Fundador e responsável pelo Colégio de Umbanda Sagrada Pena Branca, onde ministra cursos sobre a religião para turmas presenciais e online. Disponível em: https://www.alexandrecumino.com.br/. Acesso em: 18 fev. 2024.

(1953), com um grande número de comunidades e médiuns, por Felix Nascentes Pinto, fundador do Primado de Umbanda em São Paulo.

A festa oficial de Yemanjá na Praia Grande teve início em 1969, na administração do prefeito Dorival Lória Junior e da primeira dama Layde Rodrigues Lória (simpatizante e frequentadora da umbanda). Essa primeira festa oficial teve uma importante participação de Pedro Furlan (União Regional da Zona Oeste da Grande São Paulo), como um dos grandes responsáveis pela concretização desse sonho que contou com aproximadamente 15 mil participantes.

Agora, após essa jornada histórica, retornaremos à brincadeira do telefone sem fio, proposta no início deste capítulo, tendo Yemanjá e sua festa como eixo analítico. Yemojá sai da região entre Ifé e Ibadan, migra para Abeokutá, sendo a Deusa do Rio Ogun, chega ao interior da Bahia, permanecendo deidade das águas doces às margens do Rio Tororó, passando para a Praia do Rio Vermelho, onde permanece e expande seu culto (aqui se torna a Rainha do Mar). O culto migra para o litoral paulista e hoje a Praia Grande é referência de festividade e popularidade desse orixá.

Partindo das referências que encontramos para estabelecer essa jornada dos mitos de Yemanjá, o primeiro da roda do telefone sem fio foi a região de Ifé e Ibadan, que passa para Abeokutá, que vai passando adiante, até termos a grande festa da Rainha do Mar na Praia Grande. Assim como na brincadeira do telefone sem fio, os mitos vão se movimentando, e a cada movimento passam de uma pessoa a outra ganhando novas "verdades", relações e interpretações, criando-se assim diferentes cosmopercepções mediante os mitos.

Para fraseando com os mitos: a deidade doce na África se torna salgada no Brasil. No entanto, esse construto da mitologia afro-brasileira de Yemanjá não se dimensiona apenas nas datações históricas encontradas. Em todo o percurso os mitos vão se dinamizando, ganhando novos traços das culturas por onde passam, sendo traduzidos, são ressignificados, ou seja, um exemplo claro do conceito JRA - jornadas ressignificativas do axé —, que propomos e no qual temos nos pautado como possibilidade metodológica de análise no desenvolvimento desta dissertação.

Trata-se sempre de ressignificações, de observar as traduções que vão sendo feitas ao longo das jornadas, sem que essas ressignificações tragam benefícios ou

prejuízos, sejam certas ou erradas, legitimadas ou inferiorizadas, devem ser compreendidas como o processo de renovação que possibilita a permanência. Proporemos uma definição metafórica autoral para o conceito JRA: se nascer lagarta, mesmo que receba o nome de borboleta, se morre lagarta com asas. A metamorfose não exclui a lagarta, apenas dá a ela asas para continuar o ciclo.

O que o conceito JRA não comporta é a anulação do processo; ressignificam-se os processos, mas a origem ou as origens permanecem as mesmas, o modo de se operar se torna outro a cada nova ressignificação, dando novo sentido mediante as novas jornadas que se impõem, contudo nunca negando ou rompendo com o preexistente.

Em nossa percepção e perspectivas, os processos de como se deram, a consideração de seus movimentos, as ligações entre os elementos são indissociáveis. Nosso objetivo não cabe em uma metodologia totalmente cartesiana, pois estamos falando e observando religiões afro-brasileiras.

Estamos falando de culturas em movimentos, conseguimos em dados momentos chegar a uma possível origem, mas considerando sempre que anterior a essa possível origem há infinitas origens. E que em todos esses processos temos permanências e distanciamentos, porém o princípio fundador permanece inalterado em seu dinamismo.

É importante termos cuidado com o perigo de uma história única. Talvez essa frase seja familiar, trata-se do título da palestra “O perigo de uma história única”, ministrada pela escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie[45] e transmitida pelo Ted Talks[46] no ano de 2009.

A escritora nos oferece uma reflexão profunda sobre os perigos das histórias únicas, traz vivências desde a sua infância, quando, por ser precoce (4 anos), começou a ler muito cedo e seu contato foi com a literatura britânica e inglesa. Então, também precoce, aos 7 anos, começou a criar seus personagens, que eram brancos de olhos azuis. Após um tempo, começou a ter contato com a literatura africana, ali percebeu que meninas com cor de chocolate e cabelos crespos que não possibilitavam fazer o rabo de

[45] Chimamanda Ngozi Adichie é feminista e escritora nigeriana. Ela é reconhecida como uma das mais importantes jovens autoras anglófonas de sucesso, atraindo uma nova geração de leitores de literatura africana.

[46] TED é uma série de conferências realizadas na Europa, na Ásia e nas Américas pela fundação Sapling, dos Estados Unidos, sem fins lucrativos, destinadas à disseminação de ideias — segundo as palavras da própria organização, “ideias que merecem ser disseminadas”.

cavalo também poderiam estar nas histórias nas literaturas. As referências que tinha anteriores às leituras africanas eram uma história única: a dos britânicos e ingleses.

Conta também a história de Fibe, um menino que veio ajudar na casa, a mãe dela só contava que ele era de família pobre. Em um sábado, foram visitar a aldeia de Fibe, e ela ficou atônita ao ver uma cesta feita pelo irmão de Fibe. Não achava que alguém naquela família seria capaz de criar alguma coisa, porque a história única que tinha era a da pobreza da família.

Aos 19 anos, ao sair da Nigéria e ir estudar nos Estados Unidos, a colega de quarto já tinha um pré-julgamento sobre ela e a indagou sobre como falava inglês tão bem desconhecendo o fato que na Nigéria o inglês é um idioma tido como oficial. A amiga queria ouvir suas "músicas tribais" e quando ela colocou a música de uma cantora pop americana, a outra ficou decepcionada. Sem entender, ela tinha uma história única sobre a África, a história da catástrofe.

Chimamanda só teve noção de ser africana nos Estados Unidos da América. Sempre que a temática era África, as pessoas se voltavam a ela, que acabou por adotar essa identidade, "a africana", e de muitas maneiras passou a pensar em si como uma africana. Mas menciona ficar irritada com a noção que as pessoas têm da África como um país, citando uma placa em um letreiro no aeroporto escrito sobre ajuda humanitária para "Cuba, África e outros países".

Narra outra situação na qual seu professor fez crítica a seus personagens dizendo que eles se pareciam muito com ele, que tinham uma vida normal, que dirigiam, e que essas características demostravam ausência de "autenticidade africana", suas personagens não estavam famintas, por isso não eram autenticamente africanas. Essa era a história única que o professor tinha sobre os africanos.

Relata também uma viagem que fez ao México, em um momento em que os noticiários intensificavam os problemas de saúde dos mexicanos, os problemas com as tentativas dos mexicanos ao tentarem atravessar a fronteira entre México e Estados Unidos da América. Ao chegar ao México, vendo as pessoas em suas rotinas comuns, sentiu-se envergonhada, porque percebeu que era a história única que tinha dos mexicanos, aquelas noticiadas. De acordo com a escritora, é assim que se cria uma

história única, mostre ao povo como uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, e será o que eles se tornarão.

Para ela é impossível falar sobre única história sem falar de poder, traz o conceito da palavra da tribo Igbo, que ela sempre reflete quando pensa nas estruturas de poder do mundo, e a palavra é *nkali*, que é um substantivo que livremente se traduz "ser maior do que o outro".

Nosso mundo também é definido pelo princípio *nkali*. Assim como o mundo econômico e político, as histórias também são definidas pelo princípio *nkali*: como elas são contadas, quem as conta, quando são contadas e quantas são contadas depende muito de poder (Chimamanda, 2009).

A autora conta ainda sobre as privações devido a um medo político normalizado que invadiu suas vidas, e aos poucos, no café da manhã, foi vendo primeiro a manteiga sumir, depois o pão se tornar muito caro e por fim o leite ser racionado, porém todas as histórias fazem-na ser quem é, insistirmos somente nas histórias negativas e superficializarmos a experiência é negligenciar as muitas histórias que nos formam.

Outra questão importante que ela traz é que a história única traz estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas, por serem incompletos, eles fazem uma história tornar-se uma única história, a consequência da história única é se ela rouba das pessoas sua dignidade.

A escritora continua a narrar outras histórias de estereótipos, de exemplos de história única que fazem o reconhecimento de nossa humanidade compartilhada difícil. Enfatiza como somos diferentes ao invés de como somos semelhantes. Histórias têm sido usadas para expropriar e tornar maligno, mas histórias podem também ser usadas para capacitar e humanizar. Histórias podem destruir a dignidade de um povo, mas histórias também podem reparar essa dignidade perdida.

Finaliza: quando nós rejeitamos uma única história, quando percebemos que nunca há apenas uma história sobre nenhum lugar, nós reconquistamos um tipo de paraíso.

A partir das narrativas de Chimamanda sobre o perigo de uma história única, a escritora corrobora muito todas as perceptivas desta pesquisa. Como no caso dos mitos

de Yemanjá, que séculos de histórias diversas, com o passar do tempo, criaram um estereótipo que não existia na deidade do Rio Ogun, na Nigéria. Assim como menciona a escritora, o problema dos estereótipos não é o fato de serem mentira, mas o problema de sua incompletude.

Quando não nos atentamos aos processos de uma história e às suas infinitas outras faces, nos prendemos em uma versão única de realidade, falseada pela exclusão dos contextos, fragilizada pelo que os outros fazem, principalmente quando o fazem sobre nós mesmos e distorcem aquilo que de fato é. Temos o problema de ficarmos reféns dessa história única, que muitas vezes é devido à capacidade de alterar de quem conta essa história, podemos perder de fato a realidade e passarmos a viver uma ilusão.

No caso de Yemojá e sua festa, que se tornou o protagonismo desta reflexão, supomos que a deidade não tenha se ofendido, pois sempre atende aqueles que em sua fé a reverenciam, mas diante do fato da representação de Yemanjá ser sincretizada como branca, o fato de ela ser associada a uma sereia, não se trata apenas de contar a história dessa deidade, e sim de inviabilizar outras histórias que são constituintes dos processos de criação desses mitos. É desconsiderar toda uma cultura antepassada, todas as lutas para a continuidade do culto, desconsiderar aqueles que saíram em contexto de guerra da região de Ifé e Ibadan e migraram para Abeokutá sem deixar para trás os fundamentos de Yemanjá.

Quando um próprio povo não conhece sua própria história e não a protege, dá ao outro a oportunidade de exercer seu poder. Dá ao outro a certeza do *nkali*. E essas relações de poder, em específico sobre a memória e a história de nossos ancestrais, é que embranquecem as religiões afro-brasileiras. É essa história única que o outro quer contar sobre a gente que demoniza Èsù, que faz crescer o número de óbitos de líderes e membros das comunidades de axé. Ah, mas qual o problema dessa única história de Yemanjá? Se de certa forma ela populariza as religiões de matrizes africanas no Brasil? O problema é que nos indica uma aceitação por aquilo que a história se tornou na conotação do outro, e não de fato pelo que é.

Essa transição de Yemanjá do doce ao salgado pode ter mudado a tradição do culto original, e qual o problema? O problema é que vivemos de certa forma buscando uma (re) africanização de nossos cultos e contraditoriamente desses pequenos “não problemas”. Nessa história única é a possível perda da referência ancestral que é de fato

o que nos constitui e nos caracteriza, porque se nos contam uma única história, passamos a acreditar e a trilhar por ela.

Se contarem uma única história sobre nossas próprias deidades, passamos a cultuar somente a partir dessa história, e assim dispensamos os saberes ancestrais. Como disse Chimamanda, é assim que se cria uma história única, mostre ao povo como uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, e vai ser o que eles se tornarão.

Esses processos, por mais que sejam culturais e se movimentem, e esse é o próprio processo das culturas (se ressignificam), com a demasia do apagamento da memória ancestral, sobreposições, invisibilizações e sincretismos, nos desqualificam e nos enfraquecem, tornando-nos sujeitos das percepções que os outros têm de nós ou que querem que tenhamos de nós mesmos. Podemos compreender essa anulação como também um jogo de poder e dominação. Por fim, fica-se a história única do outro e travamos uma luta sem sentido, pois, ao concebê-la, jogamos fora nossos ancestrais.

## 5.2 Joãozinho da Gomeia: ressignificações dos candomblés no Sudeste brasileiro

João Alves Torres Filho[47] (1914–1971). O renomado e conhecido pai de santo de Duque de Caxias tornou-se um grande expoente para as culturas de terreiros, principalmente por sua notável popularidade e suas influências em diversos campos da sociedade brasileira, transformando-se em um ícone da indústria midiática de seu tempo. Mas nosso interesse em sua história para a pesquisa não advém dessa popularidade e fama reconhecidas internacionalmente, o babalorixá Joãozinho da Gomeia surge em nossa pesquisa de campo por meio de uma das entrevistas.

Em entrevista com a sacerdotisa madrinha Gertrudes, da Tenda de Umbanda Caboclo Caramã e Pai Cesário (cidade de Olímpia, SP), ao narrar sobre a história dos quase sessenta anos da comunidade, Joãozinho da Gomeia aparece como uma menção importante, pois as referências que a comunidade tem de candomblé vêm do candomblé da Gomeia, do babalorixá Joãozinho da Gomeia, através da iniciação de seu tio carnal, o senhor Patrocínio, irmão de sua mãe, dona Jesuína.

A forma com que madrinha Gertrudes falou sobre Joãozinho da Gomeia nos indagou a empreender pesquisas e compreender como, em um processo de jornadas ressignificativas do axé, Joãozinho da Gomeia teria contribuído para aquela comunidade nesse processo migratório cultural de Bahia ao Rio de Janeiro e do Rio de Janeiro a uma cidade pequena do interior de São Paulo. Tentamos assim remontar um verdadeiro quebra-cabeça e, ao montá-lo, identificar a importância de Joãozinho da Gomeia

---

[47] Nascido na pequena Inhambupe, a 153 quilômetros de Salvador, Bahia, Joãozinho da Gomeia manifestou sua religiosidade quando ele ainda era uma criança. Tornou-se pai de santo, e encarnava o caboclo Pedra Preta. Em território baiano, ele tinha o escritor Jorge Amado como ogã. Nos anos 1930, foi o primeiro sacerdote masculino a quebrar a hegemonia das matriarcas do candomblé, religiosas que mais se destacavam na mídia e na louvação popular. Virou moda nas ruas de Salvador dizer "vamos ao candomblé do João", na periferia da cidade. Desde Salvador, Joãozinho da Gomeia era midiático. Nos anos de 1940, 1950 e 1960, ele predominou em Caxias, atraindo multidões para seu reduto religioso e usando a magia para resolver problemas dos ricos. Em 19 de março de 1971, quando faleceu, em São Paulo, uma tempestade desabou em Caxias. O corpo saiu da capital paulista e quando chegou a Caxias, 5 mil pessoas se aglomeravam para a despedida. No cemitério, o caixão foi levado por várias mãos numa corrente de força até a sepultura. Disponível em: https://odia.ig.com.br/2017-06-25/a-trajetoria-do-mito-joaozinho-da-gomeia.html. Acesso em: 20 fev. 2024.

enquanto tradutor do candomblé e cuja tradução ajuda a construir algumas identidades das comunidades de axé no interior de São Paulo.

O trabalho se tornou difícil porque há um mundo “Joãozinho da Gomeia”, com grande produção midiática, jornais, revistas, documentários e filmes; juntamente à sua história também há muitos tabus e contradições. Então, a pesquisa poderia contar qual história, para além da história do grande ídolo midiático? Um pouco mais sobre a pessoa, o sacerdote. Iniciamos então a busca por outras pesquisas de fontes vivas que pudessem corroborar com a pesquisa, visto que a história única contada sobre esse babalorixá perpassa por inúmeros contadores, mas cada um o concebe de uma forma ou apenas por um aspecto. Joãozinho da Gomeia torna-se assim estereotipado, incompleto, pelo menos em relação às nossas perspectivas da pesquisa.

Esses estereótipos tornam João Alves Torres filho quase que uma caricatura de si mesmo, por vezes associando-o a situações de degradação de sua imagem como deturpador das matrizes africanas pelos tradicionalistas, como beneficiário único da fama que o candomblé lhe rendeu, por vezes criticado pelo egocentrismo exuberante a ele qualificado. No meio de tantas histórias, de tanta controvérsia, como que por interferência ancestral, conseguimos o contato da senhora Sandra Ferreira, afilhada de Pai João, como ela costuma dizer. Sandra Ferreira nasceu na Gomeia pelas mãos dele, é afilhada dele, foi iniciada por ele e também carrega o título espiritual de seu legado por legitimidade.

Mam’etu Seci Caxi (seu título no candomblé) de pronto aceitou contribuir com nossa pesquisa, assim conseguimos chegar mais próximos de Joãozinho da Gomeia através de quem conviveu pessoalmente com ele e pôde nos trazer informações há muito contadas e modificadas. Por meio dela tiramos um pouco da mistificação e mitologia do famoso Joãozinho da Gomeia e, assim, de certa forma, pudemos trazê-lo à nossa pesquisa por alguém que esteve com ele, e não somente por aqueles que sem o conhecerem contaram sobre ele.

Não nos estenderemos em uma apresentação sobre sua história, visto que ela é encontrada em demasia em toda a internet de fácil acesso. Embora haja muitas informações sobre Joãozinho da Gomeia, é preciso ter muito cuidado com as fontes, devido à sua grande popularidade, muitas inverdades estão dispostas a seu respeito. Mas traremos o básico para iniciarmos de fato a nossa entrevista com Mam’etu Seci Caxi.

Gouveia, Mendes, Bezerra e Souza (2021, p. 17) corroboram com a apresentação de Joãozinho da Gomeia:

> Homem negro, baiano, migrante, pai de santo do candomblé da nação Angola, artista, homossexual. João da Gomeia é um agente da luta contra as marginalizações. Seu reinado no candomblé, continuado por suas e seus filhas (os) e netas (os) de santo, principalmente na Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo, instituiu a "tradição Gomeia". Sobre seu João e o estado de avivamento de sua memória, há muita pesquisa e sempre parece haver espaço para mais (como testemunham esta e demais publicações, seminários, pesquisas, produções artísticas, coleções etc.).

Noronha (2017, p. 15) também nos auxilia na apresentação de Joãozinho da Gomeia:

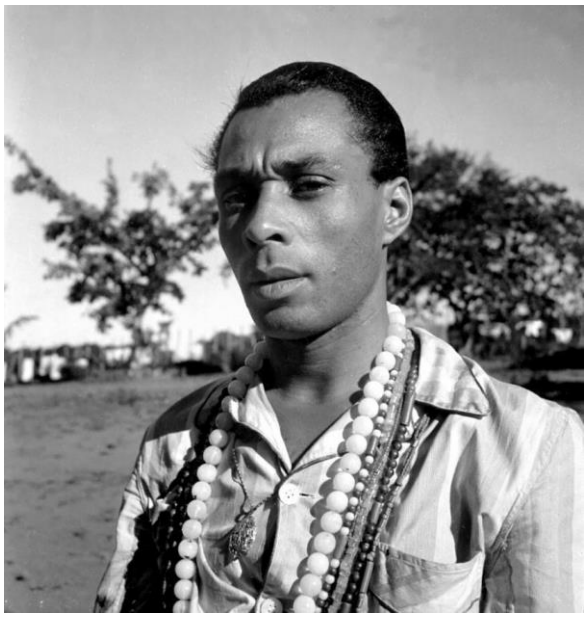
> Negro, baiano, coroinha da Igreja Católica, até ficar conhecido como um dos babalorixás mais notórios do candomblé. Não bastando apenas a notoriedade, lhe foi atribuído também o título "Rei do Candomblé". Título esse que lhe foi atribuído, de acordo com alguns pesquisadores, pela Rainha Elizabeth II durante uma passagem no Brasil, quando em um evento, Joãozinho fez uma demonstração de danças africanas. Na ocasião, Elizabeth II teria dito que se o candomblé tivesse um rei, esse rei seria Joãozinho da Gomeia.

Essas duas apresentações, de forma geral, representam muitas outras na vasta produção sobre Joãozinho da Gomeia, ora com alguns detalhes mais pessoais, ora voltados ao ícone, ao babalorixá e à sua produção artística, sua projeção midiática. Fato é que, comum a todas as apresentações, características sobre a pessoa aparecem, como o fato de ser negro e homossexual. Essas duas atribuições, somadas a ser adepto de religiões afro-brasileiras, já nos imputam render-lhe respeito, considerando que mediante a realidade social de sua época esse homem negro, gay e candomblecista foi além de qualquer expectativa das elites do país naquele tempo.

Pereira (2015, p. 376) corrobora com a história do famoso babalorixá:

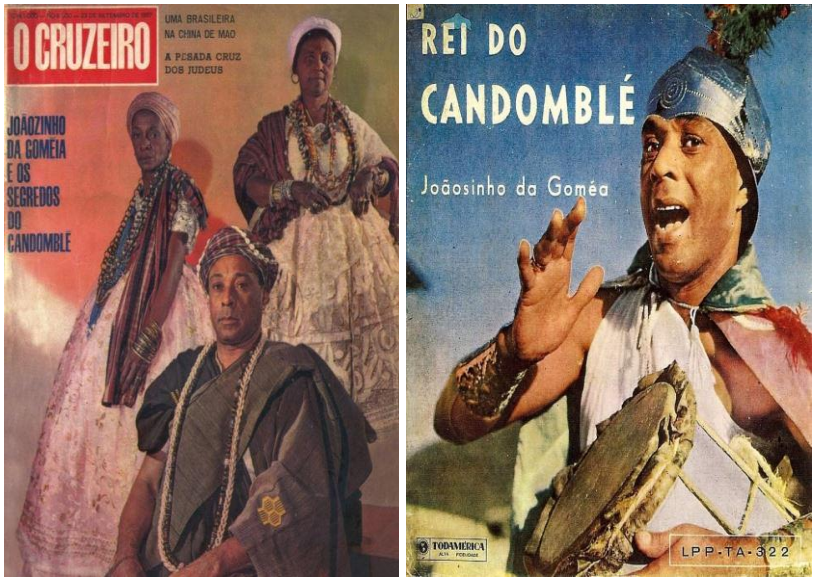
> Aos 26 anos, Joãozinho assumiu a chefia de um terreiro, ainda em Salvador, localizado na Ladeira da Pedra. Posteriormente abriu sua casa na rua que lhe daria o nome, a Rua da Gomeia (Pereira *et al*., 2012). Conforme Gama (2012), Joãozinho da Gomeia já possui certa notoriedade em Salvador, mas o dirigente deixa seu terreiro e filhos de santo, em 1942, e dirige-se para a Capital Federal. A diáspora dos/das dirigentes baianos/as estava em pleno vigor para o Rio de Janeiro e outros estados. Contudo, é impedido de residir na cidade devido a uma denúncia de charlatanismo e bruxaria (considerados na época como crimes pelo Código Penal), sendo obrigado a voltar à Bahia. Em 1946 (ou 1948, autores e fonte divergem quanto ao ano), Joãozinho despediu-se de Salvador com uma festa no Teatro Jandaia, apresentando danças típicas do candomblé. Em nova tentativa de ingressar com residência no solo fluminense, passa a residir no bairro de Bonsucesso, subúrbio norte da Capital.

**Figura 72** - Foto de João Alves Torres Filho, Joãozinho da Gomeia.



Fonte: Disponível em https://aloalobahia.com/notas/joaozinho-da-gomeia-de-filho-do-tempo-a-rei-do-candomble-integra-a-programacao-da-3a-edicao-do-epa. Acesso em: 17 jan. 2024.

**Figura 73** - Matérias publicadas.




Fonte: Disponível em: https://www.sergiocastro.com.br/historias-do-rio/ha-50-anos-morria-joaozinho-da-gomeia/149465. Acesso em: 17 jan. 2024.

**Figura 74** - Fotos do funeal de Joãozinho da Gomeia, 1971.

Fonte: Disponível em: https://www.sergiocastro.com.br/historias-do-rio/ha-50-anos-morria-joaozinho-da-gomeia/149465. Acesso em: 17 jan. 2024.

Toda sua incrível jornada de vida, sua história e a repercussão de sua morte evidenciam como era estimado por seus filhos de santo, sua comunidade e fãs. É muito importante para esta pesquisa falar sobre a história da comunidade A Gomeia, terreiro fundado por Joãozinho da Gomeia na cidade de Duque de Caxias, Rio de Janeiro.

Pelas informações disponíveis e segundo a matéria do *Jornal da Manhã* de 9 de dezembro de 1951, Joãozinho da Gomeia inaugurava seu terreiro em meio a uma ampla cobertura da imprensa, Pereira (2017, p. 450–451):

> Joãozinho comprou, por cinquenta mil cruzeiros, os números 2805, 2806 e 2807 no loteamento Vila Leopoldina IV no município de Duque de Caxias. O local fazia parte da antiga Fazenda Jacatirão, que deu nome a uma das ruas do bairro ou mesmo ainda nomina, informalmente, a região (Alvarenga Neto, 2009). O Terreiro da Gomeia em Duque de Caxias é construído e inaugurado na década 1950 e as fontes orais não informam a data de fundação e menos ainda as bibliografias disponíveis sobre o dirigente, as quais centram-se mais na sua trajetória que em dados como este. Conforme o redator-chefe do *Correio da Manhã*, Costa Rego, e o jornalista Guima: "Joãozinho da Gomeia inaugurou o novo terreiro com Inhansã [sic] gloriosa" no ano de 1951 (*Jornal Correio da Manhã*, 9 de dezembro de 1951). Tata Londirá inaugurou seu terreiro com a cobertura de jornais, talvez pela ampla visibilidade que o dirigente já possuía no Rio de Janeiro.

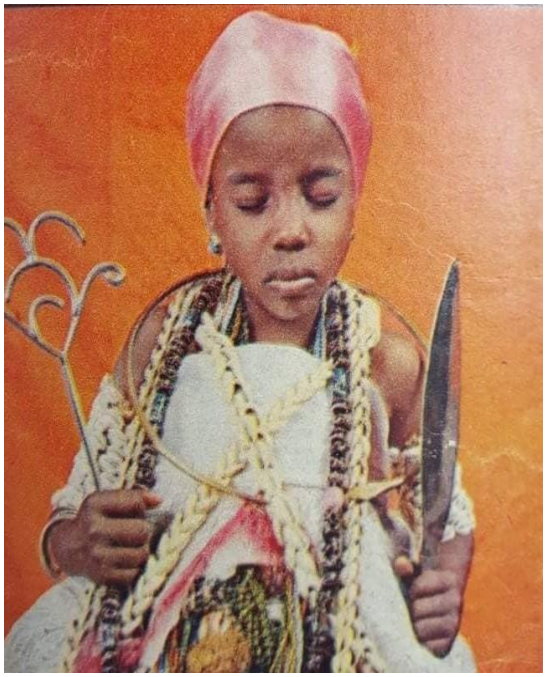
Somos tentados a todo tempo a nos aprofundar nessa grandiosa história, porém precisamos seguir e trazer Joãozinho e a Gomeia ao nosso contexto, à pesquisa. Propomos que Joãozinho da Gomeia seja um grande contribuinte para as religiões afro-brasileiras no Sudeste brasileiro, a forma como ele ressignificou o candomblé, a forma

inovadora de vestir seus orixás (matéria na *Revista O Cruzeiro*, 23 de setembro de 1967) e tantos outros de seus feitos o colocam neste local, nesta pesquisa.

**Figura 75** - Orixás Oxalá e Logun Edé produzidos por Joãozinho da Gomeia. *Revista O Cruzeiro*, 1967.

Fonte: Disponível em: https://www.sergiocastro.com.br/historias-do-rio/ha-50-anos-morria-joaozinho-da-gomeia/149465. Acesso em: 17 jan. 2024.

**Figura 76** - Mam'etu Seci Caxi, participando da *Revista O Cruzeiro*, 23 de setembro de 1967.



Fonte: Arquivo de Mam'etu Seci Caxi. Disponível em: https://www.facebook.com/chaodeangola. Acesso em: 17 fev. 2024.

Importante se faz a ressalva que Joãozinho da Gomeia surge na pesquisa através da pesquisa de campo realizada, em Olímpia, em 2023, conforme já referenciado, e que assim o trazemos como importante às identidades das comunidades de axé no Sudeste brasileiro, não o evidenciando como o único, visto que outras casas e outras comunidades não necessariamente têm ligação direta com Joãozinho da Gomeia.

Outros importantes estudos propõem outras possibilidades de como se desenvolveram essas identidades das comunidades de axé no Sudeste brasileiro, inclusive destacamos o importante trabalho da pesquisadora Flávia Andreia Pasqualin (2009) em sua dissertação de mestrado intitulada "Modo de vida e vivenciado morto na Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito", pesquisa essa desenvolvida na cidade de Jardinópolis, estado de São Paulo.

Nesse trabalho a pesquisadora traz o estudo de caso de um terreiro de umbanda, a Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito, fundada em 10 de janeiro de 1964, na cidade de Jardinópolis, estado de São Paulo. A pesquisa teve por objetivo aprender de forma geral o modo de vida de sua comunidade afro-brasileira, tendo como perspectiva geral a identificação e as possibilidades de construção de significados pelo dispositivo cultural, que afirma sobre vida dos mortos e a sua participação na vida social e psicológica dos vivos, como também conhecer concepções umbandistas a esse respeito.

Embora a pesquisa tenha como objeto empírico outras relações da cosmopercepção da umbanda dessa comunidade (a Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito), muito se assemelha à nossa pesquisa, a forma das discussões, as apresentações, a forma de disposição de conteúdos, imagens e representações etc., retratando a comunidade por ela pesquisada de forma muito cuidadosa, assim como o fizemos em nossas seis comunidades pesquisadas. Ambas as pesquisas dialogam e evidenciam a importância da realização de pesquisas em cidades de interiores, em específico nesses dois casos no interior do estado de São Paulo.

A partir deste momento, tratemos a entrevista de Sandra Reis dos Santos (Mam'etu Seci Caxi), pois com a morte de Joãozinho da Gomeia, em 1971, como é de praxe e pela disputa da herança do axé, tanto material como espiritual, tanto físico como imaterial, nesse ano Seci Caxi ganha projeção nacional, pois aos 8 anos é confirmada como herdeira do axé da Gomeia, embora sua história se inicie nessa monarquia 8 anos

antes, com seu nascimento dentro do terreiro da Gomeia pelas próprias mãos de Joãozinho da Gomeia, de acordo com Lapoente[48] (s.d., n.p.):

> Sandra nasceu dentro da Gomeia, no dia 1º de novembro de 1961, seu João [da Gomeia] foi quem fez o parto. A recém-nascida, além de ter sido cercada de cuidados, tomou banho de sete dias na bacia de Iansã. Quando estava com apenas um mês de nascida, foi retirada do colo de sua avó pelo Oxossi de pai João, que, a tomando nos braços, levou-a até o meio do ariaxé (nome dado a um lugar isolado onde os praticantes da religião se recolhem para obrigações). Embrulhou-a então com axoxó (milho vermelho) e depois suspendeu o bebê, devolvendo-o à avó.

Após eventos que se seguem nas relações de Sandra com pai João nesses oito anos que conviveram, sendo também seu padrinho, viveram afetividades recíprocas, cuidou dela como uma filha, não somente filha de santo, mas como filha carnal, dele eram os cuidados com a educação com a menina Sandra, além dos cuidados espirituais, sendo ela iniciada no candomblé também pelas mãos dele. Com a morte de Joãozinho da Gomeia, tudo mudaria para Sandra. De acordo com Pereira, (2015, p. 386):

> Após a morte de Joãozinho, não respeitando aparentemente o luto imposto pelo axexê, os jornais noticiavam que seria aberto um cofre localizado na residência do dirigente em Bonsucesso onde estaria seu testamento de herança quanto ao novo líder da casa.

Assim, criou-se uma força-tarefa, com decisões às pressas, no intuito de não deixar o trono vazio de acordo com Lapoente (s.d., n.p.):

> Para surpresa, os búzios indicaram Seci Caxi, Sandra Reis dos Santos, filha carnal de Kitala Mungongo, Adalice Benta dos Reis e de Demivaldo dos Santos, um sargento da Marinha. Espiritualmente Sandra era filha de Angorá, o Oxumarê Nagô, representado por uma serpente e o arco-íris, ela só tinha 8 anos. Com isso, começou a briga pelo poder na Gomeia, e Tião foi acusado de forjar o jogo e teve de se defender em jornais. Apesar de na época ter sido filmado e transmitido pela televisão, ignoraram os fatos. Oxossi, Iansã, Omulu, Oxalá e Oxumarê responderam e bateram cabeça. Sandrinha foi carregada e colocada no trono, sem que ninguém fosse contra isso naquele momento.

[48] Disponível em: https://ccjgomeia.blogspot.com/2010/11/luta-pela-gomeia-e-o-resgate-da_26.html, Acesso em: 17 jan. 2023.

**Figura 77** - Fotos da coroação/confirmação como herdeira do Terreiro da Gomeia de Mam'etu Seci Caxi aos 8 anos (1971), após a morte de Joãozinho da Gomeia.

Fonte: Arquivo de Mam'etu Seci Caxi. Disponível em: https://www.facebook.com/chaodeangola. Acesso em: 17 fev. 2024.

Nesse momento e a partir dele instaurou-se uma guerra de poderes, embora Sandra tenha sido devidamente tronada com legitimidade dentro do culto, outros adeptos se rebelaram contra o reinado dela, e o Terreiro da Gomeia permaneceu (na mesma localidade) em atividade até 1976 e a partir daí um grupo retirou o axé (elementos sagrados) da Gomeia e levou para outra localidade na cidade de São Paulo. O local (terreno e edificações) passou para a mãe carnal de Joãozinho da Gomeia, que posteriormente o vendeu. Em 2001, o terreno foi desapropriado pela prefeitura e passou a ser um local abandonado.

**Figura 78** - Terreno onde era o Terreiro da Gomeia.

Fonte: Disponível em: https://extra.globo.com/noticias/rio/tombamento-de-terreiro-da-gomeia-em-duque-de-caxias-aguardado-para-fim-deste-mes-24689452.html. Acesso em: 17 jan. 2024.

**Figura 79** - O arqueólogo Rodrigo Pereira em suas escavações no terreno da Gomeia.

Fonte: O Globo. Disponível em: https://extra.globo.com/noticias/rio/escavacoes-revelam-reliquias-de-precursor-do-candomble-17208450.html. Acesso em: 20 fev. 2024.

Em 2015, foi realizada no local uma escavação arqueológica[49], e aos poucos os vestígios do terreiro começaram a aparecer. Mam'etu foi chamada ao local e, a partir

[49] O despontar de uma estrela sinalizou que a equipe de arqueólogos havia chegado ao centro do terreiro. O desenho no chão, até então ocultado por uma camada de terra com 1,3 m de espessura, possivelmente marcava o assentamento, local onde ficam guardados objetos que remetem aos orixás. A descoberta

desse dia, iniciaram-se vários processos para o ressurgimento do Terreiro da Gomeia. Foram criadas associações, realizaram-se manifestações e uma série de processos para o tombamento do terreno como patrimônio histórico.

**Figura 80** - Mam'etu Seci Caxi no Terreiro da Gomeia.

Fonte: Disponível em: https://extra.globo.com/noticias/rio/tombamento-de-terreiro-da-gomeia-em-duque-de-caxias-aguardado-para-fim-deste-mes-24689452.html. Acesso em: 17 jan. 2024.

Por fim, o tombamento do Terreiro da Gomeia, em Duque de Caxias, na Baixada Fluminense, foi aprovado na Assembleia Legislativa do RJ (Alerj), em 2021, ainda em fase de tramitações técnicas, mas com a seguridade de que o terreno não poderá ser destinado a outra finalidade; assim, de acordo com Seci Caxi, haverá no futuro o Memorial de Joãozinho de Gomeia, e próximo à localidade haverá o novo terreiro da Gomeia, onde Mam'etu Seci Caxi poderá continuar as tradições da Gomeia e definitivamente assumir o trono, o que anos atrás lhe foi impedido.

---

ocorreu este mês, em Duque de Caxias, na primeira etapa de escavações no terreno onde ficava a casa de João Alves Torres Filho, o Joãozinho da Gomeia, celebrado e controverso pai de santo cuja fama se consolidou nos anos 1950. O desaterro é parte de trabalho de Rodrigo Pereira, doutorando em Arqueologia pelo Museu Nacional da Quinta da Boa Vista/UFRJ. Ele analisará, em sua tese, o espaço e a cultura material da extinta casa de santo. De início, já foram encontrados cachimbos, pedras de jogo de búzios, moedas, cacos de louça e garrafas, que provavelmente guardaram óleo de dendê. Disponível em: https://extra.globo.com/noticias/rio/escavacoes-revelam-reliquias-de-precursor-do-candomble-17208450.html. Acesso em: 20 fev. 2024.

A entrevista com Mam'etu, Seci Caxi ao vivo, por videoconferência, foi realizada pela plataforma Google Meet, em 10 de julho de 2023, tendo como mitologia a utilização de um roteiro (solicitado por ela) enviado anteriormente à entrevista.

Questão 1- Apresentação da Yá, filiação, família, idade, trajetória profissional e projetos.

Bom, boa noite, obrigada pelo convite, estamos aqui para somar, tudo que se fala em Gomeia, para mim é um prazer falar da Gomeia, de meu pai Joãozinho da Gomeia. Meu nome é Sandra, após a minha iniciação, eu levei um segundo nome, que chamamos de gigina, é Mame'tu Seci Caxi, tenho 61 anos de idade, nasci em 1 de novembro do ano de 1961, dia 14 de julho agora faço 61 anos de santo. Iniciei-me com oito meses de nascida, pelas mãos de meu saudoso pai de santo Joãozinho da Gomeia, que era meu padrinho de batismo também, tá? É, eu venho aí durante alguns anos fazendo um trabalho, juntamente com uma comissão, que eu formei na Gomeia, justamente para criarmos essa iniciativa do tombamento, que foi uma iniciativa maravilhosa, conseguimos concluir em 2021 o tombamento, levou dois anos, e agora estamos fazendo o trabalho sobre o Memorial Joãozinho da Gomeia, que será feito onde foi o Terreiro da Gomeia, a casa de santo em Duque de Caxias, RJ.

Questão 2- Quem foi Mãe Kitala? E em sua opinião, qual a importância dela para a Gomeia?

É minha mãe carnal e minha irmã de santo, ela veio de Salvador com pai João, ela tinha 18 anos, o nome dela era Dalice. Após a sua iniciação, passou a ser conhecida como mãe Kitala de Mungongo, então ela tinha uma grande importância, não só pra Gomeia, como para pai João, porque pai João, antes da mamãe se iniciar, eles eram amigos, então pai João teve um grande apoio na minha família, da minha avó e meu avô, porque pai João trabalhava e morava num quartinho, porque saiu lá de Inhambupe, veio pra Salvador, e ali ficou sozinho, então tinha uns amigos pra apoiar, e assim conheceu mamãe. E dali passou a almoçar, lanchava, vinha do trabalho, minha avó se preocupava se ele tinha jantado, então houve essa grande união entre minha família com ele, até mamãe se iniciar. Mamãe se iniciou e o elo ficou maior, então quando veio embora, veio trazendo 47 famílias, dentre essas famílias estava a minha também. Minha avó, meu avô, minha mãe, meus tios, meus primos, e ficaram na Gomeia, onde pai João construiu tipo umas kitnetzinhas, quarto com cozinha, banheiro, pra acomodar essas famílias. E a ligação da mamãe espiritualmente com ele eram os segredos da Gomeia, que era ela e mãe Leci, eu não posso deixar de citá-la porque também tinha uma grande importância, uma grande responsabilidade, ela era a mãe criadeira da Gomeia, tomava conta das musença dos Yaôs para pai João, e assim a mamãe tinha uma grande responsabilidade dentro dos quartos de santo com ele, como fazer as equipes da cozinha, porque as obrigações eram imensas, então tinha que se dividir, sai uma turma, vamos se dizer assim, entra outra, essa responsabilidade era dela, de ver como tudo estava, se as comidas de santo estavam feitas direito, apresentáveis, do jeito que ele gostava que fizesse; e o barracão, o candomblé em si então, ela tinha todo esse comprometimento, além de serem amigos e ela ser filha de santo. Então, a mamãe, a importância dela na Gomeia foi assim enorme, porque tinha festa de Muta Calambô de pai Oxóssi de pai João, os sete dias pai João vestiu da mamãe, então era muita Calambô, que vinham nos sete dias de minha mãe Kitala pra fazer aquela representação, que o dele já tinha feito, então era vez do dela, os sete dias

comia uma comida seca, o que ele quisesse e pedisse pra Pai João, ele dava então essa importância foi assim imensa, tanto que muitos pensavam, até após o falecimento dele, que seria mamãe a escolhida, mas a maioria já sabia, até por conta do meu nascimento, mas a mamãe até hoje é uma lembrança viva na memória de muitos descendentes da Gomeia que a conheceram. E sabemos a importância que ela tem até hoje, e não pode ser esquecida, se a minha luta pelo axé em preservação é grande, e a luta é grande, também foi por conta dela, foi um pedido que ela me fez, então é muito importante.

Questão 3- Quem foi Joãozinho da Gomeia para a senhora?

Sim, pai João, pra mim é assim que eu o vejo; pai João é um homem revolucionário, ele conseguiu, dentro daquela época, transformar o candomblé como está hoje, em vestimentas, em ideias que não poderiam ser trocadas, modificadas. Então, ele foi um homem ousado naquela época, pra mostrar para o mundo o que era o candomblé, ele começou com as danças, danças de rua, ele fazia na rua, ia pro teatro, ele mostrava e as pessoas ficavam encantadas, pra realmente conhecerem o que é um inquice, que é um santo, então ele conseguia fazer tudo isso, eu acho isso maravilhoso, porque hoje a gente enxerga naquela época aquela batalha que ele tinha. Hoje eu estava inclusive lendo um documento depois que eu cheguei e ele citava pra que lutassem pelo candomblé, e isso está registrado no *Diário de Salvador*, no jornal, então isso foi muito bacana naquela época, aquela luta dele, eu me espelho nas ideias que ele tinha, em transformação, e para mim, como pai de santo, a garra que ele tinha, porque eram muitos filhos, então ele tinha um comando que eu ainda fico pensando como que ele conseguia, era muita gente. Lembro-me de que aquele barracão, sabe, tinha arquibancadas de um lado, arquibancadas do outro lado. Tinha os palanques em cima, onde ficavam os artistas que os pesquisadores chamam inclusive da área VIP da Gomeia, e ele conseguia comandar, sabe, 6 mil pessoas dentro daquela casa de santo, entre não feitos, feitos e amigos.

Questão 4- Quais os maiores ensinamentos você traz consigo de João da Gomeia?

Recepção! Ele conseguia fazer tudo isso, então, pra mim, é um homem mais sensacional, sabe, como pai de santo; a gente até hoje, como eu, meus irmãos de santo, descendentes de pai João, nós que somos diretos, nós amamos até hoje, pra gente ele é tudo, e assim como um pai, eu tive um padrinho, um pai de santo e um pai, porque mesmo à distância, quando ele não podia estar comigo, tinha minha madrinha, e ele passava todas as instruções dos meus estudos, do balé, do piano, do acordeom. Hoje eu sou o que sou e agradeço a minha madrinha e a ele, porque ela me criou, e ele me deu sustento e deu sustento para a minha família, minha mãe, meus irmãos, enfim, então pra mim ele é sensacional, maravilhoso. Eu levo muito comigo, sabe, de ser objetiva, porque ele tinha isso com ele, ele tinha uma meta e conseguia chegar até lá, então sempre faço isso. Eu traço uma meta pra eu chegar até lá, não posso desistir. Tenho que seguir, então isso é dele, ah isso foi passado pra mim, minha mãe e o meu caminho, e assim pai João, dentro do candomblé, também sofreu muito, sofreu muita coisa, não foi pouco, foi muito discriminado, tanto que teve que vir para o Rio de Janeiro, teve que deixar a terra dele, então isso tudo também eu passei um pouquinho lá atrás, e não é diferente ainda hoje, é porque minha geração já é outra, tem outra cabeça, diferente daquela época dele, então eu vejo a semelhança do que foi lá atrás e o que eu passo, é com a própria família de santo, porque você sabe, às vezes você precisa de uma palavra amiga, você precisa de um apoio e de repente aquele apoio não vem e você tem que correr atrás de outras pessoas, então isso aconteceu com ele, ficou uma época muito sozinho e teve apoio de pessoas que ele não esperava, então eu me espelho muito nisso, sabe, é ser objetiva e chegar aonde eu tenho que chegar e não desistir.

Questão 5- Quais são suas memórias de Joãozinho da Gomeia? Alguma coisa ficou marcada em sua memória, como cheiros, gestos, sorrisos, alguma característica da personalidade dele?

Pai João era um homem de postura, mas ele tinha uma personalidade forte, o gênio dele, era um homem educado, porém era rígido, vamos se dizer assim, pra lá de rígido. É que era o tempo dele, aquele tempo era assim, era um homem carinhoso, eu me lembro que ele mandava me chamar, ele me botava no colo dele, pedia pra eu fazer cafuné na cabeça dele, "faz cafuné na cabeça de pai", aí eu fazia, mas com muito medo, que eu tinha medo dele, porque era muito sério sabe, então era difícil você ver aquele sorrisinho. Quando ele soltava um sorrisinho, todo mundo ficava babando, mas ele era um homem brincalhão também, brincava. Eu me me lembro de que isso já vinha da Bahia, minhas irmãs de santo, todo mundo na cozinha, e de repente ele chegava, isso me lembro muito bem, sentadinho assim no canto, minha mãe, minhas irmãs, todos cozinhando, aquele negócio todo, e ele chegava com um prato e um garfo, ali começava a tocar naquele prato e fazia o samba de caboclo, todo mundo parava, todo mundo sambava, todo mundo, sabe; era uma alegria na Gomeia, os tatas, que são chamados de tatas, mas antigamente eram ogans, a roda de capoeira… Porque aí todo mundo sabia que ele estava muito feliz, tinha acontecido coisa pra ele, que ele estava daquela maneira, então jogava-se capoeira e tudo na palma da mão, e ele tocando pratinho, vamos se dizer assim.

Questão 6- Quais são as lembranças do dia de sua confirmação como herdeira espiritual do axé de Joãozinho da Gomeia?

Aconteceu, eu estava na verdade dormindo, estava até no quarto de mãe Leci, mãe criadeira, depois passou a ser a mãe pequena durante um período, que a outra minha irmã havia falecido. Eu estava dormindo, me lembro de que minha madrinha me pegou no colo, minha madrinha e minha irmã de santo, que era minha dinda, minha mãe de criação, ela era de Iansã, era dos mesmos santos de Pai João, de Iansã com Oxóssi, eu acho que por isso que ela foi escolhida para me criar. Então me lembro de que eu estava muito sonolenta, passei pro colo do finado meu irmão de santo Ogan Monteiro, que era o médico particular de pai João e meu irmão de santo, filho de santo da casa, quando eu olhei, estava seu Tião, levantando outra irmã do mesmo santo que eu, que mora inclusive em Santos, para que me acordasse e ela acordou. Minha mãe estava sentada, essa irmã me botou no colo de minha mãe, minha madrinha assim em pé, o Ogan Valentim e os outros todos ali, o Ogan Cláudio, todo mundo, e ali ele começou todo o processo do jogo, mas todo mundo estava muito cansado, porque já era o terceiro dia, último dia, foi muito jogo, então ali foi confirmado. Eu olhava, mas não entendia, só lembro que quando ele falou, que o Egum de meu pai, Pai Oxóssi, Mãe Iansã confirmou que ele pediu um obi, um Orobó, e jogou também no chão. Os santos todos responderam e eu assustei, porque minha mãe também virou que estava comigo no colo, então eu fiquei muito assustada naquele momento, tem até fotos dos ogans me suspendendo nesse momento, e me acalmei mais porque eu tinha mais proximidade com doutor Antônio Monteiro, que era o médico de pai João. Ele me pegou de volta, eu olhava pra um lado, vi a minha mãe virada, olhava minha madrinha, todo mundo, e muita gente, porque aquela ali estava lotada, a casa. Então, me lembro desse momento, eu me lembro também de alguns momentos do axoxô dele, o segundo, eu não podia ficar muito tempo, porque também ficava um tempo e depois eu tinha que dormir, criança não dava pra ficar a noite toda, me lembro também dos dias seguintes, de tudo que aconteceu depois, e ele também falando comigo, que naquele momento ele estava fazendo tudo aquilo pra me proteger, algumas coisinhas, assim, eu vou lembrando, é isso!

Questão 7- Como foi sua trajetória de vida sendo herdeira espiritual de uma das casas de axé mais importantes do Brasil?

Então! A minha trajetória de vida, desde a morte de pai João, não foi uma vida muito fácil, até por conta de disputas, do cargo, então eu tive que parar os estudos, porque eu chegava ao colégio e era discriminada, porque eu era negra e eu era menina macumbeira, a diretora chamava a minha madrinha pra me levar pra casa de volta. Eu ficava no Rio de Janeiro, ficava em Salvador, ficava em São Paulo, ficava em Curitiba, enfim, era assim! Não tive infância na verdade! Fui crescendo até esquecerem um pouquinho, pra eu poder retornar ao estudo. Depois casei, tive filhos, sou avó, amo os netos… que não adianta, a história é aquela, ser avó e avô é bom demais, eu amo meus netos de paixão… Então, veio a luta, eu com 17 anos já tinha a Alessandra, minha primeira filha, e começou aquela pressão, porque eu tinha que lutar, eu tinha que começar a me dedicar, aquilo pra mim, por tudo que eu passei, eu não aceitava, fui começar a aceitar quando eu já estava com 28 pra 29 anos porque hoje eu posso falar, mas antes eu tinha uma revolta comigo, afinal as crianças passavam e me beliscavam, me empurravam, a turma não gostava de mim, então até alguém escutar o meu choro, eu já tinha sido maltratada de montão, isso tudo ficou muito na minha cabeça. Hoje já foi superado. Hoje a Gomeia foi dividida, ela ficou no Rio de Janeiro e em São Paulo, eu naquele meio, então discriminada pelos meus próprios, do meu próprio axé, e aqueles que davam apoio e me abraçavam, me davam carinho, eu fui lutando contra tudo isso, até ser a mulher que eu sou hoje. Uma mulher madura com a cabeça boa, observo muito, porque fui criada para isso, olhar e combater. A minha trajetória de vida foi essa, hoje eu sou uma mulher realizada, eu não posso dizer, sabe, que eu tenho ah um trauma, tenho raiva de fulano, tenho, não, não tenho nada disso, sabe? Eu sou uma mulher realizada, se eu quero alguma coisa eu corro atrás pra conseguir, e consigo, sabe? Minha trajetória não foi boa, mas hoje é, tanto que estou aqui, luto pela Gomeia, pelo nome de Joãozinho da Gomeia, eu vou conseguir. Porque meu objetivo é esse, então, na minha trajetória de vida, eu sou feliz espiritual e materialmente, tô feliz comigo mesmo e não tenho nada contra ninguém, é o mais importante.

Questão 08 - Em sua opinião, há diferenças na tradição do candomblé baiano para o candomblé do Sudeste brasileiro (Rio e São Paulo)?

Sim! Olham o candomblé de hoje está complicado. Eu, sempre quando faço uma entrevista, eu sempre digo é a tradição da Gomeia, eu mantenho, porque o que foi me passado não é modificado, acho que o candomblé não é transformação para mudar cores, cantigas, enfim. Eu sou Angola, Congo tradicional, então, assim, Bahia, Rio de Janeiro, Gomeia e outras nações Angola, que eu venho fazendo uma união, uma amizade grande entre Gomeia, Tumba Jussara, Tombeci Bate-folha, pra mim isso é importante porque são tradições, são casas antigas que vêm mantendo a tradição, então isso é importante. Agora hoje o candomblé se transformou sabe, vai fazer uma cantiga de santo nova porque aquelas lá de trás estão erradas, então isso, pra mim, não existe, porque estão fazendo assim… Eu não sei, mas acho que é muito importante a gente lutar mesmo pelas casas tradicionais, as casas antigas, e manter o candomblé tradicional, manter o nome dos antigos vivos. Eles não podem ser esquecidos , então acho que o Sudeste é um candomblé, sim, baseado no candomblé da Gomeia; tem bastantes, muitos!

Questão 9- Em sua opinião, o candomblé no Sudeste traz elementos que Joãozinho da Gomeia trouxe como referência? Por exemplo, as roupas dos orixás, que se diferenciavam das tradições das casas baianas de candomblé.

Eu estive até conversando inclusive com a minha mãe sobre isso, porque ela conversou comigo anos atrás e eu perguntei pra ela: "Mãe, por que ele começou a modificar?" Então, ela me disse que antigamente as roupas eram feitas de murim, saco de estopa, aí pai João começou a olhar de outra forma. Ele, como bailarino, começou a ter entradas em teatros, enfim, então queria mostrar o que era o candomblé, queria que as pessoas respeitassem a religião, então ele também como costureiro começou a botar uma fitinha ali, um paetê aqui, e começou realmente a transformação das saias, dos panos da costa, enfim, dos ades, ele mesmo fazia, ele mesmo ensinava os filhos a fazer, e começou a vir a beleza do candomblé, nos santos, nos inquices, e todo mundo começou a gostar, porque ficou muito lindo. Ele começou a mostrar pro mundo que o candomblé não era o que eles falavam, uma feitiçaria… Ele foi preso três vezes por ser chamado de feiticeiro, minha mãe foi presa com ele! Ele mostrou isso pro mundo, queria que as pessoas respeitassem o candomblé e conseguiu, porque ele trouxe os artistas com ele, trouxe um presidente, trouxe o governador pra Gomeia, mostrou que o candomblé não era o que eles falavam. Não era a religião do Diabo, mas tinha beleza, tinha dança, tinha amor e carinho e fé.

Questão 10- Como surgiu o tombamento da Gomeia?

As escavações começaram em 2015, pelo meu querido e saudoso Rodrigo Pereira, o arqueólogo, que me convidou para que eu participasse em alguns momentos das escavações, que estavam sendo feitas dentro do terreno da Gomeia. E ali nós descobrimos como aquele solo era mesmo muito sagrado, até aquela data daquele ano, porque tudo está lá debaixo intacto, o barracão, quartos de santo, então ele me perguntava assim: "Mãe Seci, a senhora lembra onde que estava aqui, o barracão?" Aí eu parava, olhava pra ali, o barracão era ali, o símbolo nosso do nosso axé é uma estrela de cinco pontas, aí ele falou ali, eles iam lá eles marcavam, botavam uma plaquinha e tal, e o cercado do seu "Pedra Preta", eu fui mostrando pra ele, dizendo exatamente onde estavam os quartos de santo! No dia seguinte ele mandou me chamar, quando eu cheguei lá tudo estava descoberto, nem acreditei naquilo, como é que pode? Eu olhei, eu tenho uma foto minha, porque tinha 3 meses que eu tinha perdido mamãe, então foi um filme, porque se ela estivesse ainda, eu acho que eu nem aguentaria, a emoção ia ser tanta, ficaria com medo, mas foi emocionante! Então nós descobrimos que tudo estava lá, a seis metros de profundidade! Rodrigo fez a primeira escavação, foi maravilhoso, depois teve a segunda escavação! Depois da primeira escavação, eu, conversando com a minha mãe, ela tinha tido o segundo AVC, ela pediu para mim, ela falou: "Minha filha, eu quero fazer um pedido a você, não deixe que façam nada lá na Gomeia, sem ser o que for de santo, não deixa o nome do nosso pai sumir, não deixa o nome da Gomeia sumir!" As palavras dela ficaram comigo, eu prometi a ela, cheguei perto do Rodrigo, perguntei pra ele, eu perguntei assim: "Rodrigo eu queria te perguntar uma coisa, como é que eu faço pra que não mexam aqui em nada, pra que possa ser preservado tudo isso?" Tudo começou comigo, tudo isso que está acontecendo hoje, nós estamos na prefeitura e dali começamos… Eu comecei a primeira comissão da Gomeia no Rio de Janeiro, não deu certo; eu fiz a segunda, também não deu certo; até que houve um chamado do babá, do Egum de meu pai, e ali foi dito pra mim que enquanto eu não fizesse, nas palavras dele, uma comissão com os descendentes da Gomeia, nada ia acontecer. Aí eu fiquei com aquilo na cabeça, eu falei: "Mas meus irmãos de santo já estão com certa idade, um está pra lá, outro tá pra cá, como é que eu vou fazer?" Mas aí há os descendentes, que são os netos, bisnetos; assim, nós fomos formando um grupo, fui olhando, fui analisando, até formar a terceira comissão da Gomeia

> do Rio de Janeiro, o que levou ao tombamento do local e foi um sucesso. Porque o Egum de meu pai é vivo mesmo, as ordens são seguidas e aconteceu, o tombamento foi realizado, agora nos estamos aí, na primeira etapa do Memorial Joãozinho da Gomeia, que vai ser pedido; o segundo pedido, que é o retorno da casa de santo da Gomeia, então agora também nós estamos com esse trabalho, do retorno da Gomeia no Rio de Janeiro, mas está caminhando, está dando certo!

A entrevista de Mam'etu Seci Caxi corrobora de forma direta com essa pesquisa, à medida que traz elementos além de sua história, que está nacional e diretamente ligada aos candomblés do Brasil, demonstrando ainda as relações de poder que também estão intrínsecas às religiões afro-brasileiras, principalmente nos candomblés, cujas nações e linhagens obedecem às estruturas de um reinado, em que há um líder no trono e com seu falecimento outro precisa assumir o seu lugar para a continuidade da linhagem.

Mam'etu Seci Caxi responde sobre mãe Kitala, sua mãe carnal, que esteve ao lado de Joãozinho da Gomeia por quase toda a vida dele, sendo amiga, filha de santo e no início de sua trajetória foi mãe Kitala e sua família que ajudaram Joãozinho, ainda quando jovem. Nas comunidades de axé sempre há essas pessoas que, na estrutura, mesmo que não possuam parentesco com o sacerdote ou a sacerdotisa, sempre são as mais próximas aos líderes religiosos, sendo participativas nas grandes decisões e nos andamentos da casa. Ela menciona também mãe Leci, que era também de proximidade de pai João.

Outra parte que nos chama muito a atenção na entrevista é o fato de como a morte de pai João interferiu direto em sua vida, primeiramente devido às questões sucessórias e de disputa, depois de como toda a repercussão por ser herdeira tronada da Gomeia interferiu em sua vida pessoal, tendo que abandonar a escola por um tempo. O caso de ela ter se tornado a herdeira de uma das casas de candomblé mais populares do Brasil fez com que ela ganhasse visibilidade na mídia jornalística da época, o que impactou sua vida. Há relatos que falam que, por algum tempo, teve que ser escondida, pois mãe Kitala tinha medo por sua própria vida. Mam'etu Seci Caxi não evidencia essa informação, mas traz indícios que no pós-morte de pai João, teve que morar em vários lugares, indo de uma cidade a outra.

Quando fala de Joãozinho da Gomeia enquanto pessoa, fala de sua seriedade e que quando algo tinha acontecido a ele, dava um sorriso característico, e daquele sorriso

o momento na comunidade virava festa, capoeira e samba. E também que ele possuía por característica a determinação, que foi uma característica dela herdada dele. Menciona também que aprendeu com ele sobre recepção. Mam'etu Seci Caxi diz que ficava impressionada ao ver como ele conseguia organizar tudo daquela maneira. Ela diz que o barracão em certas ocasiões chegava a comportar 6 mil pessoas.

Dentre outras questões da entrevista que são de grande relevância, destacamos que por pai João ser artista, dançarino e costureiro, começou a modificar as vestimentas dos orixás, que até então eram feitas de murim (um tipo de tecido de algodão), hoje encontramos nos candomblés, em especial nas nações Ketu, especificamente no Sudeste, roupas de orixás que se assemelham muito a roupas carnavalescas em abundância de adereços, brilhos e demais detalhes. Não temos como afirmar que essa tendência seja totalmente atribuída a Joãozinho da Gomeia, mas é inegável também que a partir da matéria da *Revista O Cruzeiro*, na qual ele apresentou as deidades africanas dos candomblés, criou-se uma nova tendência nas vestimentas das deidades brasileiras.

Mam'etu Seci Caxi fala também da luta para o tombamento do terreiro da Gomeia, esse se torna um ato muito importante para todas as religiões de matrizes africanas no Brasil, pois é uma comunidade muito importante do passado e toda sua memória e suas histórias perpassam pelas demais comunidades de axé de todo o país, no que tange a mostrar a capacidade de resistência e resiliência dos povos de axé. A construção de um memorial no local onde era o terreiro e nas proximidades do terreiro da Gomeia nos permite compreender o poder ancestral e também visibiliza nossas religiões.

Assim, Joãozinho da Gomeia não deixa de seguir com sua jornada. Mesmo não estando no plano físico, continua sendo através dele que muitas pessoas acabam tendo conhecimento sobre os candomblés. Nós o encontramos na cidade de Olímpia, ele esteve conosco durante toda a pesquisa e estará a partir dela e daqueles que até este momento estiveram conosco, ajudando-nos a compreender as jornadas ressignificativas do axé, nas quais tanto insistimos, e sua história e seu legado corroboram diretamente nessa perspectiva.

Como nos dizeres de Chimamanda (2009), as histórias tristes não nos definem. Assim, por ora nos despedimos de Joãozinho da Gomeia, o carnavalesco João Alves

Torres Filho, que se tornou samba-enredo da Escola grande Rio em 2020[50], que contou a história de **Tatalondirá** (nome de candomblé de Joãozinho da Gomeia).

**Figura 81** - Foto da homenagem da Grande Rio a Joãozinho da Gomeia (2020).

Fonte: Disponível em: https://extra.globo.com/noticias/carnaval/grande-rio-tem-problemas-com-alegorias-em-homenagem-joaozinho-da-gomeia-24268741.html. Acesso em: 17 jan. 2024.

A letra do enredo que traremos, para além de trazer a trajetória do universo de Joãozinho da Gomeia, é um apelo contra a intolerância. É Joãozinho da Gomeia nas ruas, para o mundo de forma exuberante, como disse Mam'etu Seci na entrevista. Ele gostava de levar o candomblé para rua, para que os outros vissem as suas belezas.

---

[50] A celebração da cultura afro-brasileira no samba-enredo da Grande Rio. O samba-enredo "Tatalondirá: O Canto do Caboclo no Quilombo de Caxias", apresentado pela Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio, é uma exaltação à cultura afro-brasileira e suas manifestações religiosas e culturais. A letra da música faz referência a elementos do candomblé e da umbanda, religiões de matriz africana que têm grande importância no Brasil, especialmente na Bahia, onde muitas dessas tradições se mantêm vivas. A música começa invocando entidades espirituais, como caboclos e orixás, e menciona elementos rituais, como o assentamento e o alguidar. A letra segue descrevendo figuras históricas e míticas, como Joãozinho da Gomeia, um famoso pai de santo, e entidades como Oxóssi, o orixá caçador. A menção a essas figuras e entidades serve para reforçar a conexão entre o sagrado, a natureza e a ancestralidade africana. O refrão do samba é um apelo ao respeito mútuo entre diferentes crenças, destacando a importância da tolerância religiosa. "Pelo amor de Deus, pelo amor que há na fé / Eu respeito seu amém / Você respeita o meu axé" é uma poderosa mensagem de coexistência pacífica entre as religiões. A Escola de Samba Grande Rio, através desse samba-enredo, não apenas celebra a riqueza da cultura afro-brasileira, mas também transmite uma mensagem de união e respeito à diversidade. Disponível em: https://www.letras.mus.br/academicos-do-grande-rio-rj/samba-enredo-2020-tata-londira-o-canto-do-caboclo-no-quilombo-de-caxias/. Acesso em: 20 fev. 2024.

## Tatalondirá: O Canto do Caboclo No Quilombo de Caxias

**Composição: Dere / Rafael Ribeiro / Robson Moratelli / Toni Vietnã**

É Pedra Preta!
Quem risca ponto nesta casa de caboclo
Chama Flecheiro, Lírio e Arranca-Toco
Seu Serra Negra na Jurema, Juremá
Pedra Preta!
O assentamento fica ao pé do dendezeiro
Na capa de Exu, caminho inteiro
Em cada encruzilhada um alguidar.

Era homem, era Bicho-flor
Bicho-homem, pena de pavão
A visão que parecia dor
Avisando Salvador, João!

No Camutuê Jubiabá
Lá na roça, a gameleira
Da Gomeia, dava o que falar
Na curimba feiticeira.

Okê! Okê! Oxóssi é caçador
Okê! Arô! Odé!
Na paz de Zambi, ele é Mutalambô!
O Alaketo, guardião do Agueré
Okê! Okê! Oxóssi é caçador
Okê! Arô! Odé!
Na paz de Zambi, ele é Mutalambô!
O Alaketo, guardião do Agueré.

É isso, dendê e catiço
O rito mestiço que sai da Bahia
E leva meu pai mandingueiro
Baixar no terreiro quilombo Caxias
Malandro, vedete, herói, faraó
Um Saravá pra folia

Bailam os seus pés
E pelo ar o benjoim
Giram presidentes, penitentes, yabás
Curva-se a rainha e os ogans batuqueiros pedem paz

Salve o candomblé, Eparrei Oyá
Grande Rio é Tatalondirá
Pelo amor de Deus, pelo amor que há na fé
Eu respeito seu amém
Você respeita o meu axé
Salve o candomblé, Eparrei Oyá
Grande Rio é Tatalondirá
Pelo amor de Deus
Pelo amor que há na fé
Respeita o meu axé!

# 6 CONCLUSÃO

Precisamos compreender a multiculturalidade e plurietnicidade das religiões de matrizes africanas no Brasil, seus contextos históricos e suas migrações, que são inerentes e evidenciam a resiliência dos povos de axé em território nacional para além dos grandes centros urbanos, das grandes cidades; mas também se faz necessário lançarmos um olhar aos interiores dos estados brasileiros e produzirmos academicamente sobre essas realidades, nas quais as práticas religiosas se estruturam enquanto comunidades, seja de candomblés ou umbandas.

De uma forma particular, a pesquisa pode, através das análises propostas, construir espaços de diálogos sobre as diferenças e proximidades dessas comunidades no interior de São Paulo. A pesquisa, a partir da pesquisa de campo realizada em seis comunidades do interior do estado, sendo os municípios de Monte Azul Paulista, Bebedouro e Olímpia, nos propiciou um panorama das migrações dos povos de axé pelos interiores do Brasil, e se constituíram de pessoas que, ao longo do tempo, dedicaram e dedicam suas vidas ao sagrado herdado das culturas e religiosidades dos povos escravizados que aqui chegaram que de forma árdua e conseguiram passar à frente seus conhecimentos ancestrais por meio da oralidade e da consciência da importância do culto aos seus ancestrais.

Os objetivos da pesquisa foram alcançados no que tange à identificação dessas comunidades, o mapeamento, o levantamento de suas historicidades, suas relações com seus municípios e suas atuações para além dos muros dos templos e terreiros das comunidades pesquisadas. A pesquisa conseguiu estabelecer vivências direto com as comunidades e juntamente a elas estabelecer diálogos e reflexões sobre as questões sociais das religiões de matrizes africanas no Brasil, que seguem desde o período da escravização dos negros africanos em nosso território até a contemporaneidade.

Neste estudo, a pesquisa de campo tornou-se indispensável, possibilitando e propiciando para além da análise antropológica o “sentir” junto a esses povos suas lutas, superações, seus legados e suas movimentações sempre com o intuito de se manterem, de manterem suas cosmopercepções mediante suas culturas, seus credos e cultos, buscando, assim, que cada uma das comunidades conservasse o elo com o passado,

melhorasse o presente e garantisse a perpetuação de suas culturas, dos saberes ancestrais, de suas filosofias, religiosidades e cultos para as próximas gerações.

Tratarmos de religiões afro-brasileiras perpassa por outras questões socialmente importantes (diversidade cultural, processos históricos, migrações, relações de poder, mitologias, racismos, memórias, dentre outras), as quais procuramos, pelo menos de forma breve, problematizar e evidenciar, e que são indissociáveis à vida social em comunidades religiosas afro-brasileiras, tornando-se importante enfatizarmos que este estudo não é conclusivo mediante a complexidade e as infinitas possibilidades de observação dessas comunidades no interior do estado de São Paulo.

As abordagens diretas sobre as comunidades do interior paulista justificam-se como necessárias para uma melhor compreensão e proximidade com essas realidades, trata-se de um trabalho a ser desenvolvido durante anos. Neste caso, esta dissertação tornou-se uma ação inicial de observação dessas comunidades de axé nas cidades pesquisadas no interior de São Paulo, prospectando-se sua continuidade em outros estudos e diálogos para que possamos, junto a outros importantes estudos que ocorrem no interior do estado de São Paulo, ser capazes de produzir assertivamente ou com essa perspectiva de um olhar de dentro para fora, vislumbrando que essas comunidades tenham reconhecidas sua alteridade e identidades, sem precisar de traduções e produções acadêmicas que as concebam apenas como objetos de estudos.

Esta pesquisa nos aponta que processos históricos e culturais das comunidades de axé no Brasil (candomblés e umbandas), em específico no interior do estado de São Paulo, não possuem em seus núcleos estruturais apenas uma verdade, e sim um processo em movimento, que ao se movimentar, se redimensiona e se ressignifica mediante os diversos fatores que se apresentam nas territorialidades onde se instalam em seus processos migratórios, em perspectiva nacional e a partir também das traduções passadas de geração em geração e as alterações feitas pelos tradutores mediante essas culturas e esses processos históricos.

Durante os estudos e a pesquisa bibliográfica para a realização da pesquisa, algumas encruzilhadas se colocaram à frente como desafios. Desde os estudos de Nina Rodrigues (1935) e assim sucessivamente, nos estudos antropológicos sobre a temática religião de matrizes africanas no Brasil, observa-se a incompletude e criação de

estereótipos ou, pior ainda, uma forte tendência de alguns autores de se posicionarem de forma decisiva mediante a complexidade das cosmopercepções dessas religiões.

Há inevitavelmente a constatação de uma tentativa de se estudar esses fenômenos de forma fragmentada, o que pode fragilizar as análises ou mesmo descontextualizar ou deturpar os aspectos reais relacionados às religiões afro-brasileiras. Isso demonstra, em determinados momentos na literatura, uma generalização que não possibilita ou contribui para os avanços dos estudos.

Nota-se a permanência sequencial dos mesmos discursos, como se a cada produção apenas algum elemento fosse inserido, sobrepondo ou trazendo outra possibilidade de análise do mesmo fenômeno com as mesmas características e desconsiderando a multiplicidade e diversidade.

Há também o emprego de valores de alguns pesquisadores, que ao produzirem cientificamente sobre as culturas de terreiros e seus fenômenos, constroem ideias homogêneas e hegemônicas dessas realidades, como se tudo se tratasse de uma mesma coisa, de origem única, com apenas os elementos dispostos e elegíveis por seus crivos; de certa forma, conscientes ou não, acabam por fazer um desserviço de forma geral em relação a essas religiões.

Temos o todo tempo discutido sobre a importância de as comunidades de matrizes africanas poderem falar por si mesmas, temos defendido isso; sendo assim, são necessários estudos e pesquisas que mantenham contato direto com essas comunidades e consigam conceber a complexidade dessas religiosidades desde suas origens em solo brasileiro no passado até a contemporaneidade.

Estabelecer diálogos tendo como prioridade ouvir, sentir e evitar totalmente os processos de generalizações e inferiorizações das religiões afro-brasileiras torna-se também questões emergenciais, por se tratar de questões sociais que subsidiam de maneira direta o surgimento da violência, das intolerâncias, do racismo religioso. Assim, tentamos, nesta pesquisa, nos distanciar da criação de novos estereótipos, pautando-nos nas desmistificações dos candomblés e das umbandas do interior do estado de São Paulo.

Ao falarmos de religiões de matrizes africanas, precisamos também encontrar metodologias que sejam capazes de interpretar e sentir essas vozes das comunidades,

suas histórias e seus legados, pois, ao empregarmos apenas os métodos tradicionais, incorremos no risco de uma produção incompleta, insensível, devido ao fato de que metodologias totalmente cartesianas conflitam de modo direto com as filosofias e cosmopercepções das religiões matrizes africanas que em maior ou menor intensidade são inerentes à vida cotidiana dessas comunidades de axé. Procuramos nos distanciar do que há muito tem sido produzido, no qual o estudioso ou a estudiosa realiza um recorte daquilo que lhe é favorável, sem a compreensão dessas complexidades que são as religiões de matrizes africanas no Brasil.

Foram tratadas nesta pesquisa questões de interiores em uma ampla concepção, interiores das historicidades das comunidades, interior do historicismo das religiões de matrizes africanas no Brasil, interior das territorialidades, interior das culturas de terreiros, interiores dos construtos de relações entre esses povos e suas relações com seus sagrados.

Dessa maneira, a pesquisa procurou se estabelecer de forma participativa, e os sujeitos, suas comunidades e as importantes temáticas apareceram nas entrevistas à medida do possível. Mesmo no mantimento de processos inerentes à estruturação metodológica, buscou-se o protagonismo das comunidades, para que o estudo não se configurasse totalmente dentro de um contexto cartesiano de produção acadêmica, porque as vozes ecoam das comunidades, vozes ancestrais e contemporâneas, e apenas alguns métodos não conseguem acessá-las em sua essência verdadeira.

A pesquisa “Negro interior: identidades, raízes e vozes de comunidades de candomblés e umbandas em três cidades do interior do estado de São Paulo, Brasil”, para além de trazer a historicidade das religiões de matrizes africanas no Brasil, por meio da pesquisa de campo, também como dito no início do texto, tornou-se o “interior” das relações entre as ciências tradicionais e as ciências ancestrais, perpassando por várias questões importantes aos povos de axé no Brasil, nos permitindo evidenciar algumas comunidades do interior brasileiro.

Sendo assim, a pesquisa buscou, dentro das possibilidades, contribuir com maior completude sobre as temáticas propostas, com o cuidado do olhar de dentro para fora e de fora para dentro, unindo-os em uma cosmopercepção que se torna este trabalho, no qual o saber ancestral e o saber científico estão presentes o tempo todo, construindo

juntos em forma de pesquisa a representatividade das religiões de matrizes africanas, sem que haja disputas, e sim ressignificações.

Os autores mobilizados na primeira parte deste trabalho corroboraram na constatação histórica do início dos estudos sobre as comunidades afro-brasileiras religiosas, assim como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Roger Bastide, Darcy Ribeiro, Fatumbi Verger, autores que embora façam parte de um cânone antropológico brasileiro, não são aqui utilizados como a justificativa final da proposta, e sim o percurso para novas análises, de modo que prenunciam e vão permitindo que outros autores dialoguem nesta pesquisa.

A partir desses estudiosos do passado em encontro com os do presente, mediante nossas próprias objetividades de pesquisa, há o dimensionamento do trabalho, de forma a dar suporte às realidades pesquisadas, e não as definir ou associá-las a uma concepção perante outras.

Assim, toda bibliografia acionada teve esse papel de mediação das questões referentes às comunidades pesquisadas, visto que não vimos nenhuma possibilidade de padronizá-las, dadas suas complexidades e identidades distintas, mesmo que em uma mesma região geográfica do interior do estado de São Paulo.

Embora as seis comunidades sejam pertencentes aos grupos de religiões afro-brasileiras, elas assemelham-se, possuem diversos fatores diferenciados, até suas individualidades, que se sobressaem no campo das análises, impossibilitando assim as generalizações. Outro ponto importante deste trabalho foi a forma com que temáticas foram discutidas, consideradas no próprio contexto da realidade de cada comunidade, ou seja, procurou-se não estabelecer um campo de análise comparativo, e sim um campo de possibilidade de interpretações e diálogos à medida que os temas emergiram das entrevistas.

A metodologia que trouxe a história das religiões de matrizes africanas no Brasil desde a Bahia até o Sudeste e as comunidades pesquisadas nos auxiliaram em uma possível compreensão das migrações e traduções ao longo das jornadas que vão ressignificando o axé brasileiro.

Trazer nas entrevistas os percursos históricos das comunidades nos assegurou na pesquisa a percepção de que se trata de múltiplas histórias que convergem nas

territorialidades do interior do estado de São Paulo, mas foram rotas migratórias que permitiram que essas comunidades existissem e fossem atuantes, e suas identidades foram sendo construídas pelas traduções ocorridas no tempo e nos percursos, mas que pela resiliência desses povos tornam-se aquilombamentos urbanos, que em seus interiores mantém as heranças religiosas africanas.

Èsù/Exu também se tornam indissociáveis na busca pela inter-relação das comunidades de axé nos interiores do nosso país, porque compreender as multiplicidades e diversidades dessas deidades e entidades ajuda nas desmistificações que foram construídas pelos sincretismos. Essas deidades e entidades relacionam-se diretamente no estabelecimento de um elo entre passado e presente dessas religiões de matrizes africanas, por serem presentes de modo preciso nas identidades das comunidades, bem como importantes em suas lutas, resistências e permanências sociais.

A pesquisa preocupou-se também em dar visibilidade a essas comunidades e à sacerdotisa e aos sacerdotes, buscando também registrar as memórias, trazer do passado pessoas muito importantes na construção dessas comunidades no Sudeste brasileiro, no interior do estado de São Paulo. Trazer, além das entrevistas das comunidades, Joãozinho da Gomeia, por meio de sua herdeira, Mam'etu Seci Caxi, que também corrobora para a observação da constatação da ressignificação do axé em nosso país.

Como a construção desta pesquisa teve a participação direta das comunidades, assim vislumbra-se que reflexões e diálogos se ampliem através deste estudo e de potencializar as discussões, trazendo essas comunidades para as Ciências Sociais. Trata-se de uma busca de reconhecimento da autonomia dessas comunidades em existirem socialmente e poderem cada vez mais ter garantidos outros espaços de comunicação, e não somente o protagonismo nas reportagens policiais, para que não tenhamos apenas uma história única, demonizada por aqueles que a perseguem.

Há muito que fazer, muitas jornadas a se seguir. Devemos agradecer às ancestralidades e ao grande Èsù orixá, que nas encruzilhadas de nossas existências nos privilegia em podermos contribuir para que as religiosidades de matrizes africanas consigam reocupar seus lugares nas histórias: cultural, religiosa, material e ancestral de nosso país.

Como a própria pesquisa nos permitiu observar, é das comunidades de axé que grandes expoentes da cultura popular brasileira nasceram, como o samba, o Carnaval e a capoeira. Não podemos deixar que a invisibilidade, o ensurdecimento, o silenciamento e a insensibilidade apaguem essas origens, que nos permitem nosso bem maior, nossa brasilidade, nossa identidade brasileira.

Esperamos que esta pesquisa contribua diretamente para outros trabalhos que tenham as mesmas perspectivas que as nossas e reconheçam as comunidades de matrizes africanas como importantes fontes na desconstrução das histórias das religiosidades e culturas negras do Brasil, promovendo, a partir dessas desmistificações, a luta antirracista e o combate ao racismo religioso.

# REFERÊNCIAS


ADICHIE, Chimamanda N. **O perigo de uma história única**. Trad. Júlia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALENCAR, Marcelo S. de. Instituto de Estudos Avançados em Comunicações (iecom) Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), 2009.

ALMEIDA. Anderson W.B. **Conhecimentos tradicionais e mobilizações políticas**: o direito de afirmação da identidade de benzedeiras e benzedores, municípios de Rebouças e São João do Triunfo, Paraná-Manaus. Editora da Universidade do Estado do Amazonas, Brasil, 2012.

AMARAL, Rita, SILVA, Vagner G. Foi conta para todo canto: as religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro. *In*: **Afro-Ásia**, vol. 34. Salvador, UFB, 2006.

BARROS, José D'Assunção. **Campo da história**: especialidades e abordagens. Petrópolis, Vozes, 2010.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BERNARDI, Bruno B. O conceito de dependência de trajetória (Path Dependence): Definições e Controvérsias Teóricas. **Perspectivas**, São Paulo, vol. 41, p. 137–167, jan./jun. 2012.

BITTENCOURT, José M. **No reino dos Exus**. 5 ed. Rio de Janeiro, Pallas, 1989.

BRANDÃO, Carlos R. BORGES, Maristela C. A pesquisa participante: um momento da educação. **Rev. Ed. Popular**, Uberlândia, vol. 6, p. 51–62. jan. /dez. 2007.

CAPEZ, Fernando. **Curso De Direito Penal**. São Paulo: Saraiva 2012.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidente da República, [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20 fev. 2024.

EDUARDS, Brent H. **Tradução e diásporas negras**. Porto Alegre, n.º 13, junho de 2017.

EIRAS, Rafael Garcia M. A pedagogia virtual afro-brasileira: uma reflexão acerca da transmissão do conhecimento no mundo virtual. **Revista Docência e Cibercultura**. Redoc. Rio de Janeiro vol. 4, n.º 2 p. 194 maio/ago. 2020.

FERNANDES, Antônio S. A dependência de trajetória e mudança institucional. **Perspectivas**, São Paulo, vol. 44, p. 177–192, jul./dez. 2013.

FERNANDES, José L. N. FERNANDES, Bárbara Á. O. F. NETO, João C. L. Conceito de Dependência da Trajetória (Path Dependence): estudo sobre o empreendedor em ponto de açaí. **Revista Eletrônica do Alto Vale do Itajaí** – REAVI, vol. 9, n.º 15, p. 51–63, dez. 2020.

FERREIRA, Lúcio M. Sobre o conceito de arqueologia da diáspora africana. **Métis: história & cultura** – vol. 8, n.º 16, p. 267–275, jul./dez. 2009.

FERRETTI, Sergio F. **Sincretismo e religião na Festa do Divino**. Comunicação originalmente apresentada em mesa redonda no Encontro Internacional sobre o Divino, organizado pelo SESC em S. Luís de 16 a 20 maio 2007.

FIGUEIREDO, Renato. A. **A reafricanização do ritual do candomblé em São Paulo**. TCC, FFC/UNESP, Marília, 2001.

FILHO, Elvis G. M.; CARVALHO, Eliana Pereira de; BARROS, José Evanilson de Sousa. Limites entre a liberdade de expressão constitucional religiosa, o charlatanismo religioso e o curandeirismo. **Revista Acadêmica da Faculdade de Direito do Recife**, vol. 93 n.º 2, 2021.

FILHO, Eudaldo F. S. ALVES, Janaína Bastos. A Tradição oral para os povos africanos e afro-brasileiros: relevância da palavra. **Revista da ABPN**, vol. 9, ed. especial - Caderno Temático: Saberes Tradicionais, dezembro de 2017, p. 50–76.

FIORIN, José L. BAKHTINIANA, São Paulo, vol. 1, n.º 1, p.115–126, 1º sem. 2009.

FLOR, Cauê G. **Através do Atlântico**: a genealogia e os modelos de diáspora africana. São Paulo: Intermeio, 2022.

FONTENELLE, Aluízio. **Exu**. Rio de Janeiro, Espiritualista, s.d.

GAIA. Ronan. Sobre a construção dos vínculos ancestrais-religiosos nos candomblés. **Revista Latino-Americana de Estudos Científicos** – ISSN 2675-3855 – vol. 2, n.º 7, 2021.

GOLDMAN, Márcio. Cavalo dos deuses. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2011, vol. 54 n.º 1.

GOMES, Brenno F. de P.; SOUZA, Lilian G. C. B. A. de.; CARNEIRO, Rafael G. da S. **Acende teu fogo, mulher de poder!**: pombo gira e a construção da feminilidade no corpo médium. Seminário internacional enlaçando sexualidades, 2017. Disponível em: https://www.editorarealize.com.br/artigo/visualizar/30445. Acesso em: 15 jan. 2024.

GOUVÊIA, Inês.; MENDES, Andrea.; BEZERRA, Nielson, Souza. Marlúcia S. de Souza (org.). **Joãozinho da Gomeia**, Fino Traço Editora: Belo Horizonte, 2021.

GRECO, Rogério. **Código Penal Comentado**. Niterói: Impetus, 2017.

HADDAD, Gabriel. BORA, Leonardo. 2022. *In*: **Abre-alas sábado carnaval de 2022**. Disponível em: https://carnavalesco.com.br/bora-e-haddad-avaliam-carnaval-da-grande-rio-e-comentam-enredo-sobre-para-nao-sera-algo-usual-mas-sim-diferenciado/. Acesso em: 15 jan. 2024.

HARTIKAINEN, Elina I. **Racismo religioso, discriminação e preconceito religioso, liberdade religiosa, controvérsias sobre as relações entre Estado e religião no Brasil atual**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 21, n.º 40, p. 89–114, ago./dez. 2021.

HEYMANN, Luciana Q. **Estudos históricos**: antropologia e arquivos. Rio de Janeiro, n.º 36, julho-dezembro de 2005, p. 43–58. 43.

HOSHINO, Thiago. **Quem pode ser dono da morada de deuses? Terra, terreno, terreiro**. Laje, Salvador, UFBA 2023.

JENSEN, Tina G. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização a reafricanização. Trad. MECABÔ, Maria Filomena. **Revista de Estudos da Religião**, n.º 1, 2001, p. 1–21.

JUNIOR, Ademir R.; LIMA, Tânia A. O que comem os orixás nos terreiros de candomblé de nação Ketu de Salvador, Bahia: uma perspectiva etnoarqueológica. Coimbra, Portugal: Mesas luso-brasileiras: alimentação, saúde & cultura. vol. I Coleção Digital Pombalina, 2018. Disponível em: https://ucdigitalis.uc.pt/pombalina/item/6811. Acesso em:12 jan. 2024

JUNIOR, Mário de S. A invenção do Brasil no mito fundador da umbanda**. Revista Eletrônica História em Reflexão**: vol. 6 n.º 11 – UFGD - Dourados jan./jun. 2012.

JUNIOR, Vilson de S. **Na palma da minha mão**: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. EDUFBA: Salvador, 2011.

KATRIB, Cairo M. I. Nas encruzilhadas do humano: a figura de Exu na umbanda. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano X, n.º 28, maio/setembro 2017.

KUNZLER, Carolina de M. **A teoria dos sistemas de Niklas Luhmann**. Estudos de Sociologia, Araraquara, 16, 123-136, 2004.

LAPOENTE, Waldemar A. A luta pela Gomeia e o resgate da história. *In*: **Projeto Centro Cultural Joãozinho da Gomeia**, n.d. Disponível em: http://ccjgomeia.blogspot.com.br/2010/11/luta-pela-gomeia-e-o-resgate-da_26.html. Acesso em: 20 fev. 2024.

LARANJEIRA, Gisele C. ; RIOS, Ana Maria G. Incorporação: quando o corpo é o templo. **Revista Caminhos**. Goiânia, vol. 17, n.º 1, p. 109–122, jan./jun. 2019.

LESSA, Beatriz F. G. **A violência gerada pela intolerância religiosa no Brasil**. TCC (Trabalho de conclusão de curso em Direito Bacharel) - Curso de Direito da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), Manaus, p. 26, 2018.

LÜHNING, Ângela. **Pierre Fatumbi Verger e sua obra**. Afro-Ásia, Salvador, n.º 21–22, 1998. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20971. Acesso em: 15 dez. 2023.

MACHADO. Vanda. **Exu**: o senhor dos caminhos e das alegrias. VI ENECULT - Encontro de estudos multidisciplinares em Cultura. FACOM - UFBa, Salvador, mai. 2010.

MEHLMAN, Maxwell J. Q. **American journal off law & medicine**, vol. 31, n.º 2–3, p. 349–363, 2005.

MIRANDA, Ana Paula M. de. **A –política dos terreiros" contra o racismo religioso e as políticas —ristofascistas"**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 21, n.º 40, p. 17–54, ago./dez. 2021.

MUNANGA, K. **Uma abordagem conceitual às noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 2003.

NASCIMENTO, Wanderson F. Enterreirando a investigação: sobre um ethos da pesquisa sobre subjetividades. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, 72 (no.spe.): 199-208-2020.

NASCIMENTO, Wanderson F. **Sobre os candomblés como modo de vida**: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis - Ensaios Filosóficos, Volume XIII – agosto/2016.

RODRIGUES, Raimundo N. **Os africanos no Brasil**. 7. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

NOGUEIRA, Léo C. As múltiplas influências da umbanda: do continuum mediúnico ao rizoma umbandista. **Revista Expedições**, Morrinhos/GO, vol. 12, Fluxo Contínuo, jan./dez. 2021.

NORONHA, Taís F. **Joãozinho da Gomeia**: memórias do babalorixá em Duque de Caxias (1914–1971). Dissertação (Universidade do Grande Rio-Propep Escola de Ciências, Educação, Letras, Artes e Humanidades, Programa de Pós-Graduação em humanidades. Culturas e artes), Duque de Caxias, 2017.

OLIVEIRA, Eduardo D. de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação (RESAFE)**, *[S. l.]*, n. 18, p. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/4456. Acesso em: 28 fev. 2024.

OLIVEIRA, Josivaldo P.; LEAL, Luiz. A. P. Capoeira. **Identidade e gênero**: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil [online]. Salvador: EDUFBA, 2009, 200 p.

OLIVEIRA, Julvan M. de. **Africanidades e educação**: ancestralidade, identidade e oralidade no pensamento de Kabengele Munanga. Tese (Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo), 2009.

PEREIRA, Rodrigo. **Análise do espaço e da cultura material no extinto Terreiro da Gomeia (Duque de Caxias/RJ)**: um estudo etnoarqueológico. Projeto de tese de doutorado em Arqueologia em desenvolvimento pelo Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu Nacional da Quinta da Boa Vista (UFRJ), 2017.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1991.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP**, São Paulo, n.º 46, p. 52–65, jul./ago. 2000.

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

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, 2001, vol. 50, p. 46–63.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. 2 ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1.940.

REIS, Letícia. A figura da Pombajira: transgressão e empoderamento feminino. **Sacrilegens revista discente do programa de pós-graduação em ciências da religião da UFJF**, Juiz de Fora-MG, vol. 17, n.º 1, p. 109–126, jan.-jun., 2020. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/30810. Acesso em: 20 dez. 2023.

RIBEIRO, Pedro H. M. Comida e religiosidade: dos cultos afro-brasileiros para a história da alimentação brasileira. *In*: **Semana de Humanidades**, 2009, Natal. Anais da XVII Semana de Humanidades. Natal: UFRN, 2009.

RIBEIRO, Wesley dos S. **Intolerância e violência religiosa frente às práticas religiosas no Brasil, no século XXI**. 2017. 2017. 192 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia – GO.

ROCHA, Fábio L. Àwo Fifè Nlá: comida de santo como cultura afro-brasileira. **Rev. de Alim. Cult. Américas** - RACA. jan./jun, 2022.

RODRIGUES, Léo P.; COSTA, Everton G. O pós-estruturalismo sistêmico de Niklas Luhmann. **Revista Brasileira de Ciências Sociais do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-rio-grandense** (IFSUL), RS, Brasil. - vol. 36, n.º 106, 2021.

RUFINO, Luiz; MIRANDA, Marina S. Racismo religioso: política, terrorismo e trauma colonial. Outras leituras sobre o problema. **Problemata: R. Intern. Fil**. vol. 10. n.º 2 (2019), p. 229–242.

SERAFIM, Vanda F. **Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras**: a "formalidade das práticas" católicas no estudo comparado das religiões (Bahia - século XIX). (Tese de doutorado - Universidade de Santa Catarina - Centro de Estudos de Filosofia e Ciências Humanas) Florianópolis, 2013.

SILVA, Camila F.; ZANK, Sofia. (2022). **Entre tradição e modernidade**: a relação entre curandeiros e plantas medicinais em um centro urbano no sul do Brasil. Disponível em: https://ethnobotanyjournal.org/index.php/era/article/view/2929. Acesso em: 22 fev. 2024.

SILVA, Maria O. Da Silva e. **Refletindo a pesquisa participante**. São Paulo, Cortez, 1986.

SILVA, Paulo, H. P. **Branquitude e umbanda**: a busca pela padronização e supremacia de uma cosmovisão embranquecida. Rio Branco-Acre, vol. 6, n.º 2, p. 169–182, maio-ago. 2023.

SILVA, Vagner G. da. "Prefácio ou Notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil". *In*: SILVA, V. G. da (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SILVA, Vagner G. da. **Exu**: um deus afro-atlântico no Brasil. São Paulo: EDUSP, 2022.

SILVA, Wagner G. **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo-religioso brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007.

SILVEIRA, Diogo. O. **História**: debates e tendências – vol. 12, n.º 2, jul./dez. 2012, p. 223–223.

SOARES, Afonso M. L. Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura / Journal of Theology & Culture Este artigo foi publicado originalmente na **Revista Religião & Cultura: Cenas da religião no Brasil**. vol. 1, n.º 1 – jan./jun. 2002, PUC/SP-Paulinas. p. 66–76.

SOUTY, Jérôme. **Pierre Fatumbi Verger**: do olhar livre ao conhecimento iniciático. Tradução Michel Colin. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.

SOUZA. Alberto C. de. **Humanidades e ciências humanas**: uma reflexão social. Ponta Grossa-PR: Atena, 2021.

SOUZA, Fabíola A. T. de. A umbanda brasileira e a desconstrução de uma memória coletiva africana. **Rev. Hist. UEG** - Anápolis, vol. 3, n.º 1, p. 143–162, jan./jun. 2014.

SOUZA, VITOR. De. O conceito de diáspora em tempo de globalização – A relação entre império, lusofonia e 'portugalidade': um contrassenso? *In*: LEDO, M.; LÓPEZ, X; SALGUEIRO, M. (Eds.). **Comunicación na diáspora e diásporas na comunicación**. Santiago de Compostela: LUSOCOM / AGACOM, 2013.

TRINDADE, Liana. **Exu**: poder e perigo. São Paulo: Ícone. 1985.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1955.

VERGER, Pierre F. **Deuses iorubás na África e no novo mundo**. Tradução: Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador, Corrupio, 1981.

VERGER, Pierre F. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002.

VIERA, Luiz R.; ASSUNÇÃO, Mathias R. **Os desafios contemporâneos da capoeira**. Ministério das Relações Exteriores, Brasília- DF, 2012.