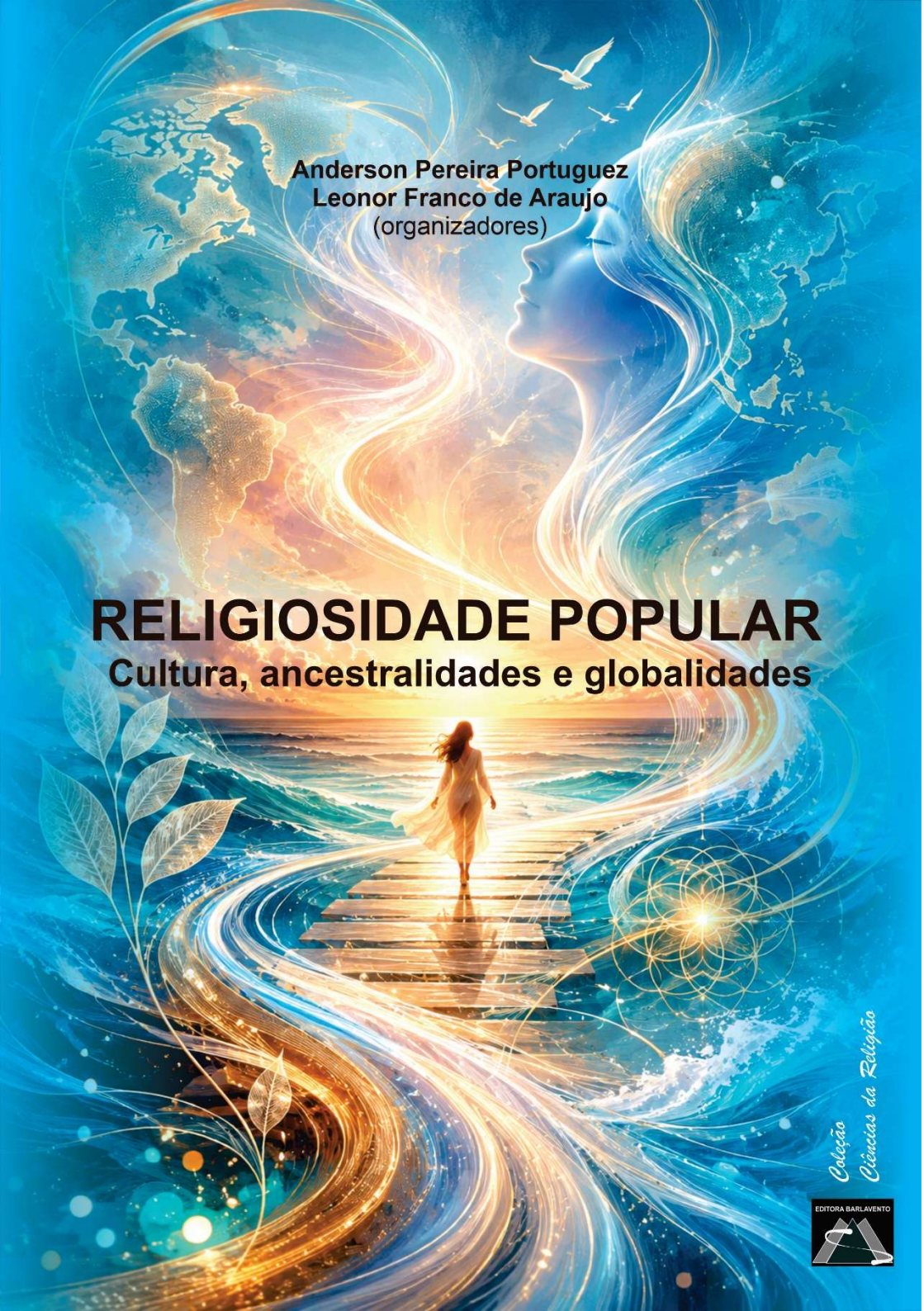




Anderson Pereira Portugal
Leonor Franco de Araujo
(organizadores)

RELIGIOSIDADE POPULAR

Cultura, ancestralidades e globalidades

Coleção
Ciências da Religião

EDITORA BARLAVENTO



**Anderson Pereira Portugal
Leonor Franco de Araujo**
(organizadores)

RELIGIOSIDADE POPULAR

Cultura, ancestralidades e globalidades



Ituiutaba, MG
2026

© Anderson Pereira Portuguese / Leonor Franco de Araujo, 2026.

Editor-chefe: Mical de Melo Marcelino.

Editor da Coleção Ciências da Religião: Anderson Pereira Portuguese.

Arte da capa e das portadas: Anderson Pereira Portuguese. Base: Imagens abstratas de demonstração de fé geradas por IA. ChatGPT – DALL·E, 2025.

Diagramação: Bruno Isaías

Conselho Editorial – Coleção Ciências da Religião:

Todas as obras da Editora Barlavento são submetidas a pelo menos dois avaliadores do Conselho Editorial.

Pareceristas brasileiros

Dr. Rosselvelt José Santos

Dr. Ricardo Lanzarini

Dr. Carlos Alberto Póvoa

Profa. Alessandro Gomes Enoque

Prof. Dr. Moisés Abdon Coppe

Pareceristas internacionais

Dr. José Carpio Martin - Espanha

Dr. Ernesto Jorge Macaringue - Marrocos

Msc. Diamiry Cabrera Nazco - Cuba

Dra. Sucel Noemi Alejandre Jimenez - Cuba

Msc. Mohamed Moudjabatou Moussa -
Benin

Data de publicação:

Todos os direitos desta edição foram reservados aos autores, organizadores e editores. É expressamente proibida a reprodução desta obra para qualquer fim e por qualquer meio sem a devida autorização da Editora Barlavento. Fica permitida a livre distribuição da publicação, bem como sua utilização como fonte de pesquisa, desde que respeitadas as normas da ABNT para citações e referências.

Editora Barlavento

CNPJ: 19.614.993.0001-10

Prefixo editorial: 87563/ Departamento editorial da Sociedade Cultural e Religiosa Ilê
Àsè Babá Olorigbin.

Rua das Orquídeas, 399, Residencial Cidade Jardim, CEP 38.307-854, Ituiutaba, MG.
barlavento.editora@gmail.com



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Religiosidade popular [livro eletrônico] :
cultura, ancestralidade e globalidades /
Anderson Pereira Portuguese, Leonor Franco de
Araújo (organizadores). -- Ituiutaba, MG :
Editora Barlavento, 2026.
PDF

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-87563-76-3

1. Ancestralidade 2. Artigos - Coletâneas
3. Pesquisa científica 4. Religião - Estudo e ensino
5. Religiosidade I. Portuguese, Anderson Pereira.
II. Araújo, Leonor Franco de.

26-378080.0

CDD-306.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Antropologia da religião 306.6

Eliete Marques da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9380

DOI: 10.54400/978-65-87563-76-3

REALIZAÇÃO



**Grupo de Estudos e Pesquisas sobre
Cultura, Decolonialidade e Território
CNPq/UFU)**

AGRADECIMENTOS AOS APOIADORES



**Universidade Federal de Uberlândia –
Campus Pontal**



Instituto de Ciências Humanas do Pontal



**Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-
Graduação - UFU**



**Pró-Reitoria de Extensão e Cultura -
UFU**



Editora Barlavento



**ONIRUÚRU: Grupo de Estudos e
Pesquisa sobre África, Islã e Estudos
Anticoloniais (CNPq/UFES)**

SUMÁRIO

Unidade 1

Religiosidade popular, cultura e ancestralidade 10

Espiritualidade das parteiras e pajés do povo Shanenawa
no período da pandemia da covid-19

Edilene Machado Barbosa 11

Maternidade e autoridade feminina no espaço sagrado: o
papel sociorreligioso e cultural das Ekedis nos terreiros
de Candomblé

Jéssica Souza Gomes e Anderson Pereira Portugal..... 25

“Eu sou a tal mineira filha de Angola, de Ketu e Nagô”:
é possível Clara Nunes ter pertencido ao Candomblé de
Ketu e Angola?

Monique Francielle Castilho Vargas 59

Música no Candomblé: ritos, ritmos e informações em
conexão com o sagrado.

*Dulce Edite Soares Loss e Carlos Xavier de Azevedo
Netto 90*

A Folia de Reis no interior de São José do Calçado, no
Espírito Santo

*Dominique da Mata Sabino, Guilherme de Aquino Silva e
José Marcos Borel 116*

Umbanda e covid-19: resistindo a pandemia a partir do culto ao Orixá Obaluaíê <i>Monique Francielle Castilho Vargas e Miryam Aline Fernandes</i>	138
---	-----

Unidade 2

Religiosidade popular e processos educativos	170
---	-----

Da catequese à educação plural: o Ensino Religioso e as religiões de matriz africana no Espírito Santo <i>Kimberlly Victoria de Mattos Reis</i>	171
--	-----

Deficiência, religião e educação: por um Ensino Religioso anticapacitista <i>Blue Mariro</i>	206
---	-----

Projeto “Cuidar com Axé”: diálogos entre a saúde pública e os saberes tradicionais em uma comunidade de terreiro de Ituiutaba <i>Anderson Pereira Portuguese e Cíntia Batista Domingues Oliveira</i>	223
---	-----

Unidade 3

Religiosidades, globalidades e debates políticos	243
---	-----

Territorialidade ontológica ancestral: biointegração Yanomami e a ciência da floresta <i>Éder Rodrigues dos Santos</i>	244
---	-----

A noção de família e comunidade Dagara em diálogo com a construção de família ocidental: a família em diáspora como possibilidade de resistência ao colonialismo <i>Isaque José de Almeida Ribeiro e Thais Cristina Ximenes Viana</i>	264
O sionismo cristão nos séculos XX e XXI: entre escatologia, política e controvérsias <i>Rogério Ferreira do Nascimento</i>	292
Conflitos, guerras, racismo: ferrolhos que marcaram a transição dos povos africanos e outros silenciados ao novo mundo. <i>Moisés Abdon Coppe</i>	319
Espaço sagrado, território e poder na cidade do Rio de Janeiro: a Ordem de São Bento e as disputas territoriais no século XVII <i>Nelson Cortes Pacheco Junior e Jefferson Rrodrigues de Oliveira</i>	340
Sobre as autoras, os autores e equipe de organização.	370



UNIDADE 1

Religiosidade popular, cultura e ancestralidade

ESPIRITUALIDADE DAS PARTEIRAS E PAJÉS DO POVO SHANENAWA NO PERÍODO DA PANDEMIA DA COVID-19

Edilene Machado Barbosa Shanenawa/Pakakuru

Introdução

Este trabalho reflete um contexto do povo Shanenawa dividido em onze aldeias: Paredão, Nova Vida, Morada Nova, Shene shu, Shanenawa, Shane Kaya, Cardoso, Quarenta, Vitória, Dois Irmãos e Coração da Floresta. Uma população total de Mil e vinte e cinco pessoas ao todo. Nas culturas indígenas nossas referências de conhecimento, de sabedoria que podemos consultar e fazer buscas de informações são os mais velhos. Nossos anciões e anciãs. Antes da pandemia, eram dezessete anciões doutores e mestres que praticavam a cultura ancestral com muito saber.

Atualmente são quinze anciões que conhecem e ensinam sobre a “Espiritualidade Sagrada do Povo Indígena Shanenawa” como: nomes das plantas para fazer os chás que está prevenindo e curando a COVID-19, nomes das ervas medicinais para o preparo do rapé, as rezas e as músicas que protegem através dos espíritos.

Infelizmente a COVID-19 levou dois dos dezessete anciões que tínhamos em vida. por não terem recebido os testes rápidos nas aldeias. Foram os demais sábios que ajudaram incansavelmente na prevenção e no combate da COVID-19 dentro das aldeias com seus conhecimentos ancestrais com chás medicinais e a espiritualidade do Bem Viver. Antes que a

COVID-19 afete os outros sobreviventes que estão acima de sessenta anos, ou mesmo os outros fatores que podem encurtar suas vidas, o registro em língua materna se coloca como urgentemente importante.

O uso, práticas, valores das manifestações dos conhecimentos culturais ligados a artes e à cura, se colocam como fatores cruciais para a continuidade da existência de um povo. A prevenção, os valores do nosso patrimônio material e imaterial do povo Shanenawa para o desenvolvimento e reconhecimento das práticas das bibliotecas vivas, durante a pandemia e pós-pandemia, tem garantido a segurança do bem estar social, medicinal e cultural para a atual e futuras gerações dos Shanenawa.

Os Shanenawa: deslocamentos e características

A história do povo Shanenawa é comum àquelas vividas por grande parte das populações indígenas no Acre. No início do século XX foram vítimas da rápida e violenta ocupação da região em função do extrativismo de caucho¹ e seringa. Os mais velhos contam que no desenvolvimento da economia regional, os Shanenawa foram inicialmente alocados como mão de obra para o fornecimento de carne e outros bens alimentícios como banana e macaxeira para os trabalhadores dos seringais. Sendo posteriormente integrados à lida como trabalhadores dos seringais na própria extração de borracha. Passaram a exercer também a atividade de amansamento dos “índios brabos” no alto

¹ É uma espécie de árvore da família das moráceas, cujo látex dá uma borracha de qualidade.

rio Envira, a partir do processo de deslocamento dentre a diferentes seringais. Como forma de atender aos padrões seringalistas e assim permanecerem nos mesmos.

Contam também que durante o processo de deslocamento de suas terras originais em Tarauacá, até chegarem no território onde está situada hoje a cidade de Feijó, o grupo inicial composto por 16 pessoas dentre Shanenawa, Katukina, Iskunawa e Kaxinawa (Huni Kuin) se fixaram na margem oposta à cidade. Quando alguns antropólogos perguntaram sobre qual povo eram, naquele momento estava só uma pessoa do povo Katukina.

Então esses antropólogos registraram como se todos fossem apenas do povo Katukina. Fazia parte desse grupo uma família Shanenawa composta pelo casal Inácio Brandão e sua esposa Pakakuru acompanhados de cerca de oito filhos. Contam que esses antropólogos não se identificaram, não informaram se eram de alguma instituição ou de alguma pesquisa oficial, muito menos disseram seus nomes. Por isso alguns anos depois no processo de demarcação dessa terra, o nome que prevaleceu como oficial foi o “Katukina/Kaxinawa”. O Kaxinawa é devido ao fato de um casal da aldeia Nova Olinda do povo Kaxinawa, ter se juntado ao grupo quando do deslocamento para a região da cidade de Feijó. O nome da Terra Indígena do povo Shanenawa situada à margem do rio Envira oposta à cidade de Feijó, recebe o nome de “Katukina/Kaxinawa” devido a um grande mal entendido segundo contam os mais velhos.

Os Shanenawa instalaram-se na atual aldeia Morada Nova nas proximidades da cidade de Feijó no início da década de 1960. Após sucessivas migrações, a demarcação da área indígena, em 1987, no contexto do plano de ação provisória do proporcionou aos Shanenawa, finalmente, um lugar mais tranquilo para viverem. À maior parte da população que hoje se autodenomina Shanenawa

da TI Katukina/Kaxinawá é descendente da família de Inácio Brandão. A história dessa família é caracterizada por migrações sucessivas.

Em decorrência de conflitos com outros povos indígenas da região, principalmente com os Yawanawa, e em busca de melhores condições de vida no interior dos seringais, os Shanenawa realizaram migrações sucessivas até se instalarem nas proximidades da atual cidade de Feijó.

Muitas dúvidas cercam a história antiga dos Shanenawa, mas as migrações que ocorreram nos últimos 100 anos podem ser delineadas com mais precisão, embora as datas dessas migrações permaneçam muito imprecisas. final do século XIX, os Shanenawa viviam nas cabeceiras do igarape Paturi afluente da margen Esqueda do alto Rio Gregorio, onde eram conhecidos como Iskunawa. Do Paturi, migraram para o seringal tamandare no medio curso do rio Tarauaca onde se instalaram no inicio do século XX. Nesse seringal como explicava. Bruno Brandão, que faleceu em 2015. Bruno trabalhava na extração de borracha para um patrão português chamado Osorio, más a convivencia tumultuada com otros povos indígenas da região principalmente com os indios Yawanawa levou os Shanenawa a abandonarem o local.

Parrissier 1898, um padre católico que entra nas terras indígenas para catequizar realizando batismos e casamentos, retrata os costumes regionais com riqueza de detalhes e ganha relevância extra por representar a primeira descrição conhecida do Alto Juruá. Porém, alguns dos povos descritos por ele já não existem mais e outros registrou os nomes de forma errada, muito provavelmente devido dificuldades com a pronúncia. Segundo Parrissier (2015, p. 17)

Infelizmente, sua abordagem dos índios Paumari e Amuaca fica distante de apresentar rigor científico, servindo, por outro lado, para nos levar a conhecer o que os intelectuais. Para desempenhar suas atividades de missionário, ele dependia do apoio dos seringalistas, a quem elogia em diversos momentos. Mas, como nota Manuela Carneiro da Cunha, “os acontecimentos que narra falam por si, e frequentemente a história que contam está na contramão do relato oficial”

Os povos indígenas só apareceram como atores na história do Acre a partir de meados da década de 1970 quando começaram, paulatinamente, a se organizar no campo Inter étnico para defender seus direitos, principalmente territoriais. Nesse fenômeno global, atores não indígenas tiveram um papel fundamental. No caso do Acre, é importante mencionar a regional da Amazônia Ocidental do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-Acre) que é uma ONG indigenista e o antropólogo Terri Valle de Aquino. Esses atores foram os primeiros porta-vozes da causa indígena. Segundo Pimenta (2015):

A história do Acre está estreitamente ligada ao extrativismo da borracha. Até meados do século XIX, a região era pouco conhecida e as populações indígenas viviam num relativo isolamento do mundo ocidental. A situação se transformou radicalmente a partir da década de 1870, quando milhares de seringueiros chegaram ao atual território do Acre para explorar a borracha. (Pimenta, 2015, p. 331)

Geralmente quando querem saber sobre povos indígenas, muitos procuram um antropólogo. Ele conhece alguma coisa sobre cultura indígena, no entanto, quem conhece mesmo é quem vive, e é da cultura indígena. Assim, há muitos discursos sobre os

indígenas que não conta com a participação dos mesmos. Então, o que se tem, mais é um discurso sobre, e não um discurso dos indígenas. Assim, muitas coisas podem estar erradas ou incompletas por retirarem o diálogo e a participação dos próprios indígenas. Pimenta (2015) traz o conceito de amazonismo mostrando como o ocidente produz imaginários sobre a Amazônia:

[...] o Amazonismo como um conjunto de ideias, discursos e práticas produzidos pelo imaginário ocidental sobre a Amazônia e os povos indígenas, seus primeiros habitantes. Como artefato conceitual e prático sobre a alteridade amazônica, o amazonismo se caracteriza por uma desigualdade de poder e apresenta geralmente a Amazônia e suas populações nativas como o espelho invertido do Ocidente. (Pimenta, 2015, p. 332)

O ocidente tem perdido de acessar conhecimentos de riquezas únicas quando não traz as falas diretas das parteiras e pajés. Desde sempre os povos indígenas lutam e reivindicam seus direitos a seu modo e estratégias. Muitas vezes o silêncio se coloca como uma forma de protesto e sobrevivência.

As mais conhecidas reivindicações indígenas no Acre, surgiram em decorrência dos conflitos pela terra que caracterizaram a fase da colonização em que os povos indígenas protagonizam as lutas pelo direito à terra. Mas a emergência e a consolidação do movimento indígena acreano também devem ser situadas no contexto político mais amplo, da afirmação étnico política, da indianidade, que caracterizou as Américas a partir da década de 1970. E em toda a América há uma diversidade de povos, cada qual com suas especificidades, costumes, línguas,

tradições, forma de luta, de “Bem Viver”, de saúde, de produzir e usar seus conhecimentos tradicionais.

Através de uma pesquisa antropológica descola (2007) nos apresenta informações sobre as concepções do povo Achuar que nos faz refletir e pensar proximidades em relação à cultura dos Shanenawa da aldeia Morada Nova, com os modos, curadorias e conhecimentos das ervas medicinais como também seus efeitos na natureza junto a outras plantas e animais. Por exemplo, os Achuar utilizam a planta “Barbasco” que ao ser friccionada na água causa asfixia nos peixes que ficam desorientados, se tornando fáceis presas. Os Shanenawa utilizam de forma muito parecida uma planta que faz o mesmo efeito, chamada “Tingui”. Outra questão interessante são os nomes e significados muito relacionados às plantas e aos animais. Por exemplo, o significado de “Achuar” é: “povo da palmeira” e o significado de Shanenawa é: “povo do pássaro azul”.

Podemos ainda perceber relações entre o modo em que os Achuar concebem o trato para com o amendoim, ao interpretar seus sonhos costumeiros. Onde através das linguagens e interpretações dos mesmos, recebem informações de que os pés de amendoins não estão produtivos devido ao fato de terem sido plantados amontoados entre si e muito próximos da planta “Barbasco”, que possui princípios ativos asfíxiantes. Esse modo dos Achuar podemos relacionar ao modo de plantio da batata doce pelos Shanenawa, onde a mesma é plantada apenas pelas mulheres que vão conversando com a planta, de forma a combinar com a mesma que deva crescer redonda e grande como algumas partes de seu corpo. No caso pode ser a “batata da perna” ou o “bumbum”.

Mas a proximidade principal, a meu ver é ao fato de que os exemplo acima nos mostram que os Achuar concebem que as plantas e os animais possuem almas. Assim como os Shanenawa concebem que todos os animais e plantas são espirituais, possuem características e personalidades específicas que podem ser próximas ou parecidas às dos seres humanos. Descola (2007) aponta que essas características e concepções entre os Achuar e os Shanenawa é muito recorrente dentre a uma grande parcela dos diferentes povos indígenas, especialmente os da região Amazônica.

Plantas e animais espirituais

Para o povo Shanenawa há várias medicações e procedimentos simples que no período da Pandemia da COVID-19, o senhor “Pae nawa” utilizou como forma de tratamento e cura de pessoas de todas as idades. Fez vários remédios com as plantas da mata, curando cansaço, febre e sintomas da Covid similares à gripe. “Mui” é o nome da planta que se tomada no início da doença, as pessoas logo se recuperam. Essa planta foi o que salvou os moradores em geral da aldeia Morada Nova de ir para o hospital. Os não indígenas chamam essa planta de “Quina”, mas no idioma Shanenawa é nomeada por “mui”. O pajé “Pae Nawa” não exerce mais a função oficial como pajé, mas foram seus conhecimentos que garantiram o não agravamento da COVID-19 junto à comunidade. “Pae Nawa” acredita que se tomando o chá da “Quina, quina logo nos primeiros sintomas, a pessoa não Precisa tomar remédios da farmácia.

“Na minha época de jovem, era para isso que usávamos. Hoje vejo os mais novos brincando com sanaga. Eu usei, coloquei nos olhos, tomei kampu. Ele serve pra tudo, para quem é magro, preguiçoso, a pessoa toma todo mês uma injeção, e logo vai perceber aquela fraqueza não existir mais. [...] O rape é utilizado para tirar panema. Das dietas para ser um pajé que tenha o dom da cura é preciso não comer doce, não comer peixe de coró, não comer carne, para quem está casado, não pode ter relação sexual, não pode comer macaco de cheiro. O período da dieta é de seis meses, o mínimo, e o máximo é um ano. Os mais idosos vão passando de pai para filho. Depois dessa pandemia, muitos ficaram dependendo de remédios aqui na comunidade. Eu conheço uma planta que cura o cansaço, o nome no idioma é shawa auta, serve para dor no corpo, aquele calor, frio. Toda erva medicinal tem o nome idêntico com os de animais, shushutsa, o significado é macaco de cheiro.” (Paenawa).

Assim para as mulheres Shanenawa os chás que usam também contribuem de forma espiritual. Para o povo Shanenawa os animais e plantas também são espíritos.... assim como. Descola relata sobre os Achuar, os Kaxinawa hoje conhecidos também como Huni Kuins, relatam amplos aspectos da cultura possíveis de acessar através das vivências e convívio com a cultura diretamente.

Verifica-se que o processo de registro, troca de saberes, incentivo de articulação de saberes é fundamental para o incentivo das práticas que não foram realizadas durante muitos anos. Assim, O livro Una Hiwea, o Livro Vivo, dos Huni Kuin, organizado por Agostinho Manduca Mateus Ika Muru (2012), é na voz do próprio autor, um

“documento da identidade e do conhecimento do nosso povo antepassado”. O livro foi escrito porque “o povo ia perdendo tudo”, “porque muito dos nossos parentes do Brasil não estão conhecendo a realidade que é nossa cultura”.

O livro precisou ser escrito para falar “de onde vieram as doenças, por que nasceu a morte e por que os antigos se transformaram em ervas”. Por isso o livro é um Livro Vivo, porque “a natureza está viva, porque as ervas que se transformaram estão vivas e os pesquisadores estão vivos”. Além das palavras desenhadas, o Livro Vivo é composto também de um filme para “apresentação não só da história escrita, mas também da imagem, para ver” (Mateus, 2012).

Metodologia

Para dar conta dessa dimensão cultural o presente trabalho proposto far-se-á uso de dois procedimentos metodológicos: a observação participante e entrevistas. Segundo Bogdan e Taylor (1975), a observação participante se caracteriza por um período de interações sociais entre o investigador e os sujeitos, no ambiente destes, sendo os dados recolhidos sistematicamente durante esse período de tempo, e mergulhando o observador pessoalmente no modo de vida das pessoas da aldeia Morada Nova, de modo a partilhar suas experiências.

Essa metodologia me propiciou descrever o modo de vida da aldeia morada nova no período da pandemia no ano de 2020 a cultura (entendida como sistema de normas, de valores e de modelos de comportamento) o grupo de parteira e o pajé

Paenawa esse estudo, os quais frequentemente esforçam-se para mostrar como os membros do grupo, socializados essa cultura, e as utilizam para interpretar os acontecimentos de sua vida cotidiana (Lapasse, 1991).

Assim no presente estudo, se deu durante meu trabalho de campo de pesquisa do mestrado durante o ano de 2020 período da pandemia, foi essencial para um entendimento de sobre os chás e plantas utilizadas na comunidade das relações estabelecidas entre comunidade indígena e a natureza, paisagem, território, a partir de suas culturas e religiosidades intermediadas pelo uso da Ayahuasca.

Descrição e análise dos dados

Logo nos primeiros meses da pandemia, o vírus chegou à muitas aldeias além de ter atingido de forma muito contundente muitos parentes no contexto da cidade. Na aldeia Morada Nova do povo Shanenawa os meses de junho e julho de 2020 foram arrebatadores. A Covid-19 foi implacável com os mais velhos, perdendo-se muitos conhecimentos ancestrais que estavam registrados mais nas marcas da oralidade.

Grupo de mulheres da aldeia Morada Nova Foi criada a rede, organizaram os grupos de mulheres nas aldeias e escolheram as coordenadoras para continuarem com as atividades de conhecimento com as mulheres e meninas sobre o Bem Viver, alimentação tradicional, ervas medicinais, os cuidados com a alimentação industrializada, o uso do sal e do açúcar, etc. Referente ao significado do Bem Viver. Aqui compreendemos

que essa filosofia experienciada e vivida pelos povos originários, abriga a coletividade, a produção no respeito à natureza e a preservação do autocuidado, repercutindo diretamente em práticas pelo direito à vida e à ancestralidade de modo afirmativo e identitário.

O grupo de mulheres da aldeia Morada Nova do povo Shanenawa, se mobiliza em torno da construção de um espaço para a realização de vivências e trocas de saberes. Todo o grupo está envolvido direta e indiretamente. Além das diferentes articulações, coleta e organização dos conhecimentos e saberes das mais velhas para com as mais novas, receberiam outras mulheres e demais pessoas independentes do pertencimento como forma de mobilizar também recursos financeiros. Dois grupos familiares da aldeia Morada Nova desenvolveriam atividades de vivências, conhecimento de elementos e práticas culturais do contexto do povo e saberes tradicionais Shanenawa.

Considerações finais

O pajé Pae nawa levantou a necessidade de ter o seu lugar apropriado como uma casa, as parteiras precisam ter os kits de materiais de trabalho como tesoura e lanterna, ter recursos para os pajés e parteiras promoverem intercâmbios, apoio de uma bolsa financeira de reconhecimento para esse fim, necessidade de um meio de transporte como um barco e motor para deslocamentos com os pacientes, fortalecer e construir um viveiro com plantas medicinais em cada aldeia.

Outro ponto levantado foi a necessidade de que os agentes de saúde estejam acompanhando as mulheres nesse momento e que tenham permanentes treinamentos, capacitações sobre temas relativos às parteiras e seus conhecimentos, que seja passado mais informações, além da possibilidade de conseguir os kits para melhorar o trabalho das parteiras, acrescidos de um apoio financeiro para melhorar na logística.

Quanto aos agentes de saúde os não indígenas, que procure proporcionar uma maior integração, valorização e repasse dos cuidados tradicionais como também o respeito pelo trabalho das parteiras. Mulheres que atuam empiricamente no contexto do parto e nascimento, distante do ambiente hospitalar e sistema de saúde, carregam um rol de denominações e fazem parte do imaginário e da realidade da sociedade brasileira.

Referências

AQUINO, T. *Kaxinawá*. De seringueiros “caboclos” a “peão” acreano. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília/DF, 1977.

BOGDAN, R.; TAYLOR, S. *Introduction to qualitative research methods: A phenomenological approach to the social sciences*. New York: J. Wiley, 1975.

CÂNDIDO, G. V. *Projeto ‘Fortalecimento da cultura Shanenawa da aldeia Nova Vida’*, enviado pela aldeia Nova Vida ao Prêmio Culturas Indígenas - Edição Xicão Xukuru, 2008.

CORREIA, C.; PIMENTA, J.; MACIEL, N.; AQUINO, T.; PEREIRA, V. *Etnozoneamento das Terras Indígenas Katukina/Kaxinawá*, Rio Gregório, Igarapé do Caucho, Kaxinawá da colônia 27 e Jaminawa do Rio Caeté. Relatório Final (volume 1). Governo do estado do Acre Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais, Instituto de meio Ambiente do Estado do Acre e Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas, Rio Branco, 2006. 124f.

CUNHA, M. C. (org.). *Tastevin, Parrissier*: Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2009. p. 247.

DESCOLA, P. *O livro Outras naturezas, outras culturas*. Paris, em 3 de fevereiro de 2007. Disponível em: https://r.mobirisesite.com/323724/assets/files/PHILIPPE-DESCOLA_MESTRADO_laura.pdf. Acesso: 09 mar. 2026.

LAPASSADE, G. L' *Etnossociologia*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1991.

PARRISSIER. *Seis meses no país da borracha, ou excursão apostólica ao rio Juruá*, 1898, pp. 01-60.

PIMENTA, J. O amazonismo acriano e os povos indígenas: revisitando a história do Acre. *Amazônica* - revista de antropologia, Periódicos UFPA, v. 7, n. 2, p. 327-353, 2015. Disponível em:

<https://www.periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/3449>. Acesso em: 11 de ago. 2021.

MATERNIDADE E AUTORIDADE FEMININA NO ESPAÇO SAGRADO: O PAPEL SOCIORRELIGIOSOS E CULTURAL DAS EKEDIS NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ

*Jéssica Souza Gomes
Anderson Pereira Portuguese*

INTRODUÇÃO

O presente estudo tem como objetivo estudar a geograficidade do papel sociorreligiosa e cultural das Ekedis nos terreiros de Candomblé, destacando sua importância para a preservação das tradições sociorreligiosas de matriz africana no Brasil. De forma sintética, podemos dizer que as Ekedis são mulheres escolhidas pelos Orixás em meio à comunidade que frequenta os terreiros para serem preparadas para atuarem como mães comunitárias, orientadoras dos iniciados para as divindades do Candomblé e zeladoras das forças espirituais quando estas se manifestam durante os rituais. Promovem o acolhimento no espaço sagrado e, em alguns casos, podem assumir papéis litúrgicos de grande importância e responsabilidade.

Considerando nosso objetivo, o estudo enfocou essas mulheres como representantes da maternidade negra coletiva, destacando sua influência na manutenção, transmissão e legitimação das tradições comunitárias.

Do ponto de vista metodológico, utilizamos uma abordagem qualitativa, justificada pela natureza subjetiva do tema. A pesquisa envolve revisão bibliográfica abrangente e uma

roda de conversa com Ekedis de uma casa tradicional em Ituiutaba, MG, para captar vivências, responsabilidades e desafios enfrentados pelas Ekedis no funcionamento do terreiro e na preservação das tradições.

A análise dos dados combinou hermenêutica e análise de conteúdo, organizando categorias temáticas sobre poder, posição, simbolismo ritual e superação das desigualdades de gênero. O estudo justifica-se pela relevância social, religiosa e acadêmica de compreender as dinâmicas de gênero e liderança feminina nas religiões de matriz africana, contribuindo para o fortalecimento das tradições afro-brasileiras, a luta contra a intolerância religiosa e a compreensão geográfica dos terreiros no Brasil.

Mulher, gênero e matripotência

Neste estudo, trabalharemos com a ideia de “mulher” como sendo pessoas biologicamente nascidas do sexo feminino e que socialmente se construíram como mulheres. Não adentraremos na questão da transgeneridade por ser tema importantíssimo, sobre o qual estamos nos debruçando para a produção de um outro artigo. Em outras palavras, desejamos dedicar um texto exclusivo para as *mulheres trans*, que são importantíssimas para o Candomblé e que merecem ter suas realidades abordadas de forma mais particular, com profundidade e respeito. Dito isso, podemos então passar à primeira contextualização necessária à compreensão de nossa análise.

Gênero é um conceito, uma categoria social frequentemente associada às diferenças biológicas entre homens e mulheres. No entanto, é crucial compreender que as características físicas, como anatomia e genital, não são os únicos

elementos que a Sociologia, a Psicologia e outras ciências consideram ao determinar o gênero de uma pessoa. Gênero é uma construção social e cultural, formada por normas, valores e expectativas que variam entre sociedades, contextos históricos e culturas. Homens e mulheres são corpos com significados socialmente construídos, moldados por práticas, discursos e relações de poder que definem o que significa ser masculino ou feminino em determinado contexto. Essa construção influencia comportamentos, papéis e identidades, muitas vezes limitando a expressão individual ao impor estereótipos de gêneros rígidos (Pinto, 2021).

Além disso, o conceito de gênero vai além do binário homem-mulher, reconhecendo a diversidade de identidades e expressões, como as pessoas não-binárias e transgêneras, que desafiam e ampliam as definições tradicionais. Compreender o gênero como uma construção social permite questionar desigualdades, desnaturalizar papéis opressivos e promover um debate mais inclusivo e plural sobre identidade e diversidade. Essa perspectiva reforça a necessidade de respeitar as experiências individuais e desassociar o gênero de uma visão biologicamente determinista, valorizando as múltiplas formas de ser e existir (Pinto, 2021).

Nas culturas ocidentais, o gênero é visto como uma dicotomia binária, na qual o masculino é superior ao feminino. Essa hierarquia é fruto do patriarcado, que subordina as mulheres a uma posição de inferioridade. O patriarcado e a masculinidade se manifestam em todos os aspectos da sociedade, incluindo as relações de trabalho, a política e os espaços acadêmicos, perpetuando a desigualdade de gênero (Silva, 2015).

O patriarcado e a masculinidade controlam tudo o que diz respeito às mulheres, inclusive a maternidade, e são resultado da

mesma mentalidade que se manifesta em outros contextos sociais, como nas relações de trabalho, política e espaços acadêmicos, segundo Santos (2014), a modernidade santifica o privilégio masculino como essencial. A cultura ocidental moderna torna a maternidade vulnerável e subserviente devido ao *sexismo* das sociedades patriarcais. No entanto, na cosmologia ioruba (uma das bases culturais que deu origem ao Candomblé), a fertilidade das mulheres lhes concede um status diferente na sociedade.

O poder exercido pelas mulheres nas sociedades africanas deriva da importância sagrada atribuída à maternidade, vista como algo quase divino, o que diferenciava o status e a experiência social das mulheres africanas em relação às europeias (Oliveira, 2008, apud Pinto, 2021, p. 51). Essa diferença de percepção e valorização da mulher se refletiu de forma significativa nas experiências vividas por mulheres africanas durante a escravidão, onde a resistência e a preservação da sua identidade cultural, muitas vezes, eram preservadas por meio de suas relações familiares e do poder exercido no seio da comunidade, como matriarcas (Pinto, 2021).

Em diversas regiões da África pré-colonial, o papel das mulheres não era exclusivamente restrito ao ambiente doméstico; elas desempenhavam funções ativas na vida pública, econômica, política e religiosa das sociedades em que viviam. Schafer (2011) complementa, afirmando que, na sociedade iorubá pré-colonial, as famílias eram organizadas de acordo com uma hierarquia baseada na antiguidade, ou seja, na senioridade dentro do grupo familiar, e não no gênero, um sistema que contrastava com a estrutura familiar nuclear patriarcal ocidental. Esse modelo permitia que mulheres mais velhas ocupassem posições de autoridade e respeito, tanto dentro das famílias quanto nas comunidades.

Além disso, as mulheres iorubás tinham papéis significativos como comerciantes, sacerdotisas, conselheiras e líderes políticas, exercendo influência em várias esferas da sociedade. A ausência de uma hierarquia rigidamente baseada no gênero promovia maior equilíbrio e valorização do papel feminino, demonstrando uma organização social mais plural e inclusiva. Essa realidade reflete a complexidade e a diversidade das sociedades africanas, que não se encaixavam nos estereótipos impostos pela visão eurocêntrica pós-colonial. Assim, o estudo das estruturas sociais pré-coloniais desafia as narrativas de subjugação feminina universal, evidenciando a importância das mulheres em contextos onde suas contribuições eram amplamente reconhecidas e valorizadas. Essas práticas ancestrais continuam a inspirar debates sobre igualdade de gênero e resgate histórico das culturas africanas (Pinto, 2021).

Assim, por natureza, o centro de poder na família era descentralizado e neutro em termos de gênero, podendo ser tanto feminino quanto masculino. O princípio básico da organização familiar era a antiguidade relativa, e não o sexo, o que conferia um caráter mais dinâmico, fluido e igualitário, em que os anciãos eram considerados importantes, independentemente do gênero (Serafim, 2013).

Apesar do genocídio epistemológico e físico, as culturas afrodiaspóricas e indígenas (originárias brasileiras) conseguiram sobreviver graças a muita luta e resistência. A educação informal sempre esteve presente nos quilombos e aldeias, onde a cultura negra foi transmitida por mulheres escravizadas, que desempenhavam o papel de cuidadoras. Referindo-se à "mãe negra", Gonzalez (2020) a identifica como uma verdadeira educadora, pois foram as mulheres negras que cuidaram tanto dos filhos das mulheres brancas quanto de seus próprios filhos.

Narrativas africanas, mitologia, religiosidade e outros aspectos da cultura negra que sobrevivem até hoje são resultados do papel formativo dessas mulheres na educação informal.

No Brasil da diáspora africana, existe o prestígio político da grande mãe, que trabalha firme nos terreiros de Candomblé, espaços de resistência negra, renovados pelo amor à família e à hierarquia, nos quais a ialorixá transmite valores e cultura ancestrais. A comunidade do terreiro foi construída sobre os abismos do domínio colonial e influenciada por construções ideológicas, mantendo uma imagem predominantemente matrilinear que valoriza a liderança feminina (Serafim, 2013). Não há competição de gênero por cargos na organização do terreiro. Os membros mais antigos são responsáveis por criar e educar os mais novos, e não necessariamente apenas aqueles que “geraram” os ialorixás e babalorixás.

O matriarcado está diretamente ligado à filiação matrilinear, sendo entendido como um sistema social em que a herança, os direitos e as responsabilidades são transmitidos pela linhagem materna. Ele se apresenta como um modelo de organização que privilegia a colaboração e o desenvolvimento harmonioso entre os sexos, destacando a importância do papel feminino sem excluir ou subordinar os homens (Oliveira, 2018, p. 323). A estrutura matrilinear não significa o domínio e poder das mulheres sobre os homens, mas uma relação de equilíbrio na comunidade no tocante ao respeito, aos direitos e a importância de ambos os gêneros (Pinto, 2021, p. 30).

Nesse contexto, as mulheres frequentemente ocupam posições centrais nas decisões comunitárias, desempenhando papéis de liderança tanto no âmbito doméstico quanto na vida pública. O matriarcado, no entanto, não implica necessariamente em dominação feminina, mas em uma distribuição de poder que

reconhece e valoriza as contribuições das mulheres para a estabilidade e prosperidade da sociedade. Exemplos históricos de sociedades matrilineares demonstram que esse sistema favorecia o fortalecimento dos laços comunitários, a preservação cultural e o equilíbrio social, a centralidade da figura materna nesses sistemas reforça a conexão com a terra, a fertilidade e a continuidade da vida, simbolizando uma cosmovisão que valoriza a harmonia com a natureza.

A compreensão do matriarcado como um sistema de cooperação desafia visões patriarcais tradicionais, oferecendo perspectivas alternativas para a organização sociais baseadas no respeito mútuo e na equidade, o estudo do matriarcado contribui para o debate sobre igualdade de gênero e a valorização de modelos sociais que promovem a inclusão e o equilíbrio (Pinto, 2021).

Existem muitas religiões no Brasil e, embora as mulheres constituam a maioria da população religiosa (Nunes, 2005), sua presença geralmente fica em segundo plano. A situação é diferente na Umbanda, no Candomblé e em outras religiões afro-brasileiras, onde a participação feminina em cargos de liderança é elevada. Em muitas sociedades, o poder religioso pertence majoritariamente aos homens, que são os mediadores entre o divino e o mundo.

Ao reconstruir os processos históricos dos povos negros, observa-se que as mulheres negras assumiram a responsabilidade pela manutenção da família e das tradições culturais e religiosas. Durante a industrialização, as mulheres negras encontraram mais oportunidades de sobrevivência do que os homens negros. Elas trabalhavam como cozinheiras, cuidadoras de crianças, lavadeiras, e desenvolveram várias estratégias de sobrevivência. Além de criar seus filhos biológicos e filhos de santo, essas

mulheres abriam casas de Candomblé, cultuavam os Orixás, cantavam, dançavam, cozinhavam e resistiam.

Na experiência da diáspora africana, as mulheres negras trilharam o caminho da luta, da superação e da conquista. Mulheres líderes que trabalhavam nas áreas escravizadas participaram de rebeliões e, mais tarde, se tornaram peças-chave na formação do Candomblé no Brasil. Além de sua herança ancestral, essas mulheres sustentaram a si mesmas e suas comunidades, promovendo a libertação financeira e a autonomia de outras mulheres. Este trabalho busca reconsiderar a importância dessas mulheres como agentes políticos, culturais e de resistência afro-brasileira (Pinto, 2021).

Com o tempo, as mulheres têm superado a desigualdade de gênero e conquistado novos direitos no espaço público e político. No entanto, ainda há muito a ser superado em termos de igualdade de gênero na religião, já que algumas seitas religiosas ainda reproduzem práticas patriarcais, preconceituosas e machistas, desvalorizando as mulheres e colocando-as em uma posição inferior à dos homens.

A igualdade de gênero é um tema muito discutido na sociedade contemporânea brasileira, pois reflete as desigualdades históricas e culturais que moldaram as relações entre homens e mulheres ao longo do tempo. Essas desigualdades não são apenas econômicas ou políticas, mas também simbólicas, afetando profundamente a construção das identidades individuais e coletivas. A cultura de gênero, conforme apontado por Scott (1995), constitui a identidade do sujeito, influenciando como homens e mulheres são percebidos, valorizados e tratados em diferentes contextos sociais. Assim, a busca pela igualdade de gênero não é apenas uma questão de justiça, mas também de transformação cultural, na medida em que desafia estereótipos e

papéis rígidos que limitam a expressão e a autonomia de indivíduos.

Esse processo implica reconhecer que gênero é uma construção social e que as desigualdades de gênero são mantidas por estruturas históricas de poder. Promover a igualdade de gênero exige, portanto, ações que abordem não apenas as desigualdades materiais, mas também as simbólicas, desconstruindo normas que perpetuam a discriminação. Além disso, a igualdade de gênero é fundamental para o desenvolvimento de sociedades mais justas e inclusivas, onde homens e mulheres possam exercer plenamente seus direitos e potencialidades. Ela é um produto da luta coletiva e da evolução das identidades sociais e de gênero, representando um passo crucial para a construção de um mundo mais equitativo (Scott, 1995).

Prandi (2001) afirma que o gênero é percebido de forma diferente em várias religiões, refletindo as dinâmicas sociais e culturais de cada contexto. Na Umbanda, por exemplo, os papéis de gênero são relativamente igualitários, o que contrasta com muitas outras tradições religiosas. Nessa religião, homens e mulheres são considerados iguais em termos de importância espiritual e participação ritualística. Os papéis femininos são altamente respeitados e valorizados, e as mulheres frequentemente assumem posições de liderança, como no caso das mães de santo. Além disso, os homens também têm a liberdade de desempenhar papéis tradicionalmente associados ao feminino, como a incorporação de entidades femininas durante os rituais.

Quadros (2020) destaca que as religiões de origem africana apresentam diferenças significativas de gênero, refletindo a construção social dessas tradições religiosas,

especialmente as africanas. A autora contrasta o patriarcado ocidental tradicional com o poder feminino nas religiões de matriz africana, afirmando que, nessas religiões, as mulheres ocupam posições de poder e liderança, substituindo os homens. Após muitas lutas, as mulheres têm conquistado direitos e superado a desigualdade de gênero na sociedade.

Matriarcado: o Candomblé e o poder feminino

No Brasil, o Candomblé foi originalmente uma religião predominantemente feminina, onde as mulheres desempenhavam um papel central não apenas na liderança espiritual, mas também na organização social dos terreiros. Como mães de santo, Ekedis e Iyás, elas eram responsáveis por conduzir os rituais, interpretar os desígnios dos Orixás e zelar pelo bem-estar da comunidade religiosa. Além disso, as mulheres eram as principais guardiãs das tradições, transmitindo os conhecimentos ancestrais para as futuras gerações, garantindo a continuidade da religião em meio a desafios como a escravidão e a repressão cultural (Santos, 2004).

Essa centralidade feminina reflete a valorização do princípio do cuidado, da força e da sabedoria materna, que permeia as práticas do Candomblé. Nos terreiros, as mulheres também desempenhavam papéis políticos e econômicos, organizando redes de apoio e resistência que fortaleciam a comunidade afro-brasileira. Apesar do protagonismo histórico feminino, o Candomblé evoluiu para se tornar mais inclusivo, incorporando a participação masculina e, mais recentemente, reconhecendo outras identidades de gênero. Contudo, a liderança feminina permanece um marco essencial, destacando o papel das

mulheres como pilares da preservação cultural e espiritual do Candomblé. Essa característica ressalta a contribuição única das mulheres na formação da identidade afro-brasileira e no fortalecimento das religiões de matriz africana no país.

Segundo Vasconcelos (2007), Iyá Nasso foi a primeira ialorixá do Brasil, estabelecendo o primeiro terreiro de Candomblé em Salvador, Bahia, na primeira década do século XIX. Esse terreiro, atualmente conhecido como Axê Opô Afonjá, teve Mãe Senhora como uma de suas ialorixás mais renomadas, a mesma fortaleceu a estrutura do terreiro e manteve suas tradições em um período de muita perseguição religiosa, esse terreiro também teve como ialorixá Mãe Stella de Oxóssi, uma importante intelectual e líder religiosa, que foi a primeira ialorixá a ser eleita para a Academia de Letras da Bahia.

O poder feminino no Candomblé é um fenômeno incomum em uma sociedade patriarcal, branca e preconceituosa como a nossa. No Candomblé, as mulheres são líderes, sacerdotisas e curadoras, atuando como guardiãs da tradição e da cultura afro-brasileira (Quadros, 2020). Esse poder feminino é um exemplo de como as mulheres podem exercer poder de forma significativa e positiva.

O poder feminino no Candomblé é expresso de várias maneiras. As mulheres são vistas como guardiãs da tradição e responsáveis por manter viva a religião. Elas também são mediadoras entre o mundo humano e o mundo espiritual. Esse poder se manifesta também na figura das Orixás femininas, como Oxum, Iansã, Obá, Nana, Yewa e Iemanjá, que são divindades poderosas que representam forças da natureza e da vida. Elas são reverenciadas por seus poderes de cura, fertilidade e proteção (Quadros, 2020).

É importante destacar que a mulher africana era multifacetada e possuía diversas responsabilidades. Retornando à África, Verger (2000) enfatiza a importância das feiras, especialmente as iorubás, mostrando a predominância das mulheres como grandes comerciantes em relação aos homens nesses mercados. A troca nas feiras tinha uma importância inegável para as mulheres iorubás, especialmente para aquelas que eram sujeitas à separação familiar. Quando envelhecem, mandam suas filhas para grandes feiras e permanecem perto de casa, vendendo com bandejas ou em pequenas bancas. Essas trocas, às vezes para sustento, outras para acumulação, não significam que as mulheres trabalhavam para seus maridos (Segalen, 2002). Elas compravam a safra do marido, revendiam nas feiras e ficavam com o lucro, demonstrando a autonomia das mulheres iorubás.

No século XVIII, as feiras iorubás se integraram em uma grande rede urbana. A Ialodê² era uma associação de mulheres com o objetivo de cuidar dos assuntos públicos, sendo a representante das mulheres empresárias e ocupando um cargo de alto escalão no conselho da cidade. Enquanto a Ialodê lidava com

² Ialodê é um título de origem iorubá que designa uma mulher de destaque em uma comunidade, especialmente em contextos sociais, religiosos ou políticos. Tradicionalmente, a Ialodê é reconhecida como uma líder feminina que desempenha um papel importante na organização e representação das mulheres dentro de sua sociedade. No contexto do Candomblé e de outras tradições de matriz africana no Brasil, a Ialodê pode ser vista como uma figura de autoridade, respeito e sabedoria. Ela atua como uma intermediária entre as mulheres da comunidade e as lideranças, participando ativamente das decisões e do funcionamento do grupo. Seu título carrega um significado de liderança maternal e espiritual, evidenciando o papel central das mulheres nas dinâmicas sociais e religiosas.

a troca de bens materiais, a sociedade Gueledé³ estava mais ligada à troca de bens simbólicos, reforçando o papel feminino nas atividades políticas e culturais (Barros, 2010).

A importância da feira vai além do aspecto econômico, pois é também um espaço de troca de bens simbólicos, como notícias, moda, receitas, música e dança, fortalecendo relações sociais e alianças (Barros, 2010). As mulheres também negociam e arranjam casamentos nessas feiras, o que mostra que seu papel vai além da economia, mediando tanto bens materiais quanto simbólicos. O status social das mulheres iorubás lhes permite exercer autoridade na vida africana.

Em relação ao casamento, Verger (2000) destacou o papel das mulheres nas organizações familiares polígamas iorubás. Ao contrário do que se pensa, essas mulheres desfrutavam de maior liberdade do que nas uniões monogâmicas. Embora aceitas na família extensa do marido, as mulheres mantêm certo grau de autonomia, continuando a adorar o deus de sua família original, mesmo após o casamento. Assim, as mulheres mantêm uma conexão com suas raízes, independentemente do matrimônio. As mulheres iorubás exercem poder político e social, especialmente nas estruturas de governo Fon e Nagô-Yorubá. Elas fiscalizam o funcionamento do Estado e ocupam cargos de comando (Silveira, 2000). As daomeanas, por exemplo, eram guerreiras poderosas, mantinham uma elite feminina que intimidava seus inimigos.

³ Gueledé é uma celebração cultural e religiosa de origem iorubá, realizada em homenagem às mulheres idosas e às ancestrais femininas, conhecidas como "As Mães" ou Iyá Nlá. Essa tradição é comum entre os povos iorubás do sudoeste da Nigéria, Benim e Togo, e celebra a força, o poder espiritual e a sabedoria das mulheres, reconhecendo sua influência fundamental na sociedade e na vida comunitária.

O papel das mulheres iorubás, portanto, não se restringe apenas ao âmbito econômico, mas também ao social e simbólico, permitindo-lhes uma autonomia significativa em suas famílias. O casamento e o amor materno vivenciado pelas mulheres negras no Brasil, especialmente as que têm autoridade religiosa, mesclam-se com a maternidade matrilinear, onde os filhos pertencem sempre ao grupo da mãe (Bastide, 2001).

O protagonismo feminino no Candomblé se destaca pela forma como as mulheres ocupam o topo da hierarquia religiosa, um reflexo das tradições africanas trazidas ao Brasil. As mulheres Fon e Iorubá detinham considerável poder político em seus governos, e esse poder se traduz na liderança feminina dentro das religiões afro-brasileiras. Mesmo sem poder exercer domínio real, esse poder se manifesta na dimensão religiosa, como uma forma de resistência (Serafim, 2013).

A concentração de poder feminino nas religiões afro-brasileiras revela a importância dessas mulheres na preservação das tradições e na condução de suas comunidades, como exemplificado pela Irmandade da Boa morte⁴, na Bahia, a figura

⁴ A Irmandade da Boa Morte, localizada na cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, é uma das mais antigas e importantes organizações religiosas afro-brasileiras, formada exclusivamente por mulheres negras. Fundada no século XIX, a irmandade é composta por mulheres devotas de Nossa Senhora da Boa Morte e de religiões de matriz africana, como o Candomblé. A Irmandade é um exemplo marcante de sincretismo religioso no Brasil, unindo práticas católicas e africanas em suas celebrações e rituais.

Originalmente, a Irmandade era composta por mulheres negras libertas ou alforriadas que, além de promover a devoção religiosa, desempenhavam um papel importante na luta contra a escravidão, ajudando a libertar outras mulheres escravizadas e garantindo suporte para suas famílias. A devoção a Nossa Senhora da Boa Morte simboliza a passagem para a vida eterna, mas, no contexto afro-brasileiro, também é associada à luta pela liberdade e à preservação das tradições africanas.

materna é central na espiritualidade dessas religiões, associada à Mãe Terra, conforme explica Morin (1988). A Mãe Terra, enquanto metáfora, representa a força regeneradora e protetora da mulher, o que se reflete nas lideranças femininas dos terreiros. A alta sacerdotisa do Candomblé é conhecida como Mãe de Santo, simbolizando o papel da mulher como protetora e guia espiritual (Segalen, 2002).

Essas mulheres negras, por meio do Candomblé, desafiam o imaginário social que as associa apenas ao serviço, não ao poder, reivindicando sua autonomia e resistência por meio da religião. O passado de luta, resistência e determinação das mulheres negras brasileiras, simboliza uma "guerra santa", na qual essas figuras femininas se tornam ícones de força e enfrentamento (Verger, 2000).

As ialorixás, líderes religiosas dentro das religiões afro-brasileiras, desempenham um papel fundamental na vida dos filhos de santo, sendo responsáveis por guiar e orientar suas vidas espirituais. Elas possuem vasto conhecimento ancestral e sabedoria, adquirido ao longo de anos de prática e aprendizado com outras lideranças religiosas, para lidar com as forças da natureza e com os Orixás, utilizando essas habilidades para resolver problemas concretos e espirituais.

Além disso, essas líderes religiosas têm a responsabilidade de preservar e transmitir as tradições, ensinando os valores da religião e garantindo que o legado cultural afro-brasileiro continue vivo e respeitado nas futuras gerações. A

As festividades da Irmandade da Boa Morte ocorrem anualmente, em agosto, e são reconhecidas por sua beleza, espiritualidade e riqueza cultural. As celebrações incluem missas, procissões e banquetes sagrados, além de rituais típicos do Candomblé. Durante esses eventos, as irmãs vestem-se com trajes brancos tradicionais, simbolizando pureza e devoção.

presença das ialorixás, portanto, é fundamental não só no aspecto ritualístico, mas também na formação moral e espiritual de toda a comunidade religiosa.

No entanto, os estereótipos da sociedade patriarcal ocidental, que não reconhece o poder feminino, podem ser desconstruídos por meio dos arquétipos dos Orixás femininos. Enquanto a sexualidade das mulheres nas sociedades patriarcais é frequentemente reduzida à reprodução, as deusas africanas do Candomblé são mães, rainhas, guerreiras, amantes, e capazes de uma vida sexual plena. Através da adoração aos Orixás, as mulheres do Candomblé reafirmam sua força, coragem e autonomia, elevando sua autoestima e reafirmando sua individualidade.

Mesmo com a herança da escravidão e do racismo ainda presentes na sociedade brasileira, as mulheres negras do Candomblé reativam os mitos de poder feminino, desafiando o imaginário social que as subordina ao serviço. Essas mulheres se destacam como grandes negociadoras e líderes religiosas, preservando a cultura africana no Brasil por meio dos ritos religiosos de origem africana (Silva, 2007).

Embora o papel feminino seja importante, as representações masculinas também existem dentro das religiões de matriz africana. A presença de Orixás de ambos os sexos mostra a importância do gênero na formação dessas religiões (Santos, 2008). No entanto, essas distinções de gênero quase sempre se equilibram sem prejudicar nenhum dos gêneros, refletindo a diversidade de significados e significantes femininos nos dialetos africanos.

Dessa forma, o matriarcado no Candomblé se apresenta como uma alternativa ao patriarcado dominante na sociedade

brasileira, proporcionando uma estrutura social onde a figura feminina ocupa um papel central. Esse modelo de liderança feminina oferece uma visão de sociedade mais justa e igualitária, onde as mulheres ocupam posições de destaque e liderança.

No Candomblé, as mulheres não são apenas figuras de apoio, mas líderes, sacerdotisas e conselheiras, com autoridade para guiar e orientar tanto os aspectos espirituais quanto sociais de seus seguidores. Assim, o matriarcado no Candomblé não apenas reflete uma prática religiosa, mas também uma forma de resistência social e cultural que propõe uma estrutura mais justa, na qual as mulheres têm a oportunidade de exercer suas capacidades plenas e influenciar positivamente o coletivo.

Maternidade coletiva: o papel social, religioso e cultural da Ekedi

No Candomblé, o posto de Ekedi é destinado a mulheres biologicamente nascidas como tais. Isso ocorre porque a Ekedi é considerada uma representação da mulher ancestral, que é a base da sociedade africana. Apesar do reconhecimento do papel das mulheres trans na sociedade atual, este estudo não abordará essa questão. O objetivo aqui é compreender o papel da Ekedi no Candomblé, e o posto de Ekedi não é dado a mulheres trans.

Segundo Quadros (2020), as Ekedis desempenham um papel importante no Candomblé. Elas auxiliam os sacerdotes nos rituais e são consideradas guardiãs e mantenedoras da tradição. As Ekedis são vistas também como mediadoras entre o mundo humano e o espiritual. Uma Ekedi, como todos na Casa de Axé, nasce com um propósito, e cada uma tem um caminho a seguir,

com uma relação única com as energias vindas do Orun. A Ekedí é uma posição feminina destinada a mulheres que não vivenciam o transe, ou seja, que não incorporam Orixás. Essas mulheres são escolhidas pelos Orixás e assumem o papel de guardiãs ou mães Ekedis, sendo responsáveis por cuidar deles quando estão em estado hipnótico (Bastide, 2001).

Em uma reunião, Orunmilá ordenou que cada Vodun escolhesse, ainda no ventre da mãe, uma criança para ser sacerdote do Vodun e que não incorporasse em transe. A ideia era que, na Terra, fariam-se voduncis e, mais tarde, sacerdotes. No entanto, alguém precisaria zelar por eles, cuidando da casa de santo e do bem-estar dos Voduns durante os transes. Assim, surgiu a primeira Ekedí, filha de uma mucama de Azirí (Barros, 2008).

As Ekedis são escolhidas pelos Orixás e devem ser mulheres virtuosas e dignas de confiança. Ser Ekedí significa nascer com uma missão iluminada de guiar e proteger os iniciados durante o transe de Orixá. A Ekedí tem o dom da escolha concedido pelo Orixá para cuidar dele e de seus filhos, garantindo que tudo ocorra conforme o esperado (Amaral, 2009). Ela sente as vibrações em suas veias e testemunha os milagres que acontecem enquanto outros dormem. Sua responsabilidade é manter a ordem antes, durante e após cada toque. Essa tarefa pode ser desafiadora, mas o Orixá sempre dá força às escolhidas (Segalen, 2002).

O papel da Ekedí é complexo e multifacetado, envolvendo importantes funções sociais, religiosas e culturais dentro da comunidade do Candomblé. Como uma figura maternal, a Ekedí é responsável por cuidar dos filhos de santo, oferecendo apoio físico e espiritual durante os rituais e no cotidiano do terreiro. Sua função vai além do cuidado prático, pois ela também é guardiã do

conhecimento religioso, auxiliando nas cerimônias e garantindo que as tradições sejam seguidas com precisão.

A Ekedí participa ativamente dos rituais, apoiando os Orixás incorporados nos filhos de santo, servindo como intermediária e zelando pela organização das atividades no terreiro, ela é uma referência de sabedoria e respeito dentro da comunidade, sendo consultada para questões relacionadas à prática religiosa e à convivência coletiva. Sua presença é essencial para a harmonia do terreiro, pois ela mantém o equilíbrio entre os membros e reforça os valores de solidariedade e união. A Ekedí também desempenha um papel cultural importante, preservando cânticos, danças e tradições que conectam a comunidade ao legado ancestral do Candomblé. Assim, sua função é indispensável para a continuidade das práticas religiosas e para o fortalecimento da identidade afro-brasileira.

As Ekedis auxiliam as ialorixás e babalorixás na preparação e realização dos rituais, além de cuidarem dos filhos de santo e manterem a tradição viva, transmitindo os conhecimentos e práticas do Candomblé para as gerações futuras. Elas são mediadoras entre o mundo humano e o espiritual, intercedendo junto aos Orixás para pedir bênçãos e proteção aos filhos de santo.

As Ekedis cuidam dos objetos sagrados e dos espaços do terreiro, preservando a tradição do Candomblé. Elas aprendem os conhecimentos religiosos com as ialorixás e babalorixás e têm a responsabilidade de transmiti-los para as futuras gerações. As Ekedis ensinam os filhos de santo sobre a religião, os Orixás e os rituais, além de preservar os objetos e espaços sagrados do terreiro (Quardros, 2020).

As Ekedis também se comunicam com os Orixás por meio da dança, canto e oração, sendo responsáveis por transmitir as mensagens dos Orixás aos filhos de santo (Quadros, 2020). Krause (2013) explica que, além disso, as Ekedis cuidam dos novos iniciados durante os rituais de iniciação e zelam pelos Ibás, objetos sagrados conhecidos como assentamentos dos Orixás. Ao contrário de outros iniciados, as Ekedis não raspam a cabeça durante a iniciação. Elas demonstram que se tornar uma Ìya (mãe) não depende de ter filhos, mas sim de saber ensinar e preservar a ritualística do Candomblé.

As Ekedis são fundamentais na preservação da cultura afro-brasileira, cuidando do espaço sagrado do terreiro, dos rituais e da transmissão dos conhecimentos religiosos e culturais. Elas são as guardiãs da tradição do Candomblé, responsáveis por manter os ritos e cerimônias que são passados de geração em geração, além de ensinar novos adeptos sobre a cultura e a tradição afro-brasileira (Krause, 2013).

A Ekedi também organiza o terreiro, cuidando da limpeza, organização da cozinha e preparo da comida de santo. Elas são encarregadas das roupas e equipamentos dos Orixás, bem como de sua segurança e conforto. Uma das principais funções das Ekedis é vestir os Orixás, tarefa que requer conhecimento detalhado sobre como cada peça é feita e deve ser ajustada, para conforto do Orixá. O pior pesadelo de uma Ekedi é ver as roupas dos Orixás caindo ou se desfazendo durante as danças. O belo efeito obtido nas vestimentas dos Orixás deve resistir aos movimentos bruscos, e, sob o olhar atento do público no barracão, as Ekedis precisam garantir que as roupas estejam seguras e bonitas. Além disso, elas dançam com os Orixás, secam suas testas e servem-lhes água, sempre atentas ao bem-estar deles durante o ritual (Alves, 2016).

Outra função essencial das Ekedis é “mandar” os Orixás de volta ao Orum ao término da cerimônia, função essa que é carregada de simbolismo e importância ritualística, e deve ser feita de forma adequada. As Ekedis participam de todos os rituais importantes do terreiro, sempre presentes no preparo dos alimentos, no cuidado com os Orixás e em qualquer outra tarefa necessária. Elas são essenciais para garantir que os rituais aconteçam da forma apropriada (Prandi, 2001).

As cerimônias de Candomblé são complexas e exigentes. As Ekedis são responsáveis por garantir que todos estejam satisfeitos, tanto os filhos de santo quanto os Orixás. Elas cuidam do bem-estar físico e espiritual de todos, desempenhando um papel crucial no Candomblé (Quadros, 2020). Durante as festas de Candomblé, as mães Ekedis são incansáveis. Estão sempre se movimentando para garantir que tudo ocorra conforme os desejos dos Orixás e dos guardiões da casa. Elas cuidam dos Orixás, dos filhos de santo e dos visitantes, sempre prontas para socorrer quem precisar (Alves, 2016).

As roupas das Ekedis são um símbolo de seu status e função no Candomblé. Em algumas casas, como a Casa Branca, as Ekedis usam trajes elegantes em vez de roupas baianas e carregam um cordão de contas sagradas, além de uma toalha de rosto dobrada sobre o ombro. Elas não dançam o Xirê dos Orixás nessas casas (Prandi, 2001). As Ekedis também usam adjás, sinos cerimoniais, em todas as cerimônias, internas e públicas. Nas festas populares, o som do adjá conduz os Orixás durante a dança, invocando a atenção e as bênçãos dos deuses (Koguruma, 2001). O trabalho da Ekedis é caracterizado por responsabilidade e atenção envolvendo desde o cuidado com as roupas e necessidades dos Orixás até a organização detalhada das

cerimônias. Elas cuidam dos Orixás, desde suas roupas até suas necessidades e recados.

Quadros (2020) aponta que as Ekedis são frequentemente descritas como mães que nunca tiveram filhos biológicos, mas que oferecem amor, carinho e apoio aos filhos de santo, muitos dos quais vêm de famílias desestruturadas ou problemáticas. A maternidade coletiva das Ekedis reflete a importância da família e da comunidade na cultura afro-brasileira. Ser mãe Ekeki é um exemplo de como a maternidade pode ser exercida de maneira não tradicional. Embora não sejam mães biológicas, as Ekedis são consideradas mães espirituais, desempenhando um papel crucial na criação e educação dos filhos de santo. Essas mulheres são uma inspiração para o movimento feminista, que luta contra as estruturas patriarcais e sexistas (Bâ, 2011).

As mães Ekedis ocupam uma posição de grande honra e respeito dentro do Candomblé, devido à sua relação íntima e especial com os Orixás. Dotadas de uma sensibilidade única, elas são capazes de perceber quando um Orixá está feliz ou insatisfeito, tomando as providências necessárias para garantir seu contentamento e equilíbrio espiritual. Essa conexão profunda com o sagrado as torna figuras indispensáveis nos terreiros, pois seu cuidado e dedicação são essenciais para a harmonia dos rituais. Apesar de seu papel muitas vezes ser subestimado por aqueles que desconhecem a complexidade do Candomblé, as ekejis são reconhecidas como as mães dos santos, nutrindo um amor profundo e devotado por eles (Amaral, 2009).

A importância das Ekedis para a preservação da cultura afro-brasileira é evidente em diversos aspectos, preservam os rituais, músicas, danças e costumes do Candomblé, além de transmitir os valores da religião, ensinando sobre fé, comunidade e ancestralidade. Vir a ser uma mãe Ekeki é um grande exemplo

de como a maternidade pode ser contemplada de variadas formas. Essas mulheres são essenciais na iniciação e no processo de educação de toda a descendência dentro da hierarquia da família de Axé, além de cuidar dos novos adeptos, conhecidos como Abian, até os mais velhos da casa, chamados Egbom, as Ekedis são uma oportunidade para refletirmos sobre o feminismo. O movimento feminista luta contra as estruturas patriarcais que conferem superioridade masculina, principalmente pelo uso da força (Amaral, 2009).

As Ekedis são um exemplo de resistência e luta pela preservação da cultura afro-brasileira. Elas mantêm viva uma tradição essencial para a identidade do povo brasileiro. O papel da Ekedi é complexo e multifacetado, com importantes funções práticas, sociais, religiosas e culturais na comunidade do Candomblé. As Ekedis são figuras essenciais para a manutenção da tradição do Candomblé e da cultura afro-brasileira.

Durante a roda de conversa realizada com o grupo de Ekedis em Ituiutaba – MG, pode-se constatar que a principal função da Ekedi, é a do cuidado, esse cuidado é exercido de forma muito ampla e complexa, as Ekedis tem a função de cuidar do terreio, cuidar dos Orixás, cuidar dos filhos de santo, cuidar do babalorixá ou ialorixá, cuidar das paramentas dos Orixás, dos próprios Orixás em transe, dos objetos pessoais do sacerdote, dos visitantes e dos objetos físicos do terreiro, esse cuidado deve ser exercido com muita responsabilidade, humildade, comprometimento e pulso firme.

As Ekedis têm a função de cuidar para que as cerimônias religiosas, tenham todas os objetos indispensáveis para a mesma, e cuidar para que o babalorixá seja assistido em tudo que for necessário, as Ekedis devem ser os olhos e ouvidos do sacerdote, as mesmas devem ser suas colaboradoras incansáveis e mulheres

de extrema confiança. O trabalho de cuidado também inclui o cuidado em transmitir conhecimentos aos filhos do terreiro, conhecimento sobre o preparo da comida de santo, conhecimento sobre cantigas e rezas sagradas, danças e tradições ancestrais. Por ter essas responsabilidades a Ekedí é uma figura de poder, afinal conhecimento é poder, mais esse poder deve ser exercido com muito zelo e humildade e de forma maternal, para que não haja desavenças e que para que ninguém se sinta ultrajado ou desrespeitado, pois a função maior da Ekedí é servir aos Orixás.

A Ekedí como liderança comunitária: a maternidade sagrada dos Orixás

Pereira (2019) explica que, além de suas funções sociais, a Ekedí também desempenha um papel importante como liderança comunitária. Ela auxilia o babalorixá ou a ialorixá nos rituais e cerimônias, incluindo a preparação dos materiais, a realização dos cânticos e danças, e o cuidado com os filhos de santo. O autor aponta que a Ekedí também representa os Orixás, as divindades do Candomblé. Ela é responsável por vestir os Orixás, dançar em seu nome e oferecer-lhes comida e bebida (Pereira, 2019).

O papel da Ekedí é frequentemente comparado ao de uma mãe. Ela cuida dos filhos de santo, oferecendo-lhes apoio e orientação, e transmite os valores e tradições da religião para as novas gerações. A Ekedí é uma mulher forte, independente e dedicada, capaz de lidar com a autoridade do babalorixá ou ialorixá e ser respeitada por todos os membros da comunidade. Ela também deve tomar decisões difíceis e lidar com situações de conflito (Oliveira, 2012).

A Ekeki é um exemplo de liderança feminina na religião. Ela ocupa um papel de poder e autoridade e desempenha uma função fundamental na preservação da cultura afro-brasileira. A maternidade sagrada é um conceito importante nas religiões afro-brasileiras. As Ekedis são associadas a essa maternidade sagrada, pois cuidam dos filhos de santo e transmitem os valores e tradições da religião para as novas gerações (Pereira, 2019).

A maternidade sagrada transcende a dimensão biológica, simbolizando a capacidade de cuidar, proteger, nutrir e fortalecer os laços comunitários. No Candomblé, as Ekedis encarnam plenamente esse conceito, desempenhando um papel essencial tanto no aspecto espiritual quanto no social da comunidade religiosa (Pereira, 2019). Elas são responsáveis por zelar pelos filhos de santo e pelos Orixás, proporcionando suporte físico e emocional durante os rituais e nos momentos cotidianos.

Essa maternidade sagrada também se manifesta na transmissão de conhecimentos ancestrais, garantindo que as tradições e valores do Candomblé sejam preservados para as futuras gerações. Mais do que cuidadoras, as Ekedis são pilares de estabilidade, atuando como mediadoras e figuras de referência no terreiro. Sua dedicação reflete o profundo respeito aos princípios de coletividade e reciprocidade que sustentam o Candomblé. Além disso, sua atuação transcende a esfera religiosa, servindo como exemplo de liderança feminina e valorização do papel das mulheres nas religiões de matriz africana. A maternidade sagrada, como vivida pelas Ekedis, reforça a conexão entre os praticantes e suas raízes ancestrais, fortalecendo os laços espirituais e comunitários que são a base dessa religião. Assim, elas não apenas cuidam, mas também inspiram e perpetuam a essência do Candomblé.

A liderança religiosa da Ekedi é importante para a manutenção da tradição do Candomblé. Ela garante que os rituais e cerimônias sejam realizados conforme as normas e tradições, a Ekedi atua como mãe dos Orixás, cuidando deles, alimentando-os, vestindo-os e protegendo-os. A Ekedi é uma mulher forte, independente e capaz de lidar com o poder. Ela serve de exemplo para todas as mulheres e para aqueles que acreditam na importância da espiritualidade.

O papel cultural das Ekedis

A Ekedi é uma figura central e indispensável na comunidade do Candomblé, desempenhando um papel fundamental na preservação, transmissão e perpetuação da cultura afro-brasileira. Sua atuação abrange uma ampla gama de responsabilidades, que vão desde a preservação de tradições orais, passando pela manutenção de técnicas e saberes ancestrais, até o cuidado detalhado com os rituais e os espaços sagrados (Goés, 2017).

Como guardiãs dos conhecimentos religiosos, as Ekedis garantem que os ensinamentos e práticas do Candomblé sejam transmitidos de geração em geração, mantendo viva a memória e a identidade cultural afro-brasileira. Além disso, elas são responsáveis por zelar pelas roupas e objetos sagrados dos Orixás, preparar as comidas ritualísticas e organizar as cerimônias, assegurando que tudo esteja em conformidade com as tradições. Sua dedicação e conhecimento profundo das nuances da religião as tornam pilares essenciais para a coesão e o fortalecimento da comunidade, reforçando a importância de seu papel não apenas

como cuidadoras dos Orixás, mas também como protetoras de um legado cultural e espiritual de valor inestimável.

Além de suas funções sociais, religiosas e espirituais, a Ekedi desempenha um papel vital como mantenedora da cultura afro-brasileira, sendo uma ponte entre o passado ancestral e o presente. Ela preserva e difunde as tradições e valores africanos por meio da prática cotidiana no terreiro, incluindo elementos fundamentais como a música, a dança e a tradição oral. Esses aspectos culturais são mais do que expressões artísticas; são formas de transmitir conhecimento, honrar os Orixás e reforçar a identidade comunitária.

A Ekedi, com sua sabedoria e dedicação, assegura que cânticos, ritmos e movimentos específicos sejam mantidos vivos e realizados corretamente, respeitando os ensinamentos herdados, ela contribui para a valorização da oralidade como um instrumento essencial de memória coletiva, transmitindo histórias, mitos e práticas que conectam os praticantes às suas raízes africanas. Ao fazê-lo, a Ekedi não apenas sustenta a tradição, mas também ajuda a combater o apagamento cultural e o preconceito que as religiões de matriz africana enfrentam. Seu papel cultural transcende o terreiro, pois reforça a importância da cultura afro-brasileira no cenário mais amplo da sociedade, a Ekedi é guardiã de um legado que vai além da religião, representando resistência, preservação e continuidade da riqueza cultural afro-brasileira.

A cultura afro-brasileira é rica em tradições orais, transmitidas de geração em geração. A Ekedi, como guardiã desses saberes, repassa histórias, mitos, cânticos e rezas aos filhos de santo. Por meio da oralidade, ela mantém viva a memória ancestral e garante a continuidade da cultura afro-brasileira (Fonseca, 2015). Além da tradição oral, a Ekedi transmite

técnicas e saberes ancestrais relacionados à preparação de comidas rituais, ervas medicinais e artefatos sagrados. Esses conhecimentos, transmitidos por meio de demonstrações e ensinamentos práticos, asseguram a perpetuação de práticas tradicionais e reforçam a identidade cultural afro-brasileira (Goés, 2017).

A Ekedi, simboliza a resiliência e a resistência do povo afro-brasileiro, que ao longo da história, enfrentou inúmeros desafios para preservar a sua religiosidade e identidade cultural. Ao desempenhar seu papel como guardião da memória e das tradições, a Ekedi não apenas fortalece os laços de comunidade do terreiro, mas também reafirma a cultura afro-brasileira como um pilar da diversidade cultural do país. Sua presença e atuação desafiam narrativas hegemônicas e contribuem para a luta por reconhecimento e valorização da cultura afro-brasileira, ressaltando a necessidade de combater o racismo religioso e promover a inclusão social. Dessa forma, a Ekedi emerge como um símbolo de resistência cultural e um farol de esperança para as futuras gerações, que buscam manter viva a riqueza de suas raízes ancestrais.

Considerações finais

Ao longo de nosso estudo, enfatizamos que o Candomblé é uma cultura religiosa rica em significados, visões de mundo e saberes que podem ser mal compreendidos por quem não faz parte da religião. O terreiro de axé foi apresentado por nós como espaço sagrado de encontro entre o humano e o divino, onde os Orixás são cultivados e a espiritualidade dos fiéis se conectam, ao mesmo tempo em que os saberes morais, religiosos e culturais são

transmitidos, avaliados e sistematizados ao longo do tempo pelos mais velhos da comunidade. Esse conhecimento está enraizado na língua, na memória e no corpo dos indivíduos, preservando tradições que atravessam gerações.

Entre os principais achados de nossa pesquisa, destaca-se o papel central das Ekedis na manutenção do terreiro: elas conduzem, cuidam dos objetos dos Orixás e apoiam o líder espiritual, sendo consideradas verdadeiros pilares da continuidade das cerimônias e da prática religiosa. O estudo enfatiza ainda a importância da transmissão de saberes por meio de rituais, cânticos, danças e comunicação oral, bem como a percepção de que o espaço sagrado transcende o religioso, funcionando como núcleo de identidade, resistência cultural e acolhimento social. Observa-se também a presença de dinâmicas de gênero que, embora marcadas por práticas distintas, podem se entrelaçar de forma enriquecedora, abrindo espaço para o sacerdócio tanto masculino quanto feminino.

As implicações destacadas apontam para a contribuição do terreiro na construção da identidade afro-brasileira, na promoção da saúde, inclusão e educação, além de ações políticas voltadas ao combate ao racismo, ao sexismo e à intolerância religiosa. O nosso estudo evidenciou o poder das redes de solidariedade formadas nos terreiros de Umbanda e Candomblé, que atuam na garantia de direitos e na promoção de uma cidadania mais ampla. Também ressalta a importância do papel das mulheres como lideranças espirituais e organizacionais, contribuindo para o equilíbrio de gênero dentro das tradições.

Quanto às limitações e perspectivas futuras, o trabalho aponta lacunas na transmissão e na compreensão epistemológica dos saberes afro-brasileiros, bem como desafios na aplicação dessas práticas no contexto educacional brasileiro, mesmo após a

lei 10.639/2003. Recomenda-se investigar mais profundamente como ensinar e aprender a partir desses saberes, aprofundar estudos sobre epistemologias próprias do Candomblé e desenvolver estratégias educacionais que valorizem a ancestralidade, a memória coletiva e a diversidade religiosa. Em resumo, o terreiro emerge como um acervo vivo de resistência, memória e riqueza cultural, fundamental para a identidade nacional e para a continuidade cultural afro-brasileira.

REFERÊNCIAS

ALBERTINI, Sonia Regina. *Religiões de matriz africana: um estudo da diversidade*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

ALVES, J. *Candomblé: A religião dos orixás*. São Paulo: Editora Ágora. 2005.

AMARAL, Rita e SILVA, Vagner Gonçalves da. Cantar para subir - um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista. *NAU - Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, [S.l.], 2009.

BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (coord.). *História Geral da África I: Metodologia e Pré-história da África*. 3. ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011. p. 167-212.

BARBOSA, Renata de Castro. *Religiões de matriz africana no Brasil: uma abordagem antropológica*. São Paulo: Editora Senac, 2012.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *Na Minha Casa: preces aos orixás e ancestrais*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010. 149 p.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. 6. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 21 jul. 2010.

CASTELO, Cláudia. Os degredados da terra: a escravidão negra no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

COSTA, Renata Silva da. Candomblé e educação: outros olhares epistemológicos. SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE PROFISSIONALIZAÇÃO DOCENTE, 5., 2015, Paraná. *Anais [...]*. Paraná: [s.n], 2015.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Mulheres negras no imaginário social. São Paulo: Editora Selo Negro, 2015.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

GOÊS, Iolanda. *Matripotência: uma força da cultura afro-brasileira*. Salvador: Editora EDUFBA, 2017.

HALL, Stuart. *A identidade cultural da pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2005

KOGURUMA, Paulo. *Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na “metrópole do café”, 1890- 1920*. São Paulo: Annablume (FAPESP), 2001.

KRAUSE, Bernie. *A grande orquestra da natureza: descobrindo as origens da música no mundo selvagem*. 1.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. 248 p.

LIMA, L. C. *Religiões afro-brasileiras: uma introdução*. [S.l.]: Editora Pallas. 2013.

LOPES, Nei. *O que é Candomblé*. São Paulo: Editora Ágora, 2013.

LOPES, Rodrigo Barbosa. *Olhares sobre a Umbanda: o cultuar de orixás na e pela cidade de Uberlândia (1930/1940 e 1990/2000)*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Uberlândia, 2011.

MAGALHÃES, Maria Aparecida de. *Os negros no Brasil: uma história de resistência e luta*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.

MOTTA, Roberto. “Antropologia, pensamento, dominação e sincretismo”. *Política & Trabalho*, João Pessoa, ano 18, n. 18, 2002.

OLIVEIRA, Cristina Rodrigues de. *O Candomblé no Brasil: uma história*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2019.

OLIVEIRA, Fernanda Chamarelli de. O matriarcado e o lugar social da mulher em África: uma abordagem afrocentrada a partir de intelectuais africanos. *ODEERE: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade*, [S. l.], v. 3, n. 6, p. 316-339, 3 set. 2018.

OLIVEIRA, Maria de Lourdes de. As mulheres afro-brasileiras na cultura: desafios e conquistas. In: OLIVEIRA, Maria de Lourdes de Oliveira (org.). *Mulheres Negras: História, representações e lutas*. São Paulo: Editora Selo Negro, 2015.

PEREIRA, Ana Paula. *As contribuições das mulheres afro-brasileiras para a educação e a saúde*. In: OLIVEIRA, Maria de Lourdes de Oliveira (org.). *Mulheres Negras: História, representações e lutas*. São Paulo: Editora Selo Negro, 2015.

PEREIRA, M. *A mulher no candomblé: Maternidade, liderança e poder*. Salvador: EDUFBA. 2019.

PINTO, Mãe Flavia. *Salve o matriarcado*: Manual da mulher búfala. 1. ed.: [S.l.]: Fundamentos de Axé, 2021. 224 p.

PORTUGUEZ, Anderson Pereira. *Espaço e cultura na religiosidade afro-brasileira*. Ituiutaba-MG: Barlavento, 2015. 139 p.

PRANDI, Reginaldo. *A Religião dos Orixás*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

PUFF, Jefferson, *Intolerância religiosa leva terreiros de umbanda a reforçar segurança no Rio*. [S.l.: s.n.], 2015.

QUADROS, Dênis Moura de. O batuque do Rio Grande do Sul representado em dois contos, de Maria Helena Vargas da Silveira (1940-2009). *R. Letras*, Curitiba, v. 22, n. 38, p. 68-82, set. 2020.

RAMOS, Eurico. *Revendo o Candomblé*: respostas às mais frequentes perguntas sobre a religião. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011. 120 p.

REIS, João José. *Ganhadores*: A greve negra de 1857 na Bahia. Rio de Janeiro. Editora: Civilização Brasileira.2011. p. 104.

REIS, João José. Bahia de todas as Áfricas. *Revista de História da Biblioteca Nacional. Fé na África. Religiões Afro-Brasileiras: um encontro de crenças, raças e etnias*, [s.l.], ano 1, n. 6, dez. 2005.

ROSENDAHL, Márcia. *Sagrado*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2003.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Orixás*: Deuses Africanos no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2004.

SANTOS, Milton; BECKER, Bertha; DA SILVA, Carlos Alberto Franco. *Territorio, Territórios*: Ensaios Sobre O Ordenamento Territorial. 3. ed. [S.l.]: Lamparina. 2002.

SEGALEN, Martine. *Ritos e Rituais Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002, p.17-39.

SERAFIM, Vanda Fortuna. *O significado da indumentária para os Orixás*: Indumentária e moda: caminhos investigativos. [S.l.: s.n.], 2013. p. 71.

SILVA, George; MELO, Figueirôa Bezerra. Análise Religiosa e Cultural das Comunidades Quilombolas na Atualidade. Colóquio de História, 5., 2011. **Anais** [...], [S.l.: s.n.], 2011.

SILVA, V.G. *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.

VASCONCELOS, Maria Helena. *O Candomblé*: Religião de Matriz Africana. São Paulo: Editora Moderna, 2007.

VATIN, Xavier. Música e Transe na Bahia: As nações de candomblé abordadas numa perspectiva comparativa. *ICTUS*, Salvador, v. 3, dez 2001

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 2002.

“EU SOU A TAL MINEIRA FILHA DE ANGOLA, DE KETU E NAGÔ”: É POSSÍVEL CLARA NUNES, TER PERTENCIDO AO CANDOMBLÉ DE KETU E ANGOLA?

Monique Francielle Castilho Vargas

Introdução

A proposta deste artigo, é apresentar uma interpretação possível do pertencimento religioso de Clara Nunes, que aparece de forma ambígua, ao analisar o segundo e o terceiro verso da canção *Guerreira*, gravada em 1978, no disco de mesmo título, composição de Paulo César Pinheiro e João Nogueira, sendo uma das canções mais emblemáticas, gravada pela cantora, ao longo de sua carreira, a qual as expressões religiosas de matrizes africanas, foram extremamente exaltadas em seu trabalho artístico musical. Os versos são “Eu sou a tal mineira, filha de Angola, de Ketu e Nagô”.

A produção artística-musical de Clara Nunes, ocupou um espaço de poder na indústria fonográfica brasileira nos anos de 1970/80, dando imensa notoriedade positiva aos elementos culturais afro-brasileiros, sobretudo, para os seguimentos religiosos Candomblé e Umbanda, algo de extrema importância para as/os adeptas/os dessas religiões, uma vez que, existem registros históricos que no Brasil, praticantes de uma religiosidade que não condiz com os dogmas cristãos, estão

expostos a sofrerem ataques de racismo religioso⁵.

Investigando de forma minuciosa, a vida e obra da artista, Clara Nunes, rompeu o paradigma que afirmava que mulher no Brasil, não era boa vendedora de discos, sendo a primeira cantora “a vender mais de cem mil cópias de discos” (Bakke, 2005, p. 86), alcançando visibilidade internacional, interpretando canções e apresentando performances artísticas que expunha de maneira enaltecadora as religiões de matrizes africanas. A inquietação responsável por gerar esta narrativa, é avaliar se Clara Nunes realmente era praticante de alguma expressão religiosa de matrizes africanas, ou apenas se posicionava enquanto adepta, objetivando dar veracidade para aquilo que sua produção artística-musical vendia.

Analisando as diversas tipologias de fontes que compõem a obra de Clara Nunes, tais como: letras de canções, encartes de discos, audiovisuais, entrevistas concedidas por ela, reportagens de revistas de circulação nacional, pode-se observar que Clara Nunes, foi uma artista extremamente importante para pessoas que

⁵ Ao longo desses anos pesquisando religiões de matrizes africanas, compreendendo o processo histórico de colonização, por meio da escravidão de africanos/as e povos nativos da América, interpreto que os ataques que os/as adeptos/as de Candomblé, Umbanda e demais denominações religiosas afro-brasileiras sofrem (sobretudo, adeptos/as negros/as), ultrapassam a intolerância religiosa, são vítimas de racismo religioso, pois discursos de ódio, ainda são disseminados por lideranças religiosas de denominações cristãs neopentecostais, para pessoas racistas e/ou leigas, que desconhecem a invenção/construção histórica do Brasil, que acreditam facilmente nesses discursos criminosos, pois de acordo com a Lei 14.532/2023 aumentaram as penas para os crimes de intolerância religiosa, equiparando a injúria racial ao crime de racismo. Ver mais In:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/114532.htm

cultuam divindades africanas⁶. Orixás na Nação de Candomblé Ketu/Nagô, Nkisis na Nação de Candomblé de Angola e Voduns na Nação de Candomblé de Jeje. Também para as/os adeptas/os de Umbanda que cultuam entidades (pretos-velhos, marinheiros, caboclos, bombo-gira e exus), pois apresentou de forma enaltecadora ao Brasil, diversos aspectos culturais das religiões de matrizes africanas. A intérprete não era apenas uma artista que tinha sua produção artística-musical voltada para as questões religiosas de matrizes africanas, ao longo de sua carreira, tornou-se uma praticante.

Entretanto, existe a questão dos trânsitos religiosos vivenciados pela artista, que pode ser interpretado com uma certa divergência com relação a qual denominação afro-religiosa, que na prática Clara Nunes pertencia. Considerando a análise das fontes, sobretudo, o que as demais pesquisadoras da obra de Clara Nunes e, o biógrafo argumenta, a cantora realizou a iniciação em dois lugares específicos, inicialmente no terreiro de Pai Edu, uma casa de Xangô pernambucana, a qual eram realizadas práticas de Candomblé e, mais tarde nos terreiros cariocas, em especial na Tenda Espírita Cabana de Xangô, terreiro de Vovó Maria Joana⁷ Rezadeira, no qual aconteciam rituais umbandistas.

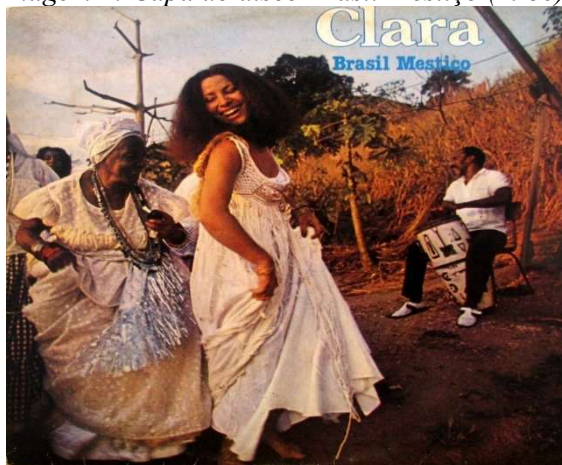
Clara Nunes tinha um relacionamento muito próximo com a Vovó Maria Joana Rezadeira, tanto que a fotografia que compõe a capa do LP *Brasil Mestiço* (1980), tem a participação dela

⁶ Ver mais sobre o assunto na tese: Vargas, Monique Francielle Castilho. *Nos enredos do banho de manjerição: Identidades e identificações de resistências afro-religiosas na produção audiovisual de Clara Nunes (1970-1983)*. Link de acesso: <https://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2020/12/Tese-Monique-Francielle-Castilho-Vargas.pdf>

⁷ Nasceu em Valença, Vale do Paraíba, em 1902, chegou em Madureira na segunda década do século XX, disseminando, com seu marido, o jongo no Morro da Serrinha (Abreu; Mattos, 2008).

dançando Jongo junto com a artista e, ao fundo mestre Darcy, filho da vovó tocando atabaque. Cabe destacar em poucas palavras, o que é o Jongo: é uma expressão cultural afro-brasileira, uma dança de roda e canto com origens nas comunidades de escravizados/as bantus, principalmente do Congo-Angola, que se consolidou no Brasil, especialmente no Sudeste. Caracterizado por ritmos percussivos de tambores e pela interação entre os dançarinos, que criam uma atmosfera festiva e expressiva. O Jongo é uma forma de resistência e afirmação da cultura afro-brasileira, transmitida de geração em geração (Abreu; Mattos, 2008). Segue a imagem:

Imagem 1: Capa do disco Brasil Mestico (1980)⁸



⁸ Fonte: acervo particular da pesquisadora. Também disponível em: <http://www.forroemvinil.com/wp-content/uploads/2011/11/Clara-Nunes-1980-Brasil-Mestico-capa.jpg>

Considerando a imagem, interpreta-se que Clara Nunes e seu produtor, nesta época Paulo César Pinheiro, faziam questão de evidenciar ao público que a essência de sua obra, era constituída pelas religiosidades de matrizes africanas, tanto que está presente em todos os aspectos de seu trabalho artístico, nas letras das canções, capas e encartes de discos, nos figurinos, acessórios e na performance vocal e corporal. Ainda, é importante dizer que “Vovó Maria Joana era uma das mães-de-santo de Clara, na Umbanda” (Brügger, 2008, p. 138). Clara Nunes, estava inserida num contexto de trânsitos religiosos, deste modo, é compreensível entender o fato da artista em *Guerreira* (1978) se autoafirmar ser filha de Angola, de Ketu e Nagô, considerando que nesta canção, o sujeito expresso na narrativa, é a própria Clara Nunes.

Porém, as/os conhecedoras/es do Candomblé, sabem que na prática religiosa cotidiana, Clara Nunes jamais poderia pertencer à duas Nações de Candomblé, Angola e Ketu/Nagô, como ela afirma na canção *Guerreira* (1978). Embora ambas sejam religiosidades de matrizes africanas, denominadas como Candomblé, os rituais, os fundamentos, os preceitos, os cargos e os idiomas são diferentes de uma Nação para outra. Considerando importante para a narrativa que se desenvolverá nas próximas linhas, abarcarei resumidamente alguns aspectos que difere a Nação Angola da Nação Ketu/Nagô. Discutir e analisar em detalhes todas as diferenças entre as duas Nações de Candomblé, presentes na canção *Guerreira* (1978), seria assunto para elaboração de uma dissertação ou tese contendo inúmeras páginas, mas para melhor compreensão da análise em questão, no momento, é necessário apresentar algumas peculiaridades que diferenciam uma nação da outra.

O Candomblé Ketu, também conhecido como Nagô⁹, é a maior e a mais popular Nação de Candomblé, origina-se das tradições dos povos yorubás¹⁰, as/os adeptas/os da cultura religiosa Ketu/Nagô, acreditam em um deus único, denominado Olorum ou Olodumarê, que é onipresente, onisciente e onipotente, responsável pela existência de tudo. Abaixo dele, estão os orixás que são forças da natureza, cada um é responsável por reger um aspecto/elemento da natureza. Vejamos alguns: Oxalá é o orixá maior do panteão religioso Ketu/Nagô, estando abaixo apenas de Olorum. A missão de Oxalá é estimular a fé, a paz e o sentimento de religiosidade (Prandi, 2001).

Já Xangô, é o orixá da justiça, simboliza a causa e o efeito, pune quem merece com o devido castigo e, dá vitória as/os merecedoras/es e injustiçadas/os (Prandi, 2001). Omulu é o orixá da saúde e da doença, muito temido nos cultos. Considerado o médico dos pobres, muito cultuado pelas/os candomblecistas para manter uma boa saúde¹¹. Ao todo são 16 (dezesseis) divindades que esta Nação cultua, fora os que já foram citados temos: Yemanjá, Yansã, Ogum, Oxum, Oxóssi, Nanã, Oxumarê, Oba, Ossaim, Ewa, Exu e Logun-edé.

A Nação de Candomblé de Angola, é de origem Bantu¹², acreditam em um deus supremo, onipresente e onipotente, criador

⁹ Ver mais: Bastide, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

¹⁰ Constituem um dos maiores grupos étnico-linguísticos da África Ocidental, com mais de 30 milhões de pessoas em toda a região.

¹¹ Informações coletadas em entrevistas registradas no Caderno de Campo II, 2009 – acervo particular da pesquisadora.

¹² Povos Bantu, é uma distinção geral utilizada para cerca de 400 grupos étnicos diferentes que falam línguas Bantu. Existem cerca de 600 línguas Bantu. Sobre o assunto ver: LOPES, Nei. *Novo dicionário Bantu do Brasil*:

do universo que é chamado de Nzambi. Abaixo deste deus, estão as forças da natureza, que para Nação Ketu/Nagô são os orixás, já para a Nação de Angola são reconhecidos como nkisis e, também são denominados com nomes diferentes. Vejamos alguns deles: Lembá Dilê que é o senhor da criação do mundo, pai de todos os nkisis, assemelha-se com o orixá Oxalá; Aluvaiá é o intermediário entre os seres humanos e o outros nkisis, percorre todos os caminhos e encruzilhadas, semelhante a Exu; Kabila o rei caçador, nkisi do trabalho e da prosperidade, ligado a floresta, em linhas gerais, traz as mesmas características que Oxóssi; Kaitumba concebida como a rainha dos Oceanos e mares, como Yemanjá para o Candomblé de Ketu/Nagô.

Ao todo são 17 (dezessete) nkisis cultuados, de maneira geral, exercem as mesmas funções que os orixás, existindo um nkisi para cada aspecto da natureza. Contudo, para o culto de Nação Angola disseminado no Brasil, ao invés de existir 16 (dezesseis) orixás, como já indicado são 17 (dezessete) nkisis, sendo eles: Lembá Dilê, Aluvaiá, Roxo Mukumbi, Kabila, Mutalambô, Katendê, Nzazi, Kavungo, Nsumbo, Angorô, Kaiango, Matamba, Kisimbi, Ndandalunda, Kaitumba, Nzumbarandá e por último Kindembu (mais conhecido no Brasil por Tempo). No Candomblé de Ketu/Nagô não é cultuado nenhum orixá que exerça a mesma função. Este nkisi é considerado o rei da Angola. Senhor do tempo e das estações, representado nas casas por um mastro bem alto com uma bandeira branca¹³.

contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo dicionário Houaiss, 2003.

¹³ Estas informações estão presentes neste artigo científico, porque além de ser pesquisadora das religiões de matrizes africanas desde 2007, atualmente me tornei uma *Muzenza*, que na língua bantu, significa de fato ser iniciada/o no

Neste momento, cabe enfatizar que frequento e visito terreiros tanto de Candomblé como de Umbanda à 13 (anos) anos e, já encontrei casas de Candomblé de Ketu/Nagô nos estados de Mato Grosso do Sul, São Paulo e Santa Catarina que possuem um mastro bem alto com uma bandeira branca hasteada, ou seja, cultuam Kindembu, todavia de maneira distinta que é cultuado nas casas de Candomblé de Angola. Diante desta constatação visual por meio de pesquisa de campo, arrisco em afirmar que as religiões de matrizes africanas, além de sofrerem influências de outras denominações religiosas não africanas, como indígenas, cristã e kardecista também sofrem influências entre si.

Ainda, considerando informações obtidas a partir da pesquisa de campo, entrevistando¹⁴ lideranças religiosas das duas Nações (Angola e Ketu/Nagô) e de Umbanda, pode-se interpretar que não somente a história, mas também os fundamentos e rituais de cada terreiro, estão relacionados diretamente com a trajetória de vida de cada Yialorixá/Mametu ou Babalorixá/Tatetu¹⁵.

Um aspecto comum entre as duas Nações, é que ambas acreditam que cada ser humano ao ser concebido, já começa a ser regido por uma divindade, orixá no Ketu/Nagô e nkisi na Angola e, carregará características físicas, mentais e emocionais específicas do seu orixá ou nkisi, em outras palavras,

Candomblé de Angola para seu respectivo Nkisi, ficando recolhida/o 15 (quinze) dias no mbakisi (quarto de santo na língua Bantu, espaço extremamente reservado, onde acontece todos os fundamentos da iniciação).

¹⁴ Entrevistas registradas no Caderno de Campo II, 2009 – acervo particular da pesquisadora.

¹⁵ Yialorixá no Candomblé de Ketu/Nagô e Mametu Nkisi no Candomblé de Angola é o nome no idioma que define quando uma pessoa dá a obrigação de sete anos e chega ao cargo de mãe de santo. Para os homens na Nação Ketu/Nagô o cargo de pai de santo é denominado como Babalorixá e na Nação Angola de Tata Nkisi.

considerando o imaginário candomblecista, a personalidade de cada pessoa está relacionada pela divindade que rege seu orí (cabeça). Exemplificando é comum as/os filhas/os de Ogum e Yansã (Ketu/Nagô) ou Roxo Mukumbi e Matamba (Angola) serem impulsivos, uma vez que, essas divindades estão relacionadas a guerrear e vencer batalhas. Já as/os filhas/os de Oxum (Ketu/Nagô) ou Ndandalunda (Angola) são extremamente emotivas/os, choram com facilidade, pois está relacionada ao amor maternal (Vargas, 2020).

Importante destacar, que o gênero feminino/masculino não é um princípio que define o orixá ou nkisi que irá reger uma pessoa, pois temos homens e mulheres regidas por orixá ou nkisi de força feminina, como temos mulheres e homens regidos por orixá ou nkisi de força masculina. Como já enfatizado, o orixá ou nkisi, influência nos aspectos gerais da personalidade de uma pessoa, mas não em sua condição sexual ou identidade de gênero.

Com relação ao processo de iniciação, a primeira forma de saber se uma pessoa precisa ser iniciada ou não, tanto na Nação Angola, quanto na Nação Ketu/Nagô, a Yialorixá/Mametu ou Babalorixá/Tatetu, precisa consultar o jogo de búzios (na Nação Angola o jogo é composto por 21 búzios que são arremessados em uma peneira específica), oráculo de adivinhação que oferecerá as respostas. A outra é quando a pessoa vai assistir uma festa de Candomblé e inesperadamente, entra em estado de transe profundo¹⁶, este acontecimento é a declaração em público

¹⁶ Esse estado de transe profundo é chamado popularmente entre as/os adeptas/os de Candomblé de “Bolar no Santo”, que no contexto religioso, especificamente no Candomblé, refere-se a um estado de transe profundo e exteriorização do Nkisi ou Orixá (divindade) que busca a iniciação (feitura de santo) de uma pessoa. É uma forma de comunicação do Nkisi ou Orixá, manifestando o desejo de iniciar a pessoa no culto, e indica que a pessoa precisa se preparar para a iniciação (Lühning e Mata, 2010).

que o orixá ou nkisi, quer a iniciação da sua filha ou do seu filho no Candomblé.

Normalmente, se faz um acordo com a divindade para aguardar a/o filha/o ter condições financeiras para arcar com os custos da feitura, esteja de férias (caso trabalhe) e tenha realmente certeza se deseja ser iniciada/o no culto aos orixás ou nkisis, para assim ser recolhida/o no runcó/ mbakisi (quarto de santo) e, começar as diversas etapas e fundamentos, que consistem no processo do ritual de iniciação.

O processo de iniciação até completar os 7 (sete) anos, quando a/o iniciada/o poderá receber posto, cargo, título e direitos de independência da sua Yialorixá/Mametu ou de seu Babalorixá/Tatetu, existem diferenças de uma Nação para outra. No Candomblé de Angola os rituais (obrigações) são: *Massangá*, ritual de batismo na água doce, na cabeça (orí) da/o iniciada/o, usa também o kezu (obi); *Nkudiá Mutuè*, ritual de colocação de forças na cabeça, feito por meio do sangue (menga) de pequenos animais; *Nguecè Benguè Kamutué*, ritual de raspagem, no qual a cabeça (orí) da/o iniciada/o, realmente será raspada em seguida, feita uma incisão superficial com a navalha pela Mametu ou Tatetu, para ser realizados os fundamentos, concebendo a força do nkisi na vida da pessoa ou como o povo de santo costuma chamar: é plantado o Axé (energia, poder e força espiritual) na cabeça da/o iniciada/o.

O ritual de iniciação (Nguecè Benguè Kamutué) é um dos mais importantes e complexos para o Candomblé de Angola, tanto que as Mametus e os Tatetus, buscam manter em sigilo os procedimentos, sobretudo, os fundamentos que são realizados dentro do mbakisi (quarto de santo). Em linhas gerais, iniciar para um nkisi é sair da vida material e nascer na vida espiritual com a kizuá dijina, que é o nome da pessoa dentro da Nação Angola.

Todas/os as/os iniciadas/os recebem uma dijina¹⁷, no dia que o nkisi se apresenta pela primeira ao público, na sala do barracão de Candomblé.

Passando-se 12 (doze) meses do ritual de iniciação, a/o muzénza (iniciada/o) deverá dar a obrigação de 1(um) ano, ritual chamado de *Nguecè Kamuxì Muvu*. Com 3 (três) e 5 (cinco) anos, novamente é feito uma ritualística semelhante à de 1 (um) ano, porém são acrescentados na obrigação mais alguns elementos, frutas e grãos por exemplo. A obrigação de 3 (três) anos e a de 5 (cinco) anos, também se chama *Nguecè Katunu Muvu*. Quando o iniciado completa 7 (sete) anos de dedicação ao nkisi, é realizado o ritual chamado de *Nguecè Kassambá Muvu*, momento em que a/o muzénza, receberá o seu cargo publicamente no Abassá (casa), sendo elevada/o ao grau de Mametu Nkisi (mãe de santo) ou Tatatu Nkisi (pai de santo).

Todas essas obrigações devem ser realizadas pelas pessoas que entram em transe (viram no nkisi). As pessoas que não entram em transe, recebem seus cargos no ritual de iniciação, as mulheres recebem o cargo de Makota (encarregada de zelar pelas divindades que se manifestam em suas/seus iniciadas/os durante as cerimônias e os rituais) e os homens de Kambondo (responsável pelos toques e cantigas dos rituais, alimentação, conservação e preservação dos instrumentos musicais sagrados e, sobretudo, zelar pelo espaço físico do terreiro). Aquelas/es que

¹⁷ Essa informação posso afirmar com veemência, enquanto pesquisadora assisti algumas saídas do Nkisi em sala. Informações registradas no Caderno de Campo IV, 2016 – acervo particular da pesquisadora. Atualmente, posso afirmar como iniciada, que tenho um nome (dijina), que é único para cada iniciada/o, que está relacionado ao Nkisi, para o qual a pessoa foi iniciada/o. Desde modo, para a comunidade de Candomblé, todas/os, chamarão a/o iniciada/o pela dijina de santo, não mais pelo nome social que está no registro de nascimento.

não viram no nkisi ou orixá, tanto o Candomblé de Angola quanto o Candomblé de Ketu/Nagô, são consideradas/os que nasceram 7 (sete) anos à frente daquelas/es que viram no nkisi ou orixá. Em outras palavras, já nascem com suas ferramentas de trabalho, dão suas obrigações para aprimorar seus conhecimentos e receber mais conhecimento e, sobretudo o Axé de seu nkisi ou orixá (Lühning e Mata, 2010).

A iniciação no Candomblé de Ketu/Nagô, a princípio segue as mesmas regras do Candomblé Angola, a Yialorixá ou o Babalorixá, consultará o jogo de búzios, contudo nesta Nação é composto por dezesseis búzios. A outra maneira é quando a pessoa inesperadamente “bola no santo”, como explicado anteriormente. O jogo de búzios é um dos elementos mais importantes para as/os candomblecistas, portanto, interessa explicar sucintamente como funciona. Basicamente, consiste no arremesso de um conjunto de búzios (dezesseis na Nação Ketu/Nagô e vinte um na Angola e no Jeje) sobre o tabuleiro no Candomblé de Ketu/Nagô; na mesa envolvida por fios de conta e brajá¹⁸ na Nação Jeje; e na peneira na Nação Angola. A análise realizada pela sacerdotisa ou sacerdote é a partir da configuração que os búzios criaram ao cair no tabuleiro.

As mães e pais de santo, rezam ou em alguns casos, entoam cantigas saudando todos os orixás, nkisis ou voduns (como é chamada as divindades cultuadas pela Nação Jeje), antes de iniciar o jogo e, muitas vezes durante os arremessos.

¹⁸ Espécie de colar composto por mais de um fio (normalmente mais que sete), usado por sacerdotisas (mães de santo), sacerdotes (pais de santo), Ogãs/Kambondo, Ekedes/Makotas, ou seja, pessoas com alta graduação dentro do Candomblé. O brajá é um símbolo de nobreza, status, sabedoria e senioridade. Jamais poderá ser usado por pessoas que não tenham cargos no terreiro ou não tenham realizado a obrigação de 7 (sete) anos.

Considerando o imaginário religioso das três Nações de Candomblé, acredita-se que, neste momento as divindades entram em contato com a/o sacerdotisa/ sacerdote e, estas/es fazem-lhes perguntas. Ainda, acreditam que as divindades afetam o modo como os búzios se espalham pelo tabuleiro, facilitando encontrar as respostas das dúvidas que lhes são colocadas (Lühning e Mata, 2010).

Durante o jogo de búzios, primeiramente é feita a pergunta básica para saber o orixá, nkisi ou vodun que rege a cabeça (orí) da pessoa e os demais que a acompanham, que também exercem influências em sua existência física e espiritual. Em seguida, são realizadas as perguntas específicas perpassando por todos os aspectos da vida da/o consulente, tais como: saúde, trabalho, amor, família, filhos/as, esposo/a ou namorado/a. Para finalizar são averiguadas questões como trabalhos espirituais (feitiços) feitos contra a/o consulente e, caso identificados, o jogo de búzios também irá dizer como quebrar esses feitiços e solucionar os problemas gerados pelos mesmos.

De acordo com o imaginário candomblecista das três Nações Ketu/Nagô, Angola e Jeje, o jogo de búzios funciona como um oráculo e, tem o poder de revelar e indicar se a pessoa precisa ou não ser iniciada para seu orixá/nkisi/vodun, além de indicar trabalhos específicos que precisam ser realizados para solucionar algum problema. Esses trabalhos indicados no jogo de búzios devem ser realizados e levados a sério para que questões espirituais não fechem os caminhos das/os candomblecistas ou das/os consulentes que vão buscar ajuda nos terreiros de Candomblé (Prandi, 2005).

A importância do jogo de búzios e, o elemento búzios em si para as/os candomblecistas das três Nações, é muito mais complexa do que o explanado. Os búzios estão presentes em

vários fundamentos importantes destas expressões religiosas. Deste modo, não se pode pensar que é apenas uma questão de coincidência, que este elemento esteja tão presente nas roupas e acessórios que compõem o figurino artístico de Clara Nunes. No videoclipe da canção *Banho de Manjerição* (1980), gravado na Casa de Candomblé Ilê Alafim Ixê, localizada em Embu/SP, o tabuleiro de jogo de búzios, embora apareça nos últimos segundos, a câmera aproxima-se dando bastante destaque a este artefato que compõem o cenário do audiovisual. A partir desta constatação, pode-se interpretar que um produto da indústria cultural, neste caso a obra artística-musical de Clara Nunes foi pensada, elaborada e organizada detalhadamente, para passar a mensagem tanto musical quanto visual ao público consumidor.

Voltando a atenção para as letras das canções gravadas e interpretadas por Clara Nunes, a segunda canção do álbum *Nação* (1982), que traz como título *Menino Velho*, que inicia ao som de berimbau¹⁹ tocando e, nos primeiros versos aparecem os búzios. Vejamos o trecho: [...] quem te disse que eu não vou jogar búzios e capoeira, para prender o meu amor, na peneira de Sabrina [...] (composição de Toninho Nascimento e Romildo). De acordo com a diferenciação sobre o jogo de búzios, entre as três Nações de Candomblé, na canção *Menino Velho* (1982), esse jogo de búzios foi realizado em uma casa de Candomblé de Angola, pois em seguida aparece o verso “na peneira de Sabrina” e, como colocado, é na Nação Angola que os búzios são arremessados sobre uma peneira. Diferente do que aparece no videoclipe *Banho*

¹⁹ É um instrumento musical de corda, de origem africana, muito popular na cultura brasileira, especialmente na capoeira. É constituído por uma corda de arame esticada em uma haste de madeira, com uma cabaça que funciona como caixa de ressonância. Acredita-se que tenha origem em Angola, onde era conhecido como "hongo" (Lühning e Mata, 2010).

de Manjerição (1980), que os búzios estão organizados em cima de um tabuleiro.

Antes de continuar descrevendo o processo de iniciação no Candomblé de Ketu/Nagô, importa enfatizar que será apresentada com uma riqueza maior de detalhes, por conta de ser a maior e a mais popular Nação de Candomblé. Deste modo, existem um número maior de referências bibliográficas a ser consultadas sobre o assunto e também, um número maior de lideranças religiosas entrevistadas, da Nação de Ketu/Nagô. Contudo, tratando-se de Candomblé, existe uma regra entre as/os candomblecistas, que é preservar os fundamentos da religião, o que é popularmente chamado de guardar “os segredos do Axé”, que em linhas gerais, significa não contar determinadas procedimentos realizados para as/os não adeptas/os da religiosidade e, também não ensinar fundamentos, antes do tempo para as/os que estão iniciando, pois na concepção de mundo candomblecista, tudo tem o tempo certo para saber e aprender. O que será exposto, é aquilo que é permitido que todas/os conheçam.

O Bori²⁰ (oferenda a cabeça), é a primeira cerimônia realizada na Nação Ketu/Nagô, antes do ritual de iniciação denominada feitura no santo. Fazer o santo, representa o renascimento, pois de acordo com o imaginário candomblecista, a pessoa ao ser iniciada no orixá, deixa a vida profana que levava, nascendo para o orixá dentro de uma existência sagrada, tanto que

²⁰ É um ritual da religião tradicional yorùbá (Candomblé de Ketu/Nagô), consiste em alimentar o orí (cabeça) com sangue de pequenas aves que são sacrificadas, seguindo uma ordem ritualística de sacralização, com o obí (espécie de semente africana, considerada sagrada para as/os candomblecistas), com frutas doces e comidas específicas de Oxalá (maior orixá do panteão yorùbá), Yemanjá (dona de todas as cabeças) e do orixá específico da pessoa que está passando pelo ritual (Vargas, 2020, p.130).

receberá o orunkó²¹, nome que passará a ser chamado dentro da religião. A iniciação começa no ato de recolhimento, ficando reclusa/o, sem contato nenhum com o mundo externo, entre 7 a 15 dias, o tempo depende muito do Ilê ao qual será iniciada/o. Durante esses dias, são realizados banhos, oferendas, ebós, simultâneo aos fundamentos. A pessoa recolhida vai aprender rezas, cantigas e danças que somente uma/um iniciada/o tem o direito de saber. Essas aprendizagens, também existe no Candomblé de Nação Angola.

No Candomblé de Ketu/Nagô, também é realizado a raspagem da cabeça para ser feito uma incisão superficial com a navalha para colocar os fundamentos na cabeça (plantar o Axé) na pessoa. Em seguida receberá o kelê, espécie de colar sagrado dado para a/o recolhida/o, quando está no runcó (quarto de santo); o delègún outro tipo de colar confeccionado com miçangas; o mòócan. que também é um colar, porém feito com palha da costa trançado, os fechos são como duas vassourinhas de palha (uma fica na frente e outra nas costas), além disso o mokán é enfeitado com miçangas da cor do respectivo orixá da/o recolhida/o e com búzios; o xorô, tornozeleiras de palha da costa, ornamentada de sininhos (Lühning e Mata, 2010).

Considerando o processo de iniciação no Candomblé de Nação Angola, ao qual a pesquisadora/autora do artigo passou, posso afirmar, que esses elementos também estão presentes nesta nação, tem algumas variações de nomes dos elementos, em linhas gerais, possuem basicamente o mesmo sentido. Já o ikodidé, pena vermelha, extraída da cauda de um tipo de papagaio africano que

²¹ É o nome de santo, no qual, todos os orixás obrigatoriamente têm que ecoar no dia da saída da/o iniciada/o em público. Momento mais esperado da iniciação no Ketu/Nagô.

no Brasil é conhecido como papagaio do Gabão, está presente no Candomblé de Nação Ketu/Nagô.

Após receber todos esses ornamentos, a/o filha/o de santo, passará pelo *Wáji*, ritual, no qual seu corpo será pintado com efún (tinta azul em forma de pó petrificado de origem vegetal que busca representar o sangue negro). Essa ritualística simboliza a transformação, o direcionamento e, têm como objetivo proteger a/o iniciada/o contra todos os males espirituais, materiais e psíquicos. Este ritual de pintura acontece por 7 (sete) dias seguidos. Depois disso, será feito o assentamento²² do orixá da/o recolhida/o, oferecendo-lhe o sangue de alguns animais²³ que são imolados/sacrificados, seguindo uma ritualística de sacralização. Feito todos esses fundamentos a pessoa torna-se um yaô (iniciada/o no Candomblé de Ketu/Nagô).

Nas duas Nações abordadas (Angola e Ketu/Nagô) é realizada uma festa ritualística que marca o término do período de recolhimento, é denominada saída de muzénza no Candomblé de Angola e saída de yaô no Candomblé de Ketu/Nagô. Este é o momento que a/o iniciada/o é apresentada/o para todas/os da casa, acompanhada/o pela mãe de santo ou pai de santo e por alguma Makota/Ekede, para que lhe sejam rendidas as homenagens ao Nkisi ou Orixá da/o iniciada/o.

Após os dias recolhidos e a festa da saída, a/o muzénza/yaô, precisa permanecer de resguardo fora do barracão por volta de 3 (três) meses. Durante este período ela/ele não poderá utilizar talheres para se alimentar, precisa permanecer

²² No runcó (quarto de santo) são colocadas louças de porcelana chamadas de ibás e, considerando o imaginário candomblecista o ponto de força do orixá é dentro do runcó e está presente nos ibás.

²³ Os tipos de animais e quantidade variam de um orixá para outro (Vargas, 2020).

sentada/o no chão sobre a esteira de palha durante as refeições, dormir na esteira de palha, além de estar totalmente proibido de utilizar outra cor de roupa que não seja o branco da cabeça aos pés, não poderá fazer uso de bebidas alcoólicas e cigarros, também não poderá sair à noite, tampouco ter relação sexual. No termino desses 3 (três) meses, poderá seguir sem essas restrições, tendo plena consciência que agora precisa ser muito mais responsável em suas ações, pelo fato de ter firmado um compromisso com o Nkisi ou Orixá ao qual foi iniciada/o.

Tanto no Candomblé de Angola como no de Ketu/Nagô, a/o iniciada/o (muzénza/ yaô), durante o período de 7 (sete) anos, deve obediência aos seus/suas mais velhos/as, principalmente a mãe ou pai de santo que a/o iniciou. Na Nação Angola, após iniciada/o, até tornar-se uma Mametu Nkisi ou Tatetu Nkisi é preciso passar por obrigações de 1 (um), 3 (três), 5 (cinco) e 7 (sete) anos. Na Nação Ketu/Nagô, são menos obrigações, pois não existe a obrigação de 5 (cinco) anos.

As obrigações no Candomblé de Ketu/Nagô, após a iniciação é *Odun Eta*, é uma obrigação muito importante, pois é considerada o final do resguardo do yaô, após 1 (um) de iniciação. É nesta obrigação que a/o iniciada/o ganha a liberdade de viver materialmente sem restrições na sociedade e no convívio familiar, com as/os parentes carnis. Até completar 1 (um) ano de iniciada/o, o yaô não pode cortar os cabelos, não pode usar roupas das cores vermelho e preto, nem tomar banho de mar, cachoeira, ir há velórios, cemitérios ou visitar pessoas doentes em hospitais (essas restrições também estão presentes nos fundamentos de iniciação do Candomblé de Nação Angola, que é chamado de preceitos, que devem ser extremamente respeitados), dentre outras restrições que podem variar de um terreiro para outro. *Odun Ketá*, é a obrigação de 3 (três) anos, é a confirmação da

continuidade da/o iniciada/o na religião, passa ter o direito de virar no ajuntó (segundo orixá regente). Começa a aprender com sua Yialorixá ou Babalorixá novos fundamentos e poderá deixar de usar Mòócan e Delègún.

A obrigação de 7 (sete) anos é chamada de *Odun Ejé*, é uma das maiores obrigações de uma casa de Ketu/Nagô. Esta obrigação é o momento que a/o iniciada/o deixará de ser yaô para se tornar uma/um egbomi²⁴, recebendo posto, cargo, títulos e independência da sua Yialorixá ou Babalorixá. O ritual *Odun Ejé*, é tão importante quanto a feitura de santo, pois é quando se define se o egbomi abrirá ou não o seu próprio terreiro²⁵. Durante a festa, a Yialorixá ou Babalorixá vai entregar para egbomi, o seu próprio jogo de búzios, pembas, favas, sementes, tesoura e navalha, tudo que vai precisar para poder iniciar outras pessoas no Candomblé de Ketu/Nagô. Nesta Nação, o ato de passar esses pertences, é chamado de entrega de Oyê, já na Nação Angola é chamado de entrega de Deká e, significa a autorização de conduzir a sua própria casa de Candomblé, atender adeptas/os e consulentes (Prandi, 2005).

O processo de iniciação do Ogã e Ekede é semelhante à de Makota e Kambondo. Ao ser confirmado através do jogo de búzios, que a pessoa não entra transe, receberá seu cargo no ritual de iniciação. Aquelas/es que ocupam o cargo de Ekedes/Makotas

²⁴ Adepta/o do Candomblé de Ketu/Nagô que já cumpriu o período de iniciação (yaô) tendo completado e, sobretudo realizado a obrigação de 7 (sete) anos, chamada de *Odu Ejé*.

²⁵ O orixá que rege o ori (cabeça do iniciado), é a divindade que decide se a pessoa vai ou não abrir sua própria casa de Candomblé. Quando o orixá decide ficar na casa que sua filha ou seu filho foi iniciado, depositará os objetos recebidos nos pés da Yialorixá ou Babalorixá. Este ato que é interpretado que continuará no Ilê (casa) e provavelmente receberá um posto para ajudar sua Yialorixá ou seu Babalorixá.

ou Ogãs/Kambondos são pessoas de inteira confiança da Yalorixá/Mametu ou Tatetu/Babalorixá, pois junta/o a elas/es possuem responsabilidades em todas as obrigações que acontecem na casa. Provavelmente a maior responsabilidade de uma Ekede/Makota Ogã/Kambondo é zelar pela casa e, manter a ordem nas festividades no momento em que a Yalorixá/Mametu ou Tatetu Nkisi estiver em transe (virada/o no orixá/nkisi). Os candomblecistas costumam dizer que as pessoas que ocupam este cargo são os olhos e ouvidos da mãe e do pai de santo no momento que estão em transe.

Como se pode perceber ao longo da narrativa, as ritualísticas, os fundamentos e os segredos do Candomblé são extremamente complexos e cheio de detalhes, isso que neste artigo, construiu-se um paralelo entre as duas Nações (Angola e Ketu/Nagô), abordando-as de maneira muito sucinta, apenas com o objetivo de justificar a impossibilidade de Clara Nunes ser na prática “filha de Angola de Ketu e Nagô”, como afirma na canção *Guerreira* (1978). É quase impossível Clara Nunes ou qualquer outra pessoa, conseguir aprender fundamentos rituais, principalmente conseguir realiza-los, além do mais, porque tem muitos fundamentos e rituais, entre as duas nações que são divergentes. Também, nenhum pai ou mãe de santo consultado, afirmou conhecer todos os segredos do Axé, tampouco que irão morrer sabendo de tudo²⁶.

A partir dessas afirmações, que foram pronunciadas por vários pais e mães de santo, que tive a oportunidade de dialogar, é possível interpretar, que o Candomblé ocupa um grau de importância na vida da/o iniciada/o, que está para além de uma expressão religiosa, assemelha-se mais, como uma espécie de

²⁶ Informações coletadas em entrevistas registradas no Caderno de Campo I, 2008 – acervo particular da pesquisadora.

filosofia de vida, um modo de ser e estar no mundo, a partir daquilo que seu nkisi/orixá lhe conduz, através da consulta dos búzios, que são jogados pela mãe ou pai da/o respectiva/o iniciada/o.

Considerações Finais

Está narrativa historiográfica, buscou apresentar as diferenças da nação de Candomblé de Angola, em relação ao Candomblé de Nação Ketu/Nagô, para confirmar a impossibilidade da cantora Clara Nunes, ser iniciada em duas nações, como afirma ao interpretar a canção *Guerreira* gravada em 1978, no segundo e terceiro verso: “Eu sou a tal mineira, filha de Angola de Ketu e Nagô”, se nem pais e mães de santo que dedicam suas vidas plenamente ao Candomblé, é algo praticamente impossível, pertencer a duas nações, pela complexidade de ambas e, pelos fundamentos e rituais divergentes entre as nações.

Tratando-se de Clara Nunes, a improbabilidade é ainda maior, pois dificilmente conseguiria conciliar uma carreira artística-musical intensa de visibilidade nacional, com projeção internacional, com iniciações na Angola e no Ketu/Nagô, tampouco, em três Nações se levar em consideração o que está colocado no sexto verso da canção *Mineira Guerreira* (composição de Ideval Anselmo e Henrique Pimentel, interpretada por Ilcéi Mirian em 2010, no álbum *Minha Identidade*), que no sexto verso temos a seguinte informação: “ela é de Jeje Nagô²⁷”. Além do mais, de acordo com os fundamentos

²⁷ Link disponibilizando o audiovisual da canção *Mineira Guerreira* (2010):

candomblecistas de todas as nações, o que vale é a primeira navalha, para qual o orí (cabeça) foi exposto e recebeu a incisão. Deste modo, se realmente Clara Nunes, iniciou no Candomblé foi iniciada em uma das Nações abordadas aqui, ou na Nação Ketu/Nagô ou na Nação Angola.

Portanto fica o que se pode interpretar, é que o motivo que fez Clara Nunes se tornar uma filha de santo seria para fortalecer sua carreira, interpretando canções com enredos que descreviam o universo mágico-religioso de matrizes africanas, acompanhadas de performances corporais, figurinos e acessórios que também pertenciam a estas culturas religiosas. Colaborando com a discussão, Rachel Baptista Rua Bakke afirma:

Parece não haver uma separação nítida entre a vida pública e a vida privada da artista em relação às suas opções religiosas. Clara gostava de afirmar que tinha prazer em cantar as coisas da sua fé, revelava abertamente seus tabus religiosos, suas obrigações mostrando como a crença norteava sua maneira de vestir, de entrar no palco, de cantar etc... (BAKKE, 2005, p. 89).

Confirma-se nas palavras da antropóloga social, que os anseios pessoais de Clara Nunes estavam intensamente relacionados a sua questão profissional. No entanto, o fato de sua conversão ter sido premeditada não deslegitima a importância e o legado de sua obra. Pois, por meio de sua produção artística-musical, ela apresentou nacionalmente as culturas africanas e afro-brasileiras de maneira enaltecida, distante do discurso que as caracterizavam como inferiores. Um dos acontecimentos mais emblemáticos que permite interpretar a ligação de sua religiosidade com sua carreira foi o primeiro ritual de pré-

iniciação da cantora no Rio Capibaribe²⁸, 20 km de Recife, realizado por Pai Edu de Olinda. Segue a imagem abaixo:

Pai Edu informou que como toda/o artista, Clara Nunes tinha começado o processo de iniciação, mas que não havia “feito o santo total” por não poder se afastar dos compromissos profissionais por um longo período (BAKKE, 2005, p. 112).

Imagem 2 - Foto do ritual de iniciação de Clara Nunes a religiosidade afro-brasileira.



A cantora Clara Nunes: por graça da Mãe Oxum, Deusa das Cachoeiras

Fonte: Matéria: “A cantora Clara Nunes: por graça de Mãe Oxum, Deusa das Cachoeiras”. Revista Veja, ed. nº 213, 1972, p. 44.

²⁸ Informação obtida por meio de visita e entrevista com Yialorixá de um terreiro localizado na cidade de Dourados-MS. Registrada no Caderno de Campo I, 2008 – acervo particular da pesquisadora.

Embora Clara Nunes tivesse dado permissão para Revista *Veja* registrar o ritual de sua conversão a religião, ela coloca a seguinte afirmação da cantora: “*Peço que não confundam realização pessoal com aspirações profissionais*” (p. 44). Somente o fato de permitir que o semanário de circulação nacional registre este acontecimento já torna contraditória sua fala.

Analisando a matéria na íntegra, o apelo propagandístico voltado para seu trabalho artístico-musical fica evidente. Primeiro, o início da reportagem traz uma fotografia do ritual com a seguinte legenda “*A cantora Clara Nunes: por graça de mamãe Oxum, Deusa das cachoeiras*”. Em seguida, tem-se o seguinte trecho “*Mamãe Oxum, acabava de aceitar a cantora Clara Nunes* (o nome da cantora apresenta-se em negrito), aos 28 anos.

No contexto geral, interpreta-se que a reportagem apresenta, de forma veemente, o conteúdo propagandístico. Concentrando-se no texto escrito, fica explícito esta argumentação, pois o nome da cantora aparece destacado e, entre parênteses, encontra-se o título de duas canções do repertório de dois de seus discos: *Festa para um Rei Negro*, última faixa, lado B do disco *Clara Nunes* (1971) e *Ilu-ayê*, faixa de número 6 (seis), lado A de *Clara Clarice Clara* (1972). Deste modo, na referida matéria da Revista *Veja* (ed. nº 213, 1972, p. 44), encontram-se indícios consistentes, para afirmar que Clara Nunes se tornou adepta das religiões de matrizes africanas objetivando fortalecer sua identidade artística-musical.

Outra questão que sustenta esta interpretação, é o fato de Clara Nunes ter realizado o ritual de iniciação na religião não pelas mãos de um Babalorixá (pai de santo) qualquer, mas com Pai Edu que, em 1972, no Ginásio de Esportes Geraldo Magalhães, foi coroado o rei do Candomblé no Brasil, após a

morte do Babalorixá Joãozinho da Gomeia, em 1971. Cabe destacar a fama de Pai Edu como consultor espiritual (Babalorixá) de artistas famosos, inclusive realizando o casamento de alguns. Ele também participou com frequência de programas televisivos nos anos de 1970, sendo procurado até mesmo por clubes de futebol para ajudar conquistar títulos por meio de trabalhos mágico-religiosos.

Ao abordar a reportagem da Revista *Veja* (ed. nº 213, 1972, p. 44) que apresenta o pré-ritual de iniciação de Clara Nunes às religiões de matrizes africanas, somado ao fato desta iniciação ter sido realizada com Pai Edu, dono do *Palácio de Iemanjá*, localizado em Olinda-Recife, considerado o rei do Candomblé no país no período em questão, confirma-se que sua vida particular encontrava-se intimamente ligada com sua carreira artística-musical, principalmente em relação a segunda fase (descoberta da África e das religiões de matrizes africanas), a qual foi produzida e dirigida pelo radialista Adelzon Alves, construindo e consolidando uma imagem artística plenamente associada ao Candomblé e a Umbanda. Conexão que lhe proporcionou o sucesso e o reconhecimento nacional com projeção internacional que tanto almejava.

Importa destacar que o motivo de não ter realizado a descrição do processo de iniciação no Jeje, é pelo fato de Clara Nunes nunca ter afirmado em uma canção, pertencer ao Candomblé de Nação Jeje, como faz na canção *Guerreira* (1978), no qual o sujeito da narrativa é a própria Clara Nunes, embora a composição seja de Paulo César Pinheiro (seu marido e produtor) e João Nogueira (seu amigo), eles compuseram a canção especialmente para ela gravar no álbum que traz como título o mesmo nome da canção. Portanto, a afirmação que Clara

pertencia ao Candomblé de Jeje é exterior a ela e sobretudo, feita em 2010, após 27 anos de sua morte²⁹.

Desde modo, ao dizer na canção *Guerreira* (1978), que pertence a duas Nações de Candomblé (Angola e Ketu/Nagô), confirma a interpretação que Clara Nunes, foi um produto bem elaborado da indústria cultural dos anos de 1970/80, construído a partir de um cenário musical bastante fértil (o retorno do samba, a formação de movimentos sociais de luta antirracista e orgulho negro, como é o caso do Movimento Negro Unificado em julho de 1978), para uma carreira artística-musical centralizada no samba, tendo como conteúdo principal as culturas afro-brasileiras, sobretudo as religiões de matrizes africanas em evidência.

Ficando evidente que a produção que tornou Clara Nunes, uma cantora de sucesso, estava concentrada nas culturas religiosas de matrizes africanas e, a canção *Guerreira* gravada no disco de 1978, com o mesmo título da canção, confirma os trânsitos religiosos da cantora. Ao analisar diversos aspectos da construção da carreira artística-musical da cantora Clara Nunes, é possível interpretar que o objetivo de se autoafirmar pertencer as duas nações de Candomblé, que têm um número relevante de adeptas/os por todo o Brasil, era agradar um público cada vez maior.

Afinal, tratando-se de artistas da música, teatro, cinema, televisão, do audiovisual em si, é totalmente compreensivo, o desejo em agradar o maior número de pessoas possíveis, pois quanto mais conhecidas/os, serão consideradas/os artistas de sucesso, com uma carreira profissional sólida. No caso de Clara

²⁹ Verso da canção *Mineira Guerreira*, gravada no disco *Minha Identidade* (2010) da cantora Ilcéi Mirian em homenagem a cantora Clara Nunes. Composição de autoria Ideval Anselmo e Henrique Pimentel.

Nunes se tornou entre os anos de (1970-1983), uma cantora artística-musical conhecida nacionalmente e com repercussão internacional, se apresentando até no Japão³⁰, logo após de lançar seu disco de maior sucesso *O Canto das Três Raças* (1976).

Referências

Abreu, Martha; Mattos, Hebe M. Jongo: registros de uma história. In: Lara, Silvia H.; Pacheco, Gustavo (Orgs.). *Memórias do Jongo: as Gravações Históricas de Stanley Stein*. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2008.

Adorno, Theodor W. 1903-1969. *Indústria Cultural e Sociedade*; seleção de textos Jorge Mattos Brito de Almeida. Traduzido por Julia Elisabeth Levy. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

Albuquerque Júnior, Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado*. Ensaios de teoria da História. Bauru: Edusc, 2007.

Amaral, Rita. Símbolos da herança africana: Por que Candomblé. In: SCHWARCZ, Lilia; REIS, Letícia (Orgs.) *Negras Imagens*. Ensaios sobre escravidão e cultura. São Paulo: Edusp e Estação Ciência, 1996.

Azevedo, Amailton Magno. *A memória musical de Geraldo Filme: O samba e as micro-áfricas em São Paulo*. 243f. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2006.

Bakke, Rachel Rua Baptista. *Tem Orixá no Samba: Clara Nunes e a presença do candomblé e da umbanda na música popular*

³⁰ Link de acesso para assistir o videoclipe: https://www.youtube.com/watch?v=wUNxiHIX_sE

brasileira. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2005.

Bastide, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Bhabha, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

Birman, Patrícia. *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar, 2003.

Bourdieu, Pierre. Linguagem e Poder Simbólico. In Bourdieu, Pierre: *Economia das Trocas Linguísticas*. (O que falar quer dizer). São Paulo: Edusp, 1996.

Brügger, Silvia Maria Jardim. *As religiões de Clara Nunes: o canto como missão*. Disponível: https://www.ichs.ufop.br/ner/images/stories/Silvia_Maria_Jardim_Brügger.pdf Acesso em maio de 2012.

Brügger, Silvia Maria Jardim. *História e música popular, desafios para o historiador – o canto mestiço de Clara Nunes*. *Anais do V Congresso Latinoamericano da Associação Internacional para o Estudo da Música popular*. Disponível em <<http://www.hist;puc.cl/historia.iasplam.htm>> Acesso em novembro de 2010.

Brügger, Silvia Maria Jardim. “*O povo é tudo!*” uma análise da carreira e da obra da cantora Clara Nunes. *Revista ArtCultura, Urberlândia*, v.10, n.17, , jul/dez 2008, p.191-204.

Brügger, Silvia Maria Jardim. Silvia Maria Jardim (org). *Canto Mestiço de Clara Nunes*. São João del-Rei, MG: UFSJ, 2008.

Brügger, Silvia Maria Jardim. *Mestiçagem e afro-descendência na música de Clara Nunes*. Disponível em: <http://www.brasa.org/wordpress/Documents/BRASA_IX/Silvia-Brügger.pdf> s/d. Acessado em outubro de 2016

Brügger, Silvia Maria Jardim. Clara Nunes: uma cantora popular. In: XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA /ANPUH. Fortaleza, 2009. *Anais...* Fortaleza: ANPUH, 2009, p. 1-11.

Brügger, Silvia Maria Jardim. “Clara, abre o pano do passado”: A experiência da construção do memorial Clara Nunes. III Seminário Internacional: História do Tempo Presente, 2017.

Casali, Rodrigo. *Quando os baianos se pintaram de Dourado (s)*: aspectos das práticas religiosas umbandistas da cidade de Dourados - MS. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Dourados: UFGD, 2006.

Chartier, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

Eliade, Mircea. *O Sagrado e Profano*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Fernandes, Vagner. *Clara Nunes: Guerreira da Utopia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

Finnegan, Ruth. O que vem primeiro: o texto, a música ou a performance? In MATOS, Cláudia Neiva de; TRAVESSOS, Elizabeth; MEDEIROS, Fernanda Teixeira de (Orgas.). *Palavra Cantada: ensaios sobre poesia, música e voz*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

Geertz, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.

Hall, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro.

Hall, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik; tradução Adelaine La Guardia Resende. 1ª Edição atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

Le Goff, Jacques. *História e Memória*. Tradução: Bernardo Leitão... [et al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 2012.

Lopes, Nei. *Novo dicionário Bantu do Brasil*: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo dicionário Houaiss, 2003.

Lopes, Nei. *Enciclopédia da diáspora africana no Brasil*. Editora: Selo Negro. Rio de Janeiro, 2004.

Lopes, Nei. *A presença africana na música brasileira*. Revista ArtCultura, n.9, Uberlândia, jul/dez. 2004.

Lühning, Angela Elizabeth e Mata, Sivanilon Encarnação da. *Casa de Oxumarê: Os cânticos que encantaram Pierre Verger*. – Salvador: Vento Leste, 2010.

Napolitano, Marcos. *História e Música*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

Napolitano, Marcos. *Cultura Brasileira: Utopia e Massificação (1950-1980)*. 3ª Ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2008. Repensando a História.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jêje na Bahia*. 2ª ed. rev. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

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

Prandi, Reginaldo. Segredos Guardados: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

Vargas, Monique Francielle Castilho. *Nos enredos do banho de manjerição*: Identidades e identificações de resistências afro-religiosas na produção audiovisual de Clara Nunes (1970-1983). Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-graduação em História da UFGD, 2020.

MÚSICA NO CANDOMBLÉ: RITOS, RITMOS E INFORMAÇÕES EM CONEXÃO COM O SAGRADO

*Dulce Edite Soares Loss
Carlos Xavier de Azevedo Netto*

Introdução

O universo mítico cultural das religiões de matriz africana – Candomblé - tem na musicalidade o expoente-mor na interligação com o sagrado. A música africana "é ritmo, ritmo de tambor, é som provido de sentido" (Prandi 2005, p. 175). O som é movimento, informação e comunicação.

Cada toque, cada ritmo, cada cantiga é parte da identidade dos deuses e deusas do panteão africano e os/as adeptos/as desta religiosidade, por meio destes sons, identificam as divindades que estão sendo louvadas ou estão presentes no transe de seus iniciados, durante as cerimônias festivas, *siré*³¹.

Candomblé é uma religião brasileira (Prandi, 2005; Verger, 1981), uma herança cultural e religiosa construída a partir da memória dos negros escravizados que aportaram em terras brasileiras, no período colonial, por meio da diáspora negra.

Etimologicamente Candomblé é um termo de origem *Bantu*, originário da Língua *Kikongo*. Provém da palavra *kandón-id-é* ou *kán-domb-ed-é*, derivada do verbo *kulomba* ou

³¹ *Siré*, palavra no idioma *yorùbá*, significa roda, ou dança para a evocação dos *Òrìṣàs*..

kandomba, o que indica a ação de venerar, adorar, orar e evocar (Ligiéro, 1993).

Dentre as diversas práticas ritualísticas existente nessa religiosidade é no *siré*, que a música fala como “sons humanamente organizados” (Blaking, 1995, p. 32), envolvendo: códigos, símbolos, ritmos, um emissor (Ogans) e um receptor (os praticantes da religiosidade).

E ainda, no *siré* é organizada uma estrutura sequencial de ritual no que se refere a cantigas e danças a ser efetuado pela música dedicada a cada *Òrìṣà*, cujo ápice é o transe previsto neste momento: Entretanto, para além de ser uma:

[...] cosmológica do grupo, funcionando como elemento que ‘costura’ a atuação dos personagens religiosos em função dos papéis e “estrutura sequencial ordenadora das cantigas (louvações), o xirê denota também a concepção dos momentos adequados à sua representação” (Amaral, 2002, p. 52).

Em um *siré* o ritual se inicia com o rufar dos atabaques e com eles emergem uma linguagem musical cultural em que uma mediação de uma cultura afro-brasileira no Candomblé resulta no trazer os ancestrais do passado para o presente em fontes de informação, comunicação, movimento - àṣe - força vital nesta religiosidade.

Por linguagem musical Bartoli (2022) se vale de um ponto de vista conceitual-cognitivo para expressar que a música e a linguagem estão entrelaçadas em muitos aspectos. Seriam duas formas de expressão e meios de comunicação, que tem sua origem na aparição da espécie humana, já que são formas de comportamento que caracterizam os indivíduos e evoluem com eles.

Nesse sentido ao considerar a música na religião de matriz africana, tanto o seu potencial cultural afro brasileiro quanto o informativo, a mediação cultural se torna estruturante na apropriação de um arcabouço de informações culturais pelos seus adeptos/as.

Para Perrotti e Pieruccini (2014, p.1) mediação cultural “é ato autônomo, com identidade e lógicas próprias, definidas em relação com as esferas da produção e da recepção de informação e cultura”.

Clifford Geertz (1989) analisa as formas culturais fundamentalmente como processos comunicativos. Para o autor, culturas são sistemas entrelaçados de signos interpretáveis que se mensuram como métodos comunicativos que tornam consensuais sistemas simbólicos e que se define nas formas de pensar e nas maneiras de agir dos sujeitos sociais.

Nestes termos, o conceito de cultura revela um padrão de significados transmitido historicamente e incorporado em símbolos, “por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (Geertz, 1989, p.66).

Dito isso, a linguagem musical, por meio da mediação cultural organiza, dinamiza e torna possível toda a realização dos procedimentos ritualísticos na interligação com o sagrado em um terreiro de Candomblé em uma mediação informacional. Almeida Junior (2015) define mediação informacional como e toda ação de interferência realizada por um profissional da informação, que apoia o alcance da apropriação da informação pelos sujeitos sociais.

Nesse contexto, considera-se que a linguagem musical presente nesta religião em sua expressão sonora, se torna fonte de mediação cultural e informacional intangível em que aspectos conceituais da mediação informacional e cultural propagados subsidiam as investigações e a caracterização da informação musical no Candomblé.

A vivência e experiência como candomblecista, iniciada em 1993, nesta religião, permite afirmar, a partir de processos sócios religiosos circunstanciados e variados, que a relação íntima dos praticantes dessa religiosidade com a música em sua gama de informações contextuais, afetivas e estruturais faz com que surjam reações emocionais singulares, que criam sentimentos de união entre os membros de uma *ègbé*³² funcionando como comunicação e interação social.

A partir desse cenário aborda-se o seguinte questionamento: Como se dá a mediação cultural a partir da informação musical em um terreiro de Candomblé? Qual é a representação dos atabaques em um terreiro de Candomblé?

Ressalta-se que a mediação cultural, nesse estudo, “a nível funcional, visa trazer conhecimento a um público” (Davalon, 2007, p. 5), sobre os saberes ancestrais contidos na mitologia africana, presentes na musicalidade sacra de um terreiro de Candomblé.

Sua ação consiste em construir uma interface entre dois universos, o da comunidade de *àṣẹ* e o objeto cultural (saberes ancestral), com a finalidade de permitir uma apropriação do segundo pelo primeiro. Entretanto, na prática, a mediação cultural não deixa de cobrir coisas tão diversas como a ação dos

³² *Ègbé*, palavra em *Yorùbá* cujo significado é família de santo.

mediadores informacionais, os Ogans, que ao tocar e entoar as cantigas explica dando sentido ao significado da música.

Sendo assim, os sons dos atabaques, informação musical, por meio de toques e ritmos específicos, como se verá abaixo, definem a construção de uma relação com a estética da dança, tanto para os iniciados (as) que estão na roda de um *siré* como para a *performance* apresentada pelo *Òrìṣà* presente no *àṣẹ* durante a musicalidade.

Diante do exposto, o objetivo desta pesquisa é compreender como se dão os processos de mediação na linguagem musical cultural e informacional de um terreiro de Candomblé. Empreender um estudo sobre estes processos é visibilizar uma cultura africana cujos dispositivos informacionais mediados nas cantigas apoiam os praticantes na compreensão dos mitos que regem a religiosidade em que estão inseridos.

Metodologia

A Ciência da Informação é referência para este estudo, pois propicia um rico espaço abrangendo diferentes dimensões da informação, dentre elas, as informações sonoras dos atabaques e a mediação informacional nas cantigas entoadas como compartilhamento de conhecimento e apropriação de informações sobre uma “cultura africana histórica e milenar formadora da sociedade brasileira” (Loss, 2020, p.18).

Ipe (2003) afirma que o compartilhamento de informação consiste em ações coordenadas que viabilizam um processo de concessão de conhecimento para que possa ser entendido, absorvido e utilizado por outros e pela comunidade de terreiro.

Neste sentido, a informação somente ocorre como um efeito específico, em um processo próprio, orientada a um destinatário (Wersig e Neveling, 1975).

A música compõe “o substrato cultural humano” (Souza et all 2023, pg. 6), pois, “por estar inserida em quase todas as esferas da vida humana é um fenômeno social e carrega consigo os elementos de simbologia, contextualização social, cultural, de significação e significante, em suma, potencial informativo.” (Moura; Almeida, 2019, p. 31-32).

Sendo assim, refletir sobre a música, e as informações, como componente da linguagem musical num terreiro de Candomblé é assentir uma realidade sociocultural, em que, a música é provida de sentido, as cantigas entoadas retratam a palavra de uma mitologia africana e o som a tradição e a magia.

Este estudo é de caráter qualitativo exploratório, sendo escolhido devido à flexibilidade, criatividade e informalidade que permitiu uma busca maior de conhecimento da temática proposta, bem como, levar a uma formulação mais precisa de um problema ainda vagamente identificado nos meios acadêmicos.

Antônio Chizzotti (2003, p. 221), afirma que em relação às abordagens qualitativas “o termo qualitativo implica uma partilha densa com pessoas, fatos e locais que constituem objetos de pesquisa, para extrair desse convívio os significados visíveis e latentes que somente são perceptíveis a uma atenção sensível”.

Já o caráter exploratório resulta no fato de desenvolver e esclarecer o fenômeno estudado a partir da compreensão do público alvo e suas análises. De acordo com Gil (2017), as pesquisas exploratórias tendem a ser mais flexíveis em seu planejamento, pois pretendem observar e compreender os mais

variados aspectos relativos ao fenômeno estudado pelo pesquisador.

Como qualquer pesquisa, as de caráter exploratório dependem também de uma investigação bibliográfica, pois mesmo que existam poucas referências sobre o assunto, nenhuma pesquisa hoje começa totalmente do zero.

Portanto os autores enfocados foram: Lody & Sá (1989), Alvarenga (1977), Prandi (2005), Simas & Rufino (2018) dentre outros que consideram a musicalidade como fator identitário nas religiões de matriz africana. Dentre os conceitos utilizados: mediação, atabaques, cultura.

O trabalho aplicou a técnica conhecida como informante chave (*Key informant technique*) ou levantamento de opinião de especialista (*Expert-opinion survey*). A referida técnica permite por meio de entrevistas gravadas, premeditadas de ordem pessoal, com questões abertas e semiestruturadas, um levantamento de dados junto a especialistas, pessoas que devido as suas experiências e vivências, possuem grande conhecimento da temática (Marshall, 1996).

Para tanto foram entrevistados quatro (04) tocadores de atabaques, oriundos do *Ilê Axé Omilodé*, *Ilê Axé Adagawrá*, *Ilê Axé Odé Tá Ofá Si Iná*, *Ilê Axé Akueran*, todos de nação *Ketu*, na cidade de João Pessoa-PB. A identificação dos sujeitos, nesta pesquisa, foi oficializada pela assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

A pesquisa foi norteada pela análise de conteúdo de Bardin (1997), com o intuito de sistematizar as falas, transformando-as em um documento-monumento, como assinala o historiador francês Jacques Le Goff (1992).

O verdadeiro fim da análise de conteúdo é a interferência, dado que propicia a passagem da descrição à interpretação, enquanto atribuição de sentido às características dos materiais que serão levantados, enumerados e organizados (Bardin, 1997). Para este artigo preservei a língua *Yorubá* assim como o termo *Òrìṣà* e todas as denominações das divindades e ritmos para defini-los.

Quando os Deuses Dançam

“Maria - Pai Cido, vai bater Candomblé hoje, vamos?”

Esta frase, constantemente ouvida no decorrer da vida dos adeptos (as) de matriz africana, é uma expressão comum entre os filhos (as) de santo. Bater Candomblé carrega a dimensão ritualística de uma crença africana ressignificada na diáspora negra, cujo significado entoa um encontro festivo entre seres humanos para louvar deuses e deusas ancestrais, presentes em uma cultura onde a fé e a crença dos negros foram caminhos de resistência no período escravocrata (Loss, 2020).

Periodicamente, em fins de semana, o som dos atabaques ecoa nos espaços conhecidos como terreiros de Candomblé em todo território brasileiro, entoando palavras não ditas, contando histórias que os livros não podem contar e as línguas não poderiam exprimir em uma sinfonia africana sem partitura.

A cerimônia festiva do *siré* remete a um contexto menos austero, mais solto e alegre do culto aos ancestrais embora não deixe de manter a seriedade e os princípios exigidos na execução dos rituais. Os *Òrìṣàs*, nesta cerimônia festiva, representam uma presença cantante e dançante dos ancestrais no meio dos seus para dizer-lhes de sua alegria de estar no meio deles e da certeza que podem ter de contar com eles (Munanga, 1977).

O antropólogo *Kasadi Wa Mukuna* explica que, para o africano, a música é movimento, é comunicação: “A música fornece um canal de comunicação entre o mundo dos vivos e dos espíritos e serve como meio didático para transmitir o conhecimento sobre o grupo étnico de uma geração para outra” (Mukuna, 1996 apud Bárbara, 2002, p. 118).

Henriette Ferreira Gomes (2019), a esse respeito da informação afirma que:

Na condição de conhecimento em estado de compartilhamento, situa-se na base da construção de todos os saberes e culturas, se caracterizando como substrato e, ao mesmo tempo, produto das partilhas que se efetivam nas relações sociais, o que a caracteriza como produto do social (Gomes, 2019, p. 19).

Trazido pelos negros sudaneses ou *bantus* (Alvarenga, 1977), os atabaques por meio da informação musical têm em sua expressividade “uma gramática própria, eles contam histórias, conversam com as mulheres, homens e crianças, modelam condutas e ampliam os horizontes do mundo” (Simas e Rufino, 2018, p. 58). Para os adeptos (as) desta religiosidade, quando o atabaque fala a alma escuta e o corpo responde.

Coberto com pano branco ou vestido com um *ojá*, faixa larga de tecido, nas cores do seu patrono, o trio de atabaques sob a mediação informacional dos *Ogãs* é o responsável por trazer os

*Òrìṣà*s a terra, mediante o transe do iniciado (a). Destaca-se que a função dos atabaques, enquanto sagrados, são sacralizados a um *Òrìṣà* e recebem anualmente oferendas votivas (Bastide, 2001).

Segundo Lucas (2003), os tambores já eram revestidos de significação mágica para os negros africanos, quando associados como meios de comunicação e contato com os antepassados, ou seja, a comunicação mágica dos atabaques acessa contatos com o mundo dos ancestrais.

Os *Ogãs*, tocadores dos atabaques é um cargo hierárquico masculino de não rodantes, ou seja, pessoas que não entram em transe, e pertencem ao corpo sacerdotal de um terreiro de Candomblé estando em segundo lugar na hierarquia por ele preconizada. Tanto que, assim como o Babalorixá, ele é chamado de “pai”.

Sua função é determinada pelo jogo de búzios por ocasião dos ritos específicos de iniciação como é possível perceber em: “O cargo na religião do Candomblé é escolhido pelo *Òrìṣà*, confirmado através do jogo de búzios e dito pelo Babalorixá”. (*Ogã Alagbê* Adailson³³).

Como curiosidade, os *Ogãs*, tocadores de atabaques, responsáveis pela mediação informacional na música, no dia da cerimônia festiva de sua iniciação, na tradição *Ketu*, trazem nas mãos um par de baquetas, representatividade de sua função. As baquetas intituladas *aguidavis* são feitas de pedaço de galhos da goiabeira e medindo, aproximadamente, 30 cm, enquanto que para o Rum, o uso é feito com uma única baqueta de 40 cm, um pouco mais grossa.

³³. *Ogã Alagbê* do *Ilê Axé Tá Ofá Si Iná*, responsável pelo atabaque denominado *Rum*

Etimologicamente a palavra “*Ogã*” vem de *ga*, sufixo da língua *yorubá* que significa “pessoa superior; chefe”, com possível hibridação com a palavra *ogã* da língua *jeje*, que por sua vez significa “chefe; dirigente” (Manfredini, 2013).

A esses *Ogãs* é associada à eficácia e à maestria de “ativar” o poder dos atabaques e mediar este poder para a correta eficiência do ritual. A sua autoridade é reconhecida quando o poder dos atabaques nos sons emitidos assume um caráter de sacralidade, isto é, um caráter “hierofânico”³⁴. Nesse contexto, o *Ogã* se investe de uma autoridade especial que confere a ele, por meio desse caráter, o predomínio sobre o transe do (a) iniciado (a).

Faz parte das atribuições desses *Ogãs* saber tocar os ritmos, mediar os seus empregos corretos para os momentos das liturgias. Ao *Ogã Alagbê*, cabe à responsabilidade de puxar um *siré*, saber entoar as cantigas sagradas estruturadas, por meio do ritmo, da letra e dos tons. Ter conhecimento dessas cantigas e toques em todos os detalhes que os rituais exigem, e os movimentos pertencentes a cada *Ọrìṣà*, são fatores exponenciais do aprendizado de um *Ogã Alagbê* (Lody e Sá, 1989).

Sendo assim, o *Ogã*, para além de mediador informacional, pode ser considerado mediador cultural, ao adotar a música como um dispositivo de valoração da cultura, visto que “[...] a mediação cultural é um ato complexo e está implicada em relações e interações socioculturais e na superação de obstáculos à apropriação cultural” (Lima, 2016, p. 114).

³⁴ “Hierofania” significa a manifestação do sagrado. Um hierofante é uma pessoa que, através de algum meio traz uma mensagem considerada supra-pessoal e sagrada para aqueles que nela acreditam.

No Candomblé toda festividade se inicia a partir da informação musical dos atabaques. Eles são essenciais para o culto e servem para manter a unidade litúrgica.

Os atabaques tem uma função fundamental. Na música, que é feito no *siré*, cada ritmo, cada toque representa um *Òrìṣà*, ou um grupo de *Òrìṣàs* e até mesmo uma nação. Apresentando uma função específica, ele traz um elemento significativo, que vemos nas danças que representa a essência do *Òrìṣà*. O toque e ritmo do *rum* é o responsável pela dança e a história daquele *Òrìṣà*. A dança que você vê ali é desenhada pelo *rum*. E eles trazem uma função que norteia toda prática do Candomblé. (*Ogã Onilu Ronaldo*³⁵).

Nas palavras do *Ogã Onilu Ronaldo*, percebemos que o *siré* é uma das mais expressivas instituições dessa religião e sua visão de mundo, indicando um *ethos*³⁶ próprio do povo de santo. “*Ethos*” que inclui uma face musical, principalmente considerando os repertórios compartilhados de música sacra. Os atabaques têm vida e dão vida, possui lugar de honra no interior dos barracões, salão onde são realizadas as festividades, são reverenciados, e podemos dizer que:

A música no Candomblé traz o transe, o *Òrìṣà* em terra. Todos os rituais feitos no Candomblé vão música. São as músicas cantadas que tem a finalidade de preparar o ambiente, como orações, uma espécie de mantras, que emana a energia do *Òrìṣà*, a música tem uma relação de vida porque quando se nasce tem cantos, músicas

³⁵ *Ogã Onilu do Ilê Axé Akueran responsável pelo atabaque Rumpi.*

³⁶ Por *ethos* entendemos um sistema de disposições que imprimem uma orientação determinada à ação, que a estrutura em uma verdadeira conduta de vida.

específicas e, quando se morre canta também, tudo está ligado à cosmogonia do Candomblé (*Ogã Onilu* Ronaldo).

Faz-se importante um esclarecimento na fala do interlocutor sobre a música ter uma relação de vida como parte de uma cosmogonia africana. O cantar para nascer se dá durante os ritos iniciáticos - nascer para o *Òrìṣà* - e, cantar para morrer se refere a cerimônias fúnebres - *Asesê* -, cerimônias estas feitas somente a *egboms*. pessoas com mais de sete anos de iniciado tendo as obrigações ritualísticas pertinentes as tradição pagas e líderes de terreiro.

Assim, a música, a partir do seu potencial informativo, assegura um dispositivo de mediação cultural, pois se trata de uma ação que aproxima sujeitos e manifestações culturais (Davallon, 2007), capaz de manifestar traços identitários de uma cultura africana.

Dennys Cuche (199, p. 45) ressalta que “[...] cada cultura é dotada de um ‘estilo’ particular que se exprime através da língua, das crenças, dos costumes, também da arte, mas não apenas desta maneira. Este estilo, este “espírito” próprio a cada cultura influi sobre o comportamento dos indivíduos”.

Enquanto John Blacking (2007) realça que:

O conceito de cultura é uma abstração esboçada para descrever todos os padrões de pensamento e interação [...] que persiste nas comunidades ao longo do tempo [...] Não podemos ‘ver’ uma cultura: somente podemos inferi-la das regularidades na forma e na distribuição das coisas que observamos (Blacking 2007, p. 204).

Mediante tais percepções, os traços culturais sinalizam os aspectos identitários dos sujeitos e nisto inclui-se o uso das práticas musicais dos atabaques.

Denominados *Rum*, *Rumpi* e *Lé*, (em África *Hun*, *Hunpi* e *Hunlé*), estes instrumentos membranofônico, percutidos, de som indeterminado, apresentam registros graves (*Rum*), médios (*Rumpi*) e agudos (*Lé*) (Borba & Graça, 1962) e tamanhos diferentes. Cada um tem em sua representatividade uma frase rítmica individual, perfazendo, no conjunto um polirritmo, cuja marcação de som grave é dada pelo *Rum*, o maior deles.

Os toques do *Rum* são os mais complexos entre os três atabaques, exigindo habilidade, destreza e estudo pelos seus tocadores na mediação informacional. Quem está à frente do *Rum* é o *Ogã Alagbê*, ou seja, “O Grande Mestre dos Atabaques” (Simas & Rufino, 2018).

É o *Rum* o responsável pelo "repique" ou "dobrado" (floreio), que dá a música um caráter diferencial acentuado e alterado conforme os ritmos de cada *Òrìṣà*. A sua importância encontra eco na expressão "dar o *rum* no *Òrìṣà*", no qual o ancestral em incorporação fará diversos atos coreográficos representativos de sua energia, presentes na cantiga entoada (Simas & Rufino, 2018).

O *Rumpi* se refere ao segundo atabaque maior, tendo como importância responder ao atabaque *Rum* dando cadência rítmica para que ele execute suas variações, a sua frente se encontra o *Ogã Onilu*.

Já o *Lé*³⁷, o menor dos atabaques, apresenta um som agudo e acompanha o *Rumpi*, sendo que em ritmos como o *Ijexá*, o *Lé* faz marcação distinta (Simas & Rufino, 2018), e seu toque é efetuado pelos *Ogãs* aprendizes dos atabaques. Vale destacar que

³⁷ Originalmente na África, esse atabaque mede poucos centímetros de altura, daí a razão do nome, *Lé*, vem de *ilé*, que significa terra em *yorùbá*, ou seja, Tambor de Terra. No Brasil sua confecção geralmente alcança 80 cm.

as informações musicais desses atabaques estão integradas à organização religiosa do Candomblé, havendo toques próprios para identificar os tipos de “Nação” (modelos étnicos) do Candomblé (Lody E Sá, 1989).

Como curiosidade e informação *Alagbê* nos rituais de nação *Ketu*, é o nome do responsável pelo *Rum*; entre os (as) adeptos (as) dos rituais *Jeje (fon)*, são chamados de *runtós*; e entre os seguidores do ritual Angola Congo (Banto), são chamados de *xicaríngomese* (Lody e Sá, 1989). A questão etimológica também é interessante.

O termo *Alagbê* deriva do *yorùbá* – o dono da cabaça ou tambor; *runtó* deriva da língua *fongbé*, dos vocábulos *houn* (tambor) e *tó* (pai), formando o sentido de pai do tambor; já *xicarangomo*, vem do *quicongo nsika* (tocador) + *ngoma* (tambor) = o tocador de tambor (Simas e Rufino, 2018, p. 59).

A diferenciação etnográfica nessas nações é justamente a forma de percutir o couro, nos Candomblés *Jeje* e *Ketu* para o toque dos atabaques *Rumpi* e *Lé* os músicos usam duas baquetas, (*aguidavis*), enquanto que para o *Rum* o uso é feito com uma única baqueta de 40 cm, mais grossa e a mão do instrumentista. No candomblé *Angola-Congo* os atabaques são percutidos com as mãos (Lody e Sá, 1989).

Os atabaques ocupam um destaque privilegiado na sua localização em um barracão pelo fato de ser o local de diálogo com o sagrado estabelecido pela música. Em todo início de um *siré*, os instrumentos devem ser reverenciado pela comunidade indo, a priori, do líder espiritual da casa ao seu corpo hierárquico assim como, os *Òrìṣàs* ao chegarem a terra também os saúdam.

No final da cerimônia eles devem ser cobertos com um *alá*³⁸ branco pelas mãos do líder espiritual, cujo sentido é estar sob a proteção de *Òrìṣànlá*. Para efeito de elucidação no Candomblé, o couro só pode ser percutido pelo sexo masculino, pois o atabaque é feminino e toda sua potência mística é extraída por mãos masculinas (Lody e Sá, 1989).

Em relação aos atabaques e sua importância, destaco que se cair ao chão durante a cerimônia, ela é interrompida e procedimentos únicos terão que ser tomados pelo líder espiritual da casa para o reinício do culto. Se essa queda for ocasionada por um *Ogã Alagbê*, na situação que acontecer, ele deverá se comprometer com os rituais necessários que deverão ser oferecidos para apaziguar os deuses (Lody e Sá, 1989).

Importante ressaltar que, o domínio dos atabaques é restrito ao *Ilê* no qual foi consagrado, não podendo ir para as ruas ou a outros espaços como afoxés. E ainda, sem o consentimento do líder espiritual da casa não podem ser tocados por *Ogãs* vindouros de outras comunidades de *àṣẹ*.

A informação musical dos ritmos pelos atabaques segundo o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva e Rita Amaral (2009), tem representatividade e são assim denominados: *adarrum*: ritmo característico de *Ògún*, *Òrìṣà* da guerra, rápido e contínuo pode ser executado sem canto, apenas pelos atabaques; *aguerê* ritmo de *Ọṣọ̀ṣì*, *Òrìṣà* da caça, acelerado, cadenciado e exige agilidade do mesmo modo que a caça exige agilidade do caçador.

³⁸ Manto branco em tecido morim, representatividade de *Òrìṣànlá*, o senhor do pano branco.

Paninjé é ritmo de *Obàlúwàiyé*, senhor da terra, pesado, quebrado por pausas e lento; *bravum*, ritmo rápido, bem dobrado e repicado que embora não seja atribuído a algum *Òrìṣà* é usado para saudar *Òsùmàrè*, senhor do arco íris e *Yèwá*, *faixa branca do arco íris*. *Alujá* ritmo de *Ṣàngó* senhor da justiça, quente, rápido, que expressa força e realeza; *ijexá*, ritmo de *Oṣun*, senhora das águas doces, calmo, balanceado, envolvente e sensual.

Agó, *ilu* ou *agueré* são ritmos de *Oyá*, senhora dos ventos e tempestades, rápido, repicado e dobrado, considerado o ritmo *agó* (quebra-prato) o mais rápido do Candomblé. *Sató*, ritmo de *Nanan Buruku* senhora do barro, vagaroso, pesado e lento.

E finalizando temos *vamunha*, *avamunha*, *avaniha*, é um ritmo tocado para todos os *Òrìṣàs* e em situações específicas como a entrada e saída dos filhos de santo no barracão e a retirada do *Òrìṣà* da sala em direção ao quarto de santo, durante os festejos.

Raul Lody e Leonardo Sá (1989) ainda trazem o ritmo do *igbin*, dedicado a *Òrìṣànlá*, ancião dotado da sabedoria, um ritmo lento e ao mesmo tempo contínuo. *Igbin* é o nome do caramujo africano, portanto este ritmo se assemelha ao lento caminhar do caramujo que carrega sua casa nas costas, assim como *Òrìṣànlá* carrega a criação do mundo.

Reginaldo Prandi sobre os ritmos e deuses afirma, “cada Deus, uma dimensão da vida; cada Deus, um ritmo” (Prandi, 2005, p. 177) e, complemento com, para cada ritmo uma informação musical mediada por um *Alagbê*.

Os toques citados são característicos dos ritos na cultura *Ketu*, sendo que a representatividade destes ritmos é personalizada de acordo com os *Òrìṣàs* que podem dispensar as letras ou mesmo a dança como elemento de sua identificação. É

o caso do *alujá*, do *opaniyé* e do *agó* (quebra-prato), consagrados a *Şàngó*, *Obàlúwàiyé* e *Oya*, respectivamente (Lody e Sá, 1989).

Sobre a informação musical por meio dos atabaques *Ogã Onilu Lucas*³⁹ assim complementa:

A música representa tudo aquilo que se passa ou foi passado na vida dos *òrìṣàs*, sua energia. Para você entender, a música que a gente chama de *orin*, são os cânticos em atos internos em que a gente canta o que está se passando naquele ato, naquele determinado fundamento, que está acontecendo naquele momento. Existe ainda o *adurá*, que é uma cantiga que é rezada sem toques, existem também cantigas de *ire* que são aquelas para os filhos dançar logo no começo do Candomblé e existem as cantigas de rum que são aquelas cantigas nos quais os *òrìṣàs* dançam fazendo atos coreográficos.

O processo de aprendizado musical e aquisição de repertório geralmente acontecem no âmbito do próprio terreiro. O novo *Ogã*, futuro tocador de atabaque, submete-se ao aprendizado com os *Ogãs Alagbês* mais velhos, sendo este um processo realizado de modo lento e gradativo. As observações e vivências são de extrema importância para uma continuidade do aprendizado como expressa o *Ogã Alagbê Adailson*:

Quem assume a função de *alagbê* numa casa está sempre aprendendo, sempre compreendendo as coisas, porque, veja bem, o Candomblé é muito infinito, são muitos detalhes, são muitas coisas. São minúcias que você tem e, que vai aprender com o tempo, apesar de ler, buscar conhecimento, apesar de você escutar os mais velhos, de pessoas com já idade na religião e de você perguntar as pessoas. A vivência é muito importante, principalmente para quem assume a função de cantar, de invocar os *òrìṣàs*

³⁹ *Ogã Onilu do Ilê Axé Omilodé, responsável pelo atabaque Rumpi.*

através da reza, da música, da cantiga e dos atabaques é claro. Então o aprendizado é muito contínuo, você vai para uma reza, você vai para um ritual e você vai aprendendo com aquilo.

De acordo com o interlocutor a vivência perante a aprendizagem se torna um *continuum* ciclo que, de trocas a trocas, reformulam e ascendem a outro nível de compreensão e dali para outro ciclo, onde os níveis de aquisição não são numeráveis (Ingold, 2020).

Diferentemente da música formal, a música, no Candomblé, é aprendida sem necessidade da escrita musical, sem o aprendizado dos conceitos universais, o que caracteriza um processo onde a intuição musical, o ouvido "exato", o ritmo inato, adquire maior importância (Loss, 2020). Nesse sentido, a socialização musical acompanha a socialização religiosa.

O que é que se aprende? Uma cantiga, uma música, porque se usa esta cantiga, para quem se usa esta cantiga e a preparação vem muito daquilo que a gente aprende dentro do cotidiano de nossa casa, dentro da nossa oralidade, da nossa vivência (*Ogã Alagbê* Adailson).

A informação musical sempre é representativa e alusiva a momentos significativos do rito, nortando e ligando o homem aos deuses ancestrais, estabelecendo uma identidade cultural entre os que partilham as cerimônias festivas nesta religiosidade. Ela alimenta a fé, revigora energias e ordena os acontecimentos e o próprio tempo.

Vejo a música no Candomblé como um elemento que liga diretamente os deuses a nós mortais. Não temos uma Bíblia, alimentamos nossa fé de crenças e cultos onde tudo o que se processa, tudo que se realiza aos “pés” do sagrado exige ritos que neles estão contidos cânticos, rezas e de

certa forma, toda a história dos òrìṣàs está nesses cânticos. A música chama os deuses para a terra, de fato (*Ogã Alagbê* Jorge⁴⁰).

Diante dessa interlocução, pode-se afirmar a percepção dos atabaques como símbolos no Candomblé, sendo discursos da vida dos *Òrìṣàs*. Os toques se encontram em um idioma próprio, em um manancial elucidativo dos mundos sagrados africanos que conduzem e motivam o ser humano nesses espaços denominados sagrados.

Em uma analogia, o espaço físico de um terreiro de Candomblé é uma biblioteca. Os ritos e a música ancestral são os mediadores culturais. No *siré* os *Ogãs* são os bibliotecários, mediadores da informação, os atabaques são os livros que transmitem a informação musical e a vareta sagrada que percute o couro, é a caneta poderosa que relata as aventuras do mundo mitológico do Candomblé.

Considerações Finais

O universo musical sacro do Candomblé é infundo e complexo. Cabe aos *Ogãs*, tocadores dos atabaques e responsáveis pela condução musical das cerimônias religiosas, fazer uma mediação cultural e informacional, por meio da percussão, entre deuses e homens, sendo os toques, o código de acesso e a chave para o mundo espiritual.

Candomblé, música e mediação cultural abarcam uma trajetória que revelam uma formação inicial e continuada dos

⁴⁰ *Ogã Alagbê* do *Asé Adagawrá* responsável pelo atabaque Rum.

Ogãs de forma a potencializar uma comunidade de *àṣẹ* como um espaço de cultura afro.

Nesse multifacetado universo, os toques percussivos dos atabaques compõem uma das faces musicais de uma estrutura religiosa complexa, em que ritmo, rito e mito na mediação informacional e informação musical, assumem dimensões que "narram" a experiência arquetípica dos *Òrìṣàs* vivida em nível individual e grupal e em cujo ápice é o transe.

Finalizando os atabaques em suas representatividades passam a ter um valor estético e sagrado, pois sem os atabaques e a música, não há Candomblé.

São eles, os responsáveis por manter vivo o “*Àṣẹ*” de um terreiro por meio de uma transfusão cósmica, fazendo aflorar as sensibilidades em indivíduos, trazendo um passado mítico africano para o presente, resultando em uma química especial que envolve corpo e espírito em uma dinâmica interativa com uma realidade que os toca. Afinal, ao som dos atabaques os deuses dançam.

Referências

ALMEIDA JÚNIOR, Oswaldo Francisco de. Mediação da informação: um conceito atualizado. In: BORTOLIN, S.; SANTOS NETO, J. A.; SILVA, R. J. (org.). *Mediação oral da informação e da leitura*. Londrina: Abecin, 2015. 278p. , p. 9-32.

ALVARENGA, Oneyda. “Atabaque”. In: *Enciclopédia da música brasileira: erudita, folclórica e popular*. Art Editora, São Paulo, 1977.

AMARAL, Rita - *Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé*, Rio de Janeiro, Pallas, 2002.

BLACKING, John. Música, cultura e experiência. Tradução de André-Kees de Moraes Schouten. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 16, p. 201-218, 2007. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50064>. Acesso em mar. 2023.

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

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. Editora Companhia das Letras. 2001.

BODGAN, Robert; BIKLEN, Sari. *Investigação qualitativa em Educação: fundamentos. Método e técnicas*. Porto/Portugal: Porto Editora 1994.

BÉHAGUE, Gerard. Expressões musicais do pluralismo religioso afro-baiano: a negociação de identidade. In: *BRASILIANA, Revista Quadrimestral da Academia Brasileira de Música*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Música, p. 40- 47, 1999.

BORBA, Tomás; GRAÇA, Fernando Lopes. Atabale ou atabaque. In: *Dicionário de música* (ilustrado). Lisboa: Cosmos, 1962.

CHIZOTTI, Antônio. *Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais*. São Paulo: Cortez, 2003.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.

DAVALLON, Jean. A mediação: a comunicação em processo? *Prisma.com (Portugual)*, n. 4, p. 4-37, 2007.

Disponível

em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/61109>. Acesso em: maio 2023.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, 1989.

GIL, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2017.

GOMES, Heriette Ferreira. PROTAGONISMO SOCIAL E MEDIAÇÃO DA INFORMAÇÃO. *LOGEION: Filosofia da informação*, Rio de Janeiro, v. 5 n. 2, p.10-21, mar./ago. 2019.

Disponível em :

<https://revista.ibict.br/fiinf/article/view/4644/4046> . Acesso em maio 2023.

IPE, Minu. Knowledge sharing in organizations: a conceptual framework. *Human Resource Development Review*. v. 2, n. 4, p. 337-359, dec. 2003.

INGOLD, Tim. *Antropologia e/como educação*. Petrópolis: Vozes, 2020.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

LIGIÉRO, Zeca. *Iniciação ao candomblé*. São Paulo: Record, 1993.

LIMA, Celly de Brito. *O bibliotecário como mediador cultural: concepções e desafios à sua formação*. 2016. 182 f. Tese

(Doutorado em Ciência da Informação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

LODY, Raul; SÁ, Leonardo. *O Atabaque no candomblé baiano*. Funarte, Instituto Nacional do Folclore/Instituto Nacional de Música. Rio de Janeiro, 1989.

LOSS, Dulce Edite Soares. *Hungbê, um passado como referência: narrativas, experiência de ancestralidade nas práticas educativas no Ilê Axé Omilodé (João Pessoa-PB)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Campina Grande, 2020.

LUCAS, Glauro. *Os sons do Rosário, o congado mineiro dos Arturos e Jatoba*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

MOURA, Jozuel Vitorino de; ALMEIDA, Carlos Cândido de. Semiótica, música e organização do conhecimento. *Ciência da Informação em Revista*, Maceió, v. 6, n. 1, p. 20-36, jan./abr. 2019. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/download/114194>. Acesso em: maio, 2023.

MANFREDINI, Victor. The etymology of ogan (ogã) proves the Gùn-gbè origin of Candomblé Jeje*. *African Studies Center*, Boston University October 2013. Disponível em <https://people.bu.edu/manfredi/OganGungbeJeje.pdf> Acesso maio de 2023.

MARSHAL, Martin. The key informant *techniques*. *Family Practice*, v. 13, p. 92-97, 1996.

MUNANGA, Kabengelê. *Os bassanga do Shaba (Zaire): aspectos sócio-econômicos e político-religiosos*. São Paulo, 1977.

MUKUNA, Kasid wa. In: BARBÁRA, Rosamaria Susanna. *A dança das iabas: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé*. 2002. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de São Paulo, 2001. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-09082004-085333/publico/1rosamaria.pdf> Acesso em maio de 2023.

PERROTI, Edmir Perrotti; Pieruccini, Ivete. LA MEDIACIÓN CULTURAL COMO UNA CATEGORÍA AUTÓNOMA. In: *Revista Informação*, Londrina, v. 19, p. 01, 2014. Disponível em <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/informacao/article/view/19992/17341>. Acesso em 18 de setembro 2023.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira*. Companhia das Letras. São Paulo, 2005.

SIMAS, Luiz Antônio; Rufino, Luiz. *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas*. Editora Mórula, Rio de Janeiro, 2018.

SILVA, Vagner Gonçalves da Silva & AMARAL, Rita. *Cantar para subir - um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista*, 2009. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/97687144/Cantar-para-subir-um-estudo-antropologico-da-musica-ritual-no-candomble-paulista#> Acesso em maio de 2023.

SOUSA, Ana Clara Medeiros de; SANTOS, Raquel do Rosário; SOUZA, Tiago Monteiro; SANTOS, Gleice Pereira dos. A mediação cultural e os referenciais de memória e identidade evidenciados nas performances e composições musicais de Arnaldo Almeida. *Encontros Bibli: Revista Eletrônica de Biblioteconomia e Ciência da Informação*, v. 28, 2023. Disponível em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/eb/article/view/88160> .
Acesso maio de 2023.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás Deuses na África e No Novo Mundo*. Editora Corrupio Comércio LTDA, 1981

WERSIG, Gernout; NEVELING, Ulrich. The phenomena of interest to information scie. *The formation Scientist*, v.9, n.4, 1975.

A FOLIA DE REIS NO INTERIOR DE SÃO JOSÉ DO CALÇADO, NO ESPÍRITO SANTO⁴¹

*Dominique da Mata Sabino
Guilherme de Aquino Silva
José Marcos Borel*

Introdução

Por meio deste artigo, temos como objetivo demonstrar o *modus operandi* das celebrações dedicadas aos “reis magos”, no interior da cidade de São José do Calçado, localizada no sul do estado do Espírito Santo.

A folia de reis é um festival que ocorre em todo o estado, reunindo diversas pessoas – os foliões –, que celebram o episódio bíblico da visita dos reis magos ao menino Jesus, logo após o seu nascimento, com o intuito de lhe presentear. Em primeiro lugar, iluminaremos a história dos reis magos, de acordo com o que consta na Bíblia.

Quem são esses indivíduos e por que foram ao encontro de Jesus são perguntas que pretendemos responder no primeiro tópico. Em seguida, indicaremos a maneira pela qual o encontro dos reis magos com Jesus foi e continua sendo motivo de celebração em várias partes do mundo, como na Península Ibérica. Por fim, abordaremos a folia de reis em solo espírito-santense, com

⁴¹ Artigo produzido para a disciplina “Cultura e religiosidade popular no Espírito Santo”, ministrada pela professora Leonor Franco de Araújo. Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Departamento de História. Semestre 2022/1.

ênfase no caso do interior de São José do Calçado.

Como metodologia, recorreremos à entrevista, muito comum em se tratando de uma história que pode ser acessada apenas mediante relatos orais, tendo em vista a ausência de outros tipos de fontes, como as escritas ou imagéticas. Quanto ao recorte temporal, utilizamos o período entre as décadas de 1950 e 1980, o que justificaremos adiante.

Os “reis magos” e um encontro com Jesus

Iniciamos este artigo voltando no tempo: trata-se do ano em que Jesus nasceu, ou seja, 5 ou 4 a.C. Isso porque, como sabemos, a chamada Era Cristã inicia-se alguns anos após o nascimento de Cristo, devido a um antigo erro de cálculo. Dessa forma, apesar de ser uma tradição do calendário cristão considerar o nascimento de Jesus como o marco inicial para a contagem do tempo, na realidade, o nascimento teria acontecido em algum momento entre os anos 5 e 4 a.C. (BJ⁴², p. 1705, n. b).²

Na narrativa bíblica acerca do nascimento de Jesus, encontrada no Capítulo 2 do *Evangelho segundo São Mateus*, verificamos que, antes do nascimento do Cristo, um sinal teria surgido no céu: uma estrela, que serviria para guiar os magos do “Oriente” até o local de nascimento do menino (Mt 1,1). Desse modo, algumas questões se colocam: quem são esses “magos”, de onde vieram e por que foram ao encontro de Jesus? As respostas para essas perguntas podem ser encontradas de maneira explícita na própria narrativa de Mateus ou nas entrelinhas,

⁴² BJ é a forma abreviada utilizada para se referir à Bíblia de Jerusalém.

conforme elucidaremos adiante.

O termo “mago”, referido na Bíblia, na verdade, não possui o mesmo sentido atualmente. No dicionário *Houaiss*, por exemplo, o termo “mago” significa: feiticeiro, encantador, fascinante, mágico e sedutor. O termo “magia”, por sua vez, significa: bruxaria, feitiçaria e mágica. O termo “feiticeiro”, o que seria, de acordo com este dicionário, um sinônimo para “mago”, significa: bruxo, curandeiro e encantador. Após analisarmos esses verbetes, notamos que o significado de “mago”, que é usual atualmente, poderia não ser o mesmo daquele encontrado na Bíblia.

Ao pesquisarmos em outro dicionário, o *Dicionário Júnior da Língua Portuguesa*, encontramos um significado para a palavra “mago” que se aproxima um pouco daquele transmitido pela Bíblia. Segundo consta neste dicionário, “mago” é uma pessoa que tem os poderes extraordinários da magia ou, então, uma pessoa que possui conhecimentos extraordinários, um sábio. Tomamos, portanto, esse último significado como sendo o mais representativo em relação ao da narrativa bíblica. Nesse sentido, “mago” seria uma pessoa com conhecimentos amplos em uma determinada área.

A segunda questão a ser respondida, isto é, de onde os magos citados na Bíblia eram provenientes, é um pouco mais difícil de ser respondida, dado o caráter vago das informações contidas no texto. Mateus apenas indica que aqueles indivíduos eram provenientes do “Oriente”. Como sabemos, “Oriente” é um termo genérico utilizado na Antiguidade para se referir, entre outros lugares, às regiões da Mesopotâmia, da Arábia e da Pérsia. Sendo assim, os greco-romanos se valiam do termo “Oriente” para indicar regiões cujas populações possuíam amplas diferenças culturais. Por isso, atualmente, apesar de ainda ser

usado, é historicamente problemático. Portanto, os magos – ou sábios – supostamente teriam vindo de uma das três regiões citadas acima. Agora, resta respondermos o porquê de considerarmos essas três regiões como sendo o lugar de origem dos magos (*BJ*, p. 1705, n. c).

Na chegada a Jerusalém, os magos teriam perguntado aos moradores locais onde se encontrava o rei dos judeus, que havia acabado de nascer. Segundo eles, uma estrela no céu – a estrela do menino que se tornaria rei dos judeus – havia aparecido. O motivo da visita dos magos era prestar homenagens ao menino e presentear-lo, o que demonstra o intuito desses magos de manterem boas relações políticas e econômicas com o reino da Judeia (Mt 2, 1-2).

O fato de os magos terem visto uma estrela no céu demonstra que eles possuíam conhecimento em astronomia. De fato, as antigas regiões da Mesopotâmia, da Arábia e da Pérsia demonstraram, à época, grandes avanços científicos no estudo dos astros, o que vem a corroborar com o pensamento de que os magos teriam vindo de uma ou mais dentre as regiões citadas acima. Contudo, outra informação nos leva a pensar que os magos seriam provenientes da Arábia. Isso porque, como veremos a seguir, eles presentearam Jesus com riquezas e perfumes típicos dessa região (*BJ*, p. 1705, n. c, g).

A vinda dos magos teria provocado alarme, tanto em Herodes, rei da Judeia, quanto nos habitantes da cidade de Jerusalém, sobretudo aqueles que ocupavam cargos de destaque na administração local, uma vez que, com a chegada de um novo rei, todos sofreriam impactos em suas posições (Mt 2, 3). Nessa época, Herodes era rei da Judeia, e, pouco tempo antes, a região havia sido conquistada pelos romanos. Tratava-se, assim, de um reino independente, porém, submisso aos poderes romanos.

Herodes reinou sobre a região de 37 a 4 a.C., e seu domínio abrangeu as regiões da Judeia, da Idumeia, de Samaria, da Galileia, da Pereia e outros lugares situados nas proximidades de Aurã (*BJ*, p. 1705, n. b).

A presença dos magos e a notícia da chegada de um novo rei fez com que Herodes convocasse todos os chefes dos sacerdotes e escribas do povo, ou seja, as categorias mais altas da administração política e religiosa, e que, por isso, detinham amplos conhecimentos das escrituras sagradas dos judeus. O principal motivo da reunião foi encontrar meios para saber onde havia nascido o menino. Os altos funcionários, então, responderam que, segundo a tradição profética, ele nasceria em Belém da Judeia (Mt 2, 4-5).

Após a reunião com os homens mais importantes em termos de conhecimento das Escrituras, Herodes convocou os magos e lhes solicitou que, após encontrarem o menino, apontassem a sua localização, para que ele também fosse prestar homenagens a Jesus. Contudo, após o encontro dos magos com o menino, os homens foram alertados por meio de um sonho a retornarem para sua terra natal, de modo que não informassem a Herodes a localização de Jesus (Mt 2, 7-8, 12).

É curioso notar que, após analisar a passagem bíblica, não encontramos o número exato de magos que teriam ido ao encontro de Jesus. É, portanto, uma tradição popular acreditar que foram três magos, mesmo que isso não apareça no texto bíblico. Acreditamos que essa crença popular tenha se disseminado após uma interpretação – talvez equivocada – do episódio do encontro dos magos com Jesus.

Segundo o que Mateus escreveu, após terem conversado com Herodes, os magos partiram de Jerusalém e, seguindo a

estrela, chegaram a uma casa na qual estava o menino, acompanhado de sua mãe, Maria. Nesse momento, os magos se prostraram diante do menino, homenageando aquele que viria a se tornar rei, e, em seguida, abriram seus cofres e apresentaram Jesus com ouro, incenso e mirra (Mt 2, 9-11). Nessa passagem, não há referência ao número exato de magos que foram ao encontro de Jesus. Desse modo, acreditamos que, pelo fato de três tipos de produtos terem sido oferecidos, logo, passou-se a crer, na tradição popular, que cada presente teria sido entregue a Jesus por um mago diferente.

Outro detalhe acrescentado à narrativa foram os nomes dos indivíduos, que passaram a ser conhecidos como Baltasar, Gaspar e Melchior. Além disso, não há referências ao fato de os magos serem ou não reis nos seus lugares de origem, mas, como sabemos, isso também faz parte da tradição popular. O que justificaria o seu pertencimento à realeza é o fato de Herodes, o rei, ter recebido os homens, o que demonstra que eles tinham um *status* social elevado. Mas, e se Herodes apenas estava curioso com a notícia trazida pelos magos, o que facilitou o encontro entre ambos? Outra questão que justificaria o pensamento de que os magos seriam reis é o fato de eles terem levado presentes a Jesus, pois isso significava manter boas relações políticas e econômicas com o Estado vizinho. Tais informações, contudo, não passam de conjecturas, acrescentadas pela tradição cristã à narrativa de Mateus. Dessa maneira, finalizamos esse tópico, no qual buscamos analisar a passagem bíblica que descreve as personagens conhecidas como “três reis magos”, presentes na cultura popular do Espírito Santo, sobretudo na chamada “folia de reis”.

As tradições religiosas em homenagem aos “reis magos”

As manifestações populares em homenagem aos três reis magos ocorrem todos os anos em várias partes do mundo. As celebrações acontecem, pelo menos, desde o século VIII, e, pela importância dos reis magos na Igreja Católica, eles foram elevados à condição de santos. O dia em que se presta homenagens aos três santos é 6 de janeiro, data que marca também o término dos festejos natalinos, momento em que se desmontam os presépios e se retiram os enfeites de natal (NATIONAL GEOGRAPHIC, acesso em 5 ago. 2022).

Na península Ibérica, em especial em Portugal, ocorrem algumas manifestações populares em alusão às figuras dos reis magos, como o hábito conhecido como “cantar as Janeiras”, que se estendem do dia 1 ao dia 6 de janeiro. Nessa ocasião, um grupo de pessoas sai pelas ruas cantando de porta em porta, e, como forma de agradecimento, recebem dos residentes comidas e bebidas. Como observamos, são grandes as semelhanças entre o “cantar as Janeiras”, em Portugal, e a folia de reis, no Brasil. Mesmo em países nos quais a maioria da população é de vertente protestante, ocorrem festividades em homenagem aos reis magos, como é o caso da Alemanha, onde há a tradição de as crianças se disfarçarem de reis magos e escreverem as iniciais de seus nomes nas portas das casas (NATIONAL GEOGRAPHIC, acesso em 05 ago. 2022).

No Brasil, as festas em homenagem aos reis magos foram introduzidas pelos colonizadores portugueses, durante a catequese jesuítica. Segundo Souza (2011, p. 2), o ensinamento dos textos bíblicos pelos jesuítas, como Manoel da Nóbrega e José de Anchieta, durante o século XVI, levam as dramatizações

às procissões e aos autos. Dessa maneira, tais costumes foram incorporados aos costumes de indígenas, negros e colonos portugueses.⁴³ Saint-Hilaire relata, em uma de suas crônicas que, durante uma viagem ao Mato Grosso, em 1819, ocorria uma festa, que poderia ser descrita como sendo uma folia. Ele teria visto um bando de gente a cavalo, conduzindo burros carregados de provisões. Um dos homens levava um estandarte, outro um violão, e, um terceiro, um tambor (SAINT-HILAIRE, 1978, apud CURADO; VIEIRA, 2013, p. 530).

Em se tratando de obras arquitetônicas do período colonial, no estado do Espírito Santo, uma das que mais são conhecidas e preservadas é, sem dúvida, a igreja dos reis magos, situada na localidade de Nova Almeida, na Serra. Sua origem está ligada à cristianização da população nativa, levada a cabo pelos portugueses. Em 1580, os jesuítas empreenderam um aldeamento em uma elevação às margens do rio Piraqueaçu, por meio da transferência da população indígena. Entre 1580 e 1615, o complexo arquitetônico foi erguido pelos jesuítas, utilizando a mão-de-obra dos índios tupiniquins, e serviria, nos anos subsequentes, como templo e residência dos jesuítas. Com a expulsão dos jesuítas, em 1759, os edifícios continuaram sendo utilizados para fins religiosos, além de Casa de Câmara e Cadeia. O sítio foi tombado pelo

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, em 21 de setembro de 1943, sendo registrado no Livro das Belas Artes e Livro Histórico (IPHAN)⁴⁴. Essa é uma das mais antigas

⁴³ O fenômeno das trocas culturais é complexo e precisa ser analisado com cautela. Devemos observar que o compartilhamento desses costumes não ocorreram sem que houvesse resistências e ressignificações.

⁴⁴ Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1361/>. Acesso em: 17 jul. 2022.

referências de homenagens aos reis magos no âmbito das práticas religiosas católicas no estado do Espírito Santo. É um indício que corrobora com a hipótese de que a tradição foi trazida para o solo capixaba pelos jesuítas, que para cá vieram com o objetivo de catequizar os nativos.

A seguir, apresentamos uma imagem do complexo arquitetônico dos reis magos, em Nova Almeida. É preciso dizer que a estrutura passou por diversos reparos ao longo dos anos, o que fez com que ela sobrevivesse ao desgaste do tempo. A atenção dada ao monumento demonstra, entre outras coisas, a valorização desse espaço por parte dos habitantes locais e das autoridades, que promovem a preservação do patrimônio, bem como a relevância dos reis magos nas práticas religiosas católicas, já que a preservação do espaço material possui estreita relação com o cultivo da memória à figura dos reis magos.

Figura 1 – Fotografia da igreja dos reis magos e residência



Fonte: Elisa Taveira / Acervo do Iphan (2015).

As homenagens cristãs aos reis magos também ocorrem na forma de festivais populares, seja em âmbito nacional, seja em escala regional ou local. Uma dessas manifestações é a folia de reis, que acontece por todo o território espírito-santense. É, segundo Diogo Goltara (2009, p. 1), uma tradição proveniente dos autos dramáticos natalinos comuns na Península Ibérica. Apesar de ter algumas características legadas por nossos colonizadores, desenvolveu-se em solo nacional a partir da mesclagem da cultura dos europeus, dos indígenas e dos negros.

De maneira resumida, a folia de reis pode ser definida como uma manifestação cultural de fé, que ocorre em determinada época do ano, reunindo diversas pessoas, conhecidas como foliões, que saem pelas ruas com seus instrumentos musicais, cantando canções religiosas. Essa reunião serve para anunciar, ou, melhor dizendo, rememorar o nascimento do menino Jesus, que, pela tradição cristã, ocorreu em 25 de dezembro, data conhecida como Natal. Dessa maneira, os foliões acreditam que, por meio da cerimônia, estão refazendo o caminho percorrido pelos três reis magos ao encontro de Jesus.

No tocante ao estado da arte a respeito do tema, de fato, poucos textos foram publicados com base em uma análise sistemática das fontes. A maioria dos textos encontrados na internet constam em sítios de instituições públicas, cuja procedência nem sempre é confiável. Verificamos, além disso, que o estudo acerca das folias de reis, em âmbito nacional, encontra-se em um estado mais avançado se comparado aos estudos locais, o que aponta para a necessidade de um olhar acadêmico para essa tradição popular tão rica, cujas memória e história precisam ser preservadas.

Embora existam muitas semelhanças entre as folias que ocorrem em todo o estado, na condição de historiadores, precisamos atentar para as especificidades locais, o que só pode ser evidenciado mediante uma análise microssocial. É preciso ir a campo para que se tenha uma visão antropológica e histórica dessas manifestações religiosas, o que, infelizmente, não conseguimos efetuar para a escrita deste artigo, uma vez que a proposta de escrevê-lo surgiu no período do ano em que as folias não se apresentam. Por esse motivo, não é nosso foco analisar em detalhes o modo como ocorre essa festividade atualmente. Nosso foco se manteve em registrar, a partir das memórias do entrevistado – o senhor Jair Thomas de Aquino –, como as folias ocorriam no passado e qual era o significado delas para a cultura e a religião locais.

Conhecer a folia, tal como ela se apresenta atualmente, requer um amplo trabalho de campo e de obtenção de fontes. Com esse artigo, visamos abrir caminho para que outros pesquisadores possam estudar as folias e tornar essa manifestação cultural mais conhecida, valorizada, e, por consequência, preservada. Afinal, é preciso “[...] tirar do esquecimento o que a história oficial sufocara durante tanto tempo [...]” (FERREIRA, 2012, p. 176). À vista disso, as memórias do entrevistado acerca das folias que ocorriam “há muitos anos”, no interior de São José do Calçado, foram cruciais para que o saber acerca dessas manifestações culturais não fossem perdidas.

A Folia de Reis no interior de São José do Calçado

Como dissemos no tópico anterior, para estudar a folia de reis, é preciso estar presente na cerimônia – o que chamamos de “testemunha ocular” –, muito embora saibamos que essa visão nada mais é do que uma representação do mundo, diante de várias outras possíveis (CHARTIER, 2002, p. 16-17). Como os autores deste artigo não participaram dos festejos da folia de reis, restou-lhes abrirem mão de um método típico da História Oral: a entrevista. Por meio das entrevistas é possível que nós, historiadores, conheçamos uma série de informações para propormos indagações a respeito do material obtido (FERREIRA, 2012, p. 170). Mas, é preciso lembrar dos limites que essa metodologia impõe, já que trabalha diretamente com a memória individual ou coletiva de quem é entrevistado. Vejamos, a seguir, um trecho que explica, de forma mais clara, a utilização da entrevista como método de análise:

Na história oral existe a geração de documentos (entrevistas) que possuem uma característica singular, isto é, são resultado do diálogo entre entrevistador e entrevistado, entre sujeito e objeto de estudo, o que leva o historiador a afastar-se de interpretações fundadas em uma rígida separação entre sujeito/objeto de pesquisa e a buscar caminhos alternativos de interpretação; a pesquisa com fontes orais apoia-se em pontos de vista individuais, expressos nas entrevistas, que são legitimadas como fontes [...] (FERREIRA, 2012, p. 171).

À vista disso, buscamos as informações de que necessitamos para entender o percurso histórico da folia de reis no interior de São José do Calçado por meio de uma entrevista concedida por um dos membros da folia, o senhor Jair Thomas de Aquino. Ressaltamos, uma vez mais, que se trata de um único

testemunho de um folião que nos apresenta a folia por meio da sua memória, do seu ponto de vista, muito embora saibamos que outras experiências existam e que podem ser acessadas, já que a folia acontece até os dias de hoje e muitos dos foliões são testemunhas vivas dos acontecimentos do passado. Desse modo, concordamos com Ferreira (2012, p. 172), no sentido de que “[...] na história oral, o objeto de estudo do historiador é recuperado e recriado por intermédio da memória dos informantes, e a instância da memória passa, necessariamente, a nortear as reflexões históricas [...]”.

Jair Thomas de Aquino nasceu em março de 1937, encontrando-se, na data da entrevista, com 85 anos de idade. Ele nasceu no município de São José do Calçado, onde permanece residindo até os dias atuais. Passou sua infância e juventude na localidade rural da Catadupa. Tanto ele, quanto sua família, trabalhavam como “colonos” em uma fazenda. Logo que se casou, em 1962, mudou-se com sua esposa para um sítio localizado no distrito do Patrimônio do Divino Espírito Santo, local conhecido popularmente como Jacá. Assim como na Catadupa, no Jacá, ele trabalhava como lavrador na condição de “colono”. Ambas as localidades citadas acima estão situadas próximas geograficamente e se encontram na região rural, a uma distância da sede do município de aproximadamente 10 km.

Como o entrevistado nos indica, ele participava das folias realizadas nas localidades rurais citadas acima, tanto quando era jovem, como também depois de se casar. Há uma dificuldade de definirmos um recorte temporal preciso para o objeto estudado. Entretanto, podemos supor que as folias das quais Jair participava tenham ocorrido entre as décadas de 1950 e 1980.

Logo no início da entrevista, Jair enfatiza que há uma diferença muito grande entre as apresentações de folia que ocorrem no presente para aquelas que ocorreram no passado. Essa

diferença reside no fato de que “antigamente” os mestres de folia e seus foliões sabiam “cantar todo o nascimento de Cristo”, sem erros, e que esse processo de “cantar o nascimento de Cristo” demorava bastante. Hoje em dia, pelo contrário, canta-se apenas uma parte, encerrando a folia sem abordar cada passagem do nascimento de Jesus. Nas cerimônias, além das vozes, das letras das cantigas seguidas à risca, os foliões utilizavam como instrumentos o violão, a sanfona, o triângulo, o pandeiro, a caixa – uma espécie de tambor –, o tamborim, entre outros.

Segundo Jair, havia o costume de se colocar uma nota (cédula) na bandeira da folia, fato que levava os foliões a cantar obrigatoriamente, com o intuito de retirar a nota da bandeira e obter aquele valor. Mas o significado de cantar importava mais que o valor depositado, pois qualquer moeda que fosse oferecida, por menor valor que tivesse, obrigava os foliões a cantarem. Sendo assim, as notas que fossem colocadas presas à bandeira só poderiam ser retiradas se os foliões cantassem. Em contrapartida, havia ofertas em dinheiro entregues diretamente nas mãos dos chefes de folia, como forma de gratidão. Da mesma maneira, se qualquer objeto fosse colocado sobre uma mesa, durante o encontro, os foliões também deveriam cantar em gratidão ao que havia sido dedicado. Figuras de santos católicos eram colocadas sobre as mesas e os foliões eram obrigados a cantar para elas. O entrevistado, mais uma vez, aponta que esse costume do passado não permanece nas folias atuais, o que é motivo de frustração para ele, já que corresponde a uma quebra com a tradição com a qual ele estava acostumado.

Há duas bandeiras típicas da folia: uma dedicada aos Santos Reis e outra dedicada a São Sebastião. Entre o período de 24 de dezembro a 6 de janeiro, canta-se a folia de reis, e, de 7 a 20 de janeiro, canta-se a folia de São Sebastião. As bandeiras são

importantes símbolos da folia. Durante a visita às casas, essa bandeira deveria passar por cada canto dos cômodos da casa, enquanto os foliões cantavam. Após passar por todos os cômodos, a bandeira deveria retornar para o mesmo local por onde entrou. Essa tradição demonstra que era grande a fé depositada na bandeira, sobretudo como objeto de purificação do lar contra os males.

Segundo Jair, a bandeira era deixada com antecedência na casa a ser visitada pela folia. Na ocasião da entrega da bandeira, solicitava-se aos anfitriões que preparassem alimentos para os foliões que iriam cantar, como: almoço, jantar, café, bolos, pães, doces, entre outras coisas. Tudo era preparado com antecedência e com muito carinho para que os foliões pudessem se alimentar após cantarem durante horas. Em seguida, eles saíam da casa levando a bandeira. Em certas ocasiões, cantava-se por toda a noite, e, às vezes, também durante o dia.

O entrevistado afirmou que havia, pelo menos, sete chefes de folia na região de São José do Calçado. Havia, inclusive, uma certa rivalidade entre os grupos de foliões, de modo que um tinha medo do outro. Isso porque, em caso de encontro de folias, uma disputa poderia começar. Esse encontro poderia ocasionalmente ocorrer nas estradas, pois foliões se deslocavam a pé pelas estradas do interior. Em caso de disputa, os grupos de foliões deveriam, então, cantar o nascimento de Cristo, e, aquele que errasse ou não cantasse a história do nascimento completa, perderia a sua bandeira, símbolo máximo do grupo. Caso isso ocorresse, o grupo ficaria impedido de cantar. O entrevistado disse que o fato de não saber cantar o nascimento de Cristo por completo era vergonhoso, o que acarretava na perda de *status* por parte do grupo perdedor.

No momento em que se encerravam as folias de reis, em 6 de janeiro, o palhaço não poderia participar dos encontros dedicados a São Sebastião. Portanto, essa personagem pertence apenas à folia de reis, segundo a tradição. A explicação está no fato de o palhaço, que representa uma figura do mal, a tentação, estar vinculado ao nascimento do menino Jesus, representando o mal que tentavam fazer à criança, desde que ele nasceria.

Tanto no dia 6 de janeiro, quando se finalizavam as folias dedicadas aos santos reis, quanto no dia 20 de janeiro, quando terminavam as celebrações dedicadas a São Sebastião, ocorria o que o entrevistado denomina como “arremate” de folia, isto é, quando os ciclos de apresentações da folia terminam. O “arremate” era feito em uma igreja católica, onde se reuniam vários grupos e um grande número de pessoas. Era o momento mais importante da temporada de apresentações.

Os párocos permitiam que os grupos de foliões entrassem nas igrejas para cantar, exceto a figura maligna do palhaço, que deveria esperar do lado de fora. Após a cerimônia ser realizada no interior da igreja, todos saíam e cantavam em torno do palhaço, e, no ritmo dos instrumentos, ele dançava, recitava versos, brincava e, às vezes, corria atrás de crianças e usava um chicote com o qual se vingava daqueles que tentassem retirar sua máscara. No final dos festejos, o palhaço ajoelhava-se, e, lentamente, ao som dos instrumentos e das vozes, ele retirava seu uniforme. Cada peça do uniforme do palhaço – a máscara, a camisa e a calça – era retirada de forma individual, à medida que uma canção fosse cantada pelos foliões. O entrevistado afirma que esse era um momento de muita emoção e que alguns homens que representavam a figura do palhaço caíam em lágrimas quando retiravam o uniforme.

A folia que ocorria no Jacá, gerou, inclusive, uma lenda, contada até hoje pelas gerações mais antigas aos mais jovens. De acordo com o entrevistado, essa história não ocorreu na época em que ele participava da folia, pois ele ainda era muito novo, mas os “antigos” lhe teriam contado. A folia havia se apresentado no alto da serra do Jacá e os foliões estavam descendo pela estrada “de terra”, com suas curvas sinuosas. Era costume que os foliões fossem à frente e que o palhaço caminhasse atrás do grupo. Mas, dessa vez, um infortúnio aconteceu. Um homem estava subindo a serra, enquanto o grupo de foliões descia. Como o palhaço havia ficado para trás, assim que o homem se deparou com aquela figura monstruosa, assustou-se e não pensou duas vezes: sacou uma arma e atirou para se proteger, levando a óbito o palhaço da folia. O local onde essa tragédia aconteceu, segundo os habitantes locais, é assombrado até hoje. Essa história é repassada há décadas por várias gerações. Não encontramos registros oficiais acerca dessa fatalidade. Seria um fato real ou apenas uma história contada para assustar as crianças (e adultos)? Não seria uma criação dos antigos foliões para, de maneira bastante didática, ensinar os palhaços de folia que não deveriam sair por aí mascarados, desacompanhados do grupo, assustando as pessoas, pois corriam o mesmo risco daquele pobre palhaço assassinado? Todavia, essas são perguntas que não nos compete responder, mesmo se quiséssemos.

Ao ser questionado a respeito da diminuição dos grupos de folia em São José do Calçado, o entrevistado culpa, em primeiro lugar, a perda da religiosidade de algumas pessoas, que deixaram de frequentar a igreja católica com a mesma constância que era mantida antigamente. Nesse sentido, é possível afirmar que a igreja católica e a folia de reis eram muito unidas, uma auxiliando a outra.

Jair afirma que, “naquele tempo”, as folias cantavam em quase todas as casas, tendo em vista que praticamente todas as pessoas eram frequentadoras assíduas da igreja católica. Inclusive, houve um tempo em que não havia outro templo no interior do município a não ser o católico. Com o avanço das igrejas evangélicas, como a Batista e a Assembleia de Deus, o número de adeptos do catolicismo diminuiu, devido à conversão das pessoas a outras práticas religiosas. As igrejas evangélicas que se instalaram na região impediam que seus membros frequentassem a folia.

Por fim, ele aponta que, como muitos dos foliões tradicionais morreram, a folia no interior de São José do Calçado tem sido, aos poucos, extinta. As novas gerações não estão interessadas em manter os grupos, o que se deve, em grande medida, ao avanço das tecnologias, de outras formas de socialização e de outras culturas populares.

Pedimos, então, que o entrevistado cantasse uma das músicas usadas na folia que ele participava. A letra, infelizmente, é de autoria desconhecida, cujo registro, escrito abaixo, talvez seja um dos poucos existentes ou o único, já que, em uma busca pela internet, não encontramos referências à música. É um fato que, além de foliões, os indivíduos eram músicos, pois compunham as letras, tocavam os instrumentos e cantavam. Muitas músicas de folia, conhecidas como “toadas” foram feitas no interior, algumas delas hoje perdidas, uma vez que não se tinha o costume de registrá-las por escrito, mas, sim, gravá-las na memória. Isto posto, segundo Jair, ao chegar à residência de uma pessoa, os foliões cantavam:

*Senhor(a) dono(a) da casa, ai meu Deus “Faz favor”
de abrir a porta, ai meu Deus “Faz favor” de abrir a
porta, ai ai...*

*Se não quiser abrir a porta, ai meu Deus Abre ao
menos a janela, ai meu Deus Abre ao menos a janela,
ai ai...*

Caso os donos da casa abrissem a porta, os foliões cantavam:

*Senhor(a) dono(a) da casa, ai meu Deus Segurou
nossa bandeira, ai meu Deus Segurou nossa
bandeira, ai ai...*

*Já vi que é devoto(a), ai meu Deus Da religião
primeira, ai meu Deus Da religião primeira, ai ai...*

E, assim, dentro da casa, a letra da música era a seguinte:

*Senhor(a) dono(a) da casa, ai meu Deus Põe a mão
nessa bandeira, ai meu Deus Põe a mão nessa
bandeira, ai ai...*

*Já vi que é devoto(a), ai meu Deus Da religião
primeira, ai meu Deus Da religião primeira, ai ai...*

Na saída da casa, cantava-se a seguinte letra, chamada pelo entrevistado de “a despedida da bandeira”:

*Minha bandeira se despede, ai meu Deus Que “nóis
tem de caminhá”, ai meu Deus Que “nóis tem de
caminhá”, ai ai...*

Conclusão

Por meio deste artigo, buscamos apresentar a tradição em torno das personagens bíblicas conhecidas como “os três reis magos do Oriente”. Vimos como, com o passar do tempo, a percepção da tradição cristã acerca desses indivíduos mudou: foi acrescentada a visão de que eram três o número de indivíduos que visitaram Jesus, quando, na Bíblia, não há o exato número de magos; também passou a fazer parte do imaginário cristão o fato de que, além de magos, os indivíduos eram reis; e, por fim, já no Medievo, passou-se a chamar os magos por nomes que não constam na Bíblia, a saber: Baltasar, Gaspar e Melchior.

Tratamos de mostrar, mesmo que de maneira geral, o modo como os magos têm sido homenageados em práticas religiosas cristãs em diversas partes do mundo, com ênfase na península Ibérica. À vista disso, indicamos que os jesuítas, no início da colonização do solo espírito-santense, trouxeram consigo a prática de reverenciar os magos, o que pode ser observado por meio da construção de um complexo arquitetônico em homenagem aos reis magos no município da Serra, composto por uma igreja e por uma residência na qual viviam os jesuítas, que ali se encontravam com o intuito de catequizar os indígenas.

Por fim, apresentamos a maneira como os reis magos são rememorados por meio de uma tradição que se espalhou por todo o Espírito Santo e também pelo Brasil: a folia de reis. Em nossa opinião, deveríamos falar em “folias”, haja vista as diferenças nas cerimônias em se tratando de lugares e tempos diferentes. Aumentamos, assim, a escala de observação, para analisar o caso específico da folia de reis no município de São José do Calçado. Buscamos, sobretudo, contribuir com a divulgação desse tradicional evento, que sobreviveu ao tempo e que tem sido

praticado todos os anos, até então. Encontramos, por meio da entrevista, uma maneira de acessar a folia que ocorria há muitas décadas neste município. Dedicamos esse trabalho ao senhor Jair Thomas de Aquino, um folião que sente saudades de um tempo em que a folia estava em seu auge, e o agradecemos pela contribuição.

Referências

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução de Ivo Storniolo e de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1995.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 2002.

CURADO, João Guilherme de Trindade; VIEIRA, Tonianny Matheus. Imagens de folias nas devoções ao Divino Espírito Santo - Pirenópolis/Goiás. *Anais do III Simpósio Nacional de História da UEG/Iporá*, p. 529-538, 2013.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral: velhas questões, novos desafios. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 169-186.

FEITICEIRO. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. *Dicionário Houaiss: sinônimos e antônimos*. São Paulo: Publifolha, 2008. p. 401.

GOLTARA, Diogo Bonadiman. Santos guerreiros: as jornadas encantadas das folias de reis no sul do Espírito Santo. *Música e Cultura*, n. 4, p. 1-14, 2009.

Igreja dos reis magos: Serra (ES). Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1361/>. Acesso em: 17 jul. 2022.

MAGIA. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. *Dicionário Houaiss: sinônimos e antônimos*. São Paulo: Publifolha, 2008. p. 528.

MAGO. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. *Dicionário Houaiss: sinônimos e antônimos*. São Paulo: Publifolha, 2008. p. 528.

MAGO. In: MATTOS, Geraldo. *Dicionário Júnior da Língua Portuguesa*. São Paulo: FTD, p. 386.

O dia de reis pelo mundo e as diferentes tradições. National Geographic: História. Disponível em: <https://www.natgeo.pt/historia/2020/01/o-dia-de-reis-pelo-mundo-e-as-diferentes-tradicoes>. Acesso em: 05 ago. 2022.

SOUZA, Luiz Gustavo Mendel. Folia de Reis: comunidades responsáveis por uma nova organização social. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH/São Paulo*, p. 1-15.

TAVEIRA, Elisa. *Igreja dos Reis Magos - Serra (ES)*. Acervo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1361/>. Acesso em: 17 jul. 2022.

UMBANDA E COVID-19: RESISTINDO A PANDEMIA A PARTIR DO CULTO AO ORIXÁ OBALUAÏÊ

*Monique Francielle Castilho Vargas
Miryam Aline Fernandes*

Introdução

Dentro dos últimos três anos, vivemos em solo mundial e brasileiro, a pandemia ocasionada pelo vírus SARS-CoV-2⁴⁵, também conhecido como coronavírus. Segundo o site do Governo brasileiro, a Covid-19 é uma infecção respiratória aguda, com uma alta capacidade de transmissão, algo que possibilitou o grande número de infectados. As formas de prevenir o contágio, eram através do uso de máscaras, distanciamento social, utilização de álcool em gel, entre outras formas de profilaxias. No Brasil o número de contaminados e de mortes foram altíssimos, chegando a atingir um número de 712.038 mortes por COVID-19 desde fevereiro de 2020 (início da pandemia) até abril de 2024⁴⁶ mortes. Segundo um estudo recente que analisou dados oficiais até abril de 2024⁴⁶.

⁴⁵ O SARS-CoV-2 é o vírus responsável pela COVID-19 (*Coronavirus Disease 2019*), identificado pela primeira vez no final de 2019. Ele pertence à família Coronaviridae, gênero Betacoronavirus, a mesma de outros vírus que causaram surtos anteriores, como o SARS-CoV (2002) e o MERS-CoV (2012). Ver mais sobre o assunto In: KHALIL, Omar Arafat Kdudsi; KHALIL, Sara da Silva. *SARS-CoV-2: taxonomia, origem e constituição*. In *Revista de Medicina* (São Paulo), São Paulo, v. 99, n. 5, p. 473-479, 2020.

⁴⁶ Estudo acadêmico publicado em *BMC Infectious Diseases* relatou 712.038 mortes no Brasil por COVID-19 no período de fevereiro de 2020 a abril de 2024

O Brasil registrou muitas destas mortes, que foram ocasionadas pela negligência do governo de Jair Messias Bolsonaro e sua equipe. Segundo o artigo produzido pelos autores, Carla Montuori Fernandes (pós-doutora em Comunicação Política pela Universidade de Valladolid), Luiz Ademir de Oliveira (pós-doutor em Comunicação Social pela Universidade Federal de Juiz de Fora/UFJF), Mayra Coimbra (doutoranda em Comunicação pela Universidade Federal de Juiz de Fora/UFJF) e Mariane Motta de Campos (Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Paulista/UNESP), *“A pós-verdade em tempos de Covid-19: o negacionismo no discurso do governo no Instagram”* (2020):

Durante a pandemia do novo coronavírus, Bolsonaro tem adotado uma postura contrária às recomendações dos médicos e da Organização Mundial da Saúde (OMS), em especial antagonizando os governadores e prefeitos sobre as políticas de isolamento e investindo na recomendação de medicamentos que são questionados pela ciência como eficazes no tratamento da doença. Diante da recusa em aceitar as recomendações de especialistas, como foi mencionado, dois ministros da Saúde do governo foram trocados. Em algumas circunstâncias, Bolsonaro promoveu e compartilhou conteúdos falsos sobre o novo coronavírus nas redes sociais, sempre apoiado em uma narrativa que caminha na contramão da ciência. (Fernandes; Oliveira; Coimbra; Campos. 2020 p.3-4).

Considerando a argumentação dos pesquisadores, o ex-presidente foi contra a ciência, na época era responsável pela saúde do Brasil, que estava instável em plena crise sanitária, atrasou o processo de compra das vacinas e, ainda compartilhou conteúdos falsos sobre a COVID-19 em suas redes sociais, incentivando seus/suas seguidores/as a não seguirem as orientações da Organização Mundial da Saúde/OMS.

É neste contexto, que surge o interesse em compreender como as religiões afro-brasileiras resistiram à pandemia da Covid-19. Partindo do pressuposto de que todas as religiões é “um elemento

eminentemente social” assim como afirma Durkheim (1978), as religiões são compostas por um grupo de sujeitos, que compartilham de uma crença e de um espaço. A partir desta perspectiva de Durkheim sobre religião, compreendemos que a religião afro-brasileira, é eminente da sociedade e, é formada por um número de pessoas que frequentam o mesmo espaço, e em seus rituais utilizam do contato físico. Sendo assim, diretamente afetadas pelas restrições ocasionadas pela pandemia, como diversas instâncias da sociedade.

O início da pesquisa surgiu com a vontade de entender como os terreiros de Umbanda enfrentaram a pandemia e se houve um apoio por parte das prefeituras e do estado, realizando uma análise interdisciplinar contemporânea no ano de 2021. Como estávamos em contexto de isolamento neste período, utilizamos a Plataforma *Google Forms*, e-mails e WhatsApp, para estabelecermos contatos e realizarmos entrevistas, com os/as líderes religiosos/as umbandistas, (Evandro Cesar de Oliveira Fernandes, pai da pesquisadora Miryam, por ser um líder umbandista), ajudou para estabelecermos os contatos com as lideranças religiosas e na divulgação do questionário que elaboramos. Questionário que aplicamos pela Plataforma *Google Forms*.

A relação com a Umbanda da pesquisadora Miryam, está além da vivência acadêmica, criada em terreiro, filha carnal de dois líderes religiosos, mãe Zilda Dias Fernandes e pai Evandro Cesar de Oliveira Fernandes. Ambos lideram a *Tenda Pai Joaquim de Angola e Exú Tiriri*, que também é conhecida como Instituto Cultural Confraria dos Pretos-Velhos de Umbanda, localizado na cidade de Limeira/SP. A acadêmica, cresceu acompanhando a luta dos pais para a valorização da religião, aprendendo muito sobre caridade, fé e amor, além da resistência e reexistências, que todos/as os/as umbandistas e candomblecistas enfrentam, considerando a intolerância religiosa incisiva, que as religiões afro-brasileiras enfrentam, por conta do processo de colonização e escravidão do país.

De acordo com os pesquisadores Martin, Piazza e Mota (2024), a intolerância religiosa contra religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda, ainda se manifestam no Brasil através de

episódios de violência, discriminação e violação da liberdade de crença, mesmo diante da proteção constitucional estabelecida pela Constituição Cidadã de 1988.

O líder umbandista Evandro Cesar de Oliveira Fernandes, nunca se negou a lutar contra a intolerância religiosa e sempre buscou espaços onde sua voz pudesse ser ouvida, ocupando câmaras municipais, estaduais, escolas, prefeituras e entre outros espaços. Combatendo a intolerância com o conhecimento. Sua companheira, mulher forte e de grande sabedoria, sempre que possível acompanhava seu esposo, juntamente com seus/suas filhos/as de santo na luta. Mulher do Axé que não se negou a ouvir e prestar ajuda as pessoas que necessitavam. Miryam foi criada dentro deste contexto, aprendeu desde criança a respeitar o diferente e a lutar pelos seus direitos.

A outra pesquisadora/autora deste artigo Monique, obteve seu primeiro contato com a Umbanda em setembro de 2007, quando começou a pesquisar está expressão religiosa na cidade de Amambai/MS, quando era graduanda do segundo ano do curso de História, é autora da tese de doutorado: *Nos enredos do banho de manjerição: Identidades e identificações de resistências afro-religiosas na produção audiovisual de Clara Nunes (1970-1983)*, defendida no dia 08 de março de 2020, na Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD, atualmente, além de pesquisadora, é iniciada há 11 (onze) meses no Candomblé de Nação Angola para o Nkice Kabila, no Ilê Axé Megemulebaonã, localizado no município de Dourados/MS, pela Mametu de Nkisi Damberey.

A pesquisadora/autora Miryam ao mudar para Amambai/MS, para realizar seu curso de licenciatura em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS, procurando os terreiros da cidade descobriu que existem três terreiros de Umbanda, afirma com veemência, que foi na Tenda Espirita de Umbanda Luz de Aruanda do Renascer (TEULAR), que foi acolhida e recebeu orientações das entidades durante os quatro anos de graduação.

A pesquisadora/autora Miryam, assegura que foi através das vivências na Umbanda, conversas com amigos, professores/as e com a orientadora Profa. Dra. Monique Vargas, que além de pesquisadora, também é adepta de Candomblé, que escolheu o tema para desenvolver o seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Em linhas gerais, pretendemos apresentar um breve histórico da formação da Umbanda, o contexto desta religiosidade frente o vírus da Covid-19 e o culto ao orixá Obaluaiê.

A importância de falar sobre o orixá Obaluaiê, neste artigo, é que para o povo praticante das religiões afro-brasileiras, Obaluaiê é a divindade da cura e da doença, é a força da natureza representada pela terra, uma grande divindade que para os partícipes umbandistas, auxilia na compreensão sobre a doença, a cura e a saúde.

Nas respostas que obtivemos pela Plataforma *Google Forms*, de lideranças religiosas, tanto da Umbanda, quanto do Candomblé, as explicações e interpretações que obtivemos foram que o Obaluaiê, é uma das divindades mais importantes das religiões de afro-brasileiras, tradicionalmente associado aos campos da vida e da morte, porque atua diretamente sobre aquilo que define a existência humana: a saúde, a doença, a cura e o destino.

Outra explicação plausível que conseguimos, que não poderíamos deixar de apresentar neste artigo é que Obaluaiê é considerado o orixá que domina os processos que envolvem o nascer, adoecer e morrer. Divindade relacionada às doenças físicas e espirituais, mas também à cura, ao renascimento e à transformação. Portanto, não é apenas um orixá ligado à morte, mas também à vida que se renova depois da dor e do sofrimento.

Deste modo, é considerado um orixá muito poderoso, justo e respeitado, que ensina sobre humildade, cuidado, fé e respeito à existência humana. Sua figura também simboliza a força dos povos

africanos⁴⁷ que resistiram à dor, às doenças e às violências históricas. Essas informações, afirmações concedidas, demonstram a relevância social e cultural deste artigo acadêmico abordando essa divindade, que é o orixá Obaluaîê.

A Umbanda e seu histórico de formação

Iniciando a discussão, acreditamos ser importante contextualizar a formação das religiões afro-brasileiras, através da concepção apresentada dentro de uma perspectiva religiosa do diretor da faculdade de Teologia de Umbanda e sacerdotes das religiões afro-brasileiras, Rivas Neto. Em seu livro *“Escolas das Religiões Afro- Brasileiras”*, diz:

[...] as religiões afro-brasileiras têm maior adesão à matriz ameríndia e à matriz africana. As religiões Afro-brasileiras respeitam e conciliam os fundamentos cristãos (kardecismo e catolicismo) e os não cristãos (cultos africanos e indígenas). (Rivas Neto, 2012, p.98).

Por meio desta afirmação, é possível interpretar que as religiões afro-brasileiras, foram formadas durante o período colonial, contexto em que houve o tráfico para o processo de escravidão de homens, mulheres e crianças africanas, escravidão também dos povos originários da América, que tinham uma cosmogonia (religiosidade) particular. Evento histórico que foi assunto central da obra *Casa Grande e Senzala* (1933) de Gilberto Freyre, que mostra o processo de miscigenação. Ao ler a obra de Freyre minunciosamente, é impossível deixar de enfatizar que o processo de colonização e escravidão foi extremamente violento, retirando a humanidade de povos africanos e originários da América, transformados em mercadorias para serem

⁴⁷ Além das respostas que obtivemos das lideranças religiosas, essas narrativas, em linhas gerais, confirmam na obra: PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

vendidos/as como mão-de-obra escrava. Gilberto Freyre em diversos momentos de seu texto, busca abrandar esse evento histórico tão vergonhoso para História do Brasil, afirmando que:

[...] nenhum método alternativo poderia suprir as necessidades de trabalho no Brasil colonial, a convivência entre colonizadores e negros foi marcada por uma interação que não se encontra em outras sociedades escravistas [...] (Freyre, 2005, p.322).

Essa análise do autor é uma das mais citadas quando é discutido sua interpretação acerca do papel da colonização e escravidão no Brasil, pois aparentemente Freyre abrande e relativiza a brutalidade do sistema escravista dentro do contexto histórico da colonização portuguesa no Brasil, apresentando indícios, que nos leva a interpretar que a escravidão na concepção dele, teria sido “necessária” dadas as condições coloniais, ainda minimiza as dores e o sofrimento dos/as escravizados/as pelo colonizador português. Após essa interpretação marcada por indícios racistas de Gilberto Freyre sobre o processo de colonização do país, voltaremos para a concepção de Rivas Neto.

A concepção defendida pelo autor, nos faz compreendemos que atualmente as religiões afro-brasileiras, têm como método estabelecer diálogos entre Religião, Filosofia, Ciência e Arte, possuindo uma espécie de diálogo interdisciplinar. Este diálogo permite que as expressões religiosas afro-brasileiras, acreditem na espiritualidade, mas também apoiam a ciência. Além de Rivas Neto, existem outros autores que compõem uma vasta literatura umbandista, como Diamantino Trindade, Rubens Saraceni, Ronaldo Linares, Alexandre Cumino, entre outros.

A Umbanda é uma das religiões mais populares do Brasil, existindo também em território internacional. A Umbanda possui como fundamento a prática da caridade e, segundo o filósofo José Francisco Miguel Henriques Bairrão e o psicólogo Fábio Ricardo Leme (2003), o termo Umbanda servia na cultura banto para designar aquele que curava, o curandeiro, cuja função era tratar dos males da comunidade seguindo os conhecimentos de sua tradição.

Oficialmente a Umbanda foi fundada no dia 15 de novembro de 1908, no Rio de Janeiro, pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, manifestado no médium Zélio Fernandino de Moraes⁴⁸, um jovem branco de classe média. Assim como sancionou a Lei 12.644 de 17 de maio de 2012, que reconhece o dia 15 de novembro como o Dia Nacional da Umbanda. Dentro das discussões acadêmicas será encontrada duas visões: a que afirma, que Zélio Fernandino de Moraes foi o fundador da Umbanda a que considera a narrativa de fundação da Umbanda como um mito, objetivando legitimar a Umbanda para a sociedade, para ser aceita por brancos/as. Na busca por compreender ambas as narrativas, encontrei alguns autores como Mário Sá e Diamantino Trindade. Mario Teixeira Sá Júnior, é doutor em História, pesquisador das religiões afro-brasileiras em seu artigo *A Invenção Do Brasil No Mito Fundador Da Umbanda*, o autor relaciona a construção do Brasil, durante o século XX e sua influência para o mito fundador

⁴⁸ A partir disto, cinco páginas receberam destaque: “Umbanda, eu curto”, seguida por mais de 300 mil usuários, com postagens variadas entre vídeos, fotos e postagens de texto; “Reino de Oxaguiã”, que por sua vez reúne diversos tipos de conteúdo relacionado às religiões de matrizes africanas e possui mais de 146 mil inscritos; “Umbanda livre”, “Universo do Candomblé” possuem cada uma, mais de 110 mil seguidores e variados materiais de mídias supracitadas. Já os vídeos das lideranças foram encontrados por meio de um sistema busca do *Facebook* em que foi selecionada a opção conteúdo “vídeo” juntamente às palavras chaves: “Umbanda; pandemia”; Candomblé”; “religião afro e pandemia”. Priorizou-se vídeos que tivessem, pelo menos cinco comentários nas publicações para verificar a interação daqueles/as que acompanham os conteúdos dos sacerdotes, são eles: Rafael de Eriné, Babalorixá no Ilê Asê Opô Erinlé, localizado na cidade do Rio de Janeiro-RJ; A Yalorixá Omi Lade, líder do terreiro Ègbé N'la Yemoja, em São Paulo; a Ialorixá Márcia D'Obaluayé, do Ilê Asê ni Oyá, na cidade do Rio de Janeiro, que também é popularmente conhecida como Mãe Márcia Marçal; Cláudio D'Oxalá, Sacerdote Umbandista do ATUPO - Templo de Umbanda Pai Oxalá, em Braga, Portugal e, por fim, Mãe Fabiana Carvalho, Sacerdotisa de Umbanda do Templo Umbanda Jacira das Águas, localizado em Santos. (Larges e Scotton, 2021 p. 266).

da Umbanda, apresentando o seguinte argumento:

É sob essa perspectiva, onde o mito surge como portador de marcas, representações de conflitos reais não solucionados, que me proponho a analisar o mito de fundação da Umbanda, percebendo que a sua construção esteve inserida em uma realidade histórica brasileira da passagem do Império à República. Nela, a mudança do modelo social, de escravista para livre, sinalizada desde o Primeiro Império, trazia a premissa de novas lógicas explicativas e definidoras do papel de cada grupo social, central ou marginal, como no caso do negro, da nova realidade (Sá Júnior, 2012 p. 02).

Sá Júnior, vai fazer uma análise do Brasil, neste processo de mudança e de construção de uma nação. Construção cuja qual visualizava o branco assumindo o papel de protagonista, enquanto os/as negros/as e os povos originários passavam a ser coadjuvantes. O autor vai desenvolver sua análise a partir de uma obra produzida por Rubens Saraceni, *Os Decanos: os fundadores, mestres e pioneiros da Umbanda* (2000). Saraceni vai relatar em sua obra a trajetória de Zélio Fernandino de Moraes e a fundação da Umbanda. Sá Junior, em sua interpretação, apresenta a ideia de que a Umbanda já existia antes de Zélio, conhecida como Macumba, para ele, o mito de fundação “busca dizer que ela não é de origem humilde ou negra, não é doente, não é demoníaca e não é baixo espiritismo” (Sá Junior, 2012 p.12).

Em contrapartida, temos a análise de Diamantino Trindade, graduado em química, doutor em educação e dirigente espiritual umbandista, que juntamente com o médium, Aluísio Berezowsky, mestre em direito, produziram um texto em formato de debate referente a fundação da Umbanda, que está publicado no blog Mandala dos Orixás⁴⁹. No Debate “*As Origens Da Umbanda: O Seu Mito De*

⁴⁹ Ver mais sobre o assunto: As origens da Umbanda: o seu mito de fundação e o seu processo de embranquecimento. In:

Fundação e o Seu Processo de Embranquecimento”, é possível identificar que para Trindade, a Umbanda foi fundada por Zélio Fernandino de Moraes e foi construída através das influências do branco europeu, de povos indígenas e africanos. Para o autor e muitos praticantes da Umbanda, Zélio, o menino de 17 anos, de classe média, foi o fundador da Umbanda. Todavia, Trindade reconhece que já existiam manifestações e utilização dos elementos, que hoje encontramos na Umbanda, antes de Zélio Fernandino de Moraes. Mas, ele reforça que o trabalho umbandista, nos moldes em que conhecemos, é algo que surgiu através do médium Zélio. Uma crítica importante, levantada por Trindade, é que a discussão não deveria ser sobre o embranquecimento da Umbanda, mas sim sobre o processo de embranquecimento da Macumba. Pois, segundo ele, a Umbanda nasceu em um contexto branco, levando em conta que o fato de Zélio Fernandino de Moraes, ser um homem branco, cristão e da classe média brasileira influenciou na construção da Umbanda.

Desenvolvendo esta pesquisa para compreender as origens da Umbanda, percebemos que ambas as linhas de pensamento possuem questões que são válidas a serem colocadas em discussão. Acreditamos ser importante o questionamento sobre a existência de cultos semelhantes ao da Umbanda, antes de Zélio Fernandino de Moraes, porém vejo a importância de Zélio de Moraes para a religião. Pois, foi através desta estruturação que a Umbanda conseguiu estabelecer seus fundamentos e tornar a religião afro-brasileira mais popular do Brasil.

Pesquisar religiões e religiosidades sejam afro-brasileiras ou não, é extremamente complexo. Na busca pela tentativa de compreender o processo de fundação da Umbanda, não podemos levar em conta somente a visão material, tendo em vista que para seus partícipes as questões do plano espiritual também influenciam na formação da doutrina umbandista.

No livro *Iniciação a Umbanda* (2017), escrito por Ronaldo Antônio Linares, Diamantino Trindade e Wagner Costa. Se é escrita uma grande análise dos autores sobre a história de formação da Umbanda e como ele se desenvolveu conforme o tempo. Logo no início do livro, no capítulo “*Zélio de Moraes e A tenda Nossa Senhora da Piedade*”, é relatado o primeiro trabalho espiritual, realizado na Tenda Nossa Senhora da Piedade, e neste capítulo encontramos o seguinte trecho.

No final dessa reunião, o caboclo ditou certas normas para a sequência dos trabalhos, inclusive atendimento gratuito, uso de roupas brancas, sem o uso de atabaque, nem palmas ritmadas, sendo os cânticos baixos e harmoniosos. A esse tipo de culto que se estruturava nesta noite, ele denominou de Umbanda, que seria a manifestação do espírito para a demanda para a caridade. Deve-se ressaltar que inicialmente o caboclo chamou o novo culto de Alabanda, mas, considerando que não soava bem a sua vibração, substituiu-a por A Umbanda, ou seja, Umbanda. (Linares; Trindade; Costa. 2017 p.24).

O trecho apresentado, demonstra que o Caboclo das Sete Encruzilhadas, manifestado no médium Zélio de Moraes, trouxe algumas normas que são aplicadas até os dias atuais nos terreiros de Umbanda. Que é o uso da roupa branca, o trabalho gratuito e a prática da caridade. Na tenda Nossa Senhora da Piedade, não se utilizava as palmas ritmadas e nem o uso dos atabaques, no entanto com o passar do tempo, novas tendas que surgiram da tenda de Zélio de Moraes, passaram a inserir estes elementos.

Além das características já destacadas anteriormente, na Umbanda existe o culto aos Orixás, que são as qualidades de Olorum (Deus), manifestadas nas forças da natureza, uma herança bem forte de matriz africana. E cultuam a ancestralidade através das entidades que são espíritos desencarnados, que se manifestam durante as giras para trazer orientações e curas. Estas entidades são divididas em linhas de trabalho como caboclos, Pretos-Velhos, marinheiros, baianos, ciganos,

boiadeiros, ibejjada, Exu, Bombo-giras, entre outras. As sessões são gratuitas e o foco é a prática da caridade.

Como a Umbanda foi fundada por um jovem branco, com influências católicas, é possível identificar alguns elementos do catolicismo nas tendas de Umbanda, muitas das tendas no início possuíam nomes de santos católicos; dentro das tendas um dos elementos mais notáveis é a presença de santos católicos no congá (espécie de altar). Isto ocorre devido ao sincretismo ou melhor a resignificação que foi dado as imagens católicas no período da colonização do país, em que os povos africanos escravizados, proibidos de cultuar seus Orixás, utilizavam de imagens de santos católicos que possuíam características semelhantes aos orixás, para a manifestação de sua fé. Por um exemplo temos São Jorge, que após o processo de ressignificação, para os partícipes umbandistas ele é Ogum, orixá da guerra, da lei e dos caminhos. Além de muitos outros elementos que podemos encontrar.

As entidades trouxeram para a ritualística umbandista diversos elementos da matriz dos povos originários e africanos, como o conhecimento sobre as ervas, a musicalidade, as oferendas, e entre muitos outros conhecimentos. Dentro dos trabalhos espirituais, encontramos o corpo mediúnico, que são pessoas que a partir de sua mediunidade, estão para ajudar os consulentes, que são as pessoas que buscam ajuda e orientações. Os terreiros de Umbanda em sua maioria estão localizados em regiões periféricas e com isso acaba atendendo um público de baixa renda, mas por ter se tornado uma religião muito popular, também encontramos terreiros, com um público de classe média.

Como a base da Umbanda é a prática da caridade, também é comum encontrar nos terreiros, projetos de auxílio à comunidade, como entrega de cestas básicas, doações de roupas, entre outros. Contudo entende-se que a Umbanda é uma religião afro-brasileira, que possui como fundamento a prática da caridade e o cuidado ao próximo. Tornando suas tendas um local importante para a comunidade em que está inserida, então é de suma importância compreender como a

pandemia afetou as tendas umbandistas e seus partícipes.

Muitos seguiram as orientações de biossegurança, começaram a usar luvas, gel hidroalcoólico, sobretudo o uso obrigatório de máscaras e limite de pessoas no espaço fechado readaptando os trabalhos espirituais. Quando não havia possibilidade de abrir as portas, esses terreiros utilizavam meios virtuais de comunicação para compartilhar informações com as/os adeptos/as.

Em Limeira/SP, logo quando houve o alerta sobre o coronavírus e sua grande capacidade de contaminação Evandro Cesar de Oliveira Fernandes, liderança religiosa da casa *Tenda de Umbanda Pai Joaquim D'Angola e Exú Tiriri*, decidiu suspender os trabalhos espirituais e as atividades do terreiro. Quando a onda de contágio diminuiu, os trabalhos retornaram, porém com algumas regras, como o uso de álcool em gel, uso de máscaras, distanciamento, aferição de temperatura e limite de pessoas por dia de trabalho. Algo que foi muito difícil, pois a casa sempre foi acoatumada a receber muitas pessoas, sempre se encontrava cheia. Infelizmente era preciso o distanciamento para preservar a saúde de todos/as. O líder da *Tenda de Umbanda Pai Joaquim D'Angola e Exú Tiriri*, buscou seguir todas as orientações necessárias, implantadas no estado de São Paulo, para adaptar seu terreiro a este contexto. Os trabalhos sociais como a entrega de cestas básicas e marmitex, para pessoas em situação de vulnerabilidade socioeconômica, na medida do possível foi mantido na cidade de Limeira/SP.

Umbanda e a Covid-19

Em 31 de dezembro de 2019, a Organização Mundial da Saúde (OMS) emite um alerta para uma nova cepa na província de Hubei, na República Popular da China, não demorou muito para que esse novo coronavírus se espalhasse no Brasil e chegasse a todos/as. O medo era uma das questões que afetam os brasileiros. Recordo de gente se

desesperando nos mercados, nas ruas e até em casa. O coronavírus era um inimigo invisível. No Brasil segundo estudos realizados foram 712.038 mortes por COVID-19 entre fevereiro de 2020 e abril de 2024, segundo um estudo acadêmico que compilou dados oficiais nesse período, como já mencionamos acima, mesmo com a vacina disponível de maneira gratuita nas Unidades Básicas de Saúde (UBS).

Como fica a Umbanda no meio dessa situação? Não só a Umbanda, mas, as religiões afro-brasileiras passaram por diversas mudanças por conta da Covid-19. Com base no artigo escrito por Sonia Regina Corrêa Lages e Raquel Toretto Scotton: *Os Sentidos da Pandemia do Covid19 para as Comunidades Tradicionais de Matriz Africana* (2021), entende-se que a religiosidade tem questões fundamentais para reflexão e busca por respostas, para questões sobre a existência humana. Além disso, as religiões afro-brasileiras se transformaram em uma espécie de “pronto socorro” que procurou ajudar pessoas que estavam desacreditadas com a medicina ocidental acadêmica.

Vagner Felix da Silva e Deborah Terezinha Conceição, escreveram o artigo *Terreiros em Tempos e Pandemia: Os desafios enfrentados pelas lideranças do Rio de Janeiro* (2020), este artigo apresenta alguns dados do IBGE e nos traz uma visão geral dos problemas financeiros dos terreiros.

Segundo o IBGE, cerca de 0,3% da população brasileira é adepta ao Candomblé ou a Umbanda, isto significa que não só centenas de sacerdotes e sacerdotisas ficaram sem renda, mas que também centenas de pessoas deixaram de ser assistidas por estes templos, que promovem um importante papel social na comunidade ao seu entorno. Muitos terreiros contam atualmente com os auxílios disponibilizados através de políticas municipais, estaduais e federais ou até mesmo com doações organizadas por associações não governamentais e representantes da sociedade civil, para desenvolver seus trabalhos sociais ou

até mesmo para garantir a própria sobrevivência. (Silva e Conceição, 2020 p.226).

Para além dessa análise de Silva e Conceição, com as dificuldades financeiras dos terreiros que vivem de doações, parte da população brasileira passou a ter dificuldade de ser assistida por seus terreiros de Umbanda. No entanto, muitos dirigentes espirituais adaptaram seus trabalhos, para que assim conseguissem dar atenção para seus partícipes.

Lages e Scotton fizeram uma análise sobre as novas formas de cuidados exercidas pelas comunidades tradicionais de matrizes africanas. Nessa pesquisa as autoras analisam vídeos e postagens de páginas e de líderes religiosos. Nestas postagens, é possível encontrar mensagens com conselhos de preservação da vida, mensagens essas que muitas das vezes são orientações da espiritualidade, que acabam auxiliando os envolvidos a enfrentar o contexto pandêmico.

Para Lages e Scotton, a utilização das redes sociais pelas comunidades religiosas afro-brasileiras, é mais uma forma de resistência. Outras plataformas digitais que foram utilizadas, foram os e-mails e WhatsApp. Os/as adeptos/as de Umbanda, entravam em contato com os líderes religiosos por essas plataformas em busca de conselhos e colocando seus nomes e de seus familiares em orações. Deste modo, é de extrema importância compreender que a Umbanda cumpriu um papel admirável, para que suas participantes durante a pandemia, tivessem o acolhimento e o processo de cuidado com a saúde e a cura, através das entidades e, sobretudo do orixá Obaluaiê.

Durante a pandemia, as religiões afro-brasileiras, continuaram sendo alvo de intolerância religiosa. A notícia do G1 Bahia, intitulada *Busto de Mãe Gilda é alvo de vandalismo em Salvador; suspeito foi levado para delegacia*⁵⁰, mostra o aumento da intolerância religiosa, relatando casos como o ataque ao busto de Mãe Gilda, na Bahia, no qual

⁵⁰<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/07/15/busto-de-mae-gilda-e-alvo-de-vandalismo-em-salvador-suspeito-foi-levado-para-delegacia.ghtml>

o sujeito atirou pedras e vidros, dizendo que em nome de Deus ele precisava destruir a imagem. A reportagem também mostra a dificuldade das pessoas em denunciar os atos de intolerância religiosa em tempos pandêmicos.

O Brasil é um país laico, no entanto as religiões afro-brasileiras são as maiores vítimas de intolerância religiosa no Brasil. Isso é consequência do processo de colonização do Brasil, que transformou povos originários em mão-de-obra escrava nos primeiros anos de chegada dos portugueses, em seguida viram no tráfico de africanos um comércio extremamente lucrativo, como podemos constatar na obra *Em costas negras. Uma história do tráfico de escravos entre a África e o Brasil* (1997), do pesquisador Manolo Florentino.

De acordo com o historiador Luiz Felipe de Alencastro (2018), o tráfico de escravos sustentou a organização social e econômica de exploração da colônia. O autor afirma abertamente, que o processo de colonização trouxe marcas profundas para o Brasil, que ainda estão refletidas em nossa sociedade. O racismo que atinge a população afro-brasileira e povos indígenas é um exemplo legítimo.

A intolerância religiosa vivenciada pelos povos de terreiro, também tem suas raízes calcadas neste contexto de colonização portuguesa, que utilizou a religiosidade cristã, como instrumento de controle e dominação dos corpos africanos e indígenas para consolidar o projeto de colonização. Em outras palavras, o cristianismo para se firmar em territórios brasileiros transformou as outras cosmovisões em algo profano (Eliade, 1992).

Apesar de tudo, os terreiros de Umbanda resistiram à pandemia causada pelo vírus da Covid-19 e, seus participantes buscaram forças nas entidades e no orixá Obaluaiê, que é a divindade da doença, da cura, da renovação e da vida. No próximo subtítulo, vamos nos dedicar a apresentar um pouco da História e da mitologia sobre Obaluaiê, orixá extremamente importante para os/as adeptos/as das religiões afro-brasileiras.

Obaluaiê: orixá da doença, da cura da renovação e vida

É Obaluaiê, é Obaluaiê, É Atotô, é Obaluaiê, é Obaluaiê /Se
você está sofrendo/No leito ou com frio e com dor/ Com
pipoca e com dendê/Muita gente ele curou/Se seu corpo
está ferido, /E não pode mais suportar./Peça proteção á
ele,/Que ele vai lhe ajudar!/Obaluaiê!/ É Obaluaiê, é
Obaluaiê, É Atotô, é Obaluaiê, é Obaluaiê/Tem segredo da
vida,/Do começo e do fim./O meu senhor, das
palhas,/Tenha muito dó de mim. /Na procissão das almas,
/Que partem pro infinito. /Ele vai mostrando á elas, /Outro
mundo mais bonito! /Obaluaiê!⁵¹

A canção acima, é um ponto cantado, parte da musicalidade que está presente na Umbanda, pois além dos cânticos, pode-se encontrar o som dos atabaques, palmas e muitos outros instrumentos. Porém dentro da cosmologia umbandista, os cânticos são mais do que uma música. Rivas Neto (2012, p.120) afirma que “Os cânticos são as rezas cantadas e propiciam várias forças da natureza. É a trilha sonora pela qual se desenvolve o ritual.”

Tendo em vista a afirmação de Neto, o ponto cantado que foi apresentado, é uma reza dedicada ao orixá Obaluaiê, o ponto mostra a importância deste orixá para os partícipes umbandistas, que procuram a cura. Para uma maior compreensão sobre este orixá, vou apresentar duas lendas que são apresentadas no livro “Candomblé — Um caminho para o conhecimento”, de Eduardo de Lascio, também conhecido por Eduardo de Oxalá. O autor é babalorixá, busca através deste livro apresentar importantes dados para compreendermos a essência de cada orixá, que de maneira geral seus/suas filhos/as carregam. Utilizando

⁵¹ Ponto de louvação a Obaluaiê, um orixá da cura e das doenças no culto afro-brasileiro. Esses versos são tradicionalmente cantados em rodas, giras e cerimônias religiosas, e não têm um autor individual com nome conhecido, porque pertencem à tradição oral religiosa (sem um compositor oficial registrado).

para isso o recurso das lendas e oferendas feitas para cada divindade. A primeira lenda que nos deparamos no livro de Lascio é sobre o nascimento de Obaluaíê:

Nanã, esposa de Oxalá, gerou e deu à luz a um filho. Sua criação não foi perfeita, nascendo uma criança doente, com muitas chagas recobrando seu pequeno corpo. Ela não conseguia imaginar que maldição era aquela, que trouxe de suas entranhas uma criatura tão infeliz! Sentindo-se impossibilitada de cuidar daquela criança, pois mal conseguia olhar para ela, resolveu deixá-la perto do mar. Se a morte a levasse seria melhor para todos. Yemonjá, que estava saindo do mar, viu aquele pequeno ser deitado nas areias da praia. Ficou olhando por algum tempo, para ver se havia alguém tomando conta dele, mas ninguém aparecia. Então, a grande divindade das águas foi ver o que estava acontecendo. Quando chegou mais perto, pôde compreender que aquela criança tinha sido abandonada por estar gravemente enferma. Sentindo uma imensa compaixão por aquela pobre criatura, não pensou em mais nada, a não ser em adotá-lo como a um filho. (Lascio, 2000, p.137-138).

Assim como podemos ver na primeira lenda apresentada, Obaluaíê nasceu com uma doença, sendo negado por sua mãe biológica e adotado por Yemonjá. Ao decorrer desta lenda, o autor nos mostra que Yemonjá cuidou de Obaluaíê e, para que suas feridas pudessem cicatrizar, Yemonjá vestiu o menino com uma roupa feita de palhas. Nota-se que o ponto cantado relata algumas características presentes na cosmologia de Obaluaíê, sendo essas a relação do orixá com a doença e, sua roupa, que além de ajudar no processo de cura das chagas também guardava os mistérios de Obaluaíê:

Oyá, certa vez, o encarou, pedindo que descobrisse, pois queria desvendar, de uma vez por todas, aquele mistério. Obaluayê, sem lhe dar a menor atenção, negou-se a fazê-lo. Ela que nunca se deu por vencida, resolveu enfrentá-lo. Usando toda sua força, evocou o vento, fazendo voar as palhas que o protegiam. Quando a poeira assentou, Oyá pode ver um ser de uma beleza tão radiante, que só poderia ser comparado ao sol. Nem mesmo ela como orixá, conseguia erguer os olhos para ele. Assim, todos entenderam que aquele mistério deveria continuar escondido. (Lascio,2000, p.138).

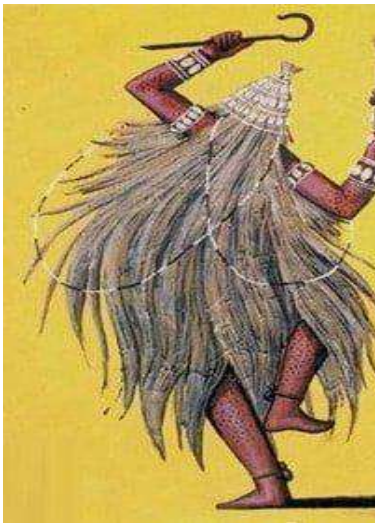


Figura 1: Imagem do Orixá Obaluaiê, com seu cajado e seu xaxará em mãos. Retirada da página:

<https://images.app.goo.gl/m69jdHnmpm bXQcKpc7>



Figura 2: Imagem do Orixá Obaluaíê, com seu cajado e seu xaxará em mãos. Aparente mais visível o xaxará e o cajado.

Retirada da página:

<https://www.instagram.com/p/DMzxj5esL52/>

Dentro dos terreiros de Umbanda, o orixá Obaluaíê é extremamente respeitado por carregar os mistérios da vida, da cura e da doença. Em uma outra lenda, apresentada pelo autor Eduardo Lascio, Obaluaíê andava pela terra e, ao se deparar com a humanidade em guerra por questões materiais, não dando o devido valor à vida, ficou indignado. Pois Olorum, o grande criador, havia criado a terra para todos e não fazia sentido brigar por território. Com isso, Obaluaíê riscou com seu cajado um grande círculo no centro da guerra, e todo guerreiro que passasse pelo círculo estaria contaminado por uma doença. Esse feito, causou epidemias, que impactou drasticamente na vida das populações envolvidas, por fim, colocando fim às guerras. Lascio continua a contar a lenda.

Um babalawô revelou o mau presságio, pedindo a todos que refletissem sobre o que estava acontecendo, por culpa deles próprios. Obaluaíê havia mandado essas mazelas para a terra, a fim de mostrar que, enquanto temos saúde e uma vida plena, não devemos nos preocupar excessivamente com coisas materiais. Desta vida nada *se* leva, a não ser o conhecimento e a experiência que

acumulamos. Assim, os que aceitaram esses desígnios e fizeram oferendas, conforme explicou o babalawô, conseguiram livrar-se de suas enfermidades e restabelecer sua dignidade. Mas, infelizmente, nem todos agiram assim. (Lascio, 2000, p.139).

A cientista social Violeta Maria de Siqueira Holanda, autora da tese, “*Obaluaiê: um estudo sobre o estigma no convívio com o HIV/Aids em terreiros de Umbanda na cidade de Fortaleza-Ceará.*” (201), afirma:

A lenda de Obaluaiê inspira uma situação limite entre a vida e a morte, o abandono e o cuidado, o restabelecimento a partir do fortalecimento do sujeito diante de seus pares, enfim, trata-se da formação de um arquétipo em conflito, que traz à tona elementos como proteção e generosidade, mas também intolerância e medo em virtude da “peste”. (Holanda, 2013 p.270).

Por mais que sua tese o foco não seja o orixá Obaluaiê, a autora consegue trazer grande parte da força e complexidade deste orixá. Obaluaiê é o senhor da terra, é nela que se esconde todos os mistérios, está ligado às árvores e aos espíritos que as habitam (Lascio, 2000). Dentro de seus símbolos encontramos o *Xaxará* que é feito com a palha extraída da folha da palmeira nova. Outro símbolo é um longo cajado que possui três cabaças que contêm os segredos da criação.

Nesta oferenda, identificamos três cabaças e dentro de cada uma delas existe um elemento. Na primeira é colocada água, que representa a pureza e o espírito; na segunda está o azeite de dendê, que representa o ejé ou menga (o sangue); na terceira é colocado o mel, que representa fortalecimento, sustentação e medicamento. Além de conter na oferenda a pipoca, feita no azeite de dendê e o coco fatiado. As cores da vela deste orixá, utilizada na Umbanda é a preta e amarela.

Pode-se encontrar estas cabaças em oferendas que são feitas a este orixá. Assim como mostra a imagem abaixo:



Figura 3- Oferenda destinada ao orixá Obaluaíê, realizada no Instituto Cultural Confraria dos Pretos-Velhos de Umbanda em Limeira/SP. Fonte do acervo pessoal das pesquisadoras.

Na Umbanda a força deste orixá é manifestada através das entidades que realizam o trabalho de cura. Essas entidades são espíritos que já desencarnaram e que se manifestam durante os rituais, para trazer o amparo para aqueles/as que precisam. Estes espíritos irão assumir algumas representações, como o de Pretos-Velhos ou Caboclos de cura. Cada um destes espíritos, vão trabalhar para ajudar o próximo, assim como é colocado pela cosmogonia da Umbanda apresentada brevemente no início desse artigo.

Com amor, fé e caridade. Sobretudo, os trabalhos de cura realizados nas giras, utilizam de elementos da natureza para produzir remédios tanto para o espírito, quanto para a matéria. Os processos de cura dentro dos terreiros, possuem uma grade diferença da cura medicinal ocidental. Holanda, em sua pesquisa de doutorado reflete

sobre este ponto:

É neste sentido que o campo religioso afro-brasileiro propõe formas de cuidado com a saúde que foram inferiorizadas e negadas pela cosmovisão dualista do ser humano que o entende como sendo formado por mente e corpo, descartando a espiritualidade, a subjetividade e a identidade como elementos estreitamente ligados à saúde e à doença. A saúde, compreendida a partir da afropespectividade, compreende as religiosidades de matriz africana como um sistema religioso terapêutico que contribui para com a saúde mental e física dos filhos de santo. O corpo aqui é a morada das divindades, ele é o responsável pelo diálogo com os orixás, com as entidades espirituais, e isto é possível através da incorporação quando é abolida a distância entre o Ayê, mundo dos seres humanos e o Orum, o lugar onde habitam os orixás.” (Holanda, 2013 p. 261).

A cosmovisão umbandista, não é dualista e sim, acredita em corpo, mente e espírito. Compreendemos que para o processo de cura dentro dos rituais umbandistas buscam o tratamento para a mente, corpo e espírito. Ao contrário do que ocorre com a medicina ocidental, que não valida tratamentos espirituais, o tratamento de cura realizado nos terreiros de Umbanda não é isolado, valorizam e trabalham simultaneamente com a medicina ocidental. Lages e Scotton, realizam a seguinte reflexão sobre o orixá Obaluaiê.

Ele é representado com um corpo coberto de palhas, e está associado a todas as doenças físicas e mentais, e às epidemias. Mas não é Obaluaiê que traz as doenças, a epidemia. São os seres humanos que não cuidando de si mesmos, do coletivo, do planeta é que provocam a ira do orixá. Mas Obaluaiê é o curador ferido, o sofrimento do orixá se transformou em sabedoria, e essa sabedoria está ao alcance dos seres humanos, do Ayê.” (Lages; Scotton, 2021 p. 268).

Assim, como destacado, o orixá Obaluaiê está ligado às doenças, porém não é ele o responsável por elas, mas sim os seres humanos. Para os partícipes das religiões afro-brasileiras, a pandemia causada pela Covid-19 é o resultado da negligência do ser humano com o coletivo, com a natureza e com o planeta. Na luta para enfrentar este vírus, os/as umbandistas buscaram a sabedoria das entidades e sobretudo a energia do orixá Obaluaiê.

Traçando caminhos de resistência durante a pandemia

Para compreender quais foram as práticas de resistências dos terreiros de Umbanda durante a pandemia, foi elaborado um questionário via *Google Forms*, em que os líderes religiosos responderam 6 (seis) questões, sobre suas histórias de vida, da tenda de Umbanda que lideram e, outras 10 (dez) questões sobre a pandemia causada pela Covid-19. Este questionário foi realizado no ano de 2021 e obteve o total de 30 (trinta) respostas, o questionário foi divulgado através das redes sociais, como *Facebook* e *WhatsApp*. A maior parte das respostas são do Estado de São Paulo, divididas entre 8 (oito) municípios do interior do Estado que são: Campinas; Limeira, Nova Odessa, Valinhos, Indaiatuba, Americana, Piracicaba, Presidente Epitácio; e três municípios da região metropolitana Carapicuíba, São Paulo e Guararema. Também obtivemos uma resposta do município de Camaçari-BH, localizado a 50km da capital Salvador.

Respeitando a ética científica, preservamos a identidade das lideranças religiosas, que se dispuseram a responder as questões. Uma das perguntas realizadas no questionário foi: *O terreiro suspendeu suas atividades espirituais devido a pandemia?* Está questão de número 26 (vinte e seis) terreiros de Umbanda, responderam que sim, apenas 4 (quatro) responderam que não. Assim como mostra o gráfico emitido pelo *Google Forms*:

O terreiro suspendeu suas atividades espirituais devido a pandemia?

30 respostas

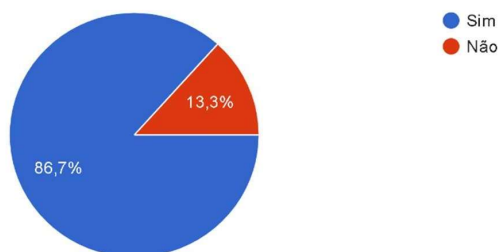


Figura 4: Gráfico elaborado pelo *Google Forms*. Acervo particular das pesquisadoras.

Seguem a resposta de duas lideranças religiosas.

Sim. Adotamos um protocolo de segurança criado pela Diretoria de Saúde de nosso instituto, baseado no protocolo de segurança do Governo do Estado de São Paulo voltado a entidades religiosas. Ambos em anexo. (Tenda de Umbanda Pai Joaquim D'Angola e Exú Tiriri, Limeira/SP).

Sim. Quando foi liberado a abertura respeitamos todas as medidas de prevenção e abrimos inicialmente apenas para médiuns da casa e quando foi possível reduzimos a assistência conforme orientação do governo. Hoje só atendemos médiuns devido a restrição e a fase vermelha a noite. (Casa de Caridade Aldeia da Cabocla Jurema, Americana/SP).

As respostas destacadas, mostram as preocupações que nortearam os terreiros de Umbanda durante o período pandêmico, demonstra-se que procuram seguir as orientações dos municípios e estados. A resposta do primeiro líder religioso, destaca o protocolo que foi produzido pelo governo do estado de São Paulo, este protocolo

buscou atender todas as denominações religiosas. A segunda entrevistada, mostrou como a pandemia modificou a rotina dos terreiros, pois em alguns momentos não era possível os atendimentos devido às fases de pico de transmissão. Ao questionar os líderes religiosos, sobre a gravidade da pandemia gerada pelo COVID-19, encontramos respostas como “grave”, “seríssima”, definindo-a como “um caos”. Estas respostas retrataram as preocupações destes líderes e o sentimento de muitas pessoas da sociedade perante o vírus.

Sobre a situação financeira dos terreiros de Umbanda, é possível perceptível observar que 26,7% precisaram conter os gastos, pois houve uma diminuição das doações. Entretanto, a maioria respondeu não precisaram fechar as casas, pois conseguiram se manter com as doações e as mensalidades que os/as médiuns não deixaram de pagar, para manter os gastos da casa religiosa de Umbanda.

Sabemos que em sua maioria, os terreiros, subsistem através da mensalidade dos médiuns e de doações espontâneas de seus frequentadores. S...e contenção de despesas para manter a mesma?

30 respostas

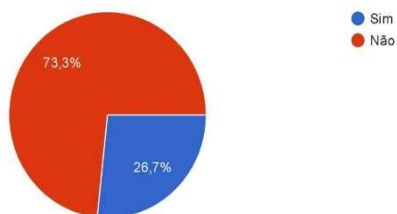


Figura 5: Gráfico elaborado pelo *Google Forms*. Acervo particular das pesquisadoras.

Os terreiros que responderam ao questionário, também foi perguntado: *Foi necessário implementar medidas de biossegurança para o funcionamento? Se sim, quais foram?* Estes terreiros em algum momento precisaram realizar atividades e, para funcionarem, foram implementados os procedimentos de segurança como álcool em gel,

distanciamento e o uso de máscaras. Até mesmo os terreiros que estavam com suas atividades suspensas, fizeram suas adaptações, seguindo as normas de biossegurança.

Os terreiros também relataram alguns enfrentamentos como a dificuldade em lidar com os partícipes, em fazer com que eles/as compreendessem a suspensão das giras e respeitassem as normas de biossegurança, além do impedimento em atender aqueles/as que buscavam ajuda, relataram a saudade dos trabalhos de incorporação tanto dos/as médiuns, quanto das pessoas que eram cuidadas pelas entidades. Precisaram readaptar suas formas de cuidado. Houve também relatos, que mostram a demanda dos partícipes e médiuns com a saúde mental abalada. Seguem três relatos:

O distanciamento e as consequências desse distanciamento. Principalmente de pessoas com problemas de vícios e depressão. Essas pessoas sentiram muito a falta do contato e orientações/amparo das entidades. Procuramos dar alguma atenção da melhor forma possível. Também o cancelamento dos ritos externos na cachoeira e no mar (Oxum e Yemanjá). O contato com a natureza e a renovação de energias proporcionada nesses ritos sempre são muito importantes para o equilíbrio e desenvolvimento mediúnico dentro da nossa doutrina. (Tenda de Umbanda Pai Joaquim D'Angola e Exú Tiriri, Limeira/SP).

Ao falar não para alguns consulentes que pedem para participarem da gira, percebi o quanto somos importantes nas vidas das pessoas, e que precisamos aprender mais, e doar mais o amor, a fé e caridade. Porque somos importantes para muitos. (Templo de Umbanda Caboclo Flecheiro da Mata, Limeira/SP).

O cuidado com todos mesmo com o isolamento social, depressão, transtorno da ansiedade, Síndrome do pânico, acolher da melhor forma os que vivem em zona de

vulnerabilidade. (Centro de Umbanda do Caboclo Sultão das Matas, Camaçari-BH).

Em linhas gerais, os/as líderes umbandistas, relataram que as entidades compreenderam o contexto pandêmico e orientaram os participantes a seguirem as orientações de biossegurança, além de terem fé e paciência. Também relataram que foram diretamente afetados/as pela daCOVID-19, porém ambos buscaram alternativas para sobreviverem e se apegaram ainda mais ao plano espiritual, agradecendo aos orixás.

A liderança do Templo de Umbanda Caboclo Flecheiro da Mata Localizado em Limeira/SP, ao ser questionado se no seu terreiro, houve casos positivos de Covid-19? Ele respondeu: “Graças ao sagrado nenhum caso, nem de positivo, e muito menos fatal. Em nome de Deus e Obaluaiê, não teremos.”. o líder da Tenda de Umbanda Caridade, Paz, Amor do Pai Joaquim de Angola, em Campinas/SP, também expressou seus agradecimentos, “Graças a Zambi, não houve nenhum caso.”

Para fecharmos o questionário, direcionado aos líderes umbandistas, perguntamos para eles/as: *Como imaginariam o fim da pandemia gerada pela COVID-19 e a volta dos trabalhos espirituais? O que traremos como aprendizado?* Durante as respostas as lideranças de terreiros, responderam que para aqueles/as que seguem a cosmogonia umbandista o apego à espiritualidade é a base de tudo.

Gostaria muito que estivéssemos todos vacinamos. Poder abraçar a todos novamente. Ver, sentir e ouvir a Curimba o som dos atabaques com o canto e o Axé dos Orixás e Guias. Este vírus mostrou e deixou claro o quanto o contato físico com as pessoas é muito valioso. Mas também revelou atitudes perversas e ignorantes de algumas pessoas que não esperávamos, muito triste. Faltou paciência, empatia e valor a vida. Chorei calado... Muitas vezes. Gostaria muito que cada um neste planeta de valor a vida e se não foi pedir muito a união entre as religiões Afro. É luta para nossa existência neste país. É o nosso desafio após a pandemia. Este governo, está política está

destruindo a nossa história a nossa origem. (Terreiro de Umbanda Caboclo Guiné- Casa do Pedrinho, Limeira/SP)

Será uma grande alegria poder voltar às giras públicas. O cuidar de si, viver a espiritualidade de dentro pra fora. Fortalecer nosso templo vivo. Valorizar mais os espaços sagrados e o tempo que podemos nos dedicar a ele. Respeitar e preservar a natureza. Cuidar, ouvir e valorizar os nossos mais velhos. Dedicar mais tempo e atenção aos nossos filhos e familiares (Tenda de Umbanda Pai Joaquim D'Angola e Exú Tiriri, Limeira/SP).

Imagino que voltaremos diferentes, dando mais valor a coisas pequenas que antes passavam despercebidos, como o respeito, empatia para com o próximo. Aprendemos que nosso templo não se faz com alvenaria, e sim com nosso coração, que nosso templo somos nós, basta nos ligarmos à espiritualidade.” (Tenda de Umbanda Zé Pelintra do Morro de Indaiatuba-SP).

As falas apresentadas, reforçam a importância do plano espiritual para os líderes religiosos, falas que demonstram a preocupação com o cuidar da natureza e com o preservar a vida. Uma outra fala importante é do líder umbandista do Terreiro de Umbanda Luz e Caridade de Campinas/SP, que deposita sua fé em Oxalá e Obaluaiê. Ao questiona-lo como foi o resultado dos trabalhos de cura, ligados a força do orixá Obaluaiê, para enfrentar a pandemia da COVID-19? Sua resposta foi:

Importantíssimo para cura. Obaluaiê é o médico dos pobres, aquele que também foi acometido por doença muito contagiosa e grave. Obaluaiê é o nosso médico, aquele que nos cura, cura nosso corpo e alma. Mesmo fechada, na CPB foram feitos pedidos, oferendas e velas foram acesas para que Obaluaiê nos permitisse passar pela dificuldade da COVID-19 com saúde e fortalecidos espiritualmente.

O líder umbandista, ressalta que o orixá Obaluaiê é considerado o médico dos pobres, o responsável pela cura, renovação e saúde física, mental e espiritual. Mesmo com sua casa de Umbanda fechada, foram realizados trabalhos para auxiliar no combate ao Covid-19. Considerando o que apresentamos neste artigo, foi possível confirmar a grande mobilização dos terreiros de Umbanda na luta contra o coronavírus, as práticas de resistência para não perder seus/suas partícipes e sobretudo, para não fechar as portas dos terreiros de forma permanente.

Considerações finais

A pesquisa possibilitou compreender como a Umbanda, religião afro-brasileira, conduziu seus trabalhos durante o contexto de pandemia causada pelo vírus COVID-19. A partir da aplicação dos questionários, foi possível interpretarmos, que apesar das restrições de contatos pessoais, os terreiros de Umbanda, deram continuidade aos seus trabalhos, buscando alternativas, como: o uso da internet e contatos via *WhatsApp* e quando houve a oportunidade de funcionamento dos terreiros de Umbanda as tendas buscaram seguir as normas de biossegurança. Conforme os depoimentos a fé dos/as umbandistas foi fundamental para manter o elo entre os partícipes (aqueles/as que são atendidos/as pelas entidades) e as casas de Umbanda.

Para a realização da pesquisa, foram importantes as contribuições de pesquisadores/as e estudiosos/as da Umbanda como Rivas Neto; Diamantino; A pesquisa possibilitou compreender como a Umbanda, religião afro-brasileira, conduziu seus trabalhos durante o contexto de pandemia causada pelo vírus COVID-19. A partir da aplicação dos questionários, foi possível interpretarmos, que apesar das restrições de contatos pessoais, os terreiros de Umbanda, deram continuidade aos seus trabalhos, buscando alternativas, como: o uso da internet e contatos via *WhatsApp* e quando houve a oportunidade de funcionamento dos terreiros de Umbanda as tendas buscaram seguir as

normas de biossegurança. Conforme os depoimentos a fé dos/as umbandistas foi fundamental para manter o elo entre os partícipes (aqueles/as que são atendidos/as pelas entidades) e as casas de Umbanda.

Para a realização da pesquisa, foram importantes as contribuições de pesquisadores/as e estudiosos/as da Umbanda como Rivas Neto; Diamantino; Trindade, Larges; Scotton; Holanda, Linares, sobretudo, suas reflexões acerca das histórias da religião e que lugar ela ocupa na sociedade. Os questionários aplicados, possibilitaram a coleta de dados e contribuíram para uma melhor apreensão da realidade em que muitas casas de Umbanda vivenciaram no período pandêmico Covid-19.

Trata-se de uma pesquisa de caráter inicial, mas consideramos importante que outras pesquisas sejam realizadas sobre o tema, para que a História da Umbanda, das divindades e entidades e sua influência na sociedade brasileira, sejam temas de preocupação das Ciências Humanas, além da criação de políticas públicas que contribuam para a realização dos cultos de origens africanas e ameríndias, em todas os terreiros seja de Umbanda, Candomblé, dentre outras denominações afro-religiosas, sem perseguições, sem os/as adeptos/as precisar vivenciar a intolerância religiosa, que é crime de acordo com a Lei nº 14.532/2023, sancionada recentemente, reformulando partes da legislação, aumentando as penas para atos de prejudicar a dignidade ou o decoro de alguém em razão da religião, com pena de 2 a 5 anos de reclusão e multa.

Referências

ALENCASTRO, Felipe. África, números do tráfico atlântico. In.: SCHWARCZ, Lilia Moritz e GOMES, Flávio (orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e Profano*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Global Editora, 2005 (edição consultada).

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras. Uma história do tráfico de escravos entre a África e o Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

FERNANDES, Carla Montuori; OLIVEIRA, Luiz Ademir de; CAMPOS, Mariane Motta de; COIMBRA, Mayra Regina. *Pós-verdade em tempos de Covid-19: o negacionismo no discurso de Jair Bolsonaro no Instagram*. *Liinc em Revista*, Rio de Janeiro, **v. 16, n. 2, p. e5317, 2020.

HOLANDA, Violeta Maria de Siqueira. *Obaluaiê: um estudo sobre o estigma no convívio com o HIV/Aids em terreiros de Umbanda na cidade de Fortaleza-Ceará*. Tese de doutorado defendida no programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2013.

LAGES, Sônia Regina Corrêa; SCOTTON, Raquel Turetti. Os sentidos da pandemia do Covid19 para as comunidades tradicionais de matriz africana. *PARALELLUS Revista de Estudos de Religião-UNICAP*, v. 12, n. 29, p. 257-275, 2021.

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

UNIDADE 2

Religiosidade popular e processos educativos



DA CATEQUESE À EDUCAÇÃO PLURAL: O ENSINO RELIGIOSO E AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO ESPÍRITO SANTO

*Kimberlly Victoria de Mattos Reis*⁵²

Introdução

Na própria Constituição Federal de 1988, a liberdade religiosa é tratada como direito fundamental no artigo 5º, incisos V, VI e VII, e esse mesmo direito é garantido no artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Agarrando-se a isso, a disciplina de Ensino Religioso se torna um objeto tão relevante para se debruçar sobre.

Ao pensar no caráter do Ensino Religioso no contexto do Brasil, temos que revisitar o passado, voltando até o período colonial, onde a educação era ferramenta de controle de corpos indígenas e negros, além de ser regada por um caráter humanista, visando a reprodução de uma estrutura de classes própria, etilista⁵³. Inicialmente, ofertadas por padres católicos, o Ensino Religioso era parte prática da catequização, tão presente na história do país pela relevância que os padres jesuítas tinham à época, antes das Reformas Pombalinas de 1759, que expulsou

⁵² Estudante da licenciatura plena em História, pela Universidade Federal do Espírito Santo. Trabalho de Conclusão de Curso, 2025, kimberllymattos9@gmail.com.

⁵³ JUNQUEIRA, Sérgio Azevedo. WAGNER, Raul. (Orgs.). O ensino religioso no Brasil. 2 ed. rev. e ampl. Curitiba: Champagnat - PUCPR, 2011, p. 38.

esses grupos anexados em terras cedidas pela própria coroa portuguesa.

Com a Proclamação da República, a igreja católica perdeu o controle principal nas práticas educacionais, e a educação passou a ser vista com um caráter positivista, onde o Estado “[era] responsável pela defesa da escola leiga, gratuita, pública e obrigatória⁵⁴”, assim rompendo com a estrutura igreja/nobreza, reforçando uma disputa entre ambos os lados por certo controle social. Foi com a Constituição de 1934 que o Ensino Religioso, enquanto disciplina nas escolas públicas, foi admitido obrigatório nos currículos escolares, mas de matrícula facultativa por parte dos alunos.

Tantos são os debates presentes, que se estendem em vários segmentos da sociedade, onde o ER é problematizado e combatido, mas também visto como forma de luta e permanência, que sua presença causa vários desafios pedagógicos e administrativos. A liberdade religiosa garantida enquanto direito, deveria funcionar para que o pluralismo religioso fosse também parte do currículo escolar, que vêm sofrendo mudanças ao longo de toda história nacional, com as Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), o Plano Nacional de Educação (PNE), os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN's), as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica, a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e pelo Referencial Curricular Nacional (RCN). Todos esses reforços estruturaram a forma recente de se ensinar o ER, enquanto ensino das religiões, não apenas de uma única doutrina. Em contexto estadual, ainda temos o Currículo do Espírito Santo da Educação Infantil e Ensino Fundamental, que é organizado pela Gerência de Currículo da Educação Básica (GECEB) em colaboração com a

⁵⁴ idem, 2011, p.39;

Secretaria de Estado da Educação e a União Nacional dos Dirigentes Municipais de Educação.

Nessa mesma mão, em que o Brasil se constitui pela diversidade, não é possível falar de currículo sem perceber como sua composição não é neutra, considerando certas coisas mais importantes do que outras. Mesmo as disciplinas previstas na Lei nº 10.639/2003, que exigem a abordagem da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana⁵⁵, frequentemente recebem um tratamento inadequado ou são ignoradas no currículo.

No livro didático a humanidade e a cidadania, na maioria das vezes, são representadas pelo homem branco e de classe média. A mulher, o negros, os povos indígenas, entre outros, são descritos pela cor da pele ou pelo gênero, para registrar sua existência (SILVA, A., 2005, p. 21).

Discutirmos educação e o ER exige um posicionamento contra os mecanismos de dominação impostas, observando que alguns professores, que não necessariamente tem formação especializada em ensino das religiões, podem sim ministrar aulas privilegiando uma ou outra visão de mundo, excluindo parte importante da nossa história material, como a existência presente das religiões de matriz africana, que se estabeleceram no Brasil de várias formas: com a assimilação e sincretismo religioso, já que os escravos associavam os orixás aos santos católicos para manter suas tradições espirituais africanas; e com a resistência e proteção, já que poderiam se comunicar religiosamente entre si, mesmo com a segregação de grupos não falantes da mesma língua.

⁵⁵ BRASIL. Lei n. 10.639, de 09 de janeiro de 2003: instituiu a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana no Currículo da Educação Básica. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm>

Essa adaptação foi uma estratégia de sobrevivência e resistência cultural dos africanos escravizados, permitindo-lhes manter suas tradições religiosas e preservar sua identidade cultural, mesmo sob a opressão do sistema escravocrata. Foi dessa maneira, que o candomblé começou a se instalar no Brasil (JOSÉ, 2023)⁵⁶.

Este estudo, de natureza qualitativa e exploratória, baseou-se em pesquisa bibliográfica com fontes nacionais e estaduais, análise documental e entrevistas como principais métodos de investigação, sendo um trabalho em fase inicial, com possibilidade de expansão e atualização, pensando num cenário de maior cobertura sobre os currículos estabelecidos em outras regiões, para além dos municípios de Vila Velha e Vitória, onde a pesquisa se estabeleceu. Não foi possível aprofundar e expandir as análises dos questionários haja vista a dificuldade de encontrar profissionais que ministram a disciplina de ER, principalmente com a transição de término do ano letivo anterior, com um processo de férias escolares no meio, e o retorno de mais um início de trimestre, onde parte do contato estabelecido com alguns professores se perdeu depois do término de seus regimes de Designação Temporária (DT).

Embora tenha sido concebido em meio a turbulência, os resultados foram muito importantes para se compreender onde exatamente está enraizado o problema da relação Ensino Religioso e as religiões de matriz africanas, podendo sim chegar

⁵⁶ JOSÉ, Larissa Pereira. SANTOS E ORIXÁS: Como a religião católica e a escravidão apagaram as divindades dos povos Iorubá. *Jornal Contraponto Digital* (PUC-SP), São Paulo, 19 de junho de 2023. Disponível em: <<https://contrapontodigital.pucsp.br/noticias/santos-e-orixas>>

a uma resposta acerca da dificuldade de se fazer incluir nossos traços afro-brasileiros dentro da educação.

Compreendendo a origem do Ensino Religioso

Ao olhar para o Brasil, “[...] o Ensino Religioso sofreu lento processo de alteração em consequência do desenvolvimento do Estado, de sua autocompreensão e, portanto, das opções políticas”⁵⁷.

O Ensino Religioso (ER) se inseriu no Brasil com a chegada dos exploradores portugueses ao litoral do país em 1500, posteriormente também dos padres e seminaristas jesuítas em 1549, com o objetivo de converter a alma dos indígenas locais e africanos escravizados fazendo uso do catolicismo sob orientação e grande apoio do Estado que se constituiria. Foi em 1550 que o ER ou catequese, propriamente dito, passou a fazer parte das escolas jesuíticas que estavam sendo criadas para estabelecerem a adesão da cultura portuguesa por parte dos nativos e escravos. Sendo a Coroa subordinada ao Papa, o Ensino Religioso estava vinculado ao pensamento ideológico do Estado, no qual a burguesia já desejava assumir o papel da posição religiosa, assim sendo, a educação seria moldada de acordo com os ideais, interesses e valores da classe dominante.

Na intenção de entender a relação do Império português com a igreja católica, se estabelece ainda mais como uma troca simbiótica, essa troca funcional entre as duas instituições, que interagem de forma ativa e produtiva, visando ao benefício

⁵⁷JUNQUEIRA, Sérgio Azevedo. WAGNER, Raul. (Orgs.). O ensino religioso no Brasil. 2 ed. rev. e ampl. Curitiba: Champagnat - PUCPR, 2011, p. 37;

mútuo. O Imperador designava cargos eclesiásticos para clérigos, o que os tornavam, até certo ponto, funcionários públicos e aos demais servidores, era exigido um juramento à fé católica incluindo “[...] os professores que assumissem cadeiras de ensino nos estabelecimentos oficiais”⁵⁸. Nesse rumo, o ensino católico empregado no país enquanto Império português e não mais colônia, ainda tinha um caráter dominador com as classes subalternas.

Se dá pela lei educacional de 15/10/1827 a primeira referência sobre o Ensino Religioso, no âmbito da educação brasileira. Entre ambos os períodos, colonial e imperial,

[...] o “Regime do Padroado” e o do “Regalismo” foram mantidos, conferindo à religião católica tantos privilégios junto à Coroa, quanto o monopólio do ensino, que ancorava-se no ideário humanista-católico, privilegiando-se as “Aulas de Religião”, ministradas com ortodoxia em vista da evangelização e dos princípios da cristandade (CAETANO, 2006, p. 2).

Diferente dessa forma política religiosa que vigorou durante quatro séculos, com o golpe de Marechal Deodoro da Fonseca, um modelo positivista de república foi aspirado com a intenção de fazer do Estado brasileiro laico, para tirar da Igreja católica certo controle. Com a Proclamação da República em 1889 e a nova Constituição de 1891, foi legitimada essa separação, “[...] vedando a subvenção, a manutenção e a restrição ao exercício de cultos e de crenças e, no âmbito da educação, ela

⁵⁸ CURY, Carlos Roberto Jamil. “Ensino religioso e escola pública: o curso histórico de uma polêmica entre Igreja e Estado no Brasil”. Educação em Revista. Revista da Faculdade de Educação da UFMG. Vol. VIII, n. 17. Belo Horizonte, jun./1993. p. 22

se tornou laica na rede pública de ensino”⁵⁹. O período da Primeira República foi tomado por um desconforto das elites no âmbito da educação, política, economia, cultura e sociedade, resultando com força na Revolução de 30, que favoreceu principalmente os dois estados mais ricos e poderosos do país.

Se a Constituição de 1891 garante que o ensino nos estabelecimentos de educação fosse leigo, a Constituição de 1934 e 1937 buscavam reintegrar o ER de forma obrigatória nas escolas públicas num modelo eletivo de acordo com a expressão religiosa dos responsáveis pela criança. A mesma neutralidade pode ser vista na Constituição de 1946, que também estabeleceu que a ministração do Ensino Religioso nas escolas públicas seria sem ônus para os poderes públicos⁶⁰, ou seja, sem uma remuneração aos professores por parte do Estado. Com essa crise instalada na prática pedagógica, por volta da década de 1960

[...] o Ensino Religioso perdeu sua função catequética, pois a escola descobre-se como instituição autônoma que se rege por seus próprios princípios e objetivos, na área da cultura, do saber e da educação. A manifestação do pluralismo religioso é explicitada de forma significativa; não é mais compatível compreender uma área curricular que doutrine e que não conduza a uma visão ampla e integral do ser humano (GIL FILHO, 2005, p. 107).

A partir da década de 1970, a Igreja se articulou com várias iniciativas para fazer do ER responsabilidade do Estado mais uma vez, alcançando o objetivo na Constituição de 1988.

⁵⁹ BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 16 de julho de 1934;

⁶⁰ BRASIL. Lei n. 4024 de 20 de dezembro de 1961 – Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

Com a Conferência Nacional dos Bispos no Brasil (CNBB), foram promovidas ações para definir o ER nas escolas, diferenciando-o da Catequese. Também auxiliou na criação de currículos, organizou encontros e refletiu sobre a formação dos professores e a interconfessionalidade, visando à educação religiosa dos alunos. Para Andrade, considerando a trajetória instável do Ensino Religioso no Brasil, a disciplina

Deve perseguir os seguintes objetivos: ter um caráter ecumênico, pautado no respeito pela liberdade religiosa; inserir-se no campo do currículo escolar; e merecer um tratamento igualitário no processo global da educação, no que tange ao reconhecimento de que as diferentes igrejas precisam ter idêntico direito para entrar no espaço escolar. De tudo isso, emergiu a necessidade de estabelecer novos referenciais para lidar dentro da escola, com o aspecto religioso do ser humano (ANDRADE, 2020, p. 47).

Olhando para terras capixabas

Tratando-se do estado do Espírito Santo, a disciplina de ER passou por diversas mudanças também, sendo a primeira delas do caráter confessional para o interconfessional, motivada pela professora Ruth de Albuquerque Tavares, que se articulou de várias formas com outros professores e lideranças religiosas criando a Comissão Interconfessional de Ensino Religioso do Estado do Espírito Santo (CIERES) que tornou possível incluir o ER interconfessional na legislação estadual já em 1989 (Espírito Santo, 1989). Para além de interconfessional ecumênico, Tavares também defendeu um modelo inter-religioso, transformando o CIERES no Conselho de Ensino Religioso do Estado do Espírito

Santo (CONERES) composto por membros de diversas tradições religiosas, além de firmar parceria com a Universidade Federal do Espírito Santo para que os professores pudessem se especializar na disciplina de ER.

Em 2002, houve interesse, por parte de instâncias políticas fora das articulações inter-religiosas, pelo retorno do caráter confessional da disciplina⁶¹ retrocedendo décadas, séculos. Por consequência tornou-se urgente por parte do CONERES a legalização do ER como proposto nas reuniões e demandas da comissão. Assim, em 2006, o governador Renato Casagrande assinou dois decretos reconhecendo o CONERES como responsável pela disciplina de ER⁶², e tornando obrigatório a oferta do ER nas escolas estaduais de ensino fundamental com destaque no “conhecimento e comportamento humanos”, propondo “subsidiar o aluno na compreensão do fenômeno ético-religioso, presente nas diversas culturas e sistematizado por todas as tradições religiosas” (Espírito Santo, 2006b)⁶³.

Mas em 2009, com a homologação da resolução 1900/2009 por parte do Conselho Estadual de Educação, alguns pontos principais se diferenciavam do decreto. A começar pelo Artigo 2, que tira o peso das palavras em “fenômeno ético-religioso” apenas para “fenômeno religioso”, abrindo margem para a aplicação da disciplina como bem quiser o docente, e no Artigo 8, que possibilita que qualquer docente formado em curso superior pode ficar a frente da disciplina de ER, deixando a prática sem especialização de fato (Espírito Santo, 2009).

⁶¹ ESPÍRITO SANTO. Decreto nº 1736-R, de 26 de setembro de 2006. Dispõe sobre a oferta da disciplina do Ensino Religioso nas escolas públicas Estaduais do Espírito Santo;

⁶² Decreto Nº 1735 - R, de 26 de Setembro de 2006;

⁶³ Decreto Nº 1735 - R, de 26 de Setembro de 2006

Ainda em 2009, com a inserção da disciplina de ER no Currículo Base da Escola Estadual, a fim de definir o Currículo Básico Comum (CBC) do Espírito Santo, foram convidados vários especialistas e professores das diferentes áreas do conhecimento (Linguagens e Códigos; Ciências da Natureza; Ciências Humanas) para formalizar esse currículo. Para De Sousa Martins (2020, p. 102),

É importante ressaltar a relevância de se ter um currículo específico para a disciplina – o que não ocorre em todos os estados da federação –, porém o fato de terem diversos autores incluídos na elaboração do documento pode trazer algumas intercorrências para o mesmo, podendo dificultar sua prática na sala de aula. [...].

Na atual CBC estadual, esses pontos não tiveram alterações, mas são importantes para compreender outras coisas relevantes que não aparecem no currículo ou, que se aparecem, podemos problematizar.

A religiosidade de matriz africana e o ensino religioso

A chegada forçada de negros africanos no Brasil, como mercadorias, teria se iniciado no século XVI, com o comércio de escravos sendo incentivado em vários reinos da Europa e suas colônias. Até o século XIX, de acordo com Santos (2009), o total de africanos desembarcados no Brasil foi entre 3,5 milhões e 4 milhões de escravos. Pertencentes a várias regiões da África Centro-ocidental, esses contingentes de pessoas foram separados dos seus demais, para dificultar a comunicação por causa da

barreira linguística de seus povos⁶⁴. Assim, a religião foi uma importante ferramenta oral e cultural entre esses negros, já que o catolicismo fazia uso de várias formas de violência amparados pela Corte, compreendendo assim que,

Longe de suas casas e famílias, os primeiros escravos no Brasil refugiaram-se na fé nas senzalas e, com o assédio frequente dos cristãos, camuflaram seu culto, identificando os santos cristãos e as credences populares com equivalentes da sua cultura, como forma de sobrevivência (COELHO; DA SILVA; JACOB, 2015, p. 37).

Nesse contexto, os negros não abandonaram suas religiões, mas sim se utilizaram do “sincretismo afro-brasileiro [como] uma estratégia de sobrevivência e de adaptação [...]”⁶⁵. Nos terreiros, que frequentemente eram invadidos pelas polícias, ficavam circulados imagens de santos católicos, enquanto as ferramentas africanas ficavam guardadas em lugar seguro. A prática desses cultos clandestinos, já que a igreja católica considerava essa expressão religiosa uma transgressão, também ocorria nos engenhos durante à noite e assim, “[...] as religiões dos negros foram aos poucos se adaptando, incorporando e reinventando o elo com os antepassados a fim de não perderam suas raízes”⁶⁶.

⁶⁴ “[...] No Brasil destacaram-se tão-somente as influência dos falantes do *Niger-Kordofaniano*, as línguas do grupo *kwa* (ioruba, fon, ewe, ibô, etc) e do grupo *Bantu* (Kimbundo, Kikongo, etc).” (COSTA NETO, 2010, p. 25)

⁶⁵ FERRETI, Sérgio. Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo/São Luís: Edusp/Fapema, 1995.

⁶⁶ ROSSETTO, Selma Correia. *Religiões de matriz Africana: Inclusão ou exclusão na disciplina de ensino religioso?*. 2016. Dissertação de Mestrado. Faculdade Unida de Vitória (Brasil);

Essas práticas não seriam diferentes no Espírito Santo, que recebeu escravos vindos do Rio de Janeiro, Pernambuco e Bahia, o porto do estado sendo muito importante no período. De acordo com o censo de 1872, a quantidade de escravos na Capitania era de aproximadamente 22.659, numa população livre de 59.478 pessoas⁶⁷, provando como a presença desses negros era muito relevante, influenciando a cultura e se misturando com as formas de praticar a religião.

Sobre a expressão religiosa, baseada na troca de diferentes povos espalhados pelo litoral brasileiro e onde vários ritos de origem se uniram, surgiram as religiões afro-brasileiras. A umbanda, a macumba, o “[...] candomblé na Bahia, xangô em Pernambuco [...] tambor-de-mina [no] Maranhão”⁶⁸, o batuque, “[...] a pajelança, a jurema e o catimbó”⁶⁹ são algumas das práticas realizadas em terreiros, terreira, tenda, centro, casa ou barracão.

Voltando para o Espírito Santo, a umbanda, de origem brasileira, e o candomblé são as religiões de matriz africana de maior expressividade no Estado. De acordo com Silva (1994, 112):

⁶⁷ Recenseamento Geral do Império de 1872. Diretoria Geral de Estatística, Rio de Janeiro, Typ. Leuzinger/ Tip. Comercial, 1876, 12 volumes. Disponível em

http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/visualiza_colecao_digital.php?titulo

=Recenseamento%20Geral%20do%20Brasil%201872%20%20Imp%20E9rio%20do%20Bra zil&link=Imperio%20do%20Brazil#;

⁶⁸ COSTA NETO, 2010, p. 67.

⁶⁹ idem, p. 68.

A umbanda constituiu-se [...] como uma forma religiosa intermediária entre os cultos populares já existentes. [...] preservou a concepção Kardecista do carma, da evolução espiritual e da comunicação como os espíritos e, por outro, mostrou-se aberta às formas populares de culto africano.

Enquanto o candomblé, influenciada pelo aglomerado de nações africanas como efã, ijexá, nagô e mina-nagô, pertence ao tronco conhecido como iorubá, tendo se originado entre a Nigéria e o Benim. Existem também candomblés de nações angola e jeje, entre outras menos conhecidas. Para Lody (1987, p. 17):

O candomblé é, antes de tudo, um espaço físico que, abastecido do espaço ideológico e das vertentes da tradicionalidade ou da emergência, está mais próximo das camadas historicamente mais resistentes e conscientes. Pelos multimeios de que dispõe, está ainda ligado a um ideal estético africano, presente enquanto espetáculo ou enquanto importação sistemática, seja de elementos materiais seja de informações socioculturais que buscam, nostalgicamente, reatar laços centenários com o continente africano.

Ainda hoje, refletindo o conservadorismo e o temor católico, e do enervamento das igrejas neopentecostais, essas formas ancestrais de viver e praticar a religião continuam sofrendo preconceito, violências, estigmas, e um apagamento que chega até mesmo na educação pública brasileira. Dentro do currículo educacional estabelecido nacionalmente, ganha destaque a disciplina de Ensino Religioso, que estabelece habilidades que devem ser incentivadas em aula com os alunos.

Ensino Religioso e o currículo escolar

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) que rege o ensino, também tem influência no Currículo Básico Comum (CBC) que o Espírito Santo legalmente faz uso. O documento estabelece as habilidades (EF)⁷⁰, competências (CE) e seus temas integradores (TI) a serem desenvolvidos ao longo de todo o ensino fundamental. Dentro dos TI, um dos pontos importantes a ser trabalhado é o “Educação das Relações Étnico-Raciais e Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira, Africana e Indígena”⁷¹, porém a mesma aparece uma única vez no documento, no quadro sistematizado do quinto (5º) ano, que promove o estudo das “crenças religiosas e filosofias de vida, contemplando as quatro matrizes: Indígena, Ocidental, Africana e Oriental”⁷², em detrimento de outras TI. Porém, o termo “Africana” tem recorrência dezessete (17) vezes ao longo dos quadros sistematizadores, e “afro” também só aparece uma vez.

Como complemento ao CBC, em 2022, a Assessoria de Apoio Curricular e Educação Ambiental elaborou as Orientações Curriculares para as Escolas Estaduais, com o propósito de auxiliar professores e pedagogos no planejamento pedagógico e na gestão curricular, visando à aprendizagem dos estudantes ao longo daquele ano letivo. Nas poucas páginas, as *Habilidades*, os *Objetos de conhecimento* e as *Habilidades correlacionadas com habilidades de outros componentes* indicam uma educação que promovesse a diversidade e valorizasse a vida humana num todo, fazendo até mesmo um trabalho interdisciplinar. A escola se

⁷⁰ “[...] indica a etapa de Ensino Fundamental.” (BRASIL, MEC. 2017, p. 30);

⁷¹ ESPÍRITO SANTO, 2009, p. 50;

⁷² ESPÍRITO SANTO, 2009, p. 58;

configura como um espaço privilegiado, um microcosmo da sociedade. Nesse contexto, a diversidade religiosa vai além do aspecto estritamente religioso, influenciando a sociedade como um todo.

Colocado até aqui toda essa contextualização do Ensino Religioso, da história afro-brasileira e das religiões de matriz africana, e também do currículo do ensino público, como professores e alunos podem sobrepor esse quadro para escapar de um ensino com viés cristão? Uma certa catequização e confessionalismo? Quais os riscos de que a falta de especificidade no currículo de ER resulte em abordagens pedagógicas que reforcem estereótipos e preconceitos? Se diminuirmos o objeto de pesquisa para a capital do estado, Vitória, como a falta de especificidades no currículo compromete a abordagem de questões éticas e filosóficas que transcendem a religiosidade, mas que são centrais ao ER, como a tolerância, a empatia e o respeito ao outro?

Na escola, o aluno tem a oportunidade de se descobrir como cidadão, socializando ali suas vivências e conhecimentos num lugar considerado seguro. Nesse ambiente, o professor não deveria priorizar uma religião em detrimento da outra, e os estudantes precisam amadurecer as ideias para longe do preconceito religioso, tão comum na sociedade que afugenta e assusta quem não conhece as formas diferentes de viver as religiões de matriz africana. Para Fonaper (2009, p. 45-46)

Se é na Escola que a consciência humana das limitações se aprofunda, também é nela que a humanidade poderá aprender as razões de superação de seus limites. É na dinâmica da educação que o anseio de aprender a totalidade da vida e do mundo é explicitado em formas de conhecimentos culturais. E, como o conhecimento

religioso está no substrato cultural, o Ensino Religioso contribui para a vida coletiva dos educandos na perspectiva unificadora que a expressão religiosa tem, de modo próprio e diverso, diante dos desafios e conflitos.

Já que o próprio currículo parece limitante, cabe ao professor fazer uso de outras ferramentas entendendo que “[...] o interesse é do aluno, pois há no seu universo muitas coisas que eles gostariam de saber, de conversar, de ouvir e de aprender. Cabe à escola possibilitar o acesso a esse conhecimento [...]”. (FREITAS, 2013, p. 51).

Perspectivas dos professores acerca do Ensino Religioso: análise das respostas ao questionário

Essa parte apresenta a análise dos dados obtidos a partir de uma pesquisa de campo em formato de questionários - apêndice A e B -, enviados para professores da disciplina de ER da rede pública de Vitória e Vila Velha, por meio das redes sociais. A coleta de dados foi aplicada pelo *Google Forms*, utilizando a metodologia qualitativa, escolhida pela possibilidade do levantamento de informações de forma mais acessível e direta, usando a tecnologia a favor da temática.

Uma dificuldade encontrada foi a de localizar profissionais que ministram a disciplina em sala de aula, tendo muita lentidão e pouca contribuição por parte destes. Num contexto municipal, como no caso da capital, Vitória, a adesão do ER nas escolas é facultativo⁷³, e muitas dessas não o têm em sua

⁷³ PREFEITURA DE VITÓRIA. Ensino Religioso começa a ser implantado este ano na rede municipal de Vitória. Prefeitura de Vitória, 2011. Disponível

grade letiva, já em Vila Velha, a disciplina é aplicada tanto nos *Anos Iniciais* quanto *Finais* do fundamental, e de acordo com Silva e Tavares, “[...] percebe-se que há uma política de formação continuada que vislumbre a discussão da área do conhecimento do Ensino Religioso numa perspectiva plural e multicultural [...]” (2022, p. 6).

As raras participações e esse silenciamento dos professores também foram considerados uma resposta.

O questionário foi constituído de perguntas ordenadas, inicialmente para ter uma noção da formação acadêmica do respondente e de uma possível formação específica para lecionar Ensino Religioso, onde dois (2), dos três (3) professores - Geografia, Filosofia e Pedagogia - que participaram da pesquisa, indicaram não ter especialização na referida matéria, o que reforça uma das delicadezas acerca da garantia da formação que os alunos podem receber em sala de aula.

em: <https://m.vitoria.es.gov.br/noticia/ensino-religioso-comeca-a-ser-implantado-este-ano-na-rede-municipal-de-vitoria-5366>.

Figura 1 - Respostas extraídas do 1º questionário

Qual é sua formação acadêmica inicial? Você recebeu formação específica para lecionar Ensino Religioso? *

FILOSOFIA Com ESPECIALIZAÇÃO EM FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Em qual etapa da educação você atua atualmente? *

1ª ao 5ª / 6ª ao 9ª e Ensino médio

Há quanto tempo você trabalha na área da educação? *

29 anos

Sobre a diversidade religiosa dos alunos, um dos professores ainda complementou sua resposta, abrindo um interessante leque de possibilidades da sua dinâmica em sala de aula.

Figura 2 - Continuação do questionário acima

Qual é o nível de diversidade religiosa dos alunos na(s) escola(s) onde você trabalha? *

90% se dizem cristãos católicos e evangélicos os demais poucos de matrizes africana e uns se dizem crer em Deus porém não frequentam templos religiosos.

Já nas outras perguntas, foi possível centralizar a relação das religiões de matriz africana com o ER, tateando com cuidado a forma como isso seria abordado, até porque os próprios professores não autorizaram a divulgação de seus nomes para não sofrerem alguma represália. Nesse sentido, “o currículo escolar é fundamental para a construção da identidade negra, pois no espaço escolar devemos desenvolver práticas pedagógicas que visem atender os anseios dos discentes, e algumas das respostas coletadas perpassam essa idealização” (CUSTÓDIO, 2007, p. 163).

Figura 3 - Parte da 2ª etapa do questionário

Como você se prepara para abordar temas relacionados às religiões de matriz africana em suas aulas? *

Quando estudamos a formação dos povos também trabalhamos a religiosidade de cada um e a origem das religiões.

Como você planeja suas aulas para incluir a diversidade religiosa, especialmente as religiões de matriz africana? *

Planejo subsidiada pela lei 10.639/2003. Mas, antes faço sempre rodas de conversas para identificar, nomear e dar conhecimento a respeito de leis sobre os preconceitos estruturais, além de trabalhar empatia, resistência e tantos outros mais pré-requisitos necessários.

Como você lida com possíveis resistências ou preconceitos dos alunos em relação às religiões de matriz africana? *

Geralmente, não há e quando ocorre trago lendas africanas como a criança do Baobá.

Essa lei, à que se refere o professor, diz respeito às Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), implantada como política pública, devendo assegurar a diversidade cultural e religiosa. O ensino da Cultura e História da África e dos Afro-Brasileiros, previsto no Art. 26-A, tornou-se então obrigatório, permanente e deve incluir a participação de diferentes segmentos religiosos.⁷⁴

Figura 4 - Parte da 2ª etapa do questionário

Como você trabalha a questão da identidade e da cultura afro-brasileira em suas aulas de Ensino Religioso? *

Não trabalho Ensino Religioso. Mas, ao trabalhar a religiosidade dos povos abordo a diversidade. Inclusive o ateísmo.

Como a escola e a comunidade escolar (pais, direção, outros professores) veem a inclusão das religiões de matriz africana no currículo de Ensino Religioso? *

Ano passado recebi um bilhete de mãe com tom muito desconfortável, mas respondi baseada na Lei e melhor do que isso, o aluno ficou encantado com a história do Baobá. Quando ele entendeu que cada povo/individuo tinha sua cultura e religião, ele ficou muito feliz. Pois, entendeu que não era errado

A escola promove algum tipo de evento ou atividade que valorize a cultura e as religiões de matriz africana? Se sim, como você participa dessas iniciativas? *

Sim. Mostra Cultural temática. Durante o ano trabalhamos a diversidade cultural. No ano de 2024 fizemos várias apresentações de danças que envolviam ritos religiosos de matriz africana.

⁷⁴ CUSTÓDIO, 2007, p. 165.

Percebe-se que, apesar de não ministrar a disciplina de Ensino Religioso, o professor necessita de muita cautela ao trabalhar a religiosidade afro-brasileira nas suas aulas. Ainda hoje, religiões de matriz africana são vistas como “demoníacas”, como “rituais satânicos” e, por mais que não ocorra preconceito por parte dos alunos, essa garantia não existe quando se trata do corpo pedagógico, do núcleo familiar dos alunos e até mesmo das autoridades; exemplo disso é o caso que ocorreu na Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Maria Ortiz, em Vitória, em 2024, onde, após a escola organizar uma mostra cultural em alusão ao Dia da Consciência Negra, foi feita uma denúncia de “doutrinação religiosa”, onde, supostamente, os alunos estariam sofrendo “pressão psicológica com a imposição de uma religião dentro da escola” e os princípios cristãos estariam sendo “suprimidos”.⁷⁵

⁷⁵ ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESPÍRITO SANTO. Comissão apura denúncia de doutrinação religiosa em escola. Assembleia Legislativa do Espírito Santo, 2024. Disponível em: <https://www.al.es.gov.br/Noticia/2024/11/47905/comissao-apura-denuncia-de-doutrinacao-religiosa-em-escola.html>

Figura 5 - Parte da 2ª etapa do questionário

Como você vê o futuro do Ensino Religioso em relação à inclusão das religiões de matriz africana? *

Sou contrária ao Ensino Religioso nas escolas, pois dá margem à doutrinação, mas vai depender muito da professora, da escola, da comunidade, dos órgãos centrais.

A escola onde você trabalha oferece suporte para o ensino de religiões de matriz africana? (materiais, formação, etc.) *

Sim. Estou fazendo um curso de ERER pela escola/ unidade Central/Governo Federal

Como o Ensino Religioso dialoga com outras disciplinas, como História, Sociologia ou Artes, no que diz respeito às religiões de matriz africana? *

Defendo que essas outras disciplinas é que dão conta do Ensino Religioso, pois não são disciplinas doutrinárias e sim que fomentam o pensamento, o processo ensino aprendizagem sem preconceitos.

Você já participou de projetos interdisciplinares que abordaram a cultura e as religiões afro-brasileiras? Se sim, como foi essa experiência? *

Sim. A realização pessoal e dos estudantes foi de grande valia.

Como você vê a influência da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e do Currículo Básico Comum (CBC) do Espírito Santo no ensino das religiões de matriz africana? *

Muito superficial. A Lei 10.639/2003 é que me orienta nesta aprendizagem.

Nessa etapa do questionário, ao analisarmos as respostas de outra professora, ela também cita a Lei 10.639/2003 como uma forma de orientação na sua aprendizagem como profissional, ao mesmo tempo em que critica a BNCC e o CBC, classificando-os como “rasos”. Embora essa lei tenha sido complementada com a

Lei 11.645/2008, que amplia a obrigatoriedade do ensino sobre a história e cultura afro-brasileira para incluir a história e a cultura indígena, a carência de uma formação específica para os educadores faz com que as bases curriculares sejam limitadas a um tratamento mais técnico e menos reflexivo sobre o tema.

Isso se dá pois, atualmente, o conteúdo da BNCC parte de um espelhamento das diretrizes do Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (Fonaper) que é baseada na religiosidade cristã, assim, não abrangendo as diversas modalidades de se colocar o problema religioso e viver o direito à liberdade religiosa, que incluem também o ateísmo, o agnosticismo e o trânsito religioso.⁷⁶

Em contraste, embora as escolas privadas também sigam as diretrizes da BNCC, elas possuem maior autonomia por serem administradas por mantenedores com características próprias. Diferentemente das redes públicas estaduais e municipais, que devem considerar a participação de entidades civis na definição dos conteúdos de Ensino Religioso relacionados ao laicismo do Estado, instituições privadas de grande renome - a exemplo Salesiano, Marista, Escola Adventista, Escola Luterana, Escola Cristã Batista - têm a liberdade de estabelecer, em seus documentos institucionais, a obrigatoriedade da disciplina, exigindo a participação dos alunos matriculados⁷⁷.

⁷⁶ DE SOUZA, Lidyane Maria Ferreira. Ensino Religioso na BNCC: qual o lugar das religiões de matrizes africanas? *Revista Latinoamericana de Derecho y Religión*, v. 9, 2023, p. 3

⁷⁷ CAMARGO, Raquel Adriano Momm Maciel de. Ensaio do ensino religioso nas escolas privadas pedagógicas. *Revista Eletrônica do Curso de Pedagogia das Faculdades OPET* ISSN 2175-1773 – Junho de 2015

Uma questão a ser apontada por parte dos professores é a falta de material didático para o conteúdo de ER, e por esta ser uma disciplina facultativa, ela não pode ser avaliada pelo mecanismo das notas avaliativas, o que pode ser compreendido exatamente pela liberdade religiosa dos alunos, que não devem ter suas interpretações religiosas avaliadas. De qualquer forma, muitos não levam a disciplina tão a sério, não dando a real importância ao estudo das religiões que, no contexto de Brasil, segue sendo uma das principais ferramentas de formação social, até mesmo a primeira forma de socialização que temos.

No Ensino Fundamental, o Ensino Religioso adota a pesquisa e o diálogo como princípios mediadores e articuladores dos processos de observação, identificação, análise, apropriação e ressignificação de saberes, visando o desenvolvimento de competências específicas. Dessa maneira, busca problematizar representações sociais preconceituosas sobre o outro, com o intuito de combater a intolerância, a discriminação e a exclusão⁷⁸.

Foi possível perceber ainda, como os professores que participaram do questionário não se limitaram dentro de suas formações iniciais, mas recebem pouco incentivo dentro do âmbito educacional para aprimorarem ainda mais seus conhecimentos sobre o Ensino das religiões, que é um movimento cíclico, com novas expressões surgindo e se desfazendo em ondas, algumas ficando estabelecidas pelo caráter estrutural - catolicismo - ou sendo revisadas - neopentecostalismo -, que fogem do controle até mesmo para esses educadores que tiveram acesso ao ensino superior, e tem acesso a outras fontes de informação. Levar tudo isso para sala de aula se torna realmente

⁷⁸ ESPÍRITO SANTO, 2018, p. 49

uma batalha, já que as aulas de ER são relegadas a uma (1) por semana, com tempo entre 50 ou 55 minutos.

A superficialidade clara das religiões de matriz africana nos componentes curriculares da formação básica do ensino regular, contribui para a carência de conhecimento na sociedade. Para Klemz e Silva (2022), a onda neopentecostal complementa o discurso catolicista de que o candomblé, a umbanda, a macumba, o candomblé, o xangô, e demais formas de expressões religiosas afro-brasileiras-indígenas, precisam ser convertidas em nome de Deus⁷⁹. Importante a posição nos questionários por parte dos professores, que aproximam seus alunos da convivência com outras religiões, assim ensinando que o sagrado pode se expressar de diversas formas.

Compreender os fundamentos das religiões de matrizes africanas como códigos socioculturais e educativos, referentes a outra forma de sociabilidade, pode ser um dos caminhos para afastar atitudes como a indiferença, a intolerância e o preconceito na educação escolar. Essa perspectiva de compreensão contribui para que o/a estudante negro/a – e também não negro/a -, adepto/a das religiões de matrizes africanas, possa ver sua religião ser abordada na escola como uma referência identitária positiva. (SANTOS, 2015, p. 83-84)

⁷⁹ KLEMZ, Charles; SILVA, Roberval Rubens. Formação docente e religiões de matriz africana:: necessidades e possibilidades. *Davar Polissêmica*, v. 16, n. 1, 2022, p. 154

A contribuição do professor de ER na luta contra o preconceito às religiões de matriz africana

Análises acerca do Ensino Religioso no ensino público brasileiro nos apresentam três discursos⁸⁰: o primeiro é o discurso em defesa da disciplina, que, por via de regra, parte do ponto de vista religioso cristão e defende o ER como um contribuidor para a formação integral do aluno, “afastando o ser humano da barbárie, sendo uma ferramenta para a construção da cidadania, para o cultivo da cultura solidária e da cultura de paz” (2021, p. 166)

Nesse contexto, o ER não se limita ao estudo das doutrinas religiosas, mas desempenha um papel social e ético - seguindo, é claro, os princípios éticos cristãos - crucial na formação dos indivíduos e na construção de uma sociedade mais justa, pacífica e solidária. Portanto, considerando que a formação integral do aluno é um princípio educacional que busca o desenvolvimento completo do indivíduo, ainda que não intencionalmente, esse discurso defende uma doutrinação religiosa no ambiente escolar.

O segundo discurso apresentado defende a ciência e é contrário à oferta da disciplina. O argumento utilizado pelos pesquisadores que defendem essa linha de pensamento é de que “a educação escolar pública é o espaço para o ‘pluralismo de ideias’, desde que sejam científicas, racionais, lógicas e comprováveis”.⁸¹ Podemos concluir que ambos esses discursos são segregacionistas; enquanto um parte do ponto de vista ético e

⁸⁰ ANDRADE, Fernanda Batista Moreira de; SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. CURRÍCULO EM DISPUTA: o debate sobre o Ensino Religioso em escolas públicas. Revista Teias, v. 22, n. ESPECIAL, 2021, p. 164

⁸¹ ANDRADE; SANTOS, p. 168

social da doutrina cristã, ignorando qualquer outro tipo de crença ou não-crença, o segundo se opõe a qualquer ensino religioso no ambiente escolar por não atenderem a um parâmetro de cientificidade.

Já o terceiro discurso se aproxima um pouco mais do objetivo do presente trabalho, que é o de repensar o currículo de forma com que a pluralidade de crenças e ideias seja respeitada. Esse discurso defende a oferta da disciplina, porém, não como parte da educação integral do aluno, e sim, através da criação de espaços dentro das escolas para a manifestação religiosa, e não apenas a cristã, assim evitando a segregação e intolerância religiosa e cultural sofridas por pessoas pertencentes à religiões de matriz africana.

Sabemos que a elaboração de bases curriculares é um processo burocrático e que envolve disputas de narrativas, e que tende a favorecer a maioria, que, no caso do Brasil - e do Espírito Santo -, é a religião cristã. Portanto, a dificuldade em propor uma mudança no currículo da disciplina de ER é enorme. Entretanto, essa reformulação no currículo é essencial para garantir uma formação de qualidade aos professores que ministram a disciplina no ensino público brasileiro; além dos já mencionados espaços de convivência e manifestação cultural dentro das escolas, dialogar com as comunidades religiosas, através de líderes religiosos ou estudiosos da área, é fundamental para que estes possam compartilhar seus conhecimentos e práticas, contribuindo para a construção de um ambiente educacional mais plural, desmistificando preconceitos e proporcionando um aprendizado mais autêntico.

A intolerância religiosa é um comportamento geracional, que está arraigado desde a Antiguidade na sociedade ocidental, e desde o período colonial no país, como já apontado

anteriormente. São nas escolas que o cidadão se forma, aprendendo a lidar com corpos e pensamentos diversos, podendo ir na contramão da discriminação religiosa. De acordo com SOUZA (2018, p. 1511) “Mesmo no espectro cristão, a diversidade é uma marca da composição do Brasil. Da mesma forma que essa pluralidade é um traço capaz de viabilizar o respeito à diferença, é também um catalizador de violência e intolerância”. O papel das escolas, acima de tudo, deveria ser a garantia de permanência a existência de corpos pretos e indígenas, que compõem a diversidade miscigenada do país, principalmente em caráter religioso. Para Veloso “A educação [...] desenvolve todas as potencialidades do ser humano, entre as quais está a religiosa”⁸².

O desafio do professor é garantir que, enquanto mediador na busca de conhecimento dos alunos, sua prática e metodologia crie pensamentos críticos e provocações como resultado final do ensino. Nesse cenário em que a sala de aula é um mecanismo de intervenção social contra o preconceito, para Salaroli e Simões (2017) “[...] livrar-se dele é quase impossível, para que ele seja superado precisa-se de duas coisas: uma é a educação, que é o consenso e, a outra é a coerção, que é a lei”⁸³, lei essa garantida constitucionalmente, como já exposto anteriormente.

Mas afinal, os professores estão preparados para qualquer situação de preconceito em sua sala de aula? O primeiro passo é a conscientização, já que muito do que é reproduzido pelos alunos

⁸² VELOSO, Eurico dos Santos. Fundamentos filosóficos dos valores no ensino religioso. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 74

⁸³ DOS SANTOS, Anélia dos Santos Marvila; SIMÕES, Marvila; SALAROLI, Tatiane Pereira Pereira. O retrato da intolerância religiosa no Brasil e os meios de combatê-la. UNITAS-Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões, v. 5, n. 2, 2017, p. 427.

vem de uma herança familiar e do seu entorno social, logo na primeira infância. Nesse sentido, o respeito já deveria ser trabalhado desde a educação infantil, utilizando a forma lúdica, com auxílio de brinquedos, cantigas e desenhos, uma linguagem inclusiva que seguiria sendo sustentada pelo caminho do ensino Fundamental e posteriormente, o ensino Médio, com aquele cidadão formado já sendo capaz de fazer suas próprias leituras sociais, vindo a ocupar o ensino Superior.

Educar para a tolerância, adultos que atiram uns nos outros por motivos étnicos e religiosos é tempo perdido. Tarde demais. A intolerância selvagem deve ser, portanto, combatida em suas raízes, através de uma educação constante que tem início na mais tenra infância, antes que possa ser escrita em um livro, e antes que se torne uma casca comportamental espessa e dura demais⁸⁴.

É fundamental entender que o professor de Ensino Religioso deixou de ser um doutrinador, como acontecia no passado. Em meio a vários métodos de se fazer pedagogia, como o Freiriano, Montessoriano, construtivista, Waldorfiano, em conflito com a forma tradicional de ensinar, onde o aluno apenas espelhava o que era ensinado pelo professor, cabe ao professor compreender a origem e o contexto que rodeia seus alunos, periféricos ou não, pretos ou indígenas. É fundamental que os professores fiquem atentos a possíveis manifestações de discriminação religiosa ou preconceito racial em sala de aula, pois esse ambiente permite intervenções e correções necessárias. Com a permanência do preconceito, as relações escolares são desumanizadas, e se cria o monstro que posteriormente vai passar sua intolerância para seus próprios filhos no futuro, movendo a roda do comportamento geracional.

⁸⁴ ECO, Umberto. Cinco escritos morais, Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 117

Conclusão

A Lei n. 9.475, de 22 de julho de 1997, que modificou o artigo 33 da Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, representa um avanço significativo na oferta do Ensino Religioso nas escolas, ao retirar seu caráter confessional e catequético, antes associado à disciplina.

Problematizamos nessa pesquisa a disciplina de Ensino Religioso, depois de percorrer um longo caminho histórico acerca de seu fortalecimento ainda no período colonial, e levantamos o pouco destaque que as religiões de matriz africana ganham nos vários documentos que ordenam a educação pública do Brasil, como a própria BNCC e o Currículo do Espírito Santo.

A partir deste estudo, foi possível perceber vários aspectos relativos à forma como o ER foi sendo reformulado com o passar dos anos, com a abertura constitucional que garantiu a laicidade para todas as expressões religiosas, mas que ainda enfrenta o desafio da intolerância religiosa que cerceia e violenta esses grupos minoritários, principalmente de religiões como o candomblé, a umbanda, e a jurema, por exemplo. Isso não quer dizer que tudo está resolvido, já que a

[...] situação ainda se agrava ao se perceber que a própria instituição educacional não dá a devida atenção ao fato [preconceito], não elaborando um currículo que

oportunize debates e reflexões sobre as diversidades, ou seja, que permita problematizar a realidade⁸⁵.

Existem várias formas de valorizar a cultura afro-brasileira, e os avanços foram significativos, ainda que poucos. Cabe aos professores incentivar nos alunos uma vontade de criticizar o contexto social atual, onde a intolerância religiosa é combatida por leis de fato, que podem levar, por exemplo, à cadeia. As violências contra terreiros, o vilipêndio de objetos característicos dessas religiões de matriz africana, o ataque aos costumes e particularidades de cada cultura, ainda acontecem porque a superação do preconceito tem raízes estruturais na própria fundação do nosso país. Uma terra que foi forjada pelo uso da violência, precisa procurar dentro de si onde exatamente foi o erro que ainda repercute até os dias atuais.

Compreendemos que essa discussão vai além e não se encerra aqui. O Ensino Religioso, enquanto área do conhecimento e componente curricular, tem como objetivo estimular a compreensão e o respeito pela diversidade religiosa, cultural e étnica. Para isso, busca promover o diálogo de forma única, proporcionando novas maneiras de interpretar o mundo. Dessa forma, é relevante reavaliar as políticas educacionais que historicamente excluíram a cultura africana do contexto escolar, bem como investir na formação de professores preparados para reconhecer e valorizar as identidades dentro da diversidade cultural.

⁸⁵ SALAROLI, Tatiane Pereira. Educar para a tolerância religiosa nas escolas públicas. UNITAS-Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões, v. 5, n. 2, 2017, p. 365.

Referências

ANDRADE, Fernanda Batista Moreira de; SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. CURRÍCULO EM DISPUTA: o debate sobre o Ensino Religioso em escolas públicas. *Revista Teias*, v. 22, n. ESPECIAL, p. 163-174, 2021.

BRASIL, MEC. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília-DF: MEC, Secretaria de Educação Básica, 2017.

BRASIL. *Lei n. 9.475, de 22 de julho de 1997*. Dá nova redação ao art. 33 da Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 23 jul. 1997. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19475.htm>

CAETANO, Maria Cristina; OLIVEIRA, Maria Auxiliadora Monteiro. Ensino religioso: Sua trajetória na educação brasileira. *Anais do IV CBHE*, v. 1, p. 1-10, 2006.

CARDOSO, Marcos Antonio. *Ensino religioso e religião de matriz africana: um estudo de caso na EEEFM São João Batista em Cariacica-ES*. 2017. Dissertação de Mestrado. Faculdade Unida de Vitória (Brasil).

COELHO, Jordana; DA SILVA, Marcelo Moreira, JACOB, Alexandre. Desafios para o professor no ensino das religiões de matriz africana. *Revista de Educação Dom Alberto*, v. 1, n. 8, p. 32-47, 2015.

CONCEIÇÃO, Joanice Santos. Quando o assunto é sobre religiões de matriz africana: Lei 10.639/ 2003. *Revista da FAEBA: Educação e Contemporaneidade*, v. 25, n. 45, p. 113-126, 2016.

COSTA NETO, Antonio Gomes da. *Ensino religioso e as religiões matrizes africanas no Distrito Federal*. 2011.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Ensino religioso e escola pública: o curso histórico de uma polêmica entre Igreja e Estado no Brasil. *Educação em Revista*, n. 17, p. 20-37, 1993.

CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. Diversidade cultural e religiosa: o ensino religioso e as religiões de matrizes africanas na educação escolar. *Protestantismo em Revista*, v. 43, n. 01, p. 153-169, 2017.

DA COSTA, Especialista Antonio Max Ferreira. *Um breve histórico do ensino religioso na educação brasileira*. <http://www.cchla.ufrn.br/humanidades2009/Anais/GT07/7.4>. Acessado em, v. 13, p. 06-18, 2009.

DA SILVA, Rubens Dornelas. *Experiências sobre a formação e a docência na área de ensino religioso em Cariacica-ES*. 2017. Dissertação de Mestrado. Faculdade Unida de Vitória (Brasil).

DE SOUSA MARTINS, Nathália Ferreira. O ensino religioso do estado do Espírito Santo: uma análise curricular. *Plura: Journal for the Study of Religion/Revista de Estudos de Religião*, v. 11, n. 1, 2020.

DE SOUZA, Lidyane Maria Ferreira. Ensino Religioso na BNCC: qual o lugar das religiões de matrizes africanas? *Revista Latinoamericana de Derecho y Religión*, v. 9, 2023, p 1-27.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Um espaço para compreender o sagrado: a escolarização do ensino religioso no Brasil. *História: Questões & Debates*, v. 43, n. 2, 2005.

ANDRADE, Ivani Coelho. [et al.]. Currículo do Ensino Religioso da rede municipal de ensino de Vila Velha – ES. *Último Andar*, São Paulo, v. 23, n. 36, p. 44-60, jul-dez/2020, p. 47.

ESPÍRITO SANTO. *Currículo do Espírito Santo*. Área de Conhecimento: Ensino Religioso. Componente curricular – Ensino Religioso. Governo do Estado do Espírito Santo, Secretaria da Educação, Vitória, 2018. Disponível em: <https://sedu.es.gov.br/Media/sedu/pdf%20e%20Arquivos/Curriculo_ES_Ensino_Religioso.pdf>.

ESPÍRITO SANTO. Resolução CEE//ES nº1.900/2009. *Diário Oficial do Estado do Espírito Santo*, Poder Executivo, Vitória, ES, 26 nov. 2009. p. 13.

ESPÍRITO SANTO. Secretaria da Educação. *Currículo Básico Escola Estadual (CBEE)*. Vitória: SEDU, 2009.

FONAPER. Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso. *Parâmetros curriculares nacionais: ensino religioso*. São Paulo: Mundo Mirim, 2009.

FREITAS, Eliane Maura Littig Milhomem. O ensino religioso no município de Cariacica-ES: o processo de construção das diretrizes curriculares e o desafio de sua implementação em âmbito escolar. *Reflexus*. Ano VII, Nº 10 (2013-2), páginas 37-53. Vitória-ES: Editora Unida, 2013

LODY, Raul. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Ática, 1987.

MARTINS, Nathália Ferreira de Sousa. *O ensino religioso do Estado do Espírito Santo: da legislação à sala de aula em escolas estaduais da Região Metropolitana da Grande Vitória*. 2018.

ROSSETTO, Selma Correia. *Religiões de matriz Africana: Inclusão ou exclusão na disciplina de ensino religioso?*. 2016. Dissertação de Mestrado. Faculdade Unida de Vitória (Brasil).

SANTOS, Gevanilda. *Relações raciais e desigualdade no Brasil*. Selo Negro, 2013.

SILVA, A. C. A desconstrução da discriminação no livro didático. In. MUNANGA, K. (Org.). *Superando o racismo na escola*. Brasília, DF: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. p. 21-37

SILVA, Vagner G. Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: *Ática*, 1994.

SOUSA MEDRADO, Jader. O Espírito Santo de todos os santos: a influência das religiões afro brasileiras na formação cultural capixaba em uma análise contra a intolerância religiosa. *Revista Foco (Interdisciplinary Studies Journal)*, v. 17, n. 7, 2024.

SOUZA, Marselha Evangelista de; OLIVEIRA, Geovane Lopes de. *Religião, educação e futuro práticas escolares desafiadas pelo pluralismo, laicidade e intolerância*. Sacrelegens, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 1516, jul-dez/2018. III CONACIR Disponível em <https://www.ufjf.br/sacrelegens/files/2019/04/29.pdf>>

TAVARES, Alexandre Camelo; DA SILVA, Rubens Dornelas. Ensino religioso no município de Vila Velha–ES Religious Education in the city of Vila Velha–ES. *Brazilian Journal of Development*, v. 8, n. 7, p. 50040-50047, 2022.

VIEIRA, Claudiane Moraes et al. Religiosidade de matriz africana no contexto escolar. *Semana de Educação da Pertença Afro-Brasileira*, p. 411-421, 2023.

DEFICIÊNCIA, RELIGIÃO E EDUCAÇÃO: POR UM ENSINO RELIGIOSO ANTICAPACITISTA

Blue Mariro

Introdução

A relação entre religião e deficiência é marcada por ambivalências, ora acolhedoras, ora excludentes. Em determinados textos sagrados e tradições orais, identificam-se narrativas que associam a deficiência a punições divinas, maldições ou provas espirituais. Tais representações, quando interpretadas de forma literal ou desprovidas de senso crítico, contribuem para a perpetuação de estigmas e para a marginalização de pessoas com deficiência (Watts, 2012).

Ademais, observa-se, na contemporaneidade, a recorrência de discursos religiosos que apresentam a deficiência como algo a ser "curado" pela fé, o que implica na negação da identidade e da autonomia desses sujeitos. Por outro lado, também se encontram, no âmbito das religiões, espaços de cuidado, solidariedade e espiritualidade inclusiva. Em diversas comunidades, pessoas com deficiência são acolhidas com empatia e participam ativamente de rituais e práticas religiosas (Ribeiro, 2019).

A literatura aponta que o Ensino Religioso não confessional, quando desenvolvido a partir de um enfoque crítico, pode contribuir significativamente para a promoção do respeito à diversidade e ao pluralismo nas escolas (Cecchetti, 2022;

Montero, 2023). Pesquisas sobre práticas pedagógicas evidenciam que abordagens que consideram a diversidade religiosa e cultural favorecem uma educação capaz de problematizar estereótipos e construir atitudes de respeito às diferenças (Castro, 2020; Koukounaras-Liagkis, 2015).

Além disso, estudos destacam que a formação docente em sensibilidade intercultural é decisiva para que o Ensino Religioso se consolide como um espaço de diálogo, inclusão e convivência ética (Quirós Domínguez et al., 2025).

Para Silva (2024), a ambiguidade presente nos discursos religiosos sobre a deficiência evidencia a importância de uma abordagem crítica e equilibrada no contexto escolar, especialmente no componente curricular de Ensino Religioso, não com o objetivo de negar a religião, mas de analisá-la criticamente, em busca de uma educação que promovam o respeito às diferenças.

Nesse contexto, para Silva (2024), o ensino religioso na Educação especial deve assumir um papel transformador. O docente pode atuar na desconstrução dos estigmas religiosos sobre a deficiência, bem como desenvolver atividades que valorizem as múltiplas formas de vivenciar a espiritualidade.

A partir do diálogo inter-religioso, da acessibilidade dos conteúdos e da valorização das experiências dos estudantes com deficiência, a escola passa a configurar-se como um espaço efetivamente inclusivo, no qual o sagrado também pode ser vivido sem barreiras (Mendes e Silva, 2024).

A metodologia adotada para a construção deste artigo foi de natureza bibliográfica, com enfoque qualitativo. A pesquisa consistiu na leitura, seleção e análise de obras acadêmicas, documentos oficiais e textos sagrados que abordam a relação

entre religião e deficiência, com destaque para as implicações no contexto do ensino religioso.

Foram utilizados livros, artigos científicos, legislações e a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), buscando compreender como diferentes tradições religiosas representam a deficiência e de que forma essas representações podem influenciar práticas pedagógicas inclusivas. A abordagem buscou articular os conhecimentos teóricos à prática docente, contribuindo para a formação de uma perspectiva crítica, ética e acolhedora no trato das diversidades no ambiente escolar.

As religiões e a concepção sobre corpos com deficiência

As religiões possuem grande influência na forma como a sociedade enxerga o corpo, a saúde e o que é considerado “normal” ou “anormal”. Em diferentes tradições religiosas, essas interpretações assumem formas variadas. No cristianismo bíblico, a deficiência foi associada à impureza ritual ou ao pecado (Watts, 2012). Conforme Mello (2016), a noção de deficiência é socialmente construída, em um viés normativo considerado legítimo ou desviante.

Em algumas leituras do hinduísmo, é compreendida como resultado do carma acumulado em vidas passadas (Hardy, 1987). Em segmentos do cristianismo pentecostal, a deficiência é frequentemente relacionada à possessão espiritual ou à falta de fé, reforçando práticas de cura e libertação (Soares; Araújo, 2021). No espiritismo kardecista, por sua vez, pode ser interpretada como prova ou expiação espiritual (Lewgoy, 2000).

No cristianismo, em alguns versículos do Antigo Testamento, há passagens que relacionam enfermidades e deficiências físicas ao pecado, indignidade ou à punição divina. Em Levítico 21:16-23 (Almeida, 1993),

Pois nenhum homem em quem houver defeito se aproximará: seja um homem cego, coxo, de rosto mutilado ou desproporcionado, homem que tiver o pé quebrado ou mão quebrada, que for corcunda, anão, que tiver defeito nos olhos, sarna, feridas na pele, ou que tiver testículo esmagado (Bíblia sagrada, Levítico 21:16-23, Almeida, 1993).

As escrituras estabelecem restrições aos sacerdotes com deficiências físicas no serviço ao altar. o que pode ser interpretado, sem o devido contexto, como um afastamento simbólico do sagrado. Em que pessoas com deficiência não são aptas a acessar esses espaços e ocupar tais responsabilidades, corpos abjetos ou indignos. Nos Evangelhos, embora Jesus realize curas de pessoas com deficiência, essas narrativas são muitas vezes compreendidas de forma equivocada, reforçando a ideia de que a deficiência é algo a ser eliminado e não uma identidade a ser respeitada (Watts, 2012; Soares e Araújo, 2021).

Conforme Ribeiro (2019), essa visão, ainda presente em certos discursos religiosos, pode gerar exclusão ou pressão para que a pessoa se “adapte” à norma, ou até mesmo crie um ambiente pela qual pessoas com deficiência sejam enganadas por promessas de cura e libertação dos pecados, conforme a doutrina religiosa,

Um exemplo contemporâneo e impactante de práticas religiosas capacitistas foi protagonizado pelo falecido pastor nigeriano T. B. Joshua, líder da Igreja Sinagoga de Todas as Nações (SCOAN). Por mais de três décadas, T. B. Joshua

realizava cultos de cura que afirmavam, entre outras coisas, a "libertação" de pessoas com deficiência (Northcott, Spooner e Ford, 2024).

Durante o ano de 2024, Investigações jornalísticas realizadas por Northcott, Spooner e Ford revelaram que uma parcela dessas "curas" eram forjadas para fortalecer sua autoridade espiritual e aumentar sua influência. Pessoas com deficiência eram expostas publicamente, manipuladas emocionalmente e, muitas vezes, levadas a crer que sua condição seria revertida exclusivamente por meio da fé. E quando a cura não acontecia, essas pessoas eram culpabilizadas. A prática gerava não apenas frustração e dor emocional para aqueles que não experimentavam a "cura" prometida, mas também reforçava a narrativa de que a deficiência é algo incompatível com a vida espiritual em uma toda a sua plenitude (Soares e Araújo, 2021).

Este tipo de discurso, quando reproduzido nas comunidades de fé ou no ambiente escolar sem a devida crítica, contribui para o isolamento social e o enfraquecimento da autoestima de estudantes com deficiência. Cabe ao ensino religioso oferecer aos alunos ferramentas para analisar criticamente esses fenômenos, entendendo-os como construções humanas e não verdades espirituais absolutas e que não são cabíveis de questionamento. Atos discriminatórios devem ser combatidos, independente do local que estejam sendo realizados (Imhoff, 2017).

De acordo com Hardy (1987), no hinduísmo, encontramos a noção de carma como explicação para as condições de vida, incluindo a deficiência. As crianças que nascem com condições congênitas são consideradas pelas famílias como expressões divinas de determinados deuses. Essa interpretação, em alguns contextos, pode comprometer o desenvolvimento da criança e

dificultar o acesso a terapias e políticas de cuidado, uma vez que a espiritualização da deficiência tende a deslocar responsabilidades sociais e institucionais (Mello, 2016; Diniz, 2007).

Em algumas interpretações no Espiritismo, acredita-se que nascer com uma deficiência seja resultado de ações em vidas passadas (Lewgoy, 2000, 2004). A doutrina espírita, ao tratar das deficiências físicas e intelectuais, desloca a análise dessas condições para além das explicações meramente biológicas ou sociais.

Segundo Kardec (2005), o ser humano é um Espírito imortal em processo contínuo de evolução, sendo a vida corporal apenas uma etapa dessa trajetória. As limitações físicas, portanto, surgem como instrumentos para o aprendizado, destinados ao aprimoramento moral do Espírito, ao mesmo tempo em que oferecem oportunidades de exercício da empatia e da solidariedade para aqueles que os cercam.

Nessa perspectiva, para Kardec (2005) a deficiência não é vista como uma falha da natureza, mas como parte de um projeto de crescimento espiritual mais amplo e profundo. O que conforme Lewgoy (2000, 2004), pode gerar sentimentos de culpa ou resignação entre as famílias e os próprios indivíduos com deficiência.

Por outro lado, nas religiões há também aspectos positivos, como a valorização espiritual de pessoas com diferenças físicas ou mentais, vistas em alguns contextos como próximas do divino ou detentoras de sabedoria. Esses elementos reforçam a necessidade de um olhar crítico e contextualizado quando se trabalha a religião na escola, evitando reforçar leituras

capacitistas e promovendo uma educação para o respeito e a inclusão (Koukounaras-Liagkis, 2015; Imhoff, 2017).

Nas religiões afro-brasileiras, como a Umbanda, Quimbanda, Candomblé, entre outras, há uma relação diferenciada com a deficiência. Essas tradições tendem a valorizar o corpo em suas múltiplas expressões e atribuem, em seus sistemas simbólicos, às pessoas com deficiência uma potência espiritual singular. Não é incomum que indivíduos com deficiências sejam vistos como portadores de dons especiais, ou que ocupem posições de destaque nos terreiros, como médiuns, ogãs ou sacerdotes (Prandi, 1991, 2001; Mota, 2020).

Para os iorubás as diferenças físicas são expressões das dinâmicas de criação do orixá Oxalá/Obatalá, as cores, altura, peso corporal, etc. Obatalá é responsável pela criação dos seres humanos. O orixá tem restrições sobre o vinho de palma, quando o consome, acaba ficando embriagado, criando as pessoas com deficiência, albinos, etc. Desta maneira, uma PcD é considerada filha dessa divindade, são as *eni òrìsà* ou pessoas de Obatalá (Prandi, 2001; Corrêa, 2016; Fatunbiade, 2025).

No entanto, ainda que essas tradições apresentem um grande potencial inclusivo, é necessário fazer uma análise crítica sobre possíveis armadilhas simbólicas. Representar pessoas com deficiência como seres "especiais", "puros" ou "escolhidos" pode, inadvertidamente, retirar desses sujeitos a sua humanidade concreta, deslocando suas necessidades para um campo místico e dificultando a luta por direitos sociais efetivos (Bastos, 2016).

Embora esse olhar pareça acolhedor à primeira vista, ele pode ser paternalista, pois coloca esses indivíduos em um pedestal simbólico e distante da realidade, que nega sua humanidade e autonomia. Ao serem vistos apenas como figuras

espiritualmente elevadas, suas necessidades concretas, direitos e singularidades podem ser invisibilizadas (Cardoso, 2018).

Projetos pedagógicos para ensino religioso anticapacitista

Para Koukounaras-Liagkis (2015) e Cechetti (2022), o ensino religioso deve assumir um papel questionador frente às idealizações religiosas da deficiência, promovendo um entendimento mais amplo e respeitoso, no qual a deficiência seja reconhecida como parte legítima da diversidade humana.

Nesse sentido, torna-se essencial que a escola trabalhe a diversidade de crenças e visões com os alunos, sempre a partir de uma perspectiva crítica. É necessário evidenciar que as representações religiosas da deficiência são construções históricas e culturais, e que nenhuma condição física ou sensorial torna uma pessoa “menos” ou “mais” espiritualizada (Coelho e Pereira, 2024).

A BNCC (2017) orienta que o ensino religioso contribua para o desenvolvimento de competências relacionadas à compreensão da diversidade cultural religiosa, ao respeito às diferentes manifestações de crença e à formação de atitudes pautadas pela ética e pela empatia. Entre as competências específicas do componente, destaca-se a necessidade de analisar como diferentes tradições religiosas explicam a origem e o sentido da vida humana (EF06ER02) e de reconhecer a diversidade religiosa presente no Brasil e no mundo como parte da diversidade cultural (EF06ER05), o que implica diretamente a promoção de práticas educacionais inclusivas e anticapacitistas. Dessa forma, o trabalho sobre as pessoas com deficiência no

ensino religioso não é um acréscimo, mas uma exigência curricular.

De acordo com Mantoan (2003), para alcançar esses objetivos, o professor deve estar atento às práticas pedagógicas inclusivas, utilizando recursos de acessibilidade, como a Língua Brasileira de Sinais (Libras), audiodescrição, comunicação alternativa e adaptada, entre outros recursos. Além disso, é fundamental a criação de um ambiente de diálogo, no qual todos os estudantes possam expressar livremente suas experiências de fé, espiritualidade e religiosidade, sentindo-se pertencentes ao espaço escolar (Junqueira, Corrêa e Holanda, 2007).

A escola pode desempenhar um papel ativo na construção de um ensino religioso anticapacitista, articulando projetos pedagógicos que valorizem a diversidade, seja corporal e ou espiritual. Uma proposta inicial consiste na realização de uma Semana da Diversidade e Espiritualidade, em que diferentes tradições religiosas sejam abordadas sob o enfoque da inclusão de pessoas com deficiência, promovendo rodas de conversa, exposições e apresentações artísticas realizadas pelos estudantes. Essa atividade favorece o diálogo inter-religioso e amplia a compreensão crítica sobre a pluralidade humana, em consonância com a habilidade EF07ER01, que prevê a análise de diferentes formas de organização e práticas religiosas em contextos socioculturais variados.

Outra iniciativa relevante é a promoção de vivências inclusivas em espaços religiosos, incentivando visitas a templos, igrejas, terreiros ou centros espíritas que possuam práticas acessíveis. Essa aproximação prática permite que os alunos compreendam como a espiritualidade pode ser vivenciada de maneira inclusiva, além de identificar os desafios que ainda precisam ser superados para garantir a plena participação de

todos. Essa atividade se conecta à habilidade EF07ER04, que propõe analisar como valores religiosos impactam as relações sociais e a convivência ética.

No mesmo sentido, propõe-se o desenvolvimento do projeto Narrativas de Fé e Diversidade, que visa incentivar estudantes, familiares e membros da comunidade escolar a compartilharem relatos sobre suas experiências religiosas relacionadas à deficiência. A produção de textos, vídeos ou dramatizações fortalece o sentimento de pertencimento e contribui para a desconstrução de concepções capacitistas associadas à espiritualidade, alinhando-se à habilidade EF07ER03, que estimula a análise de discursos religiosos sobre a condição humana e seus desafios.

A realização de oficinas de acessibilidade litúrgica também se mostra uma estratégia potente. Essas oficinas podem contemplar a aprendizagem de Libras voltada para contextos religiosos, práticas de audiodescrição em rituais e adaptações de materiais litúrgicos e de espaços de culto, demonstrando que a acessibilidade é, também, um gesto de respeito ao sagrado. Essa proposta favorece o desenvolvimento da habilidade EF07ER05, que sugere identificar práticas religiosas que promovem os direitos humanos e a cidadania.

Por fim, a construção coletiva de um Mapa da Inclusão nas Religiões configura-se como uma atividade pedagógica interdisciplinar que promove o pensamento crítico e a pesquisa. A partir de investigações sobre como diferentes tradições religiosas abordam a deficiência, os estudantes podem elaborar painéis visuais ou mapas digitais que destaquem iniciativas inclusivas, bem como os pontos críticos a serem superados.

Tais projetos reforçam o compromisso do ensino religioso com uma formação ética e inclusiva, capaz de reconhecer e celebrar a diversidade humana em todas as suas expressões, colocando em prática os princípios da BNCC e contribuindo para a construção de uma escola mais justa, equitativa e acolhedora para todos.

Considerações Finais

Diante do exposto, compreende-se que as representações religiosas acerca da deficiência exercem influência direta nas percepções sociais e educacionais sobre pessoas com deficiência. Quando essas representações perpetuam estigmas ou idealizações, contribuem para a exclusão simbólica e concreta desses sujeitos nos espaços escolares e comunitários. Nesse sentido, torna-se imprescindível reavaliar tais narrativas sob a perspectiva de uma pedagogia crítica e inclusiva, que valorize a pluralidade humana e rejeite discursos capacitistas, mesmo quando estes se manifestam sob a aparência de reverência.

O ensino religioso, por seu caráter interdisciplinar e formativo, constitui-se como um espaço privilegiado para esse debate. Ele possibilita que os alunos analisem criticamente diferentes tradições religiosas e compreendam seus impactos na construção de valores e identidades. Quando abordado com sensibilidade e intencionalidade pedagógica, esse componente curricular promove não apenas o respeito às crenças diversas, mas também o alargamento do olhar sobre o outro, especialmente sobre aqueles que foram, historicamente, marginalizados.

Por conseguinte, a deficiência deixa de ser compreendida como um “problema” e passa a ser reconhecida como uma das múltiplas expressões da diversidade humana. Cabe, portanto, ao educador assumir o compromisso ético e pedagógico de transformar a escola em um espaço verdadeiramente inclusivo. Isso exige, além do domínio sobre as tradições religiosas, uma escuta ativa e atenta às experiências dos próprios estudantes com deficiência.

Por meio dessa escuta, do diálogo e do acolhimento, o ensino religioso pode tornar-se uma ferramenta de emancipação, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa e equitativa, na qual todas as pessoas, com ou sem deficiência tenham seu valor reconhecido.

Referências

AFFONSO, Luciane Marina Zimmerman; CANFIELD, Ráisa Lammel; MÖBS, Adriane da Silva Machado; SANTOS, Valter Borges dos; SILVA, Itala Daniela da. *Políticas educacionais e Base Nacional Comum Curricular de Ensino Religioso*. Porto Alegre: SAGAH, 2021.

BASTOS, Ana Cristina de Almeida Cavalcante. Formação do professor do Ensino Religioso e os saberes necessários para uma educação inclusiva. In: CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO, III., 2016. *Anais [...]*. 2016.

BÍBLIA SAGRADA. Antigo Testamento. Levítico 21:16–23. *Tradução de João Ferreira de Almeida*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Especial. Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva. Brasília: MEC/SEESP, 2008. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seesp>. Acesso em: 20 jun. 2025.

BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília: Ministério da Educação, 2017.

BRASIL. *Lei nº 13.146, de 6 de julho de 2015*. Institui a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Estatuto da Pessoa com Deficiência). Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 7 jul. 2015.

CARDOSO, Danielle. *A neutralização dos sentimentos das pessoas com deficiência*. Laboratório de Inclusão, 4 jul. 2018. Disponível em: <https://laboratoriodeinclusao.wordpress.com/2018/07/04/a-neutralizacao-dos-sentimentos-das-pessoas-com-deficiencia/>. Acesso em: 19 abr. 2025.

CASTRO, Rosângela Maria Mota de. Ensino religioso e diversidade: narrativas e cotidianos escolares. Caminhos – *Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, v. 18, n. 3, 2020. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/8243>. Acesso em: 19 abr. 2025.

CECHETTI, Eliane. Ensino religioso não confessional e promoção do respeito à diversidade religiosa. *Revista Educação*, São Carlos, v. 16, n. 1, 2022. Disponível em: <https://www.reveduc.ufscar.br/index.php/reveduc/article/view/5620>. Acesso em: 19 abr. 2025.

CORRÊA, F. Norton. *O batuque do Rio Grande do Sul: Antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Editora Cultura e arte: São Luís. 2016

DINIZ, Débora. *O que é deficiência*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo: um estudo sobre as noções de poluição e tabu*. Tradução de Mônica Siqueira Leite de Barros. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FATUNBIADEJI, Babalawo. *Obàtálá*. Disponível em: <https://babalawofatunbiadeniji.com/obatala/>. Acesso em: 26 abr. 2025.

GOMES, Leandro. Religião e deficiência: uma análise crítica das representações simbólicas. *Revista Educação e Diversidade*, v. 5, n. 2, 2020.

HARDY, Peter. *The religious traditions of India*. New York: Columbia University Press, 1987.

IMHOFF, Sarah. Why disability studies needs to take religion seriously. *Religions*, Basel, v. 8, n. 9, e186, 2017. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel8090186>. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/8/9/186>. Acesso em: 16 dez. 2025.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; CORRÊA, Rosa Lydia Teixeira; HOLANDA, Ângela Maria Ribeiro. *Ensino religioso: aspectos legais e curriculares*. São Paulo: Paulinas, 2007.

KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos*. Tradução de Guillon Ribeiro. 86. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2005.

KOUKOUNARAS-LIAGKIS, Marios. Religion and religious diversity within education in a social pedagogical context. *International Journal of Social Pedagogy*, Londres, v. 4, n. 1, 2015. Disponível em:

<https://journals.uclpress.co.uk/ijsp/article/id/205/>. Acesso em: 19 abr. 2025.

LEWGOY, Bernardo. *Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista*. Tese de doutorado em Antropologia, FFLCH - USP, São Paulo. 2000. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/16244> Acesso em 20 de março de 2025.

LEWGOY, Bernardo. *O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira*. Bauru: EDUSC, 2004.

LETRA ESPÍRITA. *Por que as pessoas nascem deficientes?* Revista Letra Espírita, 10 mar. 2022. Disponível em: <https://www.revistaletraespirita.com.br/post/por-que-as-pessoas-nascem-deficientes>. Acesso em: 19 abr. 2025.

MANTOAN, Maria Teresa Eglér. *Inclusão escolar: o que é? por quê? como fazer?* São Paulo: Moderna, 2003.

MELLO, Anahi Guedes de. Deficiência, incapacidade e vulnerabilidade: do capacitismo ou a preeminência capacitista e biomédica do Comitê de Ética em Pesquisa da UFSC. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 10, p. 3265–3276, out. 2016.

MENDES, Laís Dourado; SILVA, Francisca Monteiro da. *Desafios na ação do docente de Ensino Religioso acerca da inclusão e do atendimento educacional especializado*. 2024. Disponível em: <https://repositorio.ufersa.edu.br/server/api/core/bitstreams/74ca16e5-9077-4c8d-8d0f-4fc8f557c04a/content>. Acesso em: 14 jun. 2025.

MITTMANN, Solange. *Diversidade e inclusão: caminhos para uma educação antipacitista*. São Paulo: Cortez, 2019.

MONTERO, Paula. A diversidade como valor no ensino religioso escolar. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 29, n. 65, 2023. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ha/a/DTR8hTDdQfcKj3fXxmfdzbz/>.

Acesso em: 19 abr. 2025.

MOTA, Rafael Santos. *Ẹkọ ati iṣe ọrọ síṣọ*: educação e oralidade — o dito e o não dito no educar sobre as pessoas com deficiência no Candomblé. 2020. 95 f. Dissertação (Mestrado em Educação) — Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

NASCIMENTO, Marcia. *Espiritualidade, deficiência e educação*: desafios para o ensino religioso. *Revista de Estudos da Religião*, n. 63, 2022.

NORTHCOTT, Charlie; SPOONER, Helen; FORD, Tamasin. *Exposição de TB Joshua: como o pastor desgraçado falsificou seus milagres*. BBC News, 13 jan. 2024. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-africa-67944614>. Acesso em: 26 abr. 2025.

O GLOBO. *Deusa hindu? Criança nasce com 26 dedos na Índia*. Rio de Janeiro, 21 set. 2023. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/mundo/epoca/noticia/2023/09/21/deus-a-hindu-crianca-nasce-com-26-dedos-na-india-veja.ghhtml>. Acesso em: 26 abr. 2025.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec; EDUSP, 1991.

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

QUIRÓS DOMÍNGUEZ, Carlos et al. Educating for diversity: intercultural and inter-religious sensitivity. *Religions*, Basel, v. 16, n. 2, 2025. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel16020238>. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/16/2/238>. Acesso em: 19 abr. 2025.

RIBEIRO, S. S. Carvalho. A pessoa com deficiência numa perspectiva do discurso religioso: inclusão ou exclusão na Assembleia de Deus. *Revista Eletrônica de Ciências Humanas, Saúde e Tecnologia*, Goiás, v. 1, n. 13, p. 42–56, 2019. Disponível em: <https://www.revista.fasem.edu.br/index.php/fasem/article/view/159>. Acesso em: 16 dez. 2025.

SILVA, Alice Coelho Pereira da. Educação especial e ensino religioso: formação docente como ferramenta para a promoção do respeito à diversidade. *Revista FOCO*, v. 17, n. 12, p. e7179, 2024. DOI: <https://doi.org/10.54751/revistafoco.v17n12-098>. Disponível em: <https://ojs.focopublicacoes.com.br/foco/article/view/7179>. Acesso em: 13 abr. 2025.

SOARES, Márcia Torres Neri; ARAÚJO, José Reinaldo de. Demonização e sobrenaturalidade: influências religiosas na/para concepção de deficiência. *Caminhos*, Goiânia, v. 19, n. 3, p. 617–634, 2021.

WATTS, Graeme. The perception of references to disability in the Bible. *Journal for the Academic Study of Religion*, v. 25, n. 1, p. 27–43, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1558/arsr.v25i1.27>. Disponível em: <https://journal.equinoxpub.com/JASR/article/view/2309>. Acesso em: 16 dez. 2025.

PROJETO “CUIDAR COM AXÉ”: DIÁLOGOS ENTRE A SAÚDE PÚBLICA E OS SABERES TRADICIONAIS EM UMA COMUNIDADE DE TERREIRO DE ITUIUTABA

*Anderson Pereira Portugal
Cíntia Batista Domingues Oliveira*

Introdução

Este trabalho traz os resultados do Projeto de Extensão “Cuidar com Axé” (Registro SIEX nº. 35179/2025) da Universidade Federal de Uberlândia.

O projeto visou promover momentos de cuidado à saúde com base nos saberes ancestrais afro-brasileiros, articulando práticas de bem-estar físico, emocional, espiritual e social. Diferente de ações meramente biomédicas, a proposta valorizou as estratégias de cuidado presentes nos terreiros, aliando-as às práticas de saúde da medicina acadêmica, mas sem abrir mão da autonomia cultural e espiritual do povo de axé.

O projeto reforçou a ideia de que práticas como banhos de ervas, defumações e fumaçadas, ebós⁸⁶, oferendas, boris⁸⁷, benzimentos, passes energéticos, consultas oraculares e

⁸⁶ Ebó é um ritual de limpeza espiritual e/ou oferenda que envolve a preparação de alimentos e outros elementos para transferir energias negativas e buscar equilíbrio, proteção e soluções para problemas da vida, como saúde, amor e trabalho. A palavra vem do idioma Yorubá e significa oferenda, sacrifício ou troca com os Orixás.

⁸⁷ Ritual de ebó destinado especificamente ao fortalecimento de Ori, o Orixá individual de cada pessoa, representado pela cabeça.

orientações espirituais são parte essencial de um cuidado integral e devem ser reconhecidas e respeitadas em todos os espaços, inclusive nas instituições de saúde.

Soma-se a essas práticas o estímulo à estética e a valorização da beleza afro-brasileira como fator de positividade emocional. A música e a dança são importantes atividades que levam o corpo ao movimento, a mais coordenação motora e ao bom condicionamento cardiorrespiratório.

As ações aconteceram ao longo do mês de setembro de 2025, durante os “momentos do saber” do *Sabejé* (rituais relacionados ao cuidado com a saúde em louvor ao Orixá Omolu e outras divindades ligadas a ele). Tais atividades foram realizadas às segundas-feiras, das 19h às 22h, no terreiro Ilê Àsè Tobi Obatalá (Ituiutaba, MG).

Partimos do princípio de que cuidar da saúde não se limita às práticas médicas. Saberes tradicionais, como os presentes nos terreiros de Candomblé e Umbanda, oferecem caminhos de cuidado integral que dialogam com a saúde física, emocional, espiritual e comunitária. As ações de cuidado mútuo fazem parte de uma tradição milenar que trata a saúde individual e coletiva como um todo, assim como o corpo também como um todo, considerando também o espírito e o contexto social.

Apesar de protegidas pela Constituição da República Federativa do Brasil e pelo Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288/2010), práticas como ebós para pacientes internados em hospitais ou axexês (ritual fúnebre) ainda enfrentam preconceito em hospitais, clínicas e funerárias, enquanto outras tradições religiosas, como a extrema unção católica, são amplamente aceitas.

Objetivos

Nosso objetivo com este projeto foi promover momentos de ações de cuidado à saúde integral para a comunidade do entorno e terreiros convidados, valorizando práticas tradicionais de bem-estar presentes na cultura afro-brasileira. Em termos mais específicos, o projeto objetivou:

- Oferecer serviços básicos de promoção da saúde (pressão arterial, glicemia, vacinação);
- Divulgar e praticar saberes de cuidado ancestrais como defumações, rezas, banhos e orientações espirituais;
- Contribuir para a redução das desigualdades no acesso à saúde com um olhar respeitoso às tradições religiosas afro- brasileiras;
- Criar espaços de escuta, acolhimento e troca de saberes entre a comunidade tradicional e os profissionais da saúde;
- Estimular parcerias entre o terreiro, unidades públicas de saúde e instituições de ensino superior. Divulgar e praticar saberes de cuidado ancestrais como defumações, rezas, banhos e orientações espirituais.

Metodologia

Como se trata de um Projeto de Extensão, a metodologia baseou-se nos princípios da experientiação. A casa que recebeu esta ação possui longa tradição em educação afro-centrada, contando inclusive com um cargo na diretoria especificamente para cuidar de ações educativas, incentivo às artes e à ciência. O

terreiro e seu corpo sacerdotal já recebeu diversos prêmios e honrarias, o que inclui pelo menos duas edições do Prêmio Paulo Freire de Atividades Extensionistas da UFU e possui 2 outros projetos com forte potencial de premiação. Já recebeu prêmios nacionais (por meio de edital) e em 2025, foi reconhecida como Ponto de Cultura⁸⁸ e foi registrada como Patrimônio Cultural Imaterial de Ituiutaba.

Portanto, a metodologia adotada baseou-se nas experiências da comunidade receptora, que vem trabalhando com o conceito de sociointeratividade desde sua fundação em 2010. Para Portuguese (2010), este conceito é um dos pilares do pensamento vygotskyano e permite que a academia escute as vozes comunitárias e construa seus conhecimentos e experiências tem as populações locais como cocriadoras dos projetos, coexecutoras e coautoras dos resultados. Com base nesta premissa, as ações previstas foram:

- Palestras realizadas por professores da UFU e por convidados do projeto (área de saúde).
- Palestras realizadas por mestres e mestras do saber das religiões tradicionais de matriz africana. Desta maneira, busca-se integrar saberes da comunidade com os saberes produzidos pela academia.
- Reza coletiva do Deburu e Sabejé: "a pipoca como símbolo do cuidado com a saúde": Nesta atividade

⁸⁸ Os *Pontos de Cultura* no Brasil foram criados e institucionalizados como política de Estado pela Lei nº 13.018, de 22 de julho de 2014, que institui a *Política Nacional de Cultura Viva* (PNCV) e dá outras providências. *Pontos de Cultura* são iniciativas de grupos ou coletivos que desenvolvem e articulam atividades culturais em suas comunidades. Instituídos efetivamente pelo Ministério da Cultura em 2004, eles buscam promover o acesso à cultura, o desenvolvimento sociocultural e a valorização da diversidade brasileira, incluindo arte, cultura popular e digital, entre outras manifestações.

professores e alunos da UFU poderão aprender sobre as práticas ancestrais de cura e sobre aspectos históricos, sociológicos e antropológicos referentes ao cuidado com a saúde no espaço do terreiro.

- Debate: Saúde e cultura: vozes acadêmicas e vozes tradicionais na perspectiva da integração dos saberes e fazeres relacionados ao cuidado e à saúde.

Debates recentes acerca do papel das comunidades de terreiro e os serviços oficiais de promoção da saúde

A Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde foi criada em março de 2003, e tem por finalidade articular as comunidades de terreiro, gestores e profissionais de saúde, além de organizações não-governamentais, universidades pesquisadores e lideranças do movimento negro, buscando a promoção da saúde do povo de axé e simpatizantes das religiões tradicionais de matriz africana.

Em parceria com o Ilê Omolu e Oxun, a referida rede organizou em 2012 uma edição de 10 mil exemplares da revista *Larôie* (Silva, 2012), impressa com financiamento da Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa do Ministério da Saúde.

Iniciativas dessa natureza tornaram-se comuns em todo o Brasil a partir da gestão presidencial de Luiz Inácio Lula da Silva, do PT - Partido dos Trabalhadores, entre 2003 e 2011, seguindo para as gestões seguintes da então Presidenta Dilma Rousseff (PT, 2011 a 2016). Um bom exemplo de ação neste sentido foi a implantação da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN) que visa garantir equidade no acesso à saúde, combatendo o racismo e a discriminação no Sistema Único de

Saúde (SUS). Lançada em 2009 durante a segunda gestão do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, a política busca reduzir as desigualdades étnico-raciais que resultam de fatores sociais, culturais e econômicos históricos, garantindo que as especificidades da população negra sejam consideradas na promoção, prevenção e tratamento de doenças.

Porém, com o controverso processo de *impeachment* de Rousseff ocorrido em agosto de 2016, ocorreu a ascensão de partidos conservadores ao poder federal entre os anos de 2016 e 2023.

As gestões dos Presidentes Michel Temer (Movimento Democrático Brasileiro, 2016 a 2019) e Jair Messias Bolsonaro (Partido Liberal, 2019-2023) não tiveram a valorização das comunidades tradicionais de matriz africana como pauta, e menos ainda com seu papel na composição de redes locais de cuidado e promoção da saúde. Um claro exemplo disso foram as trágicas decisões governamentais durante a pandemia de covid-19, que resultaram no agravamento da crise no Brasil, levando o país a amargar mais de 700 mil mortos.

Nesse período, segundo Portuguesez (2022), as comunidades de terreiro se viram desassistidas, mas mesmo com dificuldades, mantiveram-se firmes na proteção geral de seus adeptos e, ainda, militaram arduamente para derrubar posturas negacionistas (contra a vacinação), anticientíficas (uso em larga escala de medicamentos comprovadamente ineficazes), exigiu em coro com a sociedade a aquisição e produção de vacinas e retomou sua militância pelo reconhecimento de suas práticas de cura como válidas e relevantes.

Foi somente em 2023, com o retorno do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva (PT, gestão atual) ao poder que a questão da promoção da saúde pública em parceria com os terreiros voltou a ganhar força no Brasil. Porém, a luta pelo reconhecimento não tem sido tarefa fácil.

Recentemente o Ministério da Saúde publicou a Resolução nº 715, de 20 de julho de 2023, que estabelece Orientações para o Plano Plurianual 2024-2027 e para o Plano Nacional de Saúde 2024-2027 a partir das diretrizes aprovadas na 17ª conferência nacional de saúde de 02 a 05 de julho de 2023. A publicação desse documento produziu um profundo embate entre representantes das comunidades de terreiros e o Ministério, devido à diferentes interpretações de uma das recomendações. No texto se lê:

46 (Re)conhecer as manifestações da cultura popular dos povos tradicionais de matriz africana e as Unidades Territoriais Tradicionais de Matriz Africana (terreiros, terreiras, barracões, casas de religião, etc.) como equipamentos promotores de saúde e cura complementares do SUS, no processo de promoção da saúde e 1ª porta de entrada para os que mais precisavam e de espaço de cura para o desequilíbrio mental, psíquico, social, alimentar e com isso respeitar as complexidades inerentes às culturas e povos tradicionais de matriz africana, na busca da preservação, instrumentos esses previstos na política de saúde pública, combate ao racismo, à violação de direitos, à discriminação religiosa, dentre outras.

Segundo nota emitida pela Secretaria de Comunicação Social do Governo Federal publicada em 22/08/2023 e atualizado em 03/06/2024, uma série de postagens equivocadas passaram a circular nas redes sociais de terreiros de todo o Brasil, celebrando

o reconhecimento dos terreiros como lugares de promoção da saúde. Porém, o Ministério da Saúde apressou-se em explicar que os terreiros devem ser entendidos apenas como a porta de entrada para o Sistema Único de Saúde (SUS), o que provocou frustração e muitos protestos entre as comunidades mais ativas no movimento de defesa das identidades afrocentradas. Na nota se lê:

A despeito de informações falsas propagadas em postagens de redes sociais, os terreiros de matriz africana não fazem parte do Sistema Único de Saúde. As peças de desinformação fazem uma interpretação equivocada do item 46 listado na Resolução nº 715, de 20 de julho de 2023, do Conselho Nacional de Saúde (CNS). O documento elenca 59 orientações estratégicas, com caráter de proposta, para subsidiar o Ministério da Saúde na construção de políticas públicas e que ainda devem passar por apreciação. Trata-se do resultado de um debate que contou com a participação de mais de 2 milhões de pessoas durante a 17ª edição da Conferência Nacional de Saúde, realizada nos dias 2 a 5 de julho de 2023, em Brasília. (...). Dentre as discussões da conferência, o reconhecimento das manifestações da cultura popular dos povos tradicionais de matriz africana e seus espaços como lugares de cura foi tema de avaliação dos presentes na reunião. A resolução desta edição da conferência destaca o papel das casas dessas religiões como portas de entrada para a saúde pública, bem como no combate ao racismo e à intolerância religiosa. As orientações constantes na resolução são contribuições no processo democrático e constitucional de formulação da política nacional de saúde. No entanto, não possuem poder de norma e a adoção de cada uma delas depende da gestão de saúde em cada esfera - Ministério da Saúde e secretarias de saúde municipais, distrital e estaduais - devidamente respeitado o pacto federativo na gestão do SUS.

Em paralelo a toda essa discussão, há em todo o Brasil uma série de discussões (com bons frutos) estabelecidas entre o setor público de saúde (sobretudo prefeituras) e os terreiros. Cursos de Medicina, centros de pesquisa e universidades têm, também, entrado nessas parcerias.

Porém, há ainda muita reclamação entre dirigentes de comunidades de matriz africana no sentido de estas serem meros objetos de estudos acadêmicos. As comunidades, porém, reivindicam para si o direito de serem coautoras, coprodutoras e codivulgadoras de conhecimentos produzidos por pesquisadores que visitam os terreiros para fins acadêmicos, rejeitando, assim, serem tratadas como entes passivos na produção científica e, ainda, verem seus saberes serem apropriados pela intelectualidade universitária sem que recebam o devido crédito.

Diálogos entre a medicina acadêmica e as tradições ancestrais de cuidado e cura nos terreiros

São muitos os textos que tratam da questão da atenção à saúde na perspectiva das comunidades de terreiro no Brasil. Além de os textos serem numerosos, de diversas regiões e focados em diferentes aspectos da saúde (individual e coletiva), eles trazem reflexões importantes sobre a necessidade de diálogo entre os saberes acadêmicos e tradicionais, na mesma perspectiva que adotamos para nossa ação extensionista.

Desde o prisma das práticas extensionistas, os textos mostram ainda inúmeras experiências bem-sucedidas em todo o Brasil, onde as comunidades de terreiro vêm intensificando o diálogo com a medicina em atividades efetivamente práticas. Porém, os estudos revelam também o quanto os saberes

tradicionais ainda são tratados como excêntricos ou meramente folclóricos, subalternizando-os à hegemonia da ciência ocidental. Vajamos, a título de exemplos, alguns importantes estudos realizados nos últimos anos.

Alves e Seminotti (2009) escreveram sobre a concepção de saúde e a origem do sofrimento psíquico por adeptos de uma comunidade tradicional de terreiro em Porto Alegre (RS).

França Queiroz e Bezerra (2016) estudaram a questão da saúde ocupacional no terreiro de candomblé Casa de Iemanjá IyáOgun-Té, de nação Jeje/Nagô, e na Unidade de Saúde da Família Osvaldo Brandão Vilela, ambos em um bairro predominantemente negro de Maceió-AL. O estudo objetivou contribuir com a atuação do terapeuta ocupacional na comunidade, visando à implementação da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra.

Silva et al (2020) produziram um texto acerca das pesquisas realizadas entre 2014 e 2015b dentro do projeto “Práticas populares de cuidado à saúde em comunidades de terreiros”, financiado pelo Ministério da Saúde e outras parcerias. O projeto, segundo os autores, abrangia diversos territórios onde se fez estudos de casos em comunidades de terreiro, unidades de atenção à saúde da rede SUS (Sistema Único de Saúde) e a produção de um “guia para trabalho em saúde em contextos de diversidade cultural” (p. 146).

Portuguez (2022) escreveu um livro sobre a cultura e as espacialidades da Umbanda e do Candomblé, reunindo olhares da História, da Sociologia e da Geografia. Nesta obra, o autor dedicou um capítulo ao impacto da pandemia de covid-19 sobre as comunidades tradicionais de matriz africana do Triângulo Mineiro. No texto, o autor descreveu as ritualísticas ligadas ao

cuidado e à saúde, explicando ainda sobre os ritos específicos ligados ao Orixá Obaluaye.

Martini (2022), em texto introdutório da seção de entrevistas da revista Calundu, tratou de temas atinentes à promoção da saúde em comunidades de terreiros, tema da entrevista realizada com Mãe Baiana, do Ilê Axé Oyá Bagan (DF). O texto traz diversos aspectos sobre o cuidado e a atenção à saúde no âmbito dos terreiros e mostra como o assunto enseja debates e pesquisas.

Correia e Marques (2023) realizaram um estudo crítico da colonialidade e, no contexto dessa abordagem decolonial, analisaram a saúde mental e as políticas públicas de saúde na Bahia, com especial atenção às comunidades candomblecistas e suas espacialidades.

Laroche, Lopes e Rodrigues (2025⁸) publicaram um artigo cujo objetivo foi analisar as formas pelas quais as terapêuticas de terreiro, baseadas nas tradições do Candomblé, contribuem para a promoção da saúde mental e, ainda de que maneira podem dialogar com as diretrizes das Práticas Integrativas e Complementares (PICs) do Sistema Único de Saúde (SUS).

Como foi possível observar, a temática abordada neste trabalho já foi bastante abordada no meio acadêmico brasileiro, o que resulta em um conjunto bastante representativo de pesquisas. Porém, a leitura dos textos citados e a análise de suas referências bibliográficas nos mostra que predomina nos estudos as abordagens descritivo-analíticas da relação terreiro x Poder Público, o que enseja uma produção conceitual mais ampliada, mais crítica e mais afro-centrada.

Resultados obtidos

As ações do projeto ora relatado foram realizadas nas noites de segundas-feiras do mês de setembro, durante o ciclo do Sabejé, que é um ritual do Candomblé (Nação Ketu) que ocorre principalmente em agosto, mas também pode se dar em setembro, a depender da época de realização dos festejos para homenagear o orixá Obaluayê. O Sabejé antecede o Olubajé, festa grandiosa, um banquete comunitário, realizado em honra à este mesmo Orixá (Pereira, 2014).

Tradicionalmente a prática do Sabejé consiste em sair às ruas com um balaio de pipoca (deburu)) para oferecer aos transeuntes, em troca de dinheiro, um ato simbólico de humildade e caridade. O ritual também envolve um tabuleiro com objetos sagrados do orixá e a distribuição das pipocas para purificação.

Como nos ensina Verger (2012), Obaluaye é reverenciado como sendo o Orixá que controla as epidemias, pandemias, surtos e pragas. Daí sua relação direta com os ritos de cura e com uma mentalidade coletiva associada ao cuidado. As narrativas míticas de Obaluayê são impactantes e revelam a histórias de uma criança abandonada por Nanã, sua mãe biológica que não suportava vê-lo com as feridas da varíola. Obaluayê fora abandonado nas praias onde Iemanjá vivia e, logo, fora encontrado por ela que o adotou, cuidou de suas feridas e o educou de forma a não guardar mágoas de sua mãe biológica. O abandono representa as formas de dores mentais e emocionais que afligem os seres humanos e a doença, aquilo que enfraquece o corpo.

Na narrativa mítica, o cuidado materno levou à cura. A empatia de Iemanjá, o tratamento correto, o afeto e a educação saram as dores do corpo e da mente, livrando assim o espírito de

suas mazelas e angústias. Obaluayê reencontra sua mãe biológica, a perdoa e se reconcilia com ela. Curou-se da varíola, das mágoas de ter sido rejeitado, do rancor e de eventuais desejos de vingança. Curou-se. Celebrar o Sabejé e o Olubajé é (também) celebrar o papel pedagógico das dores e das doenças, aprender com elas e alcançar o equilíbrio pleno: do corpo, da mente, das emoções, do espírito e até mesmo das finanças.

Figura 1: Tabuleiro de pipocas ofertados à Obaluaiye.



Figura 2: Obaluaye: Orixá da doença e da cura.



Fonte: Acervo do Projeto Cuidar com Axé (2025).

Os encontros foram estruturados com base em um ou mais dos eixos abaixo:

- EIXO 1 – Saúde Básica Integrada Verificação de pressão arterial e orientações de autocuidado.
- EIXO 2 – Saberes Tradicionais de Cuidado: defumação, rezas e orientações com o Babalorixá, acolhimento

espiritual, oficina de banhos de ervas e uso das folhas sagradas, roda de conversa

- EIXO 3 – Corpo em Movimento: alongamento, ginástica laboral acessível, dança para os Orixás.
- Espaço das Crianças: oficinas lúdicas do Projeto Caburé, pinturas, contação de histórias, brincadeiras afro-centradas e outras atividades lúdicas.
- Alimentação e Cuidado com o Corpo.

A avaliação foi realizada de forma qualitativa por meio de rodas de conversa. Entendemos que para uma segunda edição serão necessárias ações mais efetivas por parte da Secretaria Municipal de Saúde. A presença de profissionais da saúde foi insuficiente para tudo que desejávamos e há potencial e espaço para ampliação das ações da medicina formal. Em relação às atividades da comunidade de axé, julgamos que estas foram realizadas de maneira mais eficiente, mas mesmo elas podem ser ampliadas e mais bem estruturadas. Apesar de algumas deficiências, o Projeto foi extremamente positivo e será de fato repetido em anos futuros.

As ações contaram com aproximadamente 100 participantes. Os sujeitos sociais atendidos foram a comunidade do entorno (bairro Cidade Jardim e adjacências) e alguns frequentadores do terreiro, além de membros da irmandade receptorao. Contamos com a presença de profissionais e estudantes da área de saúde interessados em práticas integrativas e culturais. No que se refere às parcerias para a realização desta ação, o projeto contou com os seguintes apoios:

- Pró-Reitoria de Extensão e Cultura da UFU
- Instituto de Ciências Integradas do Pontal/ UFU
- Curso de Geografia do ICHPO/UFU
- Secretaria Municipal de Saúde.
- Unidade Mista e PSF do bairro Cidade Jardim (Ituiutaba, MG)
- Professores de Escolas da rede pública e privada.
- Universidade do Estado de Minas Gerais, Polo Ituiutaba Faculdade FacMais (Ituiutaba).
- Grupos de saberes tradicionais de Ituiutaba.

Figuras 4 e 5: Recepção dos participantes, palestra sobre uso de ervas sagradas.



Fonte: Acervo do Projeto Cuidar com Axé (2025).

Figuras 6 a 9: reza para Obaluaye, Aferição de pressão arterial e palestra de sensibilização dos participantes para as campanhas do “Outubro Rosa” e “Novembro Azul”.



Fonte: Acervo do Projeto Cuidar com Axé (2025).

Conclusão

O projeto de Extensão aqui relatado alcançou o objetivo de promover momentos de cuidado à saúde integral para a comunidade do terreiro Axé Obatalá de Ituiutaba, assim como convidados de outros terreiros da cidade, valorizando as práticas tradicionais de bem-estar presentes na cultura afro-brasileira em diálogo com as ações do poder público em favor da saúde em termos clínicos formais.

Ao promover ações que dialogam com o cotidiano das pessoas e registram a riqueza de saberes locais, criamos um espaço de cuidado que transcende a clínica e se conecta com a identidade, a memória e a espiritualidade de cada comunidade. A valorização dessas práticas não apenas amplia o acesso, mas também fortalece a dignidade e o pertencimento de indivíduos que, muitas vezes, encontram barreiras para usufruir de serviços de saúde formais.

No eixo prático, o projeto ofereceu alguns serviços básicos de promoção da saúde, ao mesmo tempo em que divulgou e praticou saberes de cuidado ancestral, incluindo defumações, rezas banhos e orientações espirituais. Essa abordagem integrada demonstra que o cuidado não é apenas tratamento médico, mas um conjunto de ações que aborda dimensões físicas, emocionais, sociais e espirituais. Ao priorizar a escuta, o acolhimento e a partilha de saberes entre a comunidade tradicional e os profissionais da saúde, fortalecemos vínculos de confiança que são essenciais para a efetividade de qualquer cuidado.

Apoiando-se na ideia de equidade, o projeto contribuiu para a redução das desigualdades no acesso à saúde com um olhar respeitoso às tradições religiosas afro-brasileiras. Ao fomentar

parcerias entre o terreiro, unidades públicas de saúde e instituições de ensino superior, criamos uma rede de cooperação capaz de ampliar recursos, conhecimentos e oportunidades de formação.

Que os aprendizados gerados permaneçam como base para iniciativas futuras, ampliando sentimentos de cuidado compartilhado, respeito à diversidade religiosa e compromisso com a saúde integral de toda a comunidade.

Referências

ALVES, M. C. SEMINOTTI, N. Atenção à saúde em uma comunidade tradicional de terreiro. *Rev Saúde Pública*, 2009; 43 (Supl. 1), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 85-91. Disponível em: [https://www.scielo.br/j/rsp/a/5kPYtSvZcwC43qF\(...\)](https://www.scielo.br/j/rsp/a/5kPYtSvZcwC43qF(...)). Acessado em 18/11/2025.

ARAUJO, A. S. de; MARTINI, G. A promoção da saúde através das comunidades de terreiro: entrevista com Mãe Baiana do Ilê Axé Oya Bagan, DF. *Revista Calundu*. Vol.6, N.2, Jul-Dez 2022, p. 82-85. Disponível em: [https://periodicos.unb.br/index.php\(...\)](https://periodicos.unb.br/index.php(...)). Acessado em 18/11/2025.

BRASIL - MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Resolução nº 715, de 20 de julho de 2023*: Dispõe sobre as orientações estratégicas para o Plano Plurianual e para o Plano Nacional de Saúde (...). Brasília: Conselho Nacional de Saúde, 2023. Disponível em: [https://www.gov.br/conselho-nacional-de-saude/\(...\)resolucao-no-715.pdf/view](https://www.gov.br/conselho-nacional-de-saude/(...)resolucao-no-715.pdf/view) Acessado em 14/11/2025.

BRASIL – SECRETARIA DE COMUNICAÇÃO SOCIAL. *Terreiros de matrizes africanas não integram o SUS*. Brasília: Secretaria de Comunicação Social, 2024. Disponível em: [https://www.gov.br/secom/pt-br/fatos/brasil-contra \(...\) terreiros-de-matrizes-africanas-nao-integram-o-sus](https://www.gov.br/secom/pt-br/fatos/brasil-contra (...) terreiros-de-matrizes-africanas-nao-integram-o-sus). Acessado em 14/11/2025.

CORREIA, S. S. MARQUES, R. S. Território, saúde mental e Candomblé: figurações e enredos. *Revista da ABPN*. v. 16, Edição Especial / Set. 2023, p. 336-370. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/1570>. Acessado em 18/11/2026.

FRANÇA, M. M. L.; QUEIROZ, S. B.; BEZERRA, W. C. Saúde dos povos de terreiro, práticas de cuidado e terapia ocupacional: um diálogo possível? *Cad. Ter. Ocup.* UFSCar, São Carlos, v. 24, n. 1, p. 105-116, 2016. Disponível em [http://dx.doi.org/10.\(...\).ctoAO0583](http://dx.doi.org/10.(...).ctoAO0583) acessado em 18/11/2025.

LAROCHE¹, K. LOPES, V. RODRIGUES, A. P. F. Axé que cura: corpo, comunidade e ancestralidade nas terapêuticas de terreiro como práticas integrativas no SUS. *Revista Odeere*. Universidade Estadual da Bahia, Vol 10, Nº 1, 2025, 239-255. Disponível em: [https://periodicos2.uesb.br/odeere/article/\(...\)](https://periodicos2.uesb.br/odeere/article/(...)). Acessado em 18/11/2025.

PEREIRA, M. I. C. *Linguagem do cotidiano em tendas, comunidades, fraternidades, centros e barracões de Candomblé, Umbanda e outros cultos de raiz afro-brasileiros*. Ituiutaba: Barlavento, 2012.

PORTUGUEZ, A. P. *Geografia Humana de Bajo Río Doce*. Uberlândia: Assis: 2010.

PORTUGUEZ, A. P. *Espaço e cultura na religiosidade afro-brasileira*. 2 ed. Ituiutaba: Barlavento, 2023.

SILVA, J. M. da. *Laroiê*. Brasília: Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras / Saúde e Ilê Omolú e Oxum, 2012. Disponível em: <https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/laroie.pdf> . Acessado em 18/11/2025.

SILVA, R. A. *Et. Al.* Para levar a sério o que os terreiros têm a nos dizer sobre saúde. *Revista Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 40(3): 145-168, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/x9LPxrtYPbdnVYDCGPBdPwL/?format=html&lang=pt>. Acessado em 18/11/2025.

VERGER, P. F. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 2012.



UNIDADE 3

Religiosidades, globalidades e debates políticos

TERRITORIALIDADE ONTOLÓGICA ANCESTRAL: BIOINTEGRAÇÃO YANOMAMI E A CIÊNCIA DA FLORESTA

Éder Rodrigues dos Santos

Introdução

Albert e Kopenawa (2023) sublinham que, do outro lado do venerado antropocentrismo Ocidental, os Yanomami creem que os animais são os antigos humanos, apenas revestidos de uma *pele* de animais de caça. É assim que eles se apresentam aos humanos atuais. Estes, os humanos atuais, foram criados depois por *Omama a*, o ser supremo do povo Yanomami. Os humanos com aparência de animais de caça, tem a diferenciação corporal, mas compreendem os ditos humanos como seus semelhantes convertidos em habitantes de casas⁸⁹.

A leitura xamânica deste processo do ser indígena em devir, na relação com os sonhos, com os *estados da realidade não-comum* (Castañeda, 1968, 1978, 2001) e da relação do ser humano com a terra, enquanto um organismo vivo, está no centro da estrutura de diversas culturas, descritas por autores (as)

⁸⁹ O texto é parte da tese de doutorado defendida no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), na área de concentração: Ambiente e Território na Pan-Amazônia, na linha de pesquisa: Território e Sociedade na Pan-Amazônia, sob título: Geografia Ontológica Indígena: Cosmovisões e caminhos para o Bem Viver (Santos, 2025).

indígenas⁹⁰, com alguma variação de termos e expressões. Com o protagonismo literário autoral do movimento indígena, tem-se colocado em pauta na sociedade brasileira e global a necessidade de se discutir a importância do pensamento ontológico dos xamãs, pajés e especialistas indígenas, pois tais fenômenos estão associados às teses e dissertações em que seus autores (as) nas universidades propõem uma ruptura com o cânone *eeuurocêntrico*⁹¹.

Vale ressaltar, que para os povos indígenas aqui estudados é a *perspectiva* que cria o *sujeito* e não o objeto. Dependendo de quem observa, o sentido é dado ao sujeito. Como alude a Figura 01, a perspectiva indígena inverte a ordem dessas relações, pois quem observa não são mais [ou apenas] os seres humanos, mas os não-humanos e o extra-humanos que são observados, observam-se e observam-nos. É preciso considerar que, para os povos indígenas, alguns animais são *gente*, na medida em que, em sua perspectiva, estão apenas vestidos com roupas de animais, mas continuam com sua condição de humanidade presente.

⁹⁰ Kopenawa, Albert (2015); Barreto (2013; 2018; 2021; 2022); Gersem Baniwa (2026); Jacupé (2001; 2020); Munduruku, (2023); Krenak (2019; 2020a; 2020b; 2020c; 2022); Kambeba (2020a, 2020b, 2020c); Werá (2024); Benites (2020) e; Benites (2023a, 2023b).

⁹¹ Segundo Porto-Gonçalves: “Eeuurocêntrico é um neologismo que propomos para dar conta da hegemonia europeia/estadunidense que vem colonizando o mundo desde 1492, a partir de centros imperiais variáveis: Ibérico, Europeu Norte Ocidental e Estados Unidos, todos no Atlântico Norte”. (Porto-Gonçalves, 2024, p. 05). Ver mais em: Porto-Gonçalves, 2006a, 2006b, 2009, 2002).

Figura 01 – Pintura sobre tela: “Aquela gente que se transforma em caititu”.



Fonte: Denilson Baniwa, 2018⁹².

Assim, por meio da literatura autoral de base filosófica indígena, a teoria do conhecimento indígena pode contribuir com os debates socioambientais e com o processo educacional diverso, inclusivo, dialógico, por vezes, dialético, pois a complexa teia de relações cosmopolíticas compõe os sistemas de conhecimento dos povos indígenas que propõem em seus textos a garantia de mais espaço de fala, direitos e visibilidade, com uma

⁹² Disponível em <https://ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amerindio>. Acesso em 04 de maio de 2024.

potente crítica reversa ao modelo capitalista hegemônico que tenta se impor historicamente.

Ontologia e território: os mosaicos biofônicos da floresta Yanomami

A condição humana de vegetais, animais e fenômenos da natureza está sempre presente na cultura Yanomami, explicitada na obra de Kopenawa (2015; 2023). Na seção intitulada *A floresta Poliglota*, do livro *O Espírito da Floresta* (2023), tem-se o intertítulo *As vozes da Floresta* (p. 121) que nos permite observar a forma que os caçadores Yanomami escutam e entendem a floresta ao longo dos seus itinerários de caça e coleta, possivelmente, um dos mais elevados níveis de biointeração dos Yanomami com seu espaço físico. A multiplicidade de vozes da floresta reflete-se no mimetismo que eles praticam em busca da caça, compondo um *mosaico biofônico florestal*. Os autores destacam a extrema concentração acústica que reverbera uma correspondência sonora recíproca, que são os apelos *heã* evocados pelos caçadores, os cantos dos antigos.

(...) ninguém se surpreenderá se a esse cosmopolitismo ontológico, com pontos de vista humano e não humanos tão estreitamente entrelaçados, corresponda aqui a um poliglotismo “humanimal” de idêntica complexidade: poliglotismo que, para os Yanomami, dá toda a sua textura sonora à “calma silenciosa” da floresta e se impõe ao “alarido desordenado” (*tisi ã thethe*) da cidade (Albert; Kopenawa, 2023, p. 136).

O *heã* pode representar cantos para localizar animais ou frutas. No Quadro 01 é possível ver a dimensão da compreensão biofônica e polifônica da floresta. Os signos são decodificados pelos caçadores.

Quadro 01 – Mosaico biofônico florestal dos Yanomami – animais.

Fenômeno	Significado
Arrulho do papa-formiga-barrado (<i>Cymbilaimus lineatus</i>)	Presença de anta
Canto do surucuá-de-cauda-preta (<i>Trogon melanurus</i>)	Presença de bando de caititus
Dois tons estridentes dos maitacas-de-cabeça-azul (<i>Pionus menstruus</i>)	Presença de macacos-aranhas
Trinado espasmódico do arapaçu-pardo (<i>Dendrocicla fuliginosa</i>)	Passagem de um veado-mateiro

Fonte: Albert; Kopenawa (2023), produzido pelo autor, 2024.

Na prática, são gritos, cantos e chamados de vários pássaros que os caçadores escutam, fenômenos que exigem sensibilidade para compreensão dos seus significados biopsicossociais. Podem ser emitidos também por batráquios⁹³ e insetos que revelam presenças ou representam sinais sonoros de caças. O quadro a seguir (Quadro 02) explicita a dimensão da comunicação biointerativa com os vegetais. Uma cosmopolítica biointerativa, integrante da sociologia Yanomami, tributária de sua ontologia fenomenológica, enquanto ser da floresta.

⁹³ Sapos, rãs ou pererecas.

Quadro 02 – Mosaico biofônico florestal dos Yanomami – vegetais.

Fenômeno	Significado
Canto melodioso do sabiá-da-mata (<i>Turdus Fumigatus</i>)	Presença de taperebás (<i>Spondias mombin</i>)
Assobios contrastantes do Furriel (<i>Caryothraustes canadenses</i>)	Presença de frutas da árvore <i>Pseudolmedia laevigata</i> (capuli, da família <i>moraceae</i>)
Trinados e zumbidos do cabeça-de-ouro (<i>Ceratopipra erythrocephala</i>)	Cipó <i>Lonchocarpus utilis</i> , que é veneno de pesca
Notas melancólicas do urutau (<i>Nyctibius griséus</i>)	Frutas do timbó-pau (<i>Clathrotropis macrocarpa</i>)
Gaviãozinho (<i>Gampsonyx swainsonii</i>)	Frutas das castanheiras-do-pará

Fonte: Albert; Kopenawa (2023), produzido pelo autor, 2024.

O Quadro 03, a seguir, explicita outra dimensão da comunicação biointerativa, por meio de sons de não-humanos e insetos, desta vez, permitindo a leitura de fenômenos da natureza, a partir da escuta vigilante das vozes da floresta.

Quadro 03 – Mosaico biofônico florestal dos Yanomami – fenômenos da natureza.

Fenômeno	Significado
Dupla nota grave do cricrió (<i>Lipaugus vociferans</i>) e o pio estridente subsequente	Chegada de temporais
Canto matinal lancinante do udu-de-coroa-azul (<i>Momotus momota</i>)	Tempo dos macacos gordos – pico da estação das chuvas de junho a agosto
Rajadas de gorjeios agudos da pipira-vermelha (<i>Ramphocelus carbo</i>)	Indicam o início do tempo das pupunhas, de janeiro a março
Estrídulos das grandes cigarras	Chegada de <i>Omoari a</i> , o ser da estação seca.

Fonte: Albert; Kopenawa (2023), produzido por Éder Santos, 2024.

Eusebi (1991) em seu trabalho descritivo, assinala que, ao redor da aldeia, os Yanomami utilizam uma área específica para cultivo da terra. Este é mais que um espaço de subsistência, é também resultado da produção coletiva, uma fonte de integração social que inclui o trabalho de muitas mãos e até para encontros amorosos espontâneos ou programados. Sobre a economia e os arranjos produtivos, o autor aponta que:

Os Yanomami cultivam mandioca, macaxeira, pupunha, cana, batata-doce, cará, taioba, pimenta, papaia, tabaco, urucu e vários tipos de banana que, junto com a mandioca, formam sua alimentação básica. Cultivam também algodão, carauá, bambu e outros vegetais dos quais utilizam folhas, sementes e fibras para o artesanato, para adornar o corpo e nos rituais mágico-sacrais. (...) cultivam também um tipo particular de erva, que frequentemente misturam a um alucinógeno e outras plantas, formando um composto ao qual os Yanomami atribuem poderes

mágicos e terapêuticos com certos tubérculos que acreditam tornar as mulheres estéreis (Eusebi, 1991, p.81).

Ele explica que outros tubérculos são usados para proteger as crianças e tornar os homens mais corajosos. Outros são considerados afrodisíacos ou são utilizados para atrair o romance com uma mulher ou ainda servem para fazer magias contra os inimigos. Neste sentido, a perspectiva da ordem natural da floresta para os xamãs Yanomami não concebe a possibilidade de acesso ao subsolo para retirada de minérios, pois são lascas do céu protegidas por demiurgos. Em *Diários Yanomami* (2024), os autores indígenas trazem falas de mulheres que relatam a beleza da floresta que está em progressiva ameaça pela presença da mineração ilegal provocada por invasores. “Queremos continuar a viver na nossa floresta preservada, bonita, onde ainda reina o silêncio” (Dalmonego, Senra, Ramos, 2024, p. 191).

Em outro trecho, as mulheres Yanomami dizem que: “Quando (...) não havia nada de garimpeiros, nós, mulheres do *Hurapi*, éramos muito felizes. A floresta era exuberante e bela e nós podíamos andar no frescor de uma floresta viva. Comíamos bons alimentos da floresta” (Ibidem, p.197). E ainda: “Crio meus filhos apenas com os recursos da floresta. Coleta frutos e os alimento. Nós não nos alimentamos com as comidas de branco, criamos nossos filhos com os alimentos da floresta (...)” (Ibidem, p. 213).

Para os Yanomami, o subsolo ou a espacialidade do mundo subterrâneo, no qual *Omama* guardou elementos, é que ajuda na sustentação do céu. São protegidos por seres. Os Xapiri habitam o peito do céu em casas distribuídas e classificadas por espíritos que representam animais e fenômenos da natureza e são eles os seres que determinam a caminhada dos humanos sobre a terra, trazendo a cura e a saúde da floresta. Por isso, é

inconcebível para os xamãs a ideia de destruição de matas e rios da *Urihi a*, uma vez que compõem os espaços sacralizados do povo Yanomami. Limulja (2022), em sua etnografia dos sonhos Yanomami, aduz:

Quando viu os brancos destruírem a floresta em busca de ouro, Kopenawa tentou entender o que eram essas coisas que ficava embaixo da terra e que os brancos tanto desejavam até que os *Xapiri pẽ* lhe mostraram sua origem no tempo do sonho. Foi assim que ele descobriu que aquilo que os brancos chamam “minério” são pedaços do céu, da lua, do sol e das estrelas que caíram no primeiro tempo. Foi durante o sonho que Kopenawa conseguiu ver os brancos trabalhando com esses minérios. Foi também durante um sonho que ele viu pela primeira vez o pai do ouro e dos outros minérios: Kopenawa estava doente de malária e sua imagem foi levada pelo espírito da terra, *Maxitari*, até o mundo subterrâneo (Limulja, 2022, p. 43).

A forma própria de viver, sentir e valorizar o tempo e o espaço difere da teoria dos não-indígenas sobre o que é e para que serve o território. Defender e preservar uma cultura indígena, segundo aponta Eusebi (1991), exige a compreensão do seu espaço de vida, seu universo cosmológico. Para compreender os Yanomami, não se trata de observar somente a aldeia e suas características físicas ou perceptíveis aos olhos. Deve-se observar “as áreas onde existem determinados tipos de ervas e plantas, os cemitérios, os locais sagrados, onde ocorreu a história (...) os heróis que originaram o mundo e a humanidade” (Eusebi, 1991, p.94).

Kopenawa tornou-se um líder indígena, reconhecido pela Organização das Nações Unidas (ONU), em virtude do trabalho e luta em defesa dos povos indígenas. Com o livro *A Queda do Céu* (2015), a sociedade experimenta um mergulho em sua

cultura e no processo relacional xamânico com a floresta. Kopenawa entende o jogo dos brancos no interesse pela mercadoria e mantém desde os anos de 1980 sua luta constante pelo território demarcado em 1992. Constrói sua crítica ao sistema-mundo dos brancos, por meio de sua *cosmopolítica* Yanomami, em uma filosofia reversa, chamando o garimpo semimecanizado de os *grandes tatus gigantes* e os garimpeiros de *porcos do mato* que gostam de lama (Albert, 2002).

O povo da mercadoria, nas palavras do xamã Davi Kopenawa (2015), é a imagem do não-indígena que vê apenas um mundo a ser consumido pela ganância dos ditos ‘*modernos*’ para produzir mais mercadorias. A verdade do mundo moderno capitalista e sua episteme reflete-se na separação da natureza e da humanidade, desumanizando a terra. Na visão de mundo dos Yanomami, os Xapiri são os seres *extra-humanos* que dialogam com os xamãs, humanos em estados alterados ou expandidos de consciência, com uso ritual da *yãkoana*, enteógeno que é retirado da resina de árvores *Virola sp.*, que é cristalizada e pulverizada⁹⁴. Estes, uma vez habilitados por um longo processo de treinamento e renúncias físicas e corporais, são convidados para uma *dança cósmica* sobre espelhos com os Xapiri (Figura 02). É de lá que vem a cura dos corpos e do território. Neste encontro há uma comunicação decisiva.

⁹⁴ “O poder da *yãkoana* é forte e dura muito tempo. Existem várias *yãkoana*. Dentre elas, é o pó da *yãkoana haare* o mais poderoso”. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 136).

Figura 02 – Representação Yanomami das danças de apresentação aos Xapiri.



Fonte: Desenho de Joseca Mokahehi Yanomami (Yanomami e Machado 2014, p. 39).

Os Xapiri permitem compreender o processo relacional entre a floresta, os não-humanos e o povo Yanomami, cuidando, sobretudo da saúde dos humanos e da *Urihi a*. Não se entende o povo Yanomami, suas relações sociais e sua territorialidade, sem entender os Xapiri. O discurso cosmopolítico Yanomami parte desta percepção no combate às invasões de seus territórios. “[...] Sem xamãs, a floresta é frágil [...] Se os seres da epidemia continuarem proliferando, os xamãs acabarão todos morrendo e ninguém mais poderá impedir a chegada do caos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 492). O garimpo libera a fumaça *Xawara*, que é a doença dos brancos. Esta se eleva ao peito do céu, enfraquecendo os Xapiri que sustentam o céu.

A *Urihi a* é a “carne e a pele da terra formada a partir da primeira queda do antigo céu, a *Hutukara*; a floresta é seu cabelo” (Kopenawa, Albert, 2015, p. 357). O primeiro céu despencou em tempos ancestrais e que tornou-se em espacialidade física para os Yanomami, manifesta na paisagem percebida e experienciada. Já os *extra-humanos*, os demiurgos são acessados pelos sobre-humanos, os xamãs, e habitam no peito do céu em casas distribuídas e classificadas por espíritos Xapiri que representam animais e fenômenos da natureza. Esta espacialidade deve ser cuidada com manutenção constante, incluindo as novas casas destinadas aos xamãs.

Por fim, ressalta-se que o texto de Kopenawa tem se sobressaído nos últimos anos quanto ao cruzamento autoral da ontologia e cosmologia indígena, notadamente, por destacar seu processo de iniciação xamânica e o impacto na explicação da sua teoria do conhecimento, seus sistemas de pensamento que são alicerçadas no sonho. Ao tratar sobre política territorial Kopenawa é assertivo na crítica ao pensamento do não-indígena:

(...) viajei muito entre eles para defender a floresta e aprendi a conhecer um pouco o que eles chamam de política. Isso me fez ficar mais desconfiado! Essa política não passa de falas emaranhadas. São só as palavras retorcidas daqueles que querem nossa morte para se apossar de nossas terras. Em muitas ocasiões, as pessoas que as proferem tentaram me enganar dizendo: “sejamos amigos! Siga o nosso caminho e nós lhe daremos dinheiro! Você terá uma casa e poderá viver na cidade, como nós!”. Eu nunca lhes dei ouvidos. Não quero me perder entre os brancos. Meu espírito só fica mesmo tranquilo, quando estou rodeado pela beleza da floresta, junto dos meus (Kopenawa; Albert, 2015, p. 390).

A complexidade de formulação vem de sua ontologia que constrói sua cosmologia e suas compreensões ambientais. Se por centenas de anos, a academia moderna apagou os saberes dos povos de *Abya Yala*⁹⁵, com a literatura indígena, as epistemes têm ocupado lugar importante no debate público, notadamente, pela capacidade de crítica reversa e a compreensão dos desafios da vida contemporânea, incluindo a pauta climática. Ainda Kopenawa (2015) aduz:

⁹⁵ “Pouco a pouco, nos diferentes encontros do movimento dos povos indígenas, o nome América vem sendo substituído por *Abya Yala*, indicando assim não só outro nome, mas também a presença de outro sujeito enunciador de discurso, até então calado e subalternizado em termos políticos: os povos originários” (Porto-Gonçalves, 2019, p.26). *Abya Yala*, a retomada do primeiro amor. “No Brasil, os Tupis chamavam esta terra de *Pindorama*. Nos Andes, até hoje se fala em *Tawantinsuyu*. No entanto, atualmente, a expressão *Abya Yala* tem voltado a significar o conjunto deste imenso território que cobre o que os europeus decidiram denominar América”. Disponível em <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/55383/55383.PDF>. Acesso em 18 de abril de 2025

(...) Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras (Kopenawa; Albert, 2015, p. 390).

Como dito, a vida, a morte, o espaço e o tempo estão presentes na cultura relacional indígena, para além dos limites terrestres. Tais espacialidades vividas têm o status de concretude, promotoras de equilíbrio e do Bem Viver (Acosta, 2016; Krenak 2020c), uma vez que busca a harmonia entre cosmologia, cuidado com os elementos da floresta (ambiente) e biointeração para a manutenção da vida.

A literatura de indigenistas ou a etnológica, de antropólogos e etnógrafos, com pesquisas entre povos indígenas fortemente estudadas no século XX, ajudam a contextualizar questões importantes, mas ainda assim são obras do homem branco: são interpretações das culturas. Por isso, neste texto o trabalho autoral de escritores (as) indígenas está em primeiro plano. Os xamãs e a ciência da floresta caminham juntos, encontrando espaços, enfrentando preconceitos e desconstruindo conceitos hegemônicos que tentam se impor como verdades absolutas, dentre estes, as noções rígidas de território, de humanidade, de identidade ou meio ambiente. Tais expressões não têm importância no mundo Yanomami, pois são propostas de uma sociedade do consumo, que se perpetua pela exploração do outro. A realidade para o xamã é percebida com rigor de uma ontologia fenomenológica, na qual o visível e o invisível estão em processo relacional, definindo o jeito e o modo de viver sobre e com o planeta.

Considerações finais

A autonomia da emergência epistemológica na visão de mundo do xamã Davi Kopenawa, que inclui os sonhos como elementos fundantes nas relações cosmopolíticas, é tributária da percepção de estados especiais de realidade não-comum, que tem promovido a afirmação da luta ontológica para a horizontalidade da imagem positiva do indígena. O discurso de Kopenawa, neste contexto, é ao mesmo tempo, um alerta de enfrentamento ao modelo de sociedade hegemônico colonial moderno e, por outro lado, uma proposta de encantamento pelo Bem Viver, na diplomacia Yanomami que se mantém com os seres visíveis e invisíveis. No discurso a favor do território, fica evidente a relação biointerativa do ser Yanomami com a natureza, com os seres não-humanos e com os seres imateriais. Uma arte diplomática, pois o xamã é este diplomata de mundos que precisa negociar com os seres para manter a saúde do corpo-território.

Nesta relação, localiza-se a manutenção da vida Yanomami. É impossível compreender a cosmologia, as relações sociais e a cosmografia deste povo sem conhecer e respeitar os Xapiri que, juntamente, com os sonhos dos xamãs protegem a humanidade da queda do céu por meio de suas danças cósmicas. A ciência da floresta é biointegral, focada na relação do ser indígena e seu entorno. É pela ancestralidade que os Yanomami impedem que o céu desabe, numa luta contra as ações insistentes predatórias provenientes do mundo moderno-colonial que entende a floresta apenas como um grande supermercado.

Por fim, vale dizer que a *Mãri-hi*, a árvore da vida do povo Yanomami, quando chega o seu período de floração, promove os sonhos para todos os humanos. Esta árvore sagrada faz todos na

comunidade sonharem – crianças, jovens e adultos. Eles sonham a floresta, sonham com os não-humanos, com os rios, com os seres. É, portanto, um membro da família, um parente da humanidade. *Sonhar a floresta* é diferente de sonhar *com* ou *na* floresta. No mundo Yanomami e de outros povos indígenas tudo está interligado – a vida é sistêmica – as árvores e os animais são primos, o rio é um avô (avó), o barro, as rochas e os minérios têm seres invisíveis que são seus donos, as montanhas têm agência, as plantas são pajés, o urucum e o genipapo são mulheres, enfim, a vida tem valor sistêmico, vista com rigor em camadas fenomenológicas, percebidas por meio dos sonhos, sob olhos do xamã.

Referências

ACOSTA, A. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo, Editora: Autonomia Literária, 2016.

Albert, Bruce. O Ouro Canibal e a Queda do Céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: Albert, Bruce e, Alcida Ramos. *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato do norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp. 2002

Albert, Bruce e, Davi Kopenawa. *O espírito da floresta: A luta pelo nosso futuro*. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

BARRETO, João Paulo L. *Wai-Mahsã: peixes e humanos, Um ensaio de Antropologia Indígena*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, 2013.

BARRETO, João Paulo L. (et al.) *Omerô: constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano) /Universidade Federal do Amazonas. Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) – Manaus: EDUA, 2018.*

BARRETO, João Paulo L. *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro.* 2021. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM, 2021.

BARRETO, João Paulo L. *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro.* Brasília (DF): Editora: Mil Folhas, 2022.

BENITES, Eliel. *Tekoha Ñeropu’ã: aldeia que se levanta.* Revista NERA, Vol.23 (52), p.19-38, 2020.

BENITES, Sandra. *Corpo-Território 2 - Somos aquele chão que carrega e leva tudo.* Cadernos Selvagem, publicação digital, Rio de Janeiro: Dantes Editora Biosfera, 2023a.

BENITES, Sandra. *Corpo-Território 3 - A memória demarca o nosso corpo.* Cadernos Selvagem, publicação digital, Rio de Janeiro: Dantes Editora Biosfera, 2023b.

Bispo, Antônio. *Colonização, Quilombos: modos e significados.* UnB, Brasília, 2015.

Fernandes, Francisco Felipe Paiva. *A queda do céu como uma autobiografia menor.* Dissertação. Universidade Estadual da Paraíba. 2016.

CASTAÑEDA, Carlos. *A erva do diabo: as experiências indígenas com plantas alucinógenas reveladas por Dom Juan.* 6ª edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 1968.

CASTAÑEDA, Carlos. *Uma estranha realidade*: Continuam as revelações de Dom Juan sobre o uso das plantas alucinógenas. Rio de Janeiro: Editora Record, 1971.

CASTAÑEDA, Carlos. *Viagem a Ixtlan*. 16ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Era. 2001.

DALMONEGO, Corrado; SENRA, Estevão Benfica; RAMOS, Alcida Rita. *Diários Yanomami*: Testemunhos da destruição da floresta. São Paulo: Instituto Socioambiental, Hutukara Associação Yanomami, 2024.

GOMES, Ana Maria e, Davi Kopenawa. *O cosmo segundo os Yanomami*: Hutukara e Urihi. Revista UFMG, Belo Horizonte, v. 22, nº 1ª 2, p. 142-159. Jan/dez. 2015.

JACUPÉ, Kaká Werá. *Tupã Tenondé*: A criação do universo, da terra e do homem, segundo a tradição oral Guarani. São Paulo: Peirópolis, 2001.

JACUPÉ, Kaká Werá. *A terra dos mil povos*: história indígena do Brasil contada por um índio. 2ª ed. São Paulo: Petrópolis, 2020.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *O lugar do saber*. São Leopoldo. Casa Leiria: 2020a.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *Saberes da Floresta*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020b.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *Ay Kakyri Tama*: eu moro na cidade. 2ª ed. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020c.

Kopenawa; Davi e, Bruce Albert. *A queda do céu*: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo – SP: Companhia da Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras. 2020a.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras. 2020b.

KRENAK, Ailton. *Caminhos para a cultura do bem viver*. Semana do Bem Viver da Escola Parque do Rio de Janeiro, S/E. www.culturadobemviver.com. 2020c.

KRENAK, Ailton; Campos, Yussef. *Lugares de origem*. São Paulo: Editora Jandaíra 2021.

KRENAK, Ailton. *O futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

Limulja, Hanna. *O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos Yanomami*. São Paulo: UBU Editora. 2022.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

Merleau-Ponty, Maurice. *O Visível e o Invisível*. 4ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

MORAES, Marília Gabriela Barros de. *Decolonialidade e o fim do mundo em A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Universidade do Estado de Mato Grosso, Sinop, 2021.

MUNDURUKU, Daniel. *Meu Avô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória*. Porto Alegre, RS: Edelbra, 2023.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *De utopias e de topoi: espaço e poder em questão (perspectivas desde algumas experiências de lutas sociais na América Latina/Abya Yala)*. *Geographia Opportuno Tempore*. Londrina, v. 10, n. 1, 2024.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana*. GEOgrafia, AnoVIII - Nº 16, 2006a.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Os (des)caminhos do meio ambiente*. 14. ed. São Paulo: Contexto, 2006b.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades*. Desenvolvimento e Meio ambiente, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009. Editora UFPR.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Da geografia às geografias: um mundo em busca de novas territorialidades*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2002.

SANTOS, Éder Rodrigues dos. *Geografia ontológica indígena: cosmovisões e caminhos para o Bem Viver*. Porto Velho. Tese de doutoramento. Universidade Federal de Rondônia, 2025.

SHIRATORI, Karen. *O acontecimento onírico ameríndio: o tempo desarticulado e as veredas dos possíveis*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ, 2013.

WERÁ, Kaká. *Tekoá: uma arte milenar indígena para o Bem Viver*. Rio de Janeiro: Best Seller. 2024.

YANOMAMI, Morzaniel Iramari; MACHADO, Ana Maria Antunes (Orgs.). *Xapiri theã oni: palavras escritas sobre os xamãs Yanomami*. São Paulo, Boa Vista: Editora Instituto Socioambiental, Hutukara Associação Yanomami, 2014.

A NOÇÃO DE FAMÍLIA E COMUNIDADE DAGARA EM DIÁLOGO COM A CONSTRUÇÃO DE FAMÍLIA OCIDENTAL: A FAMÍLIA EM DIÁSPORA COMO POSSIBILIDADE DE RESISTÊNCIA AO COLONIALISMO

*Isaque José de Almeida Ribeiro
Thais Cristina Ximenes Viana*

Introdução - noção de família e comunidade Dagara

O presente trabalho busca compreender a concepção de comunidade e família a partir da ancestralidade Dagara, utilizando os estudos de Sobonfu Somé (2007), e seu contraste com a ideia de família nuclear moderna construída com o avanço do capitalismo, como elucida Silvia Federici (2017). Se justifica como uma tentativa de problematizar e ampliar nossos horizontes sobre as formas de relações e vínculos no ocidente fundamentados na economia e cerceamento de corpos, oferecendo outras perspectivas decoloniais, as quais podem ainda estar presentes em famílias descendentes da diáspora forçada do tráfico atlântico. Isto é, reconhecemos, como comenta Fraz Fanon (1961), que a família negra em diáspora não reproduz as opressões do colonizador, mantendo, assim, algumas noções de tradição em suas relações parentais e de comunidade, em espacial nas religiões de matriz africana.

A pesquisadora e psicóloga Sobonfu Somé (2007), em seu livro *O espírito da Intimidade*, discorre sobre as ontologias presentes na construção de comunidade e relações da etnia Dagara, a qual ela faz parte, localizada atualmente entre os países de Burkina Faso e Togo, na África Ocidental. Assim, a autora fundamenta sua base filosófica na ancestralidade que evoca o coletivo, logo, a partir da compreensão metafísica do espírito, que as relações se sustentam para o bem da comunidade na matéria: “Espírito é a energia que nos ajuda a nos unir, a ver além dos nossos parâmetros limitados. Também nos ajuda nos rituais e na conexão com nossos ancestrais” (SOMÉ, 2007, p. 26). Isto significa que, a etnia Dagara acredita que cada elemento vivo e não vivo tem um espírito, e entre cada relação que se sucede entre eles cria um terceiro, a qual Somé chama *espírito da intimidade*. Este espírito precisa ser cuidado e nutrido para que a relação dos indivíduos floresça e enriqueça o coletivo:

A união de dois espíritos dá à luz a um novo espírito. Podemos chamá-lo de espírito do relacionamento ou espírito da intimidade. Ele é muito importante pois age como barômetro do relacionamento e deve ser nutrido e mantido vivo. Se esse espírito morre, o relacionamento morre (SOMÉ, 2007, p. 33).

E assim, a construção política e social se dá em comunhão, visto que cada relacionamento precisa de um fundamento para existir, um propósito que esteja de acordo com o espírito ancestral e o bem da comunidade.

Desta forma, as individualidades se tornam mais fortes no coletivo, nas relações comuns, que existem fora de casa - das construções físicas - logo, a vida em comunidade é sustentada nas relações que se estabelecem nos espaços comuns do cotidiano: “Na África, pelo ou menos nas aldeias Dagaras, as construções

servem para dormir, para rituais e para armazenar alimentos. A vida na aldeia se dá, de fato, do lado-de-fora. Não temos lugar especial para trocar fraldas, por exemplo. Tudo acontece ao ar livre” (SOMÉ, 2007, p. 21).

Da mesma forma, a noção de tempo para os Dagara é inspirada pela terra e o movimento social, não exigindo pressa para se chegar aos locais, mas respeitando a estrada e do tempo do todo, das relações: “Na vida tribal, a pessoa é forçada a diminuir o ritmo, a vivenciar o momento e comungar com a terra e a natureza. Paciência é essencial. Ninguém na aldeia parece compreender o sentido de pressa” (SOMÉ, 2007, p. 21).

Tal movimento temporal dialoga com o tempo ancestral, conceito construído pelo filósofo Eduardo Oliveira (2007) e citado no texto de Thiago Dantas (2017, p. 176), em diálogo com o estudo. Por ser um tempo não linear, diferente do ocidental cartesiano: “Ele é um tempo que se recria, pois a memória é tão somente um mecanismo de acesso à ancestralidade que tem como referência a corrente. O devir é, portanto, o demiurgo da ancestralidade – e não o contrário! (OLIVEIRA, 2007, p. 246). Logo, esse tempo, em que está inserido a Filosofia Africana e Afrodiaspórica, é um movimento de produzir a memória pela experiência do corpo e assim a ancestralidade, construindo cultura, sendo essa última, movimento da ancestralidade: “a prevalência do passado sobre um vivente propicia um relacionamento entre o poder e a harmonia para ritualizar a cultura.” (DANTAS, 2017, p.177).

Além do caráter temporal da ancestralidade, ela também é constituída através de relações, logo ela não existe sem alteridade e assim se constrói somente no coletivo: “a alteridade torna-se a concretização da ancestralidade, pois esta tem como princípio a coletividade” (DANTAS, 2017, p.178).

Com isso, diferente da construção de relacionamentos ocidentais, os quais são guiados pelo ego e posse implementados pelo amor romântico e reforçados pela propriedade privada, os relacionamentos em África, segundo Somé (2007, p. 25), são guiados pelo espírito: “[...] existe uma dimensão espiritual em todo relacionamento. Duas pessoas se unem porque o espírito as quer juntas. Assim, é importante ver o relacionamento como algo movido pelo espírito, e não pelo indivíduo”.

Cada relação tem um propósito para comunidade, por isso é importante todos estarem dispostos a ajudar um casal quando estão passando por dificuldade, pois seus problemas se tornam do coletivo. Por isso, a pensadora reforça a importância de cuidar do espírito para se desenvolver em sociedade, todavia, tais elementos não são necessariamente tão distantes como a crença vertical judaico-cristã, a qual Deus está acima de nós e para se chegar nele precisamos seguir ideais ascéticos, para ela os espíritos ancestrais, por exemplo: “não precisam ser uma pessoa ou espírito que conhecemos ou imaginamos. Pode ser uma árvore lá fora. Pode ser uma vaca, nosso cão ou gato, em casa. [...] É possível que seja o riacho que corre ao longe” (SOMÉ, 2007, p. 28)

Percebe-se que a nuclearidade ocidental não funciona nesses territórios de tradição ancestral, que se organizam em comunidade, pois, assim como os espaços são partilhados, os afetos também não são centralizados. Isto é, uma mãe, por exemplo, não se limita a amar somente seus descendentes, as responsabilidades da criação de uma criança são de toda comunidade, sendo os irmãos e irmãs dos pais também mães e pais de um ente, assim como seus primos se tornam seus irmãos:

A família, na África, é sempre ampla. A pessoa nunca se refere ao seu primo como “primo”, porque isso seria um insulto. Então, ela chama seus primos de irmãos e irmãs. Seus sobrinhos, de filhos. Seus tios, de pais. Suas tias, de mães. O marido da sua irmã é seu marido, e a mulher do seu irmão é sua mulher. As crianças também são estimuladas a chamar outras pessoas de fora da família de mães e pais, irmãos e irmãs (SOMÉ, 2007, p. 23-24).

Desta forma, na perspectiva Dagara, a socialização da criação de uma criança é um fundamentado já implementado na construção social da comunidade, não sendo uma prática restrita a família nuclear, em especial à mãe, tornando menos individual a maternidade e a formação e educação de um indivíduo completo. Assim como o afeto não se restringe a uma única criança, já que a comunidade é também responsável pelo ente que está se formando, seu propósito ajuda no desenvolvimento do coletivo por isso precisa ser cuidada por todos:

Esse conceito de grande família ajuda muito. Lembrome de quando era criança: podia escolher um pai diferentes todos os dias, dependendo do meu humor. Assim, se eu quisesse que um de meus tios fosse meu pai naquele dia, concentrava toda minha atenção naquela pessoa e ignorava as outras. E ninguém tomava isso como uma ofensa pessoa; antes, consideravam isso como uma oportunidade para eu decidir o que queria. Esa prática permite que um grande número de pessoas na aldeia conheça a criança e veja seu espírito (SOMÉ, 2007, p. 24).

A socialização da criação de uma criança é uma pauta importante e debatida no feminismo anticapitalista por pensadoras como a revolucionária russa Alexandra Kollontai (2017) em seu livro *As Relações entre os Sexos e a Luta de*

Classes, a qual descreve como o comunismo seria maior aplicado se entendêssemos que os afetos são partilhados, assim como as casas comunitárias e as tarefas de cuidado fossem igualmente dívidas e remuneradas para que as mulheres pudessem estar nos locais de trabalho.

Assim como a socióloga Heleneith Saffioti (1976), que em seus escritos *A mulher na Sociedade de Classe: mito e realidade*, reflete sobre o misticismo acerca do papel da mulher na sociedade, fundado em uma biologização de seus corpos, colocando as mulheres em locais inferiores para justificativa de exploração de seus trabalhos domésticos, contribuindo para a solidão da mulher na modernidade. E outra pesquisadora, já mencionada neste estudo, também pode servir de exemplo, como Silvia Federici (2017), que pontua a invisibilização da criação de uma criança e tarefas domésticas como um trabalho que precisava ser remunerado, pois oferece o que o capital ganha mais dinheiro pela mais-valia, que é o trabalhador.

Desta forma, a tentativa de abordar tais debates ocidentais de forma curta neste artigo, deve-se ao fato de possibilitar o diálogo através da problematização que essas autoras trazem em seus escritos, mesmo que, fundamentados em Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021, p. 16), reconhecemos que a categoria mulher não é uma problemática africana, sendo trazida pelo ocidente:

Na medida em que meu trabalho e meu pensamento progrediam, percebi que a categoria ‘mulher’ – que é fundacional nos discursos de gênero ocidentais – simplesmente não existia na Iorubalândia antes do contato mantido com o Ocidente. Não havia um tal grupo caracterizado por interesses partilhados, desejos ou posição social.

No entanto, como estamos produzindo estudos a partir da diáspora, tais relações e diálogos se fazem interessantes por ressaltarem como o ocidente busca ideais noções que já estavam sendo desenvolvidas em território africano, como o caso da etnia Dagara e suas relações com a comunidade e família. A chegada da demarcação da propriedade privada no território imposta pelo Estado, ainda é lida de forma difícil e diferente para os grupos de Burkinna Faso, pois suas epistemologias e ontologias políticas lidam com a terra e a natureza como espíritos integrados e não diferentes, logo, impede-os de não as ver como locais de comunhão.

Essa mudança vem se verificando nos últimos dez anos, mais ou menos, por causa de restrições políticas. O motivo principal é que o governo está tentando tomar a terra. Até 1980, a terra sempre havia sido do povo. Todavia, as pessoas não a consideravam sua. Elas viam a terra como se essa fosse espírito, como algo emprestado. Agora que o governo está regulamentando a terra, as pessoas têm de pagar impostos sobre ela (SOMÉ, 2007, p. 20).

Nota-se, nesses movimentos, que a relação com a terra e econômica determinam o funcionamento social dos ambientes, e um grupo social que se fundamenta em uma economia ainda, como a autora comenta ser *agrária*, conseguem se relacionar de forma horizontal com a terra e socialmente. Assim, sistemas coletivos de políticas existem, pois são os anciãos que cuidam e preservam a comunidade Dagara: “ainda temos um sistema no qual os mais velhos supervisionam a aldeia, sem a intenção de adquirir riqueza ou poder” (SOMÉ, 2007, p. 20). Desta forma, nota-se uma horizontalização de afetos e espaços, construindo uma noção de comunidade de forma mais ampla.

A comunidade, assim, é o espírito que precisa ser cuidado e nutrido para que os relacionamentos e as crianças cresçam e auxiliem no propósito do coletivo, da mesma forma como ela ajuda nos deles. Diante disso, a comunidade não existe somente na perspectiva material, existe um metafísico que é alimentado e se reflete no empírico do todo, logo, diferente do ocidente, as questões espirituais precisam ser cuidadas para que as relações não sejam fundamentadas no ego e nos desejos românticos individualistas: “A separação do espírito, como vemos aqui no Ocidente, tem como consequência fazer as pessoas darem uma importância desmedida ao amor românico” (SOMÉ, 2007, p. 33). Somé ainda denuncia como a educação ocidental não preza pelos saberes de tradição ancestral, que são cultuados em suas comunidades, criando problemas para o coletivo e a manutenção da ancestralidade quando jovens vão estudar em escolas do colonizador e voltam com vergonha se suas origens e um distanciamento do espírito:

Na África Ocidental, as crianças que foram para as cidades já estão distanciadas da vida diária conectada ao espírito. Tal fato ocorre porque vivem distantes da aldeia. Quando vão para escola não aprendem a respeito do espírito, nem trabalham sua conexão com ele. Não aprendem a respeito de suas tradições. Vão para escola para aprender coisas que não tem base no espírito e para esquecer a forma tradicional de viver. Os primeiros Dagaras que foram estudar nas cidades e sofreram a influência dos colonizadores voltaram sentindo vergonha de seus pais e do estilo de vida tradicional (SOMÉ, 2007, p. 31).

Assim, a comunidade na perspectiva Dagara, existe como espaço familiar de comunhão para além de um território físico, necessário para manter tradições ancestrais passadas por gerações

e fluência de propósitos. Isto significa que o crescimento e desenvolvimento individual só é efetivado de forma integral quando feito em coletivo, com pessoas que lembrem de seus objetivos no mundo e o ajudem a alcançá-los pois, isso significa a bonança para a própria comunidade:

O objetivo da comunidade é assegurar que cada membro seja ouvido e consiga contribuir com os dons que trouxe ao mundo, da forma apropriada. Sem essa doação a comunidade morre. E sem a comunidade o indivíduo fica sem um espaço para contribuir” (SOMÉ, 2007, p. 35).

Desta forma, tamanho senso coletivo consegue criar um ambiente seguro para o indivíduo desaguar seus propósitos e construir suas relações, tanto românticas, familiares ou de amizade. Logo, a noção de “nosso”, de um casal, por exemplo, não fica restrita aos dois, pois toda comunidade também é responsável pela nutrição do espírito da intimidade do casal e a resolução dos problemas que tiverem, assim, o amor é sempre visto como uma construção.

Um dos princípios do conceito Dagara de relacionamento é que este não é um assunto privado. Quando falamos de ‘nosso’ relacionamento, na aldeia, a palavra ‘nosso’ não é limitada a dois. É por isso que achamos difícil viver um relacionamento em uma cultura moderna, que não tem verdadeira comunidade. Na ausência de uma comunidade, duas pessoas são forçadas a dizer ‘esse relacionamento é nosso’, quando, na verdade, a comunidade é que deveria estar dizendo isso (SOMÉ, 2007, p. 36).

Tal reflexão exprime que todo relacionamento precisa de uma comunidade para ser nutrido, que a idealização do indivíduo como único capaz de resolver suas questões, como se implica na

modernidade, é desumana pois exige uma responsabilidade muito grande de uma única pessoa. Desta forma, algumas estratégias que a autora utiliza quando vai morar nos Estados Unidos é a criação de uma comunidade formada por amigos e conhecidos que querem ver o crescimento e florescimento do casal. Por isso, todo relacionamento se torna do coletivo, para o não adoecimento dos entes envolvidos:

Em meu próprio casamento, envolvo o máximo de pessoas possível no relacionamento. [...] Criamos uma comunidade que nos dá o apoio que precisamos. Isso nos alimenta, para que prossigamos como o trabalho que estamos fazendo aqui” (SOMÉ, 2007, p. 37-38).

Desta maneira, construir outros alicerces para suprir demandas individuais pode ajudar no desenvolvimento do relacionamento, e exigir de seu/sua parceiro/a que responda a toda necessidade e expectativa é frustrante e um tanto solitário, pois como os problemas não podem ser compartilhados com uma comunidade, a demanda emocional precisa ser digerida sozinha: “[...] trazer o espírito de outras pessoas é bom; dá-lhe muitos outros olhos para ver e superar limitações” (SOMÉ, 2007, p. 39). Tal problemática também se torna presente na criação de crianças, pois, diferentes das comunidades do ocidente, na tradição Dagara tudo é partilhado “Talvez seja difícil, para quem sempre morou no Ocidente, ver tudo aquilo que possui como pertencente a toda comunidade, mas esse é o caso da aldeia.

Como resultado, cada pessoa da aldeia contribui para o bem-estar dos outros” (SOMÉ, 2007, p. 42)

Como tudo é partilhado, a criação de um filho também é, tornando mais leve para os pais da criança toda responsabilidade de ser sua comunidade, seu alicerce, sendo outro tipo de relação desumana, pois exige muito de duas pessoas. Assim como,

quando acontece um casamento toda comunidade estará casando-se no dia, da mesma forma, quando alguém está para ganhar um bebê, toda comunidade também está para recebê-lo. Com isso, a mãe nunca é a única responsável pela criança, qualquer pessoa pode alimentar e cuidar dela e sua criação se torna partilhada, tendo vários referenciais para além de seus próprios pais: “Algumas vezes, quando uma mãe quer ver seu filho, ela não consegue, porque muitas pessoas estão cuidando dele” (SOMÉ, 2007, p. 42). E todo cuidado é importante, pois divide as responsabilidades para o coletivo:

Se uma criança cresce achando que sua mãe e seu pai são sua única comunidade, quando tem um problema e os pais não conseguem resolvê-lo, ela não tem ninguém a quem recorrer. Os pais são os únicos responsáveis pelo que aquela criança se torna. Pior ainda: muitas vezes uma única pessoa é deixada com os filhos. Dar à criança um sentido maior de comunidade ajuda-a a não depender apenas de um adulto [...]. Como seres humanos, somos limitados quanto ao que podemos fazer ou dar. Assim, ao educar crianças, precisamos, definitivamente, do apoio de outras pessoas. É como dizemos: “é preciso toda uma aldeia para manter os pais sãos” (SOMÉ, 2007, p. 43-44).

Assim, diante da exposição e compressão de comunidade e família Dagara, sendo uma filosofia bantu-congo, percebe-se uma aproximação com o conceito ubuntu, trazido pelo filósofo sul-africano Magobe Ramose (1999). Ubuntu evoca o coletivo, e significa o vir a materializar a partir da compreensão de existir metafísico: “Ubu é geralmente entendido como a existência e pode ser dito como uma ontologia distinta. Enquanto ntu é um ponto no qual a existência assume uma forma concreta ou um modo de ser no processo contínuo de desdobramento, que pode

ser epistemologicamente distinto” (RAMOSE, 1999, p. 2). Com isso, entender tal aspecto é importante pois ao dialogar com a noção de comunidade, por exemplo, a materialização das relações só é feita com a compreensão que ela existe junto ao imaginário das pessoas que estão ao seu redor, e ao verbo como corpo, que permite com que aconteça. E esse movimento é feito a partir da alteridade, é compreender em Ubuntu que “[...] ser um humano é afirmar sua humanidade por reconhecimento da humanidade de outros e, sobre estas bases, estabelecer relações humanas com os outros. Ubuntu, entendido como ser humano [humanidade]” (RAMOSE, 1999, p. 3). Desta forma, o rito, as relações e os propósitos são construídos em comunidade, e continuam se mantendo a partir desses laços que se tornam familiares. Esse movimento precisa de uma energia coletiva, de um “vir a ser” maior do que o “sou”.

Noção Ocidental de Família Moderna

Em contrapartida, na relação moderna de família, Silvia Federici (2017) em seu livro *O Calibã e a Bruxa*, elucida como a construção do ideal de propriedade privada e o avanço do mercantilismo foi uma imposição do capitalismo contra os avanços revolucionários dos trabalhadores feudais, evocando o cerceamento de terras e de corpos para manutenção de seu poder. Assim, a construção epistêmica da pesquisadora se baseia no conceito de acumulação primitiva, utilizado por Marx, caracterizando o processo político onde se desenvolvem as relações capitalistas, pois, a partir de suas análises, tal conceito oferece um denominador comum que permite analisar as mudanças promovidas pelo capitalismo nas relações econômicas

e sociais: “[...] a acumulação primitiva consiste essencialmente na expropriação da terra do campesinato europeu e na formação do trabalhador independente ‘livre’” (FEDERICI, 2017, P. 118).

O trabalhador, nesse sistema, é a principal fonte de lucro do capitalismo, pois sua mão-de-obra é explorada pela mais-valia, isto é, a maior parte de sua hora trabalhada é para enriquecimento do patrão, e a falta de terra o deixa suscetível a subempregos e a privatização de seus corpos. A pesquisadora evidencia como a noção de acúmulo de capital e propriedade privada se estenderam aos corpos de indivíduos colocados que não atendiam ao universal de ser humano, tornando-os objetos de posse e logo, de exploração: “[...] a perseguição às bruxas [assim como o tráfico de escravos e os cerceamentos] constituiu um aspecto central da acumulação e da formação do proletariado modernos, tanto na Europa como no novo mundo” (FEDERICI, 2017, p. 30).

Ao analisar a passagem do feudalismo para o mercantilismo, buscando uma história que fosse recontada pela perspectiva das mulheres, a autora reforça que os movimentos sociais camponeses dos trabalhadores contra os senhores feudais na idade média, estavam tomando forma e garantindo direitos e espaços de trabalhos mais dignos, como a própria terra e menores taxas de impostos:

O capitalismo foi a contrarrevolução que destruiu as possibilidades que haviam emergido da luta antifeudal – possibilidades que, se tivessem disso realizadas, teriam evitado imensa destruição de vidas e de espaço natural que marcou o avanço das relações capitalistas no mundo (FEDERICI, 2017, p. 44).

Tal perspectiva contrapõe o ideal moderno de avanço do mercado e economia para o sistema capitalista de forma orgânica e natural, e evidencia que o capitalismo não foi o único modelo

que oferecia uma resposta para à crise do poder feudal: “Em toda Europa, vastos movimentos sociais comunalistas e rebeliões contra o feudalismo haviam oferecido a promessa de uma nova sociedade construída sobre as bases da igualdade e da cooperação” (FEDERICI, 2017, p. 114). No entanto, a ação da classe dominante junto com o clero da época para conter os avanços dos trabalhadores camponeses foi a violência para instauração do capitalismo: “Efetivamente, num sistema em que a vida está subordinada à produção de lucro, a acumulação de força de trabalho só pode ser alcançada com o máximo de violência, para que [...] a própria violência se transforme em força produtiva” (FEDERICI, 2017, p. 35). E com esses avanços impostos, ocorre a divisão de trabalho a partir dos corpos, da biologização do indivíduo, surgindo a categoria “mulher” e suas funções sociais, que mascaram a exploração de seus corpos para trabalho:

Se é verdade que na sociedade capitalista a identidade sexual se transformou no suporte específico das funções do trabalho, o gênero não deveria ser tratado como uma realidade puramente cultural, mas como uma especificação das relações de classe. [...] se na sociedade capitalista a ‘feminilidade’ foi construída como função-trabalho que oculta a produção da força de trabalho sob o disfarce de um destino biológico, a história das mulheres é a história das classes (FEDERICI, 2017, p. 31).

Isto significa que a construção de família ocidental é pautada na exploração de trabalho da mulher, por desempenhar funções que não são lidas intencionalmente como produtivas para o mercado a fim de continuar sua exploração e subjugação de seus corpos. Federici (2017) em seus estudos, evidência que as sociedades camponesas feudais, por não terem a propriedade privada, existiam de forma mais fluida e os papéis sociais não

eram determinados a partir do gênero, como é imposto na modernidade como condição social de trabalho. Os servos desfrutavam dos espaços comunais, bosques, lagos, pradarias, o quais desempenharam importante papel nas lutas sociais, porém, com o aumento da propriedade privada e das dificuldades para se pagar as taxas dos senhores feudais para uso da terra, os movimentos heréticos ganham força como um movimento que exigia uma reforma social e melhorias da qualidade de vida: “[...] a heresia popular a que melhor expressou a busca por uma alternativa concreta às relações feudais por parte do proletário medieval e sua resistência à crescente economia monetária”(FEDERICI, 2017, p. 68). Desta maneira, os hereges tentavam seguir as doutrinas cristãs, porém de desvinculando da igreja ortodoxa, a quem acreditavam estavar mais favorecendo o sistema econômico do que sacro, o que equivaleria, segundo a pesquisadora, a “teologia da libertação”. Tal movimento buscou denunciar as hierarquias sociais, selando um marco às demandas populares de renovação e justiça social:

A heresia denunciou as hierarquias sociais, a propriedade privada e acumulação de riquezas, e difundiu entre o povo uma concepção nova e revolucionária da sociedade que, pela primeira vez na Idade Média, redefinia todos os aspectos da vida cotidiana [o trabalho, a propriedade, a reprodução sexual e a situação das mulheres (FEDERICI, 2017, p. 70).

A importância de se falar dos movimentos sociais do campesinato medieval se deve ao fato deles buscarem uma igualdade entre homens e mulheres, e uma divisão de trabalho que não se fundamentasse no gênero. Tal afirmação decorre da prevalência de mulheres dos locais de poder desses espaços, como os heréticos, estando em posições de lideranças e sociais equivalentes aos homens, tendo seus direitos garantidos pelo

movimento: “[...] entre os heréticos eram consideradas como iguais; as mulheres tinha os mesmos direitos dos homens e desfrutavam de uma vida social e de uma mobilidade [perambulando, pregando] que durante a Idade Média não se encontram em nenhum outro lugar” (FEDERICI, 2017, p. 83). A igualdade era tamanha nessas comunidades que homens e mulheres podiam compartilhar a mesma moradia, mesmo não estando casados, pois não tinham medo de que isso suscitasse em movimentos promíscuos: “Com frequência, mulheres e homens hereges viviam juntos livremente, como irmãos e irmãs” (FEDERICI, 2017, p. 83). Além disso, as mulheres também formavam suas próprias comunidades, e viviam juntas mantendo seu trabalho longe do controle masculino. Desta forma, percebe-se uma construção comunitária proletária a partir dos movimentos revolucionários da época:

O movimento herético proporcionou também uma estrutura comunitária alternativa de dimensão internacional, permitindo aos membros da seita viverem suas vidas com maior autonomia, ao mesmo tempo que se beneficiavam da rede de apoio construída por contatos, escolas e refúgios com os quais podiam contar como ajuda e inspiração nos momentos de necessidade (FEDERICI, 2017, p. 70)

No entanto, essa estabilidade mudou drasticamente quando a autonomia das mulheres e seu controle demográfico começaram a atrapalhar o crescimento econômico e social. Isto é, as mulheres da época tinham acesso à métodos contraceptivos, conseguindo regular sua reprodução a partir de abortos ou conhecimentos de medicamentos, porém o avanço do mercado precisava de mais trabalhadores para seu desenvolvimento econômico: “[...] o controle das mulheres sobre a reprodução começou a ser percebido como uma ameaça à estabilidade

econômica e social” (FEDERICI, 2017, P. 85).

Logo, precisavam controlar o corpo da mulher para garantir que ela tivesse sua prole, assim várias leis foram criadas no período da “caça às bruxas” para cerceamento da mulher, como a criminalização do controle reprodutivo. E com principal justificativa, se inicia a repressão maior sobre os hereges e a distorção do que seria conhecido posteriormente de forma negativa como o sabás das bruxas, centralizando o ódio na figura feminina e a intolerância com sua autonomia: “Coincidindo com esse processo, que marcou a transição da perseguição à heresia para a caça às bruxas, figura do herege se tornou, cada vez mais, a de uma mulher” (FEDERICI, 2017, p. 86). Foi-se criando a noção de família nuclear para maior controle dos corpos femininos, a fim de garantir a herança da prole pela propriedade privada.

Com um estado cada vez mais hostil às mulheres e a necessidade de aumentar a densidade demográfica para benefício do capital, práticas violentas foram descriminalizadas, como estupro, ainda, mais referentes, a camponesas pobres:

A legalização do estupro criou um clima intensamente misógino que degradou todas as mulheres, qualquer que fosse sua classe. Também insensibilizou a população frente à violência contra as mulheres, preparando o terreno para a caça às bruxas que começaria nesse mesmo período (FEDERICI, 2017, p. 104).

À vista disso, a igreja se torna uma defensora dos bordeis, os quais começaram a crescer com o aumento dos estupros e a falta de dignidade inculcada à mulher vítima, como forma de preservação da família tradicional, por ser uma alternativa aos ilusórios rituais hereges de práticas sexuais orgiásticas e sodomia. Assim, o Estado começou a gerenciar esses espaços e

legitimar o aumento de violência contra o corpo feminino, sendo um regulador de classes e da economia: “[...] o Estado tornou-se o gestor supremo das relações de classe e o supervisor da reprodução da força de trabalho – uma função que continua desempenhando até os dias atuais.” (FEDERICI, 2017, p. 107).

Diante disso, o avanço do capitalismo e o cerceamento de terras garantidos pelo Estado, constitui uma noção de comunidade ocidental fundamenta na desigualdade social como uma política para exploração de mão-de-obra, e a inferiorização de grupos para não reconhecimento de suas funções como trabalho:

Não só a cooperação no trabalho agrícola desapareceu quando a terra foi privatizada e os contratos individuais de trabalho substituíram os coletivos, mas também as diferenças econômicas se aprofundaram (FEDERICI, 2017, p. 138).

Assim, a noção de família que se forma na contemporaneidade é construída para garantir que a mulher tenha filhos para maior formação de trabalhadores, e com a expansão da ideia de propriedade privada, a prole precisaria garantir que as propriedades permanecessem na própria família. No entanto, como o homem era detentor dos títulos e propriedades, ele teria que garantir que seus herdeiros fossem realmente seus, instituindo a monogamia como cerceamento do corpo da mulher, a fim de garantir a herança do patriarca.

E com tamanho avanço da economia monetária e a privatização de terras, as mulheres estavam em vulnerabilidade nesse sistema, mesmo que lutassem contra ele derrubando as barreiras de cercamento. A nuclearidade familiar ocidental toma força com desvalorização do trabalho de reprodução, logo, a invisibilização do trabalho feminino sendo “mistificadas como

uma vocação natural e designadas como ‘trabalho de mulheres’” (FEDERICI, 2017, p. 145). Assim, a responsabilidade para criação de uma criança se restringe, especificamente, às mulheres como sendo um trabalho, que, no entanto, não é remunerado por não ser visto como lucrativo para o mercado mesmo que ofereça o seu bem mais precioso; o trabalhador: “[...] todo o trabalho feminino, quando realizado em casa, seria definido como ‘tarefa doméstica’, e até mesmo quando feito fora de casa era pago a um valor menor do que o trabalho masculino” (FEDERICI, 2017, p. 184). E tal perspectiva aumenta a solidão da mulher, a qual fica restrita aos trabalhos domésticos, tendo em vista que quando ocupa o mercado recebe salários inferiores aos masculinos, diminuindo sua autonomia e poder social:

Essas mudanças históricas - que tiveram um auge no século XIX com a criação da figura da dona de casa em tempo integral – redefiniram a posição das mulheres na sociedade e com a relação aos homens. A divisão sexual do trabalho que emergiu daí não apenas sujeitou as mulheres ao trabalho reprodutivo, mas também aumentou sua dependência, permitindo que o Estado e os empregadores usassem o salário masculino como instrumento para comandar o trabalho das mulheres. Dessa forma, a separação efetuada entre a produção de mercadorias e reprodução da força de trabalho também tornou possível o desenvolvimento de um uso especificamente capitalista do salário e dos mercados como meios para a acumulação do trabalho não remunerado (FERERICI, 2017, p. 145-146).

Com o cerceamento do corpo da mulher a partir da sua inferiorização garantida pelos mitos difundidos pelo sistema de poder, sua autonomia é domada para não controlarem suas vidas, como sua reprodução. Assim, existe a marginalização de figuras femininas na medicina, como as parteiras e curandeiras, a fim de

garantir que as mulheres tivessem os novos trabalhadores para o mercado, aumentando a acusação a elas de infanticídio e os mitos à cerca das bruxas que sacrificam bebês: “com a marginalização das parteiras, começou um processo pelo qual as mulheres perderam o controle que haviam exercido sobre a procriação, sendo reduzidas a um papel passivo no parto” (FEDERICI, 2017, p. 177). Além disso, para manutenção da família tradicional, as mulheres que tinham filhos fora dos casamentos eram penalizadas e sacrificadas por não garantir a passagem de propriedade do marido, sendo outra função do Estado investigar quais mulheres davam à luz em segredo: “Nos países e nas cidades protestantes, esperava-se que os vizinhos espiassem as mulheres e informasse sobre todos os detalhes sexuais relevantes” (FEDERICI, 2017, p. 177)

Desta forma, as mulheres perderam sua capacidade de controle de reprodução, que eram aceitas na idade média, tendo uma expropriação do próprio útero como território do Estado para criação de nova mão-de-obra e expansão da economia. Tamaña violência fundamenta a procriação forçada e alienação do corpo feminino, transforma o casamento como uma real possibilidade de carreira, pois a comunidade não era formada pela comunhão e dificultavam a vida das mulheres solteiras:

O casamento era visto como a verdadeira carreira para uma mulher, e a incapacidade das mulheres de sobreviverem sozinhas era algo dado como tão certo que, quando uma mulher solteira tentava se assentar em um vilarejo, era expulsa, mesmo se ganhasse um salário. (FEDERICI, 2017, p. 184)

E com a tomada das mulheres como um bem comum, o qual sua objetificavam impede que decidam sobre suas vidas e corpos, tornando-as dependentes de seus empregadores e dos

homens, a construção familiar muda. Isto é, se antes tinha-se no ocidente locais de horizontalidade entre os gêneros, e sua biologia não definia sua posição social de trabalho, com a expansão mercantilista esse cenário se modifica, separando a família da comunidade, da esfera pública, sendo vistas como centro para a reprodução de força de trabalho. Com isso, existe a privatização das relações pessoais, aumentando o maior domínio do patriarcado nos corpos das mulheres e crianças:

Complemento do mercado, instrumento para a privatização das relações sociais e, sobretudo, para a propagação da disciplina capitalista de dominação patriarcal, a família surgiu no período de acumulação primitiva também como instituição mais importante para a apropriação e para o ocultamento do trabalho das mulheres (FEDERICI, 2017, p. 193).

Dessa maneira, compreende-se a construção do casamento heterossexual monogâmico existente no ocidente como uma forma de garantia de posse, manutenção de poder e subjugação do corpo feminino. Para alcançar tal raciocínio, a pesquisadora elucida que o processo de avanço do capitalismo e sua manutenção precisou da marginalização de corpos não universais para exploração e crescimento econômico a partir da subjugação de seus trabalhos. Os diálogos e atravessamentos destacados nesta pesquisa destacam como a construção da família ocidental moderna se fundamenta na violência e estrutura econômica para sobreviver.

Correlação de Comunidade e Família em Diáspora: Territoriozação de saberes ancestrais

Ao analisarmos as duas perspectivas políticas e sociais, percebemos que existe uma dissonância na forma ontológica de entender a família e construir a comunidade entre o ocidente e algumas etnias africanas, como o caso dos Dagara. No entanto, não existe, neste trabalho, uma tentativa de comparação valorativa ou qualitativa referente as duas culturas, apenas oferecer outras noções de família que difiram do universalismo imposto pelo ocidente, e entender que algumas tentativas de construção de comunidade ideal utilizadas na contemporaneidade, como as noções trazida por Bauman (ano) fundamentadas na coletividade e comunitarismo, podem estar refletindo epistemologias de tradições ancestrais dos povos originários.

As comunidades negras na diáspora, buscam não reproduzir os padrões sociais atribuídos do ocidente, se transformando como território epistêmico de perpetuação de saberes tradicionais, encontrando um lugar como origem tendo em vista a desterritorialização e apagamento acometido a seus ancestrais. Isto é, com a vinda forçada pelo atlântico, e a desumanização sobre seus corpos, e como consequência sobre seus conhecimentos, o corpo negro, assim como os corpos indígenas, sofreram processos de apagamentos epistêmicos e ontológicos, justificados pelo avanço no mercado e universalismo europeu. A manutenção da colonialidade se faz a partir da universalização de um corpo branco como princípio da subjugação de corpos não-brancos, em prol de um mercado. O discurso mercantilista europeu, para sustentar a colonização dos países africanos, cria as condições para que a invenção do racismo

seja uma justificativa da exploração capitalista de corpos para o enriquecimento ou privilégios de um determinado grupo. Nesse sentido, Dantas (2018) explicita, utilizando Hannah Arendt (1998), como o processo imperialista civilizatório resultou na colonização do continente africano no século XIX a partir da compreensão do “Eu civilizado” e do “Outro selvagem”. Isto é, a conceituação de civilidade de um grupo se sobrepõe a outros, justificando dessa forma o racismo colonial:

Primeiro por fundamentar como o imperialismo inventou a separação entre o ‘Eu civilizado’ e o ‘Outro selvagem’ através de uma visão única da história, depois por se tratar de uma explicação que tem por finalidade reproduzir os ideários de subordinação através de uma hierarquização racial (DANTAS, 2018, p. 36).

Tamanha perspectiva de retomada a tradição acontece com os corpos negros diaspóricos descendentes de africanos e indígenas, ao construírem suas comunidades e famílias no ocidente, buscam a ressignificação de sua origem para manutenção de suas ancestralidades e costumes. Desta forma, analisamos uma forma de pertencimento do corpo negro, percebendo além do universalismo forçado europeu com a sua ideia e projeção do que é ser negro, em uma contemporaneidade ainda violenta a ele e seus conhecimentos, podendo existir e reexistir a partir da ressignificação do negativo que lhe é imposto, como ressalta o ativista quilombola Nêgo Bispo (2015), e Ailton Krenak (2019) em seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo*. Esses dois pensadores reforçam como os povos afropindorâmicos existem no mundo a partir de uma constante reestrutura de quem são para continuar mantendo suas ancestralidades e origens, ainda na contemporaneidade. Por isso, neste estudo adotamos a perspectiva contra-colonizadora de Nego Bispo (2015), como forma de propor resistência ao universalismo

acadêmico europeu.

O autor entende como contra-colonização todo movimento de resistência dos indígenas e africanos, e seus descendentes, às práticas e doutrinas coloniais. Logo, a existência dos quilombos até os dias atuais, além de suas manifestações culturais, tradições e ritos, são entendidas como contra-colonizadoras: “[...] na perspectiva da resistência cultural, essas identidades vêm sendo ressignificadas como forma de enfrentar o preconceito e o etnocídio praticado contra povos afro-pindorâmicos e seus descendentes” (NÊGO BISPO, 2015, p. 38). Muitas vezes, o sujeito negro acaba por existir somente a partir das máscaras que são colocadas sobre si, assim como reconhece Franz Fanon (1961) em seu livro *Peles Negras Máscaras Brancas*:

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será (FANON, 1961, p. 34).

Baseados nos estudos de Thiago Dantas (2018), Eduardo Oliveira (2007) e Muniz Sodré (2002), percebemos os espaços sagrados de terreiros de candomblé brasileiros, por exemplo, os quais constroem a partir da sacralidade do corpo e fundamentos uma família e comunidade, como possibilidade de reconstrução de história e permanência de filosofia e conhecimentos marginalizados e infernizados pelo colonialismo: “[...] o terreiro no contexto brasileiro compõe um lugar de resistência que tem como objetivo uma produção de humanidade ao buscar o equilíbrio entre todos os componentes do espaço visível e

invisível” (DANTAS, 2018, p. 198). Tal espaço obedece ao tempo ancestral, já mencionada por Oliveira (2017, p. 246) nessa pesquisa, e reforça a ancestralidade como “o resgate do corpo não como volta ao passado, mas como atualização da tradição.” (OLIVEIRA, 2007, p. 111), pontuando o que analisamos sobre a contemporaneidade buscar uma retomada ao epistemologias ancestrais.

Dantas (2018), na terceira parte de sua pesquisa de doutorado, formula o terreiro como assentamentos filosóficos afrodiapóricos, sendo territórios de uma África reterritorializada, onde se preserva e transmite memória fundamentadas no conhecimento e filosofias do corpo negro que se movimenta e reconta sua história: “[..] o terreiro mantém grande parte do patrimônio cultural negro-africano ao reservar o significado de memória coletiva como aquilo que está culturalmente em conjunto” (DANTAS, 2018, p. 198)

Com isso, a diáspora e a violência impostas pelo ocidente a partir da universalização de humanidade, família e comunidade para avanço do mercado capitalista, encontra resistência para impor sua ideologia burguesa nos espaços contra-colonizadores. Existe nesses territórios construídos pelo coletivo, um corpo grupal forte buscando uma união pela comunhão, e que se mantém atendo às adversidades e conflitos diante do estrangeiro. Assim, como fundamenta Dantas (2018, 199) e Sodré (2014), os terreiros podem existir como expansão política com capacidade de recriação da história:

A comunidade-terreiro é, assim, repertório e núcleo reinterpretativo de um patrimônio simbólico explicitado em mitos ritos, valores, crenças, formas de poder, culinária, técnicas corporais, saberes, cânticos, ludismo, língua litúrgica [o ioruba] e outra práticas sempre

suscetíveis de recriação histórica, capazes de implementar um laço atrativo de natureza intercultural [negros e negros] e transcultural [negros e brancos] (SODRÉ, 2014, p. 195).

Diante dos discursos evidenciados nesta pesquisa, o terreiro se apresenta como possibilidade de território de recontação de história e memória, sendo um espaço político emancipatório e contra-colonizador. Tais aspetos promovem uma retomada a epistemologias ancestrais, preservando fundamentos conhecimentos e costumes tradicionais de povos originários, como a construção de comunidade e suas noções de família.

Considerações finais ou conclusão

As considerações destacadas ao longo da pesquisa reforçam as dicotomias presentes na ontologia Dagara e na Europa Ocidental para desenvolvimento da comunidade, para noção de família e coletividade. Além disso, o corpo da mulher e a divisão sexual do trabalho também são delimitadas através de outras perspectivas, elaboradas pelas autora, Sobonfu Somé e Silvia Federici.

Outro aspecto destacado, foi a possibilidade de pensar como a família colonizada não reproduz o universalismo imposto pelo colonizador, buscando existir de outra forma na sociedade. Assim, os terreiros de candomblé ofereceram, neste estudo, fundamento e uma noção de comunidade e família que refaz a ancestralidade perdida pela diáspora, e reconstitui a memória e o espírito, tão destacado por Somé.

Com isso, acreditamos que a pesquisa desenvolveu os objetivos que se propões, e ofereceu outros horizontes ao leitor de construção de afetos e noções de comunidade. Possibilitamos uma mediação ao percebermos a família em diáspora, pois a ancestralidade africana estará sempre presente na nossa relação com nossos avós, com as senhorinhas que ficam nas frentes de suas casas cuidando das crianças que brincam na rua enquanto as mães fazem o jantar, com as benzedadeiras que procuramos quando precisamos de cuidados, com os chás que tomamos para curar uma enfermidade pois era costume de sua mãe te dar quando criança. Assim, a África existe para além de um espaço físico, tendo no corpo em coletivo sua perpetuação por gerações.

Referências

- DANTAS, Luís Thiago Freire. *Filosofia desde África: perspectivas descoloniais*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, 2018.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017
- KOLLONTAI, Alexandra. *Relações entre os sexos e a luta de classes* (1919). In: SCHNEIDER, Graziela (org.). *A revolução das mulheres: emancipação feminina na Rússia soviética*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017
- NEGO BISPO, Antônio. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI; UnB; INCT; CNPq; MCTI, 2015.
- OLIVEIRA, Eduardo David. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na Filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ. *A Invenção das Mulheres: Construindo um*

sentido Africano para os Estudos Ocidentais de Gênero. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

RAMOSE, Mogobe B. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos.

SAFFIOTI, Heleieth. *A Mulher na Sociedade de Classes: Mito e Realidade*. Petrópolis: Vozes, 1976

SODRÉ, Muniz. *A Verdade Seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005

SOMÉ, Sobonfu. *O Espírito da Intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*. Tradução. São Paulo: Odisseus, 2007.

O SIONISMO CRISTÃO NOS SÉCULOS XX E XXI: ENTRE ESCATOLOGIA, POLÍTICA E CONTROVÉRSIAS

Rogério Ferreira do Nascimento

Introdução

O sionismo cristão pode ser definido, de modo geral, como a crença de que o povo judeu possui um direito divinamente outorgado sobre a terra de Israel, combinada ao compromisso ativo de apoiar o Estado israelense em termos teológicos, políticos e materiais⁹⁶. Tal movimento articula exegeses bíblicas literalistas, expectativas escatológicas e alianças estratégicas com o sionismo judaico, influenciando eleições, diplomacias e conflitos no Oriente Médio. A relevância global do tema manifesta-se no peso do lobby evangélico pró-Israel nos Estados Unidos, na reconfiguração de identidades religiosas na América Latina e nas tensões com movimentos ecumênicos e pró-palestinos⁹⁷.

O objetivo deste artigo é analisar, em perspectiva histórico-teológica, as raízes do sionismo cristão, sua influência

⁹⁶ MACHADO, M. D. C.; MARIZ, C. L.; CARRANZA, B. *Genealogia do sionismo evangélico no Brasil*. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 42, n. 2, p. 225-248, 2022. p. 226

⁹⁷ SIZER, Stephen R. *Sionistas cristãos na rota do Armagedom*. Colorado Springs: Ministérios Presença Internacional, 2004. Disponível em: <https://archive.org/details/SionistasCristaosNaRotaDoArmagedom-StephenSizer>. Acesso em: 15 janeiro 2025. MACHADO, M. D. C.; MARIZ, C. L.; CARRANZA, B. *Genealogia do sionismo evangélico no Brasil*. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 42, n. 2, p. 225-248, 2022.

na política internacional, as críticas éticas e eclesiológicas que recebe e seus desdobramentos contemporâneos, especialmente no contexto brasileiro. Busca-se evidenciar como leituras escatológicas específicas – como o dispensacionalismo – moldam práticas políticas concretas, gerando tanto alianças quanto controvérsias dentro do campo cristão. O tema torna-se ainda mais premente diante das questões humanitárias no Oriente Médio, mudanças geracionais no campo evangélico e a emergência de vozes críticas que problematizam a simples equação entre apoio a Israel e fidelidade bíblica⁹⁸.

Metodologicamente, trata-se de um breve e rápido ensaio bibliográfico que recorre a obras de destaque na literatura acadêmica priorizando a perspectiva teológica, histórica e sociológica recente. O corpus principal inclui referências à teólogos ligados à teologia da libertação, à missão integral, análises sobre o evangelicalismo político e estudos de autores palestinos sobre a experiência cristã sob ocupação⁹⁹. A bibliografia indicada – Sizer, Boff, Machado, Mariz, Raheb, Reinke entre outros – permite articular as dimensões escatológicas, políticas e éticas do sionismo cristão, com atenção a debates intraevangélicos no Brasil e a conexões transnacionais.

⁹⁸ RAHEB, Mitri. Religious diversity, political conflict, and the spirituality of liberation. In: HAVEA, Jione (org.). *People and land: decolonizing theologies*. Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2019. p. 65

⁹⁹ RAHEB, Mitri. Religious diversity, political conflict, and the spirituality of liberation p. 65

Raízes Teológicas do Sionismo Cristão: o Dispensacionalismo do Século XIX

O sionismo cristão¹⁰⁰ contemporâneo tem forte enraizamento no dispensacionalismo do século XIX, desenvolvido por John Nelson Darby, que dividia a história da salvação em distintas "dispensações" nas quais Deus se relacionaria de modo diferenciado com Israel e a Igreja¹⁰¹. Essa leitura estabelece uma separação rígida entre as promessas feitas ao Israel étnico e a comunidade cristã, preservando para o antigo povo da aliança um conjunto de profecias relativas à terra e ao futuro político de Jerusalém. Darby argumentava que a Igreja, constituída primariamente de gentios conversos, não poderia herdar as promessas territoriais feitas a Israel nos tempos veterotestamentários, fundamentando uma escatologia em que o retorno de judeus à Palestina não era questão de contingência histórica, mas de necessidade teológica dentro do plano divino¹⁰².

No início do século XX, a Bíblia de Referência Scofield (1909) sistematizou e popularizou esse esquema, anotando o texto bíblico com interpretações escatológicas que vinculavam

¹⁰⁰ Vale lembrar como apontam Machado et ali. (inspirada nas ideias de Crome - CROME, A. *Christian Zionism and English National Identity*, 1600-1850. Londres: Palgrave Macmillan. 2018) o sionismo cristão é mais antigo que o dispensacionalismo. Este não criou o sionismo cristão; ele apenas deu a ele um novo vocabulário teológico, popularizando-o.

¹⁰¹ O dispensacionalismo sistematizado por John Nelson Darby (1800-1882), defende uma distinção radical e permanente entre Israel e a Igreja. Para Darby, Deus possui dois povos distintos com destinos diferentes: Israel (povo terrestre, herdeiro das promessas literais e do reino milenar) e a Igreja (povo celestial, unido a Cristo em uma dispensação específica). Nesta visão, a Igreja não substitui Israel; as profecias veterotestamentárias para a nação judaica permanecem válidas e serão cumpridas literalmente no futuro, após o arrebatamento da Igreja (rapto da igreja para os céus).

¹⁰² SIZER, Stephen. *Sionistas cristãos, na rota do Armagedom*. p.10.

diretamente promessas veterotestamentárias ao retorno dos judeus à Palestina e à restauração do Estado de Israel. A circulação massiva dessa Bíblia em ambientes evangélicos dos EUA e posteriormente de outras nações tornou a hermenêutica dispensacionalista praticamente sinônima com a leitura evangélica da Bíblia, especialmente em igrejas pentecostais, de santidade e batistas fundamentalistas¹⁰³. A obra de Scofield consolidou um imaginário em que a história contemporânea poderia ser lida como confirmação direta das Escrituras, fazendo com que políticos, intelectuais e pastores acompanhassem movimentos sionistas judaicos com convicção de que estavam testemunhando cumprimento profético em tempo real.

Ao longo do tempo, essa hermenêutica alimentou uma espiritualidade marcada pela expectativa do arrebatamento da Igreja, pela reconstrução do Templo e por uma leitura geopolítica dos acontecimentos no Oriente Médio como sinais do fim. Em obras devocionais e proféticas, autores ligados a essa tradição enfatizam a noção de um "Israel terreno" cuja centralidade escatológica funcionaria como "relógio de Deus para a história", aproximando a salvação da humanidade da configuração política concreta do Estado israelense moderno. Esse pensamento gerou uma comunidade interpretativa amplamente articulada, com publicações especializadas, conferências escatológicas anuais e redes de comunicação que propagavam atualizações "proféticas" dos eventos mundiais à luz das categorias dispensacionalistas¹⁰⁴.

¹⁰³ REINKE, A. D. *O sionismo cristão e sua influência na cultura protestante brasileira*. 2018. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2018. p.68.

¹⁰⁴ A revista *Chamada da Meia-Noite* (hoje frequentemente referida apenas como *Chamada*) é uma publicação cristã internacional com raízes na Suíça (1955), focada em profecias bíblicas e no iminente retorno de Jesus. Fundada no Brasil em 1968, ela dissemina conteúdo sobre fé, Israel e acontecimentos

Eventos Históricos Reinterpretados como Profecias

A leitura de eventos históricos específicos como cumprimento direto de profecias tornou-se marca registrada do sionismo cristão¹⁰⁵. A Declaração Balfour, de 1917, foi frequentemente interpretada como confirmação de promessas como as de Jeremias 30:3, em que o retorno dos exilados à terra é visto como obra soberana de Deus, reforçando a convicção de que potências ocidentais estariam, conscientemente ou não, cooperando com o plano divino¹⁰⁶. Pregadores evangélicos apresentavam a carta de Lord Balfour ao barão Lionel de Rothschild não apenas como documento político, mas como capítulo adicional da história salvífica, evidência de que a providência divina guiava as nações para o desfecho escatológico.

A criação do Estado de Israel, em 1948, passou a ser celebrada em sermões e literatura devocional como o "tempo de favorecer Sião", expressão derivada dos Salmos, o que consolidou um imaginário em que decisões da ONU e guerras regionais são lidas como capítulos de um roteiro profético. Pastores evangélicos em todo o mundo, nas décadas seguintes, faziam dos noticiários acerca de Israel matéria-prima para sermões escatológicos, frequentemente sugerindo que estava próximo o fim dos tempos e que os cristãos deveriam preparar-se para o arrebatamento iminente. Esse discurso criava um senso de urgência e relevância que ligava as vidas dos fiéis aos grandes

mundiais, sendo traduzida para vários idiomas. Teve grande penetração entre os pentecostais e neopentecostais brasileiros.

¹⁰⁵ REINKE, A. D. *O sionismo cristão e sua influência na cultura protestante brasileira*. p. 72

¹⁰⁶ MACHADO, M. D. C.; MARIZ, C. L.; CARRANZA, B. *Genealogia do sionismo evangélico no Brasil*. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 42, n. 2, p. 225-248, 2022.p. 229.

acontecimentos geopolíticos, conferindo significado transcendental a batalhas, negociações diplomáticas e decisões de governo.

A Guerra dos Seis Dias, em 1967, intensificou esse processo, sobretudo após a conquista de Jerusalém Oriental, exercendo impacto profundo em setores pentecostais e neopentecostais, que viram na tomada da Cidade Velha um sinal incontestável da proximidade do fim e da fidelidade divina a Israel. A reconquista de Jerusalém, particularmente, foi festejada como o evento profético mais aguardado, validando séculos de ensinamento dispensacionalista e reforçando entre evangélicos a convicção de que Israel era o "relógio profético" de Deus. No contexto brasileiro, estudos mostram como jornais e púlpitos pentecostais incorporaram esse discurso, relacionando vitórias militares israelenses a textos do Apocalipse e dos profetas maiores, o que favoreceu o surgimento de um imaginário sionista entre evangélicos brasileiros, ainda que frequentemente desconectado das realidades políticas mais complexas da região¹⁰⁷.

Teologia da Substituição versus Teologia da Aliança

No plano teológico, o sionismo cristão confronta tradições que enfatizam a continuidade espiritual entre Israel e a Igreja, muitas vezes chamadas – ainda que de modo polêmico – de "teologia da substituição"¹⁰⁸. Nessa visão, predominante por

¹⁰⁷ REINKE, A. D. *O sionismo cristão e sua influência na cultura protestante brasileira*. p. 70

¹⁰⁸ A teologia da substituição, também conhecida como supersessionismo, é a doutrina cristã tradicional que sustenta que a Igreja cristã substituiu Israel como o povo eleito de Deus. Segundo essa perspectiva, as promessas divinas feitas ao Israel bíblico foram transferidas para a Igreja em virtude da rejeição

séculos em setores católicos e protestantes históricos, as promessas a Israel encontrariam seu cumprimento pleno em Cristo e na comunidade cristã, relativizando a centralidade de um território nacional na economia da salvação. A chamada "teologia da substituição" ou "teologia do cumprimento" ensinava que a Igreja, ao aceitar Cristo como Messias, havia herdado todas as promessas feitas originalmente ao povo judeu, incluindo a promessa da terra, porém num sentido espiritual e não territorial¹⁰⁹.

Teólogos críticos do sionismo cristão argumentam que a ênfase em um Israel étnico-territorial tende a reintroduzir um etnocentrismo religioso incompatível com o universalismo cristológico e com a ética da paz. Esses críticos sustentam que o sionismo cristão, ao absolutizar promessas particulares feitas a um povo específico, corre o risco de menosprezar a dignidade de outros povos igualmente criados à imagem de Deus e igualmente amados pelo Senhor. A crítica aponta ainda que o dispensacionalismo fragmenta a revelação bíblica em períodos desconexos, impedindo uma leitura integrada da Escritura, favorecendo interpretações seletivas que servem a agendas políticas conservadoras contemporâneas¹¹⁰.

de Jesus Cristo pela maioria dos judeus no primeiro século. Essa visão influenciou profundamente as relações judaico-cristãs ao longo da história, sendo objeto de intensas revisões teológicas no período pós-Holocausto.

¹⁰⁹ ZIMMER, Luís Gustavo de Araújo. *“Nos tornarmos uma pátria tão próspera quanto o Estado de Israel”*: o sionismo pentecostal no Congresso Nacional. 2024. 125 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2024. p. 55.

¹¹⁰ BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz*. Petrópolis: Vozes, 2009 p. 90

Ao mesmo tempo, algumas correntes da teologia da aliança buscam reconhecer a permanência do povo judeu na história da salvação sem reduzir a fé cristã a um projeto geopolítico, defendendo uma compreensão sacramental da terra santa que não legitime ocupações ou exclusivismos¹¹¹. Essas posições intermediárias reconhecem o valor teológico do povo judeu e da terra, mas recusam a interpretação de que isso significa apoio automático a políticas específicas de qualquer Estado. Igrejas orientais e ortodoxas, por sua vez, tendem a valorizar Jerusalém e a Terra Santa como espaços de memória e peregrinação, mas resistem a identificar políticas de Estado com a vontade de Deus, advertindo contra a sacralização de fronteiras e conflitos.

Política e Lobby Internacional: A Ascensão da Direita Religiosa nos EUA

No século XX, os Estados Unidos se consolidaram como principal centro de difusão do sionismo cristão, graças à conjunção de um evangelicalismo numeroso, uma cultura política marcada pelo excepcionalismo nacional e um sistema de lobby altamente organizado.

A partir dos anos 1980, a ascensão da Direita Religiosa, associada a figuras como Jerry Falwell e Pat Robertson, articulou agendas morais conservadoras com apoio irrestrito a Israel,

¹¹¹Diferente do supersessionismo, a teologia da aliança (especialmente na tradição reformada contemporânea) argumenta pela unidade do povo de Deus sob uma única "Aliança da Graça". Nesta visão, a Igreja não "substitui" Israel, mas é a sua expansão e continuidade orgânica, onde gentios são "enxertados" na oliveira de Israel (Romanos 11). PADILLA, René. *Missão Integral: Ensaio sobre o Reino e a igreja*. São Paulo: Fraternidade Teológica Latinoamericana – Setor Brasil. 1992, p.153

apresentando o fortalecimento do Estado israelense como requisito para a bênção divina sobre a América. Movimentos como a Moral Majority contribuíram para inserir a defesa de Israel na plataforma do Partido Republicano, influenciando eleições presidenciais e votações no Congresso em temas como ajuda militar e reconhecimento diplomático¹¹².

Jerry Falwell, em particular, transformou-se em figura emblemática dessa aliança, viajando frequentemente a Israel, proferindo sermões em favor do Estado judeu e mobilizando seus milhões de seguidores televisivos para apoiar candidatos pró-Israel. Falwell descrevia Israel como "a maçã do olho de Deus" e insistia que qualquer nação que hostilizasse Israel sofreria consequências divinas, criando uma teologia geopolítica que justificava suporte irrestrito como obrigação religiosa. Pat Robertson, outro grande nome da Direita Religiosa, operava de forma semelhante, utilizando sua rede de comunicação ampla para disseminar narrativas escatológicas que apresentavam o futuro de Israel como central para a história do fim¹¹³.

Em décadas posteriores, organizações como o Christians United for Israel (CUFI), fundado em 2006, aperfeiçoaram esse modelo de mobilização, organizando grandes conferências anuais, visitas de parlamentares a Israel e campanhas de mobilização de fiéis, com demonstrada capacidade de pressionar governos a adotar políticas explicitamente pró-Israel¹¹⁴. O CUFI, liderado pelo pastor John Hagee, consolidou-se como o maior e mais influente lobby evangélico pró-Israel, com centenas de milhares de membros e acesso direto a tomadores de decisão no

¹¹² SIZER, Stephen. *Sionistas cristãos, na rota do Armagedom*, p.22

¹¹³ *Ibidem*. p.23

¹¹⁴ 250 LÍDERES evangélicos vão a Washington defender Israel. *Comunhão*, 13 de janeiro de 2017. Disponível em: <https://comunhao.com.br/250-lideres-evangelicos-vao-a-washington-defender-israel/>. Acesso em: 17 jan. 2026.

governo americano. A organização transformou o apoio a Israel em identidade política central para os evangélicos conservadores, associando-o a valores como patriotismo, liberdade e fidelidade bíblica¹¹⁵.

A decisão do governo Trump de reconhecer Jerusalém como capital israelense em dezembro de 2017 foi amplamente celebrada por líderes evangélicos, que a apresentaram como cumprimento profético e prova de fidelidade bíblica, mesmo diante de críticas internacionais e aumento das tensões com palestinos. Esse reconhecimento demonstrou o poder do lobby evangélico: estudos indicam que a pressão de organizações cristãs foi decisiva para a mudança de política americana, revertendo décadas de posição diplomática que considerava o status de Jerusalém questão a ser resolvida em negociações de paz. O episódio marcou um ponto alto do poder político do sionismo cristão evangélico, validando a estratégia de mobilização de bases religiosas para fins geopolíticos¹¹⁶.

Sionismo Cristão no Brasil Contemporâneo

No Brasil, o entrelaçamento entre sionismo cristão e política intensificou-se a partir da redemocratização, quando o crescimento numérico e organizativo dos evangélicos se traduziu em bancadas parlamentares e candidaturas majoritárias. Pesquisas mostram que líderes neopentecostais de grande visibilidade passaram a adotar símbolos israelenses, promover

¹¹⁵ DURBIN, Sean. "Christians United for Israel (CUFI)." In J. Crossley and A. Lockhart (eds.) *Critical Dictionary of Apocalyptic and Millenarian Movements*. 15 January 2021

¹¹⁶ MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília Loreto. "O sionismo cristão no Brasil do século XXI e os interesses em jogo". *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 25, 2023. p.16.

caravanas de peregrinação a Israel e interpretar a história recente de Israel em chave escatológica, construindo uma identidade evangélica "pró-Sião" que funcionava como marca de ortodoxia religiosa e modernidade¹¹⁷. As maiores igrejas neopentecostais, incluindo aquelas ligadas ao bispo Edir Macedo, transformaram o apoio a Israel em parte de seus ensinamentos regulares, com pregações que associavam prosperidade financeira dos membros à bênção de Deus sobre Israel¹¹⁸.

No período recente, alianças entre setores evangélicos, grupos judaicos e políticos conservadores aproximaram o Brasil de pautas caras ao sionismo cristão internacional, como o apoio explícito ao governo israelense em fóruns multilaterais e a recusa de participar em críticas a políticas israelenses em organismos como a ONU. A discussão sobre a transferência da embaixada brasileira para Jerusalém, sob um governo alinhado à direita religiosa, tornou-se símbolo dessa convergência, ainda que cercada de ambiguidades diplomáticas e resistências internas. A criação de um escritório comercial em Jersusalém, implementada sob o governo Bolsonaro em 2019, refletiu a influência de evangélicos que o apoiaram fortemente e forneceu evidência concreta de como o sionismo cristão se traduzia em ações governamentais¹¹⁹.

¹¹⁷ CARRANZA, Brenda; MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília Loreto. Introdução: Sionismo cristão na América Latina e suas múltiplas dimensões. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 25, e023023, jan./mar. 2023. p. 236-237

¹¹⁸ O maior templo da Igreja Universal do Reino de Deus, segundo aponta a liderança da igreja, é uma cópia do templo de Salomão, um ícone da história bíblica do antigo Israel.

¹¹⁹ MENUCCI, Enzo Mello Barroso. *Agência evangélica na política externa brasileira durante o governo Bolsonaro à luz do fundamentalismo cristão (2019-2022)*. Dissertação (Mestrado em Estudos Estratégicos da Defesa e da Segurança) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2024.p105

Críticos brasileiros argumentam que boa parte desse sionismo é "importado" de modelos norte-americanos, reproduzindo narrativas escatológicas e discursos de segurança que pouco dialogam com a complexidade histórica do Oriente Médio e com tradições teológicas locais. Intelectuais e críticos da direita religiosa apontam que o sionismo cristão brasileiro carece de enraizamento profundo em tradições teológicas brasileiras e latino americanas e funciona mais como importação ideológica a serviço de agendas políticas de curto prazo. Essa percepção revela tensões entre uma elite evangélica globalizada e comunidades evangélicas locais que, em muitos casos, desconhecem as justificativas teológicas profundas para o apoio a Israel.

Conexões Globais e Redes Transnacionais

As conexões do sionismo cristão são, porém, globais, envolvendo igrejas na África, América Latina, Europa e Ásia. Em países como Nigéria e África do Sul, grandes denominações pentecostais desenvolveram vínculos estreitos com Israel, combinando teologia da prosperidade, relatos de milagres em Jerusalém e apoio político ao Estado israelense¹²⁰. Igrejas africanas frequentemente recebem ajuda financeira e técnica de organizações evangélicas americanas ligadas ao sionismo, criando laços de dependência que reforçam o alinhamento com posições pró-Israel. Líderes africanos são regularmente convidados a Israel em viagens organizadas pelas redes do sionismo cristão, onde experimentam o país de forma controlada e retornam aos seus países como embaixadores da narrativa sionista.

¹²⁰ REINKE, Andre Daniel. **Paixão por Israel**: judaização, sionismo cristão e outras ambiguidades evangélicas. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2025. p.217

Na Europa, por outro lado, observa-se maior tensão entre sionistas cristãos e movimentos pró-palestinos, incluindo redes ecumênicas que advogam por boicotes a produtos de assentamentos e denunciam a ocupação de territórios palestinos. Igrejas históricas europeias, particularmente as luteranas, reformadas e metodistas, produziram documentos críticos ao sionismo cristão, argumentando que a fé cristã não pode ser reduzida a apoio a projetos nacionalistas. Essas diferenças revelam como o sionismo cristão se adapta a contextos locais, mantendo, contudo, um núcleo comum: a leitura de Israel como chave hermenêutica para compreender a história contemporânea e o desfecho escatológico¹²¹.

Em contraposição a essas conexões sionistas cristãs, organizações cristãs comprometidas com direitos humanos e com a justiça global insistem na necessidade de separar solidariedade religiosa ao povo judeu de apoio incondicional a políticas estatais, propondo uma ética de paz que transcenda alinhamentos automáticos. Redes como a World Council of Churches (Conselho Mundial de Igrejas) têm promovido documentos que condenam simultaneamente o antissemitismo e a ocupação palestina, chamando para uma ética cristã que reconheça a dignidade de ambos os povos¹²². Essas vozes globais alternativas indicam que existe espaço para compreensões cristãs de Israel que não se reduzem ao sionismo fundamentalista.

¹²¹ REINKE, Andre Daniel. *Paixão por Israel*, p.217

¹²² ECUMENICAL ACCOMPANIMENT PROGRAMME IN PALESTINE AND ISRAEL. Disponível em: <https://www.oikoumene.org/what-we-do/eappi>. Acesso em: 15 jan. 2025.

Críticas e Controvérsias Teológicas e Éticas: Questões Éticas e Teológicas Fundamentais

As críticas ao sionismo cristão concentram-se, em grande medida, em suas implicações éticas e teológicas. Diversos autores denunciam o risco de uma teologia que "santifica a ocupação", isto é, que legitima a dominação de territórios e populações em nome de promessas bíblicas interpretadas literalmente e aplicadas sem mediações históricas¹²³. Essa postura tende a absolutizar o Estado de Israel, minimizando ou relativizando o sofrimento palestino e ignorando assimetrias de poder no conflito. Críticos argumentam que quando uma teologia declara que a ocupação de terras é vontade divina, ela retira dos atores políticos humanos a

¹²³ *Stephen Sizer*: Argumenta que certos círculos evangélicos manipulam os Evangelhos para justificar uma defesa incondicional do Estado de Israel, instigando atitudes que contrariam a filosofia de justiça, solidariedade e amor ao próximo pregada por Jesus. Sizer afirma que a visão sionista cristã está mais preocupada em anunciar o Armagedom e o controle exclusivo de Jerusalém do que com a própria palavra de Deus e a construção da paz. *Leonardo Boff*: Define o fenômeno como um "fundamentalismo político fundado no religioso", onde a Bíblia é utilizada como um roteiro literal para justificar o enfrentamento geopolítico e o controle social, situando-se acima das regras da democracia e do pluralismo. *Harald Schaly*: Crítico da vertente dispensacionalista, Schaly sustenta que a ênfase em um "povo escolhido" étnico-territorial reintroduz um "racismo religioso" incompatível com o universalismo cristão. Ele argumenta que essa visão fragmenta a unidade da obra de Cristo, criando "dois planos de salvação" distintos que excluem outros povos e favorecem agendas excludentes. *Tamires Silva Pereira Prazeres*: Observa que o imaginário sionista cristão tende a excluir os palestinos da categoria de seres humanos, legitimando práticas de intolerância, perseguição e o assassinato de inocentes sob a justificativa de cumprir promessas bíblicas. *André Daniel Reinke*: Aponta que o sionismo cristão clássico utiliza Israel como uma chave hermenêutica para compreender a história, o que muitas vezes leva a um apoio acrítico a projetos nacionalistas, ignorando as contradições e a dignidade humana das populações afetadas pela ocupação.

responsabilidade moral por suas ações, um movimento que teólogos e pensadores críticos veem como fundamentalmente contrário ao Evangelho.

Relatórios de organizações de direitos humanos, incluindo análises sobre Gaza, apontam para violações graves que desafiam qualquer leitura simplista de Israel como agente exclusivamente defensivo, interpelando as igrejas a reavaliar discursos que justificam a violência como instrumento de profecias¹²⁴.

Documentação de Anistia Internacional, Human Rights Watch e mesmo de agências da ONU detalham operações militares israelenses que resultaram em morte de civis, destruição de infraestruturas e deslocamento forçado de populações. Esses dados factuais criam tensão com narrativas religiosas que apresentam Israel como vítima exclusiva ou como agente apenas de defesa legítima.

Teólogos da missão integral e da teologia da libertação enfatizam que qualquer escatologia cristã deve ser julgada à luz do mandamento do amor ao próximo e da opção pelos pobres, o que impede que populações inteiras sejam tratadas como "danos colaterais" de um suposto plano divino. Essa perspectiva recupera a centralidade ética do Evangelho, argumentando que nenhuma leitura profética pode ser considerada cristã se resultar em negligência da compaixão ou justificação da violência. Autores como Clodovis Boff e Leonardo Boff têm desenvolvido críticas sistemáticas ao sionismo cristão a partir dessa óptica, mostrando como o movimento contradiz as prioridades do Cristo.

¹²⁴ Análises sobre o Cerco a Gaza como um cenário de desumanização e controle cirúrgico, no qual o Estado de Israel exerce domínio sobre recursos básicos (como água) e restrições de movimento que excedem modelos tradicionais de segregação, são extremamente impactantes. PRAZERES, Tamires Silva Pereira. *A religião no conflito entre Israel e Palestina no contexto da criação do Estado judaico*: p. 59

Perspectivas Palestinas e Teologia da Libertação Palestina

Perspectivas palestinas têm desempenhado papel decisivo na problematização do sionismo cristão. Autores como Naim Ateek e Mitri Raheb desenvolveram uma teologia da libertação palestina que relê textos bíblicos a partir da experiência de comunidades cristãs vivendo sob ocupação, insistindo em que a Bíblia não pode ser usada para legitimar expropriações e segregações¹²⁵. Em suas obras, destaca-se a crítica ao uso seletivo de narrativas do Antigo Testamento para favorecer um povo em detrimento de outro, rompendo com a convicção de que Deus se revela como Deus da justiça para todas as nações. Ateek, em particular, argumenta que as comunidades cristãs palestinas enfrentam tripla discriminação: como cristãos sob ocupação militar, como árabes em contexto de hostilidade, e como vítimas de uma teologia que as torna invisíveis.

Mitri Raheb apresenta uma hermenêutica bíblica que, sem negar o significado religioso de Israel/Palestina, recusa a redução da fé a projetos nacionalistas ou territoriais. Para Raheb, o verdadeiro significado teológico da terra não está em sua conquista ou posse, mas em sua transformação em lugar de paz, justiça e reconciliação. Essa perspectiva abre espaço para uma solidariedade com o povo judeu que não exige apoio a ocupações ou exclusivismos políticos.

Igrejas cristãs palestinas têm promovido formas de resistência não violenta, como campanhas ecumênicas, educação para a paz e apelos por boicotes éticos, buscando sensibilizar

¹²⁵ RAHEB, Mitri; ATEEK, Naim. *Mitri Raheb And Naim Ateek: Contextual Palestinian Theology* [Video]. [youtube: Bethlehem Institute for Peace and Justice, 24 de mar. de 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ToNfPBJu7ck>. Acesso em: 15 janeiro 2026.

comunidades cristãs no mundo inteiro para a realidade cotidiana em cidades como Belém e Jerusalém. Documentos como a "Carta Kairos Palestina" (2009)¹²⁶ representaram um apelo ecumênico às igrejas globais para que tomem posição em favor da justiça palestina, oferecendo uma alternativa cristã ao sionismo evangélico que muitos apresentam como única opção para cristãos que levam a Bíblia a sério. Essa abordagem desafia cristãos de outras regiões a ouvir as vozes dos que vivem "do outro lado" do imaginário sionista, ampliando a compreensão do conflito para além de mapas proféticos.

Divisões no Campo Evangélico Brasileiro e Global

No campo evangélico, o sionismo cristão está longe de ser consensual. Em muitos contextos, observa-se uma divisão entre setores neopentecostais e conservadores, fortemente pró-Israel, e segmentos progressistas e ecumênicos, alguns influenciados por agendas de missão integral, que priorizam a defesa dos direitos humanos e a busca de soluções diplomáticas¹²⁷. Redes como movimentos evangélicos de ação social e justiça têm promovido debates sobre o conflito Israel-Palestina, questionando leituras que apresentam Israel como "acima de críticas" e denunciando o risco de sacralizar políticas específicas de governo.

¹²⁶ KAIROS PALESTINE. *A moment of truth: a word of faith, hope and love from the heart of Palestinian suffering*. Bethlehem, 2009. Disponível em: <https://www.kairospalestine.ps/index.php/about-kairos/kairos-palestine-document>. Acesso em: 17 jan. 2026, seção 4.2.6.

¹²⁷ LODEN, Lisa. Paz e reconciliação como missão neste mundo em conflito. *Lausanne Global Analysis*, Maio 2024. Disponível em: <https://lausanne.org/pt-br/global-analysis/paz-e-reconciliacao-como-missao-neste-mundo-em-conflito>. Acesso em: 10 de janeiro de 2026

No Brasil, essa divisão interna torna-se particularmente visível. Pastores e intelectuais evangélicos, como Ricardo Gondim, têm publicado críticas que descrevem o sionismo cristão como "corrupção do Evangelho", argumentando que a ênfase em profecia sobre Israel desvia a Igreja de seu chamado à justiça social e paz. Esses líderes apontam que no Brasil, em particular, o sionismo cristão foi frequentemente utilizado por lideranças que simultaneamente negligenciavam problemas domésticos como pobreza, fome e violência, o que constitui hipocrisia teológica¹²⁸.

Paralelamente, vozes pastorais críticas ao sionismo cristão ganharam espaço, argumentando que a centralidade da geopolítica na espiritualidade cristã desvia o foco do Evangelho para disputas territoriais e nacionalistas. Publicações evangélicas progressistas têm dedicado espaço a reflexões que questionam o apoio automático a Israel, oferecendo hermenêuticas bíblicas alternativas que reconhecem a dignidade de palestinos. Essa crítica interna indica que o debate não se dá apenas entre cristãos e não cristãos, mas atravessa profundamente a própria comunidade evangélica global, sinalizando que mudanças significativas nas atitudes evangélicas frente a Israel são possíveis.

O Século XXI: Novos Desafios e Tendências: Tecnologia Digital e Disseminação de Narrativas Escatológicas

No século XXI, o sionismo cristão passa por reconfigurações impulsionadas pela tecnologia digital e pelas redes sociais. Pastores e influenciadores evangélicos utilizam plataformas como YouTube, Instagram e podcasts para difundir

¹²⁸ GONDIM, Ricardo. O triste fim do movimento evangélico. Ricardo Gondim, 16/12/2016. Disponível em: <https://ricardogondim.com.br/estudos/o-triste-fim-do-movimento-evangelico/>. Acesso em: 05 jan. 2026.

leituras proféticas dos acontecimentos no Oriente Médio, alcançando audiências de milhões de pessoas, reforçando narrativas que ligam notícias diárias a textos apocalípticos¹²⁹. Vídeos de comentários bíblicos, transmissões ao vivo de cultos "proféticos" e cursos online de escatologia contribuem para uma cultura de consumo rápido de conteúdos escatológicos, nos quais mapas, gráficos e imagens de Jerusalém são apresentados como evidências do cumprimento das profecias. Influenciadores como o Pastor Feliciano, com milhões de seguidores em plataformas digitais, disseminam interpretações literalistas de passagens bíblicas sobre Israel a públicos heterogêneos e frequentemente pouco familiarizados com tradições teológicas mais profundas.

Em alguns contextos, surgem até experiências de "gamificação do Armagedom", em que jogos, aplicativos e materiais didáticos transformam cenários de guerra em recursos pedagógicos sobre o fim dos tempos, misturando entretenimento e catequese. Esses produtos culturais não apenas transmitem doutrina, mas criam identificação emocional com narrativas de conflito final, preparando jovens cristãos para uma compreensão da história marcada pela expectativa de catástrofe e da preponderância de Israel nesse cenário final. Estudos de psicologia da religião apontam como essa exposição repetida a narrativas apocalípticas pode impactar o bem-estar emocional e as perspectivas políticas de populações jovens.

¹²⁹ FELDMAN, Rachel Z. *Messianic Zionism in the Digital Age: Jews, Noahides, and the Third Temple Imaginary*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2024. Nessa obra Rachel Z FELDMAN demonstra a relevância das tecnologias digitais e redes sociais no contexto atual. Revela que a internet e as redes sociais não apenas fuzzificam as fronteiras entre o campo religioso e o político, mas reconfiguram o ativismo religioso em uma "teologia política em movimento", podendo transformar profecias bíblicas em narrativas virais.

Essa digitalização do sionismo cristão amplia seu alcance, mas também simplifica questões complexas e favorece teorias conspiratórias que associam atores geopolíticos a figuras como "Gogue e Magogue"¹³⁰. O caráter viral das redes sociais amplifica conteúdos sensacionalistas e conspiracionistas, enquanto modera análises mais equilibradas e matizadas. Pastores e influenciadores descobrem que conteúdo que promete "chaves secretas" para compreender a história contemporânea por meio de profecias bíblicas atrai muito mais seguidores do que reflexões teológicas cuidadosas. Esse fenômeno cria um ambiente informacional que valoriza simplificação e certeza em detrimento da complexidade e da humildade intelectual.

Impactos de Crises Globais e Adaptações do Movimento

Crises recentes também impactaram as práticas do sionismo cristão. A pandemia de Covid-19 reduziu drasticamente as peregrinações presenciais a Israel¹³¹, levando muitas igrejas e agências de turismo religioso a desenvolverem alternativas

¹³⁰ No âmbito do sionismo cristão fundamentalista (frequentemente associado ao dispensacionalismo), as figuras de Gogue e Magogue (Ezequiel 38-39) são interpretadas como uma coalizão geopolítica real que invadirá o Estado de Israel moderno no fim dos tempos. Esta escatologia "geopolitizada" identifica Gogue como um líder do norte (historicamente associado à Rússia ou a potências islâmicas) cuja derrota sobrenatural por Deus precederia o estabelecimento do reino milenar em Jerusalém. Diferente da teologia da aliança, que espiritualiza ou historiciza tais conflitos, o sionismo cristão vê nestes textos um roteiro literal para a política externa, onde o apoio incondicional ao Estado de Israel é visto como um imperativo bíblico para a proteção contra essa "invasão final".

¹³¹ REINKE, André Daniel. *Paixão por Israel: aspectos da judeofilia no protestantismo brasileiro e seus reflexos no cotidiano religioso do Brasil*. 2022. 287 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2022. p.50.

virtuais, como visitas on-line a locais sagrados e "orações ao vivo" junto ao Muro Ocidental. Embora essas iniciativas mantenham vivo o vínculo afetivo com a Terra Santa, elas também evidenciam a capacidade do sionismo cristão de adaptar-se a novos formatos mediáticos, deslocando a experiência de peregrinação do espaço físico para o digital.

Ao mesmo tempo, conflitos como a guerra na Ucrânia alimentaram novas especulações escatológicas, em que analistas leigos e religiosos tentam encaixar potências regionais e blocos políticos em esquemas proféticos, reforçando a percepção de que Israel permanece no centro de um suposto "eixo do bem" contra ameaças globais. Alguns líderes evangélicos não hesitam em relacionar a invasão russa da Ucrânia com sinais bíblicos do fim, criando narrativas que situam conflitos regionais específicos dentro de um drama cósmico de luz versus trevas. Essas interpretações, porém, são contestadas por teólogos que advertem contra a instrumentalização de tragédias humanas para fins de confirmação doutrinária¹³².

Futuro do Movimento e Mudanças Geracionais

Quanto ao futuro, o sionismo cristão enfrenta desafios internos e externos. Por um lado, cresce o interesse por perspectivas teológicas que enfatizam o cuidado com a criação e a justiça socioambiental, propondo um "ambientalismo cristão" que relativiza leituras apocalípticas centradas em destruição iminente e valoriza a responsabilidade humana diante da terra

¹³² LÍDERES evangélicos falam sobre a guerra na Ucrânia e futuro da Europa: 'Oramos por paz'. *Guiame*, [S.l.], 5 de março de 2025. Disponível em: <https://guiame.com.br/gospel/noticias/lideres-evangelicos-falam-sobre-guerra-na-ucrania-e-futuro-da-europa-oramos-por-paz.html>. Acesso em: 10 jan. 2026.

como dom divino. Teólogos como Leonardo Boff desenvolvem uma "espiritualidade ecocêntrica" que questiona cosmologias apocalípticas que parecem desinteressadas pelo futuro do planeta, argumentando que um cristão sério não pode estar preocupado apenas com céu enquanto descuida da terra¹³³.

Nesse horizonte, críticas ao sionismo cristão apontam que uma escatologia obcecada com guerras e fronteiras favorece políticas de devastação ambiental e negligência com o sofrimento de povos vulneráveis. Se o fim está próximo e Israel é o "sinal do relógio divino", argumentam os críticos, por que investir em sustentabilidade ambiental, direitos indígenas ou justiça climática? Essa lógica escatológica, sustentam, produz indiferença com relação aos desafios reais enfrentados por populações vulneráveis hoje.

Por outro lado, alguns estudos sugerem que jovens evangélicos, especialmente da chamada Geração Z, mostram-se menos alinhados ao apoio automático a Israel e mais sensíveis a pautas de direitos humanos, igualdade racial e solidariedade com refugiados¹³⁴. Levantamentos entre evangélicos destaca que apoio incondicional a Israel caiu pela metade entre 2018 e 2021. Entre os jovens de 18 a 29 anos, mais da metade— de 69% para 33,6% — declararam não dar apoio a Israel. Subindo por outro lado o apoio aos Palestinos. Esse deslocamento geracional pode gerar tensões com lideranças mais velhas, mas também abrir

¹³³ BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. 4. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2015. 320 p.255

¹³⁴ FERNANDES, Flávia. Os jovens cristãos da Geração Z estão mais ou menos engajados na política? *Comunhão*, 23 de junho de 2025. Disponível em: <https://comunhao.com.br/os-jovens-cristaos-da-geracao-z-estao-mais-ou-menos-engajados-na-politica/>. Acesso em: 17 jan. 2026.

caminhos para uma reinterpretação das promessas bíblicas à luz de uma ética global de paz e justiça¹³⁵.

Considerações Finais

A análise do sionismo cristão nos séculos XX e XXI revela um campo marcado por forte tensão entre fé e política, entre escatologia e geopolítica. Por meio de uma hermenêutica que lê a história contemporânea como palco direto do cumprimento de profecias, o movimento mobiliza milhões de cristãos a apoiarem Israel, influenciando decisões eleitorais, políticas externas e percepções sobre o conflito israelo-palestino. Ao mesmo tempo, críticas provenientes de teologias ecumênicas, da libertação, da missão integral e de comunidades cristãs palestinas expõem os riscos de sacralizar fronteiras, naturalizar assimetrias de poder e instrumentalizar o sofrimento humano em nome de agendas escatológicas.

Diante desse quadro, impõe-se urgentemente uma abordagem centrada na solidariedade concreta ao povo palestino, que sofre há décadas sob ocupação militar, bloqueios econômicos, deslocamentos forçados e violações sistemáticas de direitos humanos. Tal perspectiva exige não apenas memória e revisionismo, mas principalmente compromisso ativo com a libertação dos palestinos de condições de vida indignas, garantindo-lhes acesso igualitário à terra, água, mobilidade e dignidade básica, ao lado da segurança para todos os habitantes da região, incluindo cristãos, mulçumanos e judeus.

¹³⁵ APOIO dos jovens evangélicos a Israel cai pela metade em 3 anos, diz estudo. *CPAD News*, 18 de junho de 2021. Disponível em: <https://www.cpadnews.com.br/apoio-dos-jovens-evangelicos-a-israel-cai-pela-metade-em-3-anos-diz-estudo/>. Acesso em: 17 jan. 2026.

Tal equilíbrio requer um diálogo inter-religioso honesto, que envolva judeus, cristãos e muçulmanos, e uma leitura crítica das Escrituras que recuse o uso da Bíblia como instrumento de legitimação de violências e exclusões. Igrejas e comunidades de fé são convocadas a discernir cuidadosamente a diferença entre esperança escatológica e projetos nacionalistas, fazendo da centralidade de Cristo, e não de qualquer Estado, o critério último de sua teologia política.

O caminho adiante exige humildade teológica, reconhecimento de que cristãos sinceros podem discordar profundamente sobre questões teológicas, políticas e geopolíticas. Mas acima de qualquer ponto de vista, requer a necessidade de ouvir as vozes dos que sofrem – palestinos, israelenses civis afetados por conflito e comunidades cristãs minoritárias em contextos de ocupação – deixando-se transformar por seus testemunhos. Finalmente, demanda uma reinterpretação criativa de esperança bíblica que, sem negar a realidade de sofrimento no presente, recuse a desesperança apocalíptica e invista na construção da paz, da reconciliação e da justiça como tarefas cristãs urgentes.

Referências

- BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. 4. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2015.
- CARRANZA, Brenda; MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília Loreto. Introdução: Sionismo cristão na América Latina e suas múltiplas dimensões. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 25, e023023, jan./mar. 2023. p. 236-237.

CROME, A. *Christian Zionism and English National Identity, 1600-1850*. Londres: Palgrave Macmillan. 2018.

DURBIN, Sean. "Christians United for Israel (CUFI)." In J. Crossley and A. Lockhart (eds.) *Critical Dictionary of Apocalyptic and Millenarian Movements*. 15 January 2021.

ECUMENICAL ACCOMPANIMENT PROGRAMME IN PALESTINE AND ISRAEL. Disponível em: <https://www.oikoumene.org/what-we-do/eappi>. Acesso em: 15 jan. 2025.

FELDMAN, Rachel Z. *Messianic Zionism in the Digital Age: Jews, Noahides, and the Third Temple Imaginary*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2024.

FERNANDES, Flávia. Os jovens cristãos da Geração Z estão mais ou menos engajados na política? *Comunhão*, 23 de junho de 2025. Disponível em: <https://comunhao.com.br/os-jovens-cristaos-da-geracao-z-estao-mais-ou-menos-engajados-na-politica/>. Acesso em: 17 jan. 2026.

GONDIM, Ricardo. O triste fim do movimento evangélico. Ricardo Gondim, 16/12/2016. Disponível em: <https://ricardogondim.com.br/estudos/o-triste-fim-do-movimento-evangelico/>. Acesso em: 05 jan. 2026.

GUADALUPE, José Luis Pérez; CARRANZA, Brenda (org.). *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020.

KAIROS PALESTINE. *A moment of truth: a word of faith, hope and love from the heart of Palestinian suffering*. Bethlehem, 2009. Disponível em:

<https://www.kairospalestine.ps/index.php/about-kairos/kairos-palestine-document>. Acesso em: 17 jan. 2026, seção 4.2.6.

LÍDERES evangélicos falam sobre a guerra na Ucrânia e futuro da Europa: 'Oramos por paz'. *Guiame*, [S.l.], 5 de março de 2025 .Disponível em:

<https://guiame.com.br/gospel/noticias/lideres-evangelicos-falam-sobre-guerra-na-ucrania-e-futuro-da-europa-oramos-por-paz.html>. Acesso em: 10 jan. 2026.

LODEN, Lisa. Paz e reconciliação como missão neste mundo em conflito. *Lausanne Global Analysis*, Maio 2024. Disponível em: <https://lausanne.org/pt-br/global-analysis/paz-e-reconciliacao-como-missao-neste-mundo-em-conflito>. Acesso em: 10 de janeiro de 2026.

MACHADO, M. D. C.; MARIZ, C. L.; CARRANZA, B. *Genealogia do sionismo evangélico no Brasil*. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 42, n. 2, p. 225-248, 2022.

MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília Loreto. "O sionismo cristão no Brasil do século XXI e os interesses em jogo". *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 25, 2023.

MENUCCI, Enzo Mello Barroso. *Agência evangélica na política externa brasileira durante o governo Bolsonaro à luz do fundamentalismo cristão (2019-2022)*. Dissertação (Mestrado em Estudos Estratégicos da Defesa e da Segurança) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2024.

PADILLA, René. *Missão Integral: Ensaio sobre o Reino e a igreja*. São Paulo: Fraternidade Teológica Latinoamericana – Setor Brasil. 1992.

PRAZERES, Tamires Silva Pereira. *A religião no conflito entre Israel e Palestina no contexto da criação do Estado judaico: aspectos históricos (1896-1948)*. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo - Dissertação (Ciências da Religião) 2016. 106 folhas.

RAHEB, Mitri; ATEEK, Naim. *Mitri Raheb And Naim Ateek: Contextual Palestinian Theology* [Video]. [youtube: Bethlehem Institute for Peace and Justice, 24 de mar. de 2015. Disponível

em: <https://www.youtube.com/watch?v=ToNfPBJu7ck>. Acesso em: 15 janeiro 2026.

RAHEB, Mitri. Religious diversity, political conflict, and the spirituality of liberation. In: HAVEA, Jione (org.). *People and land: decolonizing theologies*. Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2019.

REINKE, A. D. *O sionismo cristão e sua influência na cultura protestante brasileira*. 2018. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2018. p.68.

REINKE, André Daniel. *Paixão por Israel: aspectos da judeofilia no protestantismo brasileiro e seus reflexos no cotidiano religioso do Brasil*. 2022. 287 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2022.

SCHALY, Harald. *O Pré-Milenismo Dispensacionalista à Luz do Amilenismo*. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1987

SIZER, Stephen R. *Sionistas cristãos na rota do Armagedom*. Colorado Springs: Ministérios Presença Internacional, 2012. Disponível

em: <https://archive.org/details/SionistasCristaosNaRotaDoArmagedom-StephenSizer>. Acesso em: 15 janeiro 2025.

ZIMMER, Luís Gustavo de Araújo. “*Nos tornarmos uma pátria tão próspera quanto o Estado de Israel*”: o sionismo pentecostal no Congresso Nacional. 2024. 125 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2024.

CONFLITOS, GUERRAS, RACISMO: FERROLHOS QUE MARCARAM A TRANSIÇÃO DOS POVOS AFRICANOS E OUTROS SILENCIADOS AO NOVO MUNDO.

Moisés Abdon Coppe

Introdução

O presente artigo considera a influência dos povos africanos e outros silenciados na formação sociocultural e religiosa brasileira, especialmente no que se refere aos movimentos que provocaram a mistura e fazimento do povo em seus variados nichos vivenciais. Considera a chegada dos deuses africanos no Novo Mundo e a formação de agrupamentos e posicionamentos subversivos voltados à proteção das experiências de fé matriciais de grupos ou pessoas. Além de elencar elementos da historiografia com forte ênfase no pensamento de Darcy Ribeiro, também evoca a pertinência de se repensar a tolerância e o respeito às experiências de fé dos diversos povos presentes na aventura Brasil.

Os deuses da África cruzam os mares

No clássico livro *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, evidencia-se como os povos de matriz africana influenciaram todos nós, brasileiros. Em suas palavras: “Na ternura, na mímica expressiva, 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 quase todos a marca da influência negra” (FREYRE, 2001, p. 348). O destaque à cita de Freire apresenta uma dicotomia: por um lado, o lado afetivo oriundo da África e, por outro, a abertura para refletirmos que o processo de escravização dos povos não se deu de forma harmônica. Conflitos, guerras, abusos, desrespeito e racismo se constituem como uma linha vermelha e crítica que não pode ser desconsiderada por quem lê as narrativas brasileiras.

Como se não bastasse o desassossego engendrado pelo encontro do Deus de Roma com Maíra, a entidade solar dos povos originários que já estavam presentes na nova terra, que foram chamados erroneamente de “índios”, uma nova plêiade de deuses, os mais distintos e diversos, atravessou o oceano Atlântico, forçosamente, para se entrechocar no Novo Mundo, dando origens a outras narrativas de configurações afro-brasileiras.

Depois do cunhadismo e das posteriores guerras de capturas de povos indígenas escravizados para a atividade escravocrata, se instalou no Brasil em 1532, o regime das donatarias. Este sistema consistia na transladação forçada de degredados da sociedade lisboense.

Na carta de doação e foral concedida a Duarte Coelho (1534), se lê que el-rei atendendo a muitos vassalos e à conveniência de povoar o Brasil, há por bem declarar couto e homizio para todos os criminosos que nele queiram morar, ainda que condenados por sentença, até a pena de morte, excetuando-se somente os crimes de heresia, traições, sodomia e moeda falsa. (MALHEIROS DIAS apud RIBEIRO, 2006, p. 77).

Esse regime de donataria visava aplacar o cunhadismo desenvolvido pelos franceses, junto aos Tamoios no Rio de Janeiro, bem como com os Potiguaras, na Paraíba e com os Caetés em Pernambuco. (RIBEIRO, 2006, p. 76). O que importa é o fato de que, nesse processo, os jesuítas, preocupados com a forma como se davam os “acasalamentos” entre lusitanos e indígenas, solicitaram ao reino mulheres de toda qualidade, até meretrizes. “Em 1551, chegaram três irmãs; em 1553, vieram mais nove; em 1559, mais sete. Essas pouquíssimas portuguesas pouco papel exerceram na constituição da família brasileira” (RIBEIRO, 2006, p. 79). No caso de Pernambuco, não foi necessário mandar mulheres, pois havia muitas mamelucas, as mães primárias do Brasil. Segundo Darcy:

Já não sendo índias, procuravam espaço para ser alguma categoria de gente digna. A única que se lhes abria era de fiéis contritas dos santos católicos, seguidoras entusiastas dos cultos. Essa foi a única conversão que os padres alcançaram. Elas foram, de fato, as implantadoras do catolicismo popular santeiro no Brasil (RIBEIRO, 2006, p. 80).

Além dos projetos de expansão de uma nova cultura, uma revolução econômica ocorre com o salto das múltiplas roças dos povos originários, onde “se cultivava, misturando dezenas de plantas, para a fazenda de monótonos canaviais açucareiros” (RIBEIRO, 2006, p. 81). O costumeiro aliciamento dos povos originários em troca de ferramentas e bugigangas já não era funcional, pois os indígenas queriam melhorar as condições de trabalho. Ademais, eram pessoas da terra e conheciam os pormenores. Nas primeiras pressões sofridas por capatazes, partiam para as matas e selvas, onde se organizavam rapidamente. A ideia de que os indígenas não serviam para a escravidão, pois eram preguiçosos, é uma ideia errônea, perpassada por

historiadores coligados ao poder de Portugal, dotados do ponto de vista do dominador. Os povos originários eram livres e em nome de suas autênticas liberdades, não se submeteram aos mandos e desmandos dos europeus.

Com isso, o processo de escravidão começou a impor-se como forma de conscrição de mão-de-obra. Essa imposição gerou reclames dos jesuítas que não aceitavam a escravização dos indígenas, bem como conflitos e guerras entre colonos e indígenas, dando abertura ao mercado escravocrata. Portugal já participava do tráfico de pessoas oriundas da África e o sistema se ampliou para atender a demanda da corte. Acabou por se estabelecer como um negócio altamente lucrativo para a Coroa portuguesa. Importa salientar que os africanos que chegaram no Novo Mundo não vieram por vontade própria ou como pessoas livres. Na sua maioria esmagadora, foram escravizados, arrancados de suas terras e desvinculados das estruturas de sua terra natal e famílias. O processo de escravização não arrancou destes povos do outro lado do Atlântico, aglomerados nos “tumbes”, navios que transportavam o contingente negro em condições completamente insalubres, não os descaracterizou de suas tradições e cultura, inclusive religiosas.

Em 1570, a população brasileira correspondia a 30 ou 40 mil habitantes. A Bahia era o maior núcleo português. Havia mais de trinta engenhos, movidos por três a quatro mil escravizados negros e oito mil indígenas. “Nessa proporção, o componente negro-africano iria aumentar cada vez mais” (RIBEIRO, 2006, p. 85).

De fato, aumentou e em muito. Os povos africanos eram originários da costa ocidental: os Yorubás – chamados nagôs, os Dahomeys, designados como gegês e os Fanti-Ashanti – conhecidos como minas, além de muitos representantes de grupos

menores da Gâmbia, Serra Leoa, Costa da Malagueta e Costa do Marfim. Esses compõem o primeiro grupo. O segundo grupo trouxe ao Brasil as culturas africanas islamizadas, como os Peuhl, os Mandinga e os Haussa, oriundos do Norte da Nigéria, identificados na Bahia como negro male e no Rio de Janeiro como negro alufá. Já o terceiro grupo era integrado por tribos Banto, do grupo congo-angolês, provenientes da área hoje compreendida por Angola e Moçambique (RIBEIRO, 2006, p. 102). Entre 1502 e 1860, mais de 9.500.000 africanos foram transportados para as Américas, e o Brasil figura como o maior importador de homens negros, especialmente no movimento de diáspora (MATTOSO, 1994, p. 19).

A formação do Brasil foi influenciada pelos povos africanos traficados violentamente para incrementar a produção açucareira. Mesmo com a violência imposta e o processo estrutural de racismo, o contingente teve importância capital para a formação cultural, paulatinamente mudando todo o cenário social, cultural e religioso do Brasil. Se num primeiro momento podemos considerar que os povos africanos foram arrancados de suas culturas matriciais, perdendo assim suas referências, num segundo momento, precisamos aludir ao fato de que eles não estavam vindo de um continente desorganizado, sem cultura, sem tradição e sem passado.

Coisa qualquer que tenha sido dita ou pensada por alguns contemporâneos europeus ignorantes, para quem o diferente é forçadamente inferior, o capturado africano destinado a servir no desenvolvimento das Américas agora, possui personalidade e história. Animistas, muçulmanos, cristãos do continente negro têm lutado por sua fé e as conversões desempenharam o seu papel e toda uma estratégia política complicada. Temos visto na África verdadeiros impérios centralizados, radiados e com uma autoridade incontestável,

confederações tribais, reinos mais ou menos reconhecidos por seus vizinhos, cidades-estados com ricos mercados sobre as rotas do ouro, especiarias, marfim, sal, escravos em toda parte, pastores, comerciantes e agricultores, mas ele está fora de lugar aqui para descrever as lutas intestinais ou formar alianças mais ou menos sólidas. (MATTOSO, 1994, p. 24, tradução nossa)

Independente da boa cultura e da formação étnica de povo sólido, o processo de desenraizamento dos povos africanos evidenciou a desestabilização social. E num contexto completamente diferente, forças repressivas se fizeram necessárias para ideologizar o estrangeiro. Sendo assim:

Religião e polícia foram as melhores armas para tentar domar o cativo. De fato, uma boa organização policial ajudava, pois a delação é sempre rapidamente estabelecida no interior do campo. Sobretudo, os mercados concordam em utilizar a persuasão e a pregação da fé em Cristo com seu corolário de aceitações e suas visões de um mundo melhor para além do Atlântico. É que o comércio português proibia de embarcar os escravos não batizados. Assim, eram organizados batismos por grupos onde para toda cerimônia, o padre se alegrava em dar ao cativo um nome cristão além de colocar na língua deles um pouco de sal. No porto de chegada brasileiro ou nas plantações, estes ritos de batismos eram frequentemente renovados porque era notório o fato de que os capitães apressados embarcavam frequentemente cativos não batizados. Uma resolução de 1620 ordenou o embarque de capelães para catequisar os negros nos navios durante a travessia. Desnecessário dizer que essas ordens foram vãs e que os “pagãos” – cativos chegaram pagãos ao Brasil mesmo no século XIX. De toda maneira, no ato do batismo, o intérprete do padre tinha seu discurso do tipo que encontramos num documento do século XVIII:

“Considerem-se que vocês são agora filhos de Deus. Vocês vão partir para o país de Portugal, onde vocês aprenderão as coisas da fé. Não pensem mais no país de origem, não comam cães, nem ratos, nem cavalos. Sejam felizes” (MATTOSO, 1994, p. 46).

Nos tumbeiros não havia felicidade. Somente o canto triste e religioso da fé que nutria a esperança. Nesse contexto de desestabilização, a solidariedade de repersonalização se estabelecia, fazendo surgir uma amizade das primeiras horas de captura, chamada de *malembo* (MATTOSO, 1994, p. 115). E Darcy corrobora:

Tal como ocorreu aos brancos, vindos mais tarde a integrar-se na etnia brasileira, os negros, encontrando já constituída aquela protocélula luso-tupi, tiveram de nela aprender a viver, plantando e cozinhando os alimentos da terra, chamando as coisas e os espíritos pelos nomes tupis incorporados ao português, fumando longos cigarros de tabaco e bebendo cauim (RIBEIRO, 2006, p. 102).

A ausência de possibilidades outras que pudessem garantir a boa harmonização da vida dos povos afrinanos no Brasil, compeliu-os à incorporação passiva no universo cultural da nova sociedade. Nos engenhos e nas minas, os escravos foram forçados a viver em comunidades atípicas, sempre debaixo dos mandos do senhor. Além do sentimento de desestabilização cultural ao qual os negros foram submetidos, havia ainda um grande nicho de diferenças políticas e sociais entre eles mesmos. E havia, ainda, as diferenças religiosas, sendo que a religião tem nas sociedades africanas um importante papel. As religiões bantos, por exemplo, são bem diferentes das religiões Yorubá e islâmicas. Assim, é possível constatar a impossibilidade de haver confraternização com camaradas “pagãos”. É nesse entendimento de obrigação da convivência que faz surgir um

sistema religioso novo, uma espécie de sobrevivência no Brasil das religiões africanas (MATTOSO, 1994, p. 165).¹³⁶

O esforço ingente se dá porque as três esferas religiosas, a saber: os adoradores do totem, os adoradores dos ancestrais e os crentes islâmicos possuíam vertentes religiosas completamente diferentes. Decorre desse encontro ou desencontro entre mundos a criação de uma prática religiosa original e incompreensível para os senhores. Assim, pouco a pouco, nasciam e se desenvolviam estruturas religiosas novas que não se inspiravam nem no modelo africano, nem no europeu. Surgia uma espécie de “bricolagem” que misturava a fé do bom cristão com a do bom “pagão”, um sistema religioso completando e sendo completado pelo outro. No século XVIII surgem, então, três soluções: a banto e seu culto aos ancestrais e espíritos da natureza, permeados pelo culto católico dos mortos ou dos índios, como por exemplo: candomblé dos caboclos – orixás africanos e caboclos indígenas e a reinterpretação dos santos católicos que são invocados nas mesmas cerimônias de transe coletivo; a Ioruba, evidenciada pelo Candomblé da Bahia, Xango de Pernambuco e Alagoas, bem como os batuques de Porto Alegre; e, enfim, a solução islâmica,

¹³⁶ Além disso, é preciso considerar um fator existencial, pois a vida do grupo de trabalho, no campo ou na cidade, não dava ao escravo o mínimo de autonomia, indispensável a todo e qualquer homem vivente. Nesse contexto, o surgimento das confrarias se torna fundamental para o sentimento de ser vivente. Assim, os negros subvertem-se para, num esforço ingente e continuado, reconstruir “suas virtualidades de ser cultural pelo convívio de africanos de diversas procedências com a gente da terra, previamente incorporada à protoetnia brasileira, que o iniciaria num corpo de novas compreensões mais amplo e satisfatório” (MATTOSO, 1994, p. 165).

que ficou marcada na história do Brasil como o levante malê de 1853, em Salvador. (MATTOSO, 1994, p. 166)¹³⁷

Todo esse pequeno retrato revela-nos de forma enfática que o legado dos negros, além de ser extremamente rico, é também profundo e não pode ser esquecido.

Ele apresenta botões, cresce e floresce na solidariedade dos negros que compartilharam um destino miserável, floresce também na prática religiosa africana que guarda vivazmente todo um aporte cultural da mãe distante, sempre capaz de preservar em seus filhos a qualidade da dignidade, do orgulho e da coragem que estavam presentes nos escravos brasileiros. (MATTOSO, 1994, p. 274).

É na tentativa de se compreender como seres desfeitos de sua cultura autóctone que os povos africanos vão suplantam a cultura local, registrando e imprimindo no imaginário coletivo uma sobrevivência de teor ideológico.

Quer dizer, nas crenças religiosas e nas práticas mágicas, a que o negro se apegava no esforço ingente por consolar-se do seu destino e para controlar as ameaças do mundo azaroso em que submergira. Junto com esses valores espirituais, os negros retêm, no mais recôndito de si, tanto reminiscências rítmicas e musicais, como saberes e gostos culinários (RIBEIRO, 2006, p. 105).

Os negros foram obrigados a refazerem seus nichos culturais se estabelecendo em outras múltiplas narrativas religiosas,

¹³⁷ Sobre a revolta dos malês, há um sucinto e interessante trabalho de João José Reis, intitulado *A Revolta dos Malês em 1835*, da Universidade Federal da Bahia, disponível em: <http://www.secult.salvador.ba.gov.br/documentos/a-revolta-dos-males.pdf>. Acessado em 30 de janeiro de 2013.

como a de vertente Iorubá, que combinada ao catolicismo, resultaria na santeira.

A cosmologia Iorubá ensinava que havia somente um mundo – o aqui e agora – mas nesse mundo havia uma parte visível, a que os humanos ocupavam, e uma parte invisível que era ocupada pelos orixás e os ancestrais. Os orixás eram espíritos que davam aos seres humanos acesso à parte do grande poder criativo do universo passível de ser conhecida, e faziam isso ao possuírem uma pessoa e a colocarem em transe como parte de rituais que incluíam dança, música e comida. O orixá podia ser visto nas árvores ou nas pedras, podia estar presente em relâmpagos ou no oceano; ele podia estar em qualquer lugar. A interação com esses espíritos era em parte um esforço para entender a existência do mal e sofrimento no mundo (GONZALEZ, 2010, p. 63).

Todos os sofrimentos desse processo caótico de transplantação de um povo marcaram de forma indelével a cultura negra e a fisionomia dos brasileiros. Segundo Bastide:

O negro que, a princípio, guardou seu folclore africano, suas danças eróticas, seus instrumentos de música, seus contos de animais, transmitindo-os ao branco por intermédio das criadas, da ama-de-leite, do velho contador de histórias, ou da amante de cor, introduziu-se pouco a pouco no folclore europeu, nos bailes pastoris de Natal, nas procissões de Reis, no carnaval. E, todavia, a luta continua na confusão das raças. O combate entre mouros e cristãos, na chegança dos brancos, é travado a cavalo e, na congada dos negros a pé. Os versos alternados de desafio, espécie de torneio literário entre poetas do

sertão, atiram, um contra o outro, mestiços, brancos, descendentes de africanos (BASTIDE, 1979, p. 14).

De fato, a presença dos povos africanos na cultura e religião brasileira se caracteriza como um fator preponderante que matiza a forma de viver do brasileiro. Os batuques presentes na música, no folclore e na religião revelam o indelével toque da negritude e fomentam a continuidade de um processo de diálogo entre os povos. Nesse processo, a percepção da noção de identidade nas narrativas também se evidencia, deixando claro dois elementos fundamentais que se encontram na raiz desse povo: resistência e subversão. Sobre esse aspecto, assinala González:

Foi precisamente esse envolvimento da religião na vida e nas atividades diárias o que mais ameaçou os donos de escravos do Novo Mundo. A prática das religiões tradicionais africanas por parte dos escravos era uma forma de manter viva a sua identidade cultural, de definir a autoridade entre a população escrava e de prover uma base de resistência para muito além do alcance do senhor de escravos (GONZÁLEZ, 2010, p.63-64).

Na força das narrativas originárias do povo brasileiro, encontramos fundamentos que corroboram com toda a “bricolagem” religiosa ocorrida neste país. Por certo, outros novos signos e sinais da expressão africana se imbricam, tornando o relevo religioso do Brasil cada vez mais marcado por planícies e planaltos espirituais. O gingado dos deuses da África está, de uma forma profunda, presente, também, nas diversas vivências das religiões e na identidade religiosa dos brasileiros, independentemente das suas bandeiras e brasões denominacionais.

Nesse grande encontro ou desencontro ou nesses inusitados fazimentos, para usar aqui uma expressão cara a Darcy Ribeiro, diversas ênfases se configuraram representativamente sobre um solo desconfortável. Por isso, não podemos deixar de considerar o fato de que os indígenas, portugueses, negros, mamelucos e cristãos-novos tiveram que dividir espaços comuns, criando novas condições e estruturas inusitadas, espaços que perfeitamente caberiam na metáfora da bricolagem. Vamos, sucintamente, apresentar dois exemplos.

Primeiro exemplo: a santidade de Jaguaribe

“Durante muito tempo, negros, índios, portugueses, mamelucos e cristãos-novos foram obrigados a conviver e a dividir espaços comuns. Essa situação criaria condições e estruturas híbridas, novas, sincréticas, nem europeias e nem americanas, mas sim misturas de diferentes culturas” (RAMOS e MORAIS, 2010, p. 104). É nesse contexto que surge a santidade de Jaguaribe com características religiosas diversas, nem cristã, nem pagã. Era um refúgio para indígenas cansados da escravidão. Essa movimentação religiosa surgiu nas matas do recôncavo baiano e recebia a ajuda e a proteção de Fernão Cabral Taíde, um típico senhor de engenho, arrogante e orgulhoso. Desde o início da colonização, os senhores que desfrutavam de poder quase absoluto em seus engenhos, eram indiferentes a qualquer lei, inclusive a religiosa.

As santidades ameríndias foram verdadeiros refúgios para os índios escravizados ou aldeados, cansados de sofrer as mazelas da colonização. Assim, a santidade de Jaguaribe era um movimento religioso resistente aos

portugueses. Tinha desde o começo formação heterogênea: índios cristãos, pagãos, cativos, libertos e negros da Guiné. Organizava revoltas em toda a capitania que pregava o fim do cativo indígena e a morte ou escravidão dos portugueses (GONZÁLEZ, 2010, p. 63-64).

A santidade do Jaguaribe, existente na capitania da Bahia, no século XVI, era um levante que misturava culturas e ritos indígenas com os dogmas do catolicismo. Lutava contra a dominação europeia, prendendo e matando portugueses. O grupo deve ter se formado entre os anos de 1580 e 1585. Os indígenas iniciaram suas práticas no sertão de Frio Grande, em algum trecho da serra de Orobó. O líder do grupo era um índio caraíba, batizado como Antônio. “Nascido tupi e educado por jesuítas, Antônio se mostrava meio cristão e meio tupi, situação mestiça que, certamente, apareceria em suas ideias e maneiras de liderar” (RAMOS e MORAIS, 2010, p. 105). Seu movimento era religioso e violento.

Fernão Cabral Taíde enviou uma expedição em 1585, liderada por Domingos Fernandes Nobre, chamado de Tomacaúna, para atrair os índios às suas terras, prometendo abrigo, proteção e principalmente, liberdade de culto (RAMOS e MORAIS, 2010, p. 106).

A propriedade de Fernão Cabral Taíde “situava-se às margens do rio Jaguaribe, localizada no sul do recôncavo baiano. Ele era dono de um engenho hidráulico, repleto de escravos africanos, indígenas e funcionários assalariados livres, prontos e preparados para a produção do açúcar” (RAMOS e MORAIS, 2010, p. 98). Esse espaço se tornou a sede da santidade. O grupo era composto de 70 indígenas, “com destaque para a profetisa tupi Santa Maria, que parecia naquele momento assumir o controle e liderança da seita rebelde” (RAMOS e MORAIS, 2010, p. 107).

Apesar de diversas promessas, Taíde disse ao governador Manuel Teles Barreto que iria, aos poucos, exterminar o grupo.

Mas o tempo passava e Fernão Cabral jamais destruía a santidade; pelo contrário, a protegia em suas terras, afirmando respeito pelas crenças, frequentando os cultos e impedindo que todo e qualquer forasteiro debochasse ou caçoasse das manifestações ocorridas as cerimônias dos índios. Ele parecia ter outros interesses (RAMOS e MORAIS, 2010, p. 107).

E de fato, Fernão Cabral, dizendo-se seguidor de Tupã, acabava atraindo muitos outros indígenas para o seu engenho e assim, aumentava seu domínio e poder, bem como o contingente para trabalhar em suas terras em nome de uma falsa segurança. Taíde deu-lhes sustento e proteção por alguns meses, chegando a levar outros colonos, inclusive sua esposa, Margarida da Costa, a praticar os rituais de santidade dos indígenas. (CHAIN, 2003, p. 98).

E assim, mediante o não-cumprimento da promessa feita ao governador, uma campanha oficial organizada por Bernaldim Ribeiro destruiu a santidade e o sonho de Fernão de ser mais poderoso. “Os índios, por sua vez, viram a destruição de outro sonho, o de encontrar no litoral, uma terra de paz, tranquilidade, longe dos infortúnios da colonização” (RAMOS e MORAIS, 2010, p. 108). De qualquer forma,

A existência da santidade de Jaguaribe revelou a complexidade do período; fórmulas simples e modelos estanques como “o índio”, “o negro”, “o europeu” estão repletos de estereótipos e preconceitos, se transformando em categorias mito rígidas. Essas definições fechadas escapam da realidade e se desmantelam diante da infinita riqueza de mundo [...]. Simboliza a configuração da religião e da religiosidade de um povo. A miscigenação

cultural, durante a constituição colonial, criou no Brasil um conjunto de elementos religiosos polissônicos, comunicando vários sentidos que deixam transparecer o econômico, o social, o lúdico e o étnico (RAMOS e MORAIS, 2010, p. 112).

A santidade de Jaguaribe é emblemática por referendar outros múltiplos movimentos religiosos de indígenas catolicizados. Sua trajetória demonstra a riqueza dos movimentos que se “bricolaram”, gerando outras vertentes diversificadas.

Em carta de agosto de 1549, redigida na Bahia e endereçada aos padres e irmãos de Coimbra, o jesuíta Manuel da Nóbrega – a quem, aliás, devemos a denominação de santidade aos rituais indígenas em questão – informa pioneiramente que “de certos em certos tempos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, fingindo trazer santidade e ao tempo de sua vinda lhe mandam limpar os caminhos e vão recebê-los com danças e festas segundo seus costumes [...]”. Ao fim da descrição, o missionário jesuíta relatava que “acabando de falar o feiticeiro, começavam a tremer, principalmente as mulheres, com tão grandes tremores em seu corpo que parecem demoinhadas (como decerto o são!)” (CHAIN, 2003, p. 97).

Ao tratar das santidades, Queiróz afirma que “profetas indígenas iam de aldeia em aldeia apresentando-se como a reencarnação dos heróis tribais, incitando os índios a abandonar o trabalho e dançar, instalando na terra um tempo e um lugar extremamente promissores e sem fim” (QUEIRÓZ, 1977, p. 165).

Para a ritualística tupi, os profetas de tais cerimônias eram chamados caraíbas, caraí ou pajés, “homens-deuses” dotados da singular capacidade de entrar em contato com os espíritos através das cabaças ou maracás, sendo a terra e o tempo mítico

percebidos e desejados como uma “Terra sem Mal” ou “Terra dos Males sem Fim”, onde os víveres brotariam espontaneamente, as flechas caçariam sozinhas pelo mato, as velhas se tornariam moças, a fonte da imortalidade seria encontrada e todas as tristezas e imposições seriam eliminadas. (CHAIN, 2003, p. 97)

Essas santidades poderiam ser vistas como autênticas expressões de resistência social, cultural e simbólica dos ameríndios frente ao colonianismo, “além de estratégia de sobrevivência ao nível do imaginário coletivo” (CHAIN, 2003, p. 100). Não seria justamente esse tipo de estratégia de sobrevivência o grande legado que até hoje persiste nos movimentos religiosos nacionais? Sem precisar uma resposta à essa questão, De qualquer modo, no imaginário religioso do povo brasileiro, persiste esse amálgama de subversão contra a ordem estabelecida.

Segundo exemplo: os cristãos-novos

O surgimento dos cristãos-novos se deu quando os reis católicos Fernando de Aragão e Isabel de Castela expulsaram da Espanha todos os judeus que não quiseram se converter ao cristianismo. Na Espanha, ocorreram milhares de processos, excomunhões, torturas e execuções. Uma grande gama de judeus buscou asilo nas terras portuguesas. Quatro anos depois, ou seja, em 1496, o rei D. Manuel exigiu que os judeus presentes em suas terras se convertessem ao cristianismo. Como o rei era pressionado por Roma, mas também precisava do ouro dos judeus para novos investimentos, incita o surgimento dos cristãos-novos que figuram entre dois mundos: “para os católicos ele era sempre

a ameaça do judaísmo e para os judeus ele era o novo católico” (RAMOS e MORAIS, 2010, p. 79).

Em 1536, foi criado em Lisboa o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, durante o reinado de D. João III. Em meados de 1540, começam as perseguições sistemáticas, os autos de fé, as humilhações públicas e as execuções dos cristãos-novos. Por tudo isso, os judeus participaram ativamente da intensificação da ocupação portuguesa da América. Estes “foram compelidos pela Coroa a investir seu capital no Novo Mundo em troca de terras e da esperança de poderem continuar a proferir sua fé, desde que fossem discretos” (RAMOS e MORAIS, 2010, p. 77).

No Brasil, estes judeus estiveram à frente de engenhos de açúcar e armações de navios. Gerenciaram estaleiros e administraram a Companhia Geral do Comércio do Brasil, “uma instituição que canalizou esforços para incrementar a ligação entre Salvador e Lisboa” (RAMOS e MORAIS, 2010, p. 77). Em sua maioria, esses judeus pertenciam ao catolicismo embora praticassem na referência do lar os rudimentos da sua fé. Eram cristãos-novos. Uma das curiosas histórias que os envolvem foi protagonizada por Branca Dias.

Cristã-nova, nascida em Portugal, ela veio para o Brasil encontrar o marido, Diogo Fernandes, na região de Camaragipe, Pernambuco. A história de Branca Dias teria se perdido para sempre, se não fosse a visita da Inquisição de Lisboa ao Brasil, entre os anos de 1591 e 1595. Ela já tinha morrido, mas mesmo assim foi acusada de manter no Novo Mundo as práticas intoleráveis de judaísmo (RAMOS e MORAIS, 2010, p. 78).

Em Portugal, pelo fato de ter se casado com um cristão-novo, ela foi entregue à Inquisição pela própria mãe e irmãs. Foi presa, confessou a prática do judaísmo e condenada a usar o

sambenito, uma espécie de veste penitencial, feita de linho cru, pintada de amarelo, tendo no centro a cruz vermelha de Santo André, que significava a humildade e o sofrimento. Entretanto, depois de um ano de penitência, viajou para Pernambuco, junto aos filhos, para encontrar-se com seu marido.

Outra versão da história aponta que Branca Dias tenha sido degradada com a finalidade de expiar seus pecados no Novo Mundo, uma espécie de purgatório. Nesse ínterim, o engenho de Diogo Fernandes foi destruído por um ataque dos Tabajaras e eles resolveram reconstruir a vida em Olinda, na rua dos Palhais, localizada atrás da igreja matriz em direção ao colégio Jesus (RAMOS e MORAIS, 2010, p. 85).

Desde o engenho de Camaragibe, ela ensinava as meninas da vizinhança a cortar, bordar e costurar – com exceção da sexta-feira à noite e sábado –, além, é claro, de manter viva a tradição judaica em sua casa, junto aos seus. De fato, Branca Dias e Diogo Fernandes eram católicos judaizantes. Além disso,

Pedro Álvares Madeira, também cristão-novo e ex-sócio de Diogo Fernandes, morava com o casal. Seu quarto era separado dos demais e dava acesso à porta da rua. Certo dia, Maria Álvares, aluna de Branca Dias, espiava pela fenda da fechadura da porta e, conforme relatou posteriormente, flagrou algumas atitudes desrespeitosas de Pedro Álvares Madeira. Ele, sozinho na casa, tinha um oratório em forma de tábua onde colocava um crucifixo. Depois de certo tempo, falando coisas incompreensíveis, ele passou a açoitá-lo o crucifixo e o arremessou com violência sobre o oratório justamente na Semana Santa. Maria Álvares também relatou que, por duas vezes, Branca Dias tomou do pescoço um crucifixo e o lançou para as costas, dizendo: “Te entrego ao demônio”. Duas escravas de Branca Dias, Joana Mameluca e Lucrecia, disseram ter

visto Branca Dias açoitar e agredir um santo cristão (RAMOS e MORAIS, 2010, p. 90).

Muitas narrativas apontam que Branca Dias liderava juntamente com o marido diversos rituais da antiga religião judaica. Inclusive, há testemunhos de que no engenho de Camaragipe havia uma sinagoga escondida “onde se juntavam os judeus da região para realizar suas cerimônias e, nos dias de lua nova de Agosto, comemoravam a festa do jejum e se gabavam de terem sido batizados de pé, pois eram conversos e tinham se tornado católicos já adultos” (RAMOS e MORAIS, 2010, p. 90).

Branca Dias deixou descendentes e herdeiros em muitas famílias importantes de Pernambuco. Além disso, o judaísmo praticado pelo casal de Camaragipe foi um judaísmo doméstico, ligado a cultos funerários, interdições alimentares e formas de benzer. Nessas práticas, as mulheres tiveram importante papel, como divulgadoras da lei judaica aos seus descendentes, que levavam à frente os costumes e práticas aprendidas para todo o sempre. Em cada um desses atos, de modo invisível e silencioso, Branca Dias sobrevive e ressurge para renascer constantemente no sutil e maravilhoso reino das permanências históricas (RAMOS e MORAIS, 2010, p. 95).

Na base desses movimentos religiosos – Jaguaribe, Camaragipe etc – está o catolicismo como cimento, percepção que pode ser comprovada na historiografia que se ocupa da recriação da nossa trajetória religiosa na aventura chamada Brasil.

Considerações finais

O processo de escravização dos povos africanos foi um dos pilares da formação da sociedade colonial brasileira, estruturando não apenas a economia, mas também as relações socioculturais e religiosas desde o período colonial. Esse sistema baseou-se na violência, no racismo, na desumanização e na negação das identidades africanas, mas não foi capaz de eliminar completamente as suas formas de organização, crenças e práticas culturais.

Apesar das condições impostas pela escravização, os africanos e seus descendentes preservaram os seus costumes, ressignificando os elementos culturais que se incorporaram de modo duradouro à cultura brasileira. Essa presença manifesta-se de forma decisiva na religiosidade, na língua, nos costumes e nas práticas sociais, evidenciando que a formação do Brasil resultou de um processo de interação e conflito entre diferentes matrizes culturais, mais conflitos do que interações.

Nesse contexto, experiências como a da Santidade de Jaguaribe e as ações dos cristãos-novos demonstram que a colônia também foi espaço de resistência, contestação e criação de alternativas às estruturas dominantes. Tais manifestações revelam a existência de tensões permanentes no interior do sistema colonial e indicam que a ordem estabelecida foi constantemente desafiada e, às vezes, negociada.

A frase de Freire, recortada anteriormente, não pode prescindir o fato de que a sociedade brasileira precisa ser lida a partir dos encontros e desencontros que ocorreram no Novo Mundo, mediante conflitos, resistências e recomposições culturais onde os agrupamentos subalternizados e pequenos

nichos específicos tiveram papel fundamental nas formas religiosas que se configuraram no tecido brasileiro até os dias atuais. Os tambores estão sendo tocados em todos os lugares.

Referências

ABDALA JUNIOR, Benjamim. (org) *Margens da Cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

CHAIN, Iza. *O diabo nos porões das caravelas*. Juiz de Fora: UFJF, Campinas: Pontes, 2003.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*, 1933- 1973: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973.

GONZÁLEZ, Ondina e GONZÁLEZ, Justo L. *Cristianismo na América Latina*. Uma história. São Paulo: Vida Nova, 2010.

MATTOSO, Katia M. de. *Être Esclave au Brésil*. XVI – XIX siècles. Paris: Éditions L’Harmattan, 1994, p. 19.

QUEIRÓZ, Maria I. P. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2 ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1977.

RAMOS, Fábio Pestana e MORAIS, Marcus Vinícius de. *Eles formaram o Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ESPAÇO SAGRADO, TERRITÓRIO E PODER NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO: A ORDEM DE SÃO BENTO E AS DISPUTAS TERRITORIAIS NO SÉCULO XVII

*Nelson Cortes Pacheco Junior
Jefferson Rodrigues de Oliveira*

Introdução

Reconhecer a construção do espaço sagrado à luz das perspectivas teóricas da geografia da religião, sobretudo a partir das transformações ocorridas no campo da disciplina após a década de 1970, constitui um importante caminho para compreender como a religião em suas diferentes esferas, em suas práticas e vivências de fé, através de seus agentes religiosos e devotos, participam da produção e da organização do espaço geográfico. Nesse contexto, a geografia da religião passou a ter interesse nos diferentes aspectos materiais e imateriais do fenômeno religioso, em especial a partir das construções humanas pelas quais os homens, por meio de suas crenças, rituais e instituições religiosas, constroem espacialidades marcadas pela presença do sagrado, atribuindo novos significados aos lugares e estabelecendo relações simbólicas entre o homem, o território e o divino.

A religião, enquanto prática social e cultural, manifesta-se no espaço por meio de símbolos, instituições e práticas devocionais que produzem territorialidades específicas e marcam profundamente a paisagem urbana. Igrejas, templos, mosteiros, santuários e demais edificações religiosas tornam-se referências

simbólicas que ultrapassam sua dimensão material, passando a integrar processos históricos, culturais e sociais que contribuem para a formação e organização das cidades. Nesse sentido, a geografia da religião busca compreender como as experiências religiosas e as instituições vinculadas à fé participam da construção do espaço geográfico, revelando as interações entre religião, cultura e território (Rosendahl, 2002, 2003, 2012, 2018).

Ao considerarmos que o espaço geográfico é formado por um sistema de objetos e sistemas de ações como nos destaca Milton Santos (2002), torna-se possível direcionar a análise para as ações humanas, práticas e atividades religiosas que contribuem para a construção e significação dos espaços sagrados. Os sistemas de objetos, representados pelas edificações religiosas, e os sistemas de ações, constituídos pelas práticas devocionais, rituais e manifestações de fé, articulam-se na produção de espacialidades específicas que expressam a presença do sagrado no espaço urbano. Dessa maneira, buscaremos ao longo do texto realizar uma construção com base nas categorias de análise do sagrado e do profano, visando compreender as diferentes dinâmicas sociais e urbanas, no século XVII, no que tange à construção do espaço sagrado do Mosteiro de São Bento, na área central da cidade do Rio de Janeiro, principalmente nas interações entre os homens e o divino no espaço geográfico (Rosendahl, 2003; Oliveira, 2017; Rosendahl e Oliveira, 2022).

A partir dessa perspectiva, serão analisadas as disputas territoriais que emergem no processo de construção e estabelecimento de um determinado espaço sagrado. No caso específico deste estudo, abordam-se os conflitos e as relações estabelecidas entre a Ordem de São Bento, o Estado e os grupos populares na cidade do Rio de Janeiro ao longo do século XVII. A presença da Ordem de São Bento, assim como de outras ordens

religiosas na área central da cidade, desempenhou papel fundamental não apenas na consolidação da fé católica no espaço urbano carioca, mas também no próprio processo de organização e urbanização da cidade.

O poder e os privilégios detidos por essas ordens religiosas configuraram-se como elementos importantes na constituição de conflitos e disputas relacionadas à utilização do solo na área central da cidade do Rio de Janeiro durante o século XVII. Nesse cenário, destacamos as dimensões de análise que atravessam a problemática abordada neste artigo, destacando as dimensões política, econômica e do lugar, conforme apontado por Rosendahl e Oliveira (2022). Essas dimensões permitem compreender como os espaços religiosos se constituem também como territórios de poder, onde diferentes agentes sociais disputam a apropriação e o controle do espaço urbano.

Mesmo diante das tensões e disputas presentes nesse processo, a prática religiosa desempenha papel significativo na produção do espaço geográfico, conferindo ao espaço sagrado uma força simbólica e uma centralidade particular no cotidiano da vida social. Como destaca Eliade (1992), o espaço sagrado é percebido pelos indivíduos como um espaço *forte*, dotado de significado intenso e diferenciado em relação ao espaço profano, tornando-se referência para a vivência religiosa e para a organização simbólica do mundo.

Nessa perspectiva, o Mosteiro de São Bento, localizado na área central da cidade do Rio de Janeiro, pode ser compreendido não apenas como um espaço de centralidade devocional, histórica e turística, mas também como um elemento estruturador da paisagem religiosa da cidade. Sua presença na paisagem urbana revela a materialização de práticas religiosas, processos históricos e relações de poder que contribuíram para a

consolidação do catolicismo na cidade desde o período colonial, tornando-se um importante marco na formação do espaço urbano carioca.

Dessa maneira, o Mosteiro de São Bento, seus fixos e centralidades, podem ser interpretados como formas simbólicas espaciais religiosas, conceito discutido por Frangelli (2015), ao destacar que determinados edifícios religiosos, monumentos e instituições vinculadas à prática da fé assumem papel central na produção de significados no espaço geográfico. Essas formas simbólicas articulam memória, tradição, identidade religiosa e práticas devocionais, constituindo referências importantes na organização das territorialidades religiosas e na construção das paisagens religiosas no espaço urbano.

Sob essa perspectiva, instituições religiosas como igrejas e mosteiros ultrapassam sua função estritamente litúrgica, passando a desempenhar um papel estruturador na configuração simbólica do espaço, tornando-se marcos de referência cultural e religiosa no interior das cidades. Assim, as formas simbólicas espaciais religiosas contribuem para a consolidação de territorialidades do sagrado e para a produção de paisagens religiosas que revelam as complexas relações entre religião, cultura e espaço geográfico (Rosendahl, 2002, 2010, 2018; Frangelli, 2015).

Dessa maneira, ao analisar o Mosteiro de São Bento a partir dessa abordagem, busca-se compreender como a presença dessa instituição religiosa ultrapassa sua dimensão arquitetônica e institucional, passando a integrar um conjunto mais amplo de significados sociais, culturais e simbólicos que participam da construção do espaço urbano carioca e da própria experiência religiosa vivenciada na cidade.

Considerações sobre o conceito de cultura na geografia cultural pós-1970.

A geografia cultural, a partir do final da década de 1970, passa por importantes transformações que resultam em sua renovação teórica e metodológica. Esse processo ganha maior força com a chamada *virada cultural*, ocorrida ao longo da década de 1980, momento em que diversos geógrafos passam a questionar e revisar os fundamentos da geografia cultural clássica, particularmente aquela desenvolvida pela chamada Escola de Berkeley. As críticas a essa tradição foram elaboradas por diferentes autores, entre os quais se destacam M. Mikesell, J. Duncan, Paul Claval, Augustin Berque, Joël Bonnemaïson e Denis Cosgrove, cujas reflexões contribuíram significativamente para ampliar os horizontes interpretativos da disciplina (Corrêa; Rosendahl, 2003).

Nesse contexto, a renovação da geografia cultural foi influenciada tanto pela própria tradição saueriana e vidalina quanto pela incorporação de novos referenciais teóricos provenientes das filosofias do significado, especialmente da fenomenologia e do materialismo cultural, além de contribuições oriundas da geografia social. Essas perspectivas possibilitaram uma ampliação do olhar geográfico sobre os fenômenos culturais, permitindo que a cultura passasse a ser interpretada não apenas como um conjunto de manifestações materiais, mas também como um sistema de significados, valores e representações presentes na vida social (Corrêa, 2008; 2010).

No âmbito dessa renovação, o conceito de cultura passa a ser entendido como uma construção social produzida no interior

das relações estabelecidas por determinados grupos sociais. Dessa maneira, a cultura deixa de ser concebida como uma entidade explicativa em si mesma, como ocorria na perspectiva supra-orgânica proposta por Carl Sauer (Corrêa; Rosendahl, 2011), e passa a ser analisada a partir de seus contextos históricos, sociais e espaciais. Os geógrafos passam, então, a buscar compreender a cultura em suas múltiplas dimensões, interpretando-a como um conjunto de saberes, técnicas, crenças e valores que se manifestam no cotidiano das relações sociais e que se estruturam no interior de uma sociedade marcada por diferentes relações de poder e de classe (Corrêa, 2003), a partir de uma teia de significados (Geertz, 1978).

Nesse processo de renovação teórica, os conceitos de significado, imaginação e simbolismo ganham maior relevância no campo da geografia cultural. A cultura passa a ser interpretada como um campo plural de representações e interpretações da realidade social, permitindo múltiplas leituras sobre as ações humanas e sobre a maneira como os indivíduos atribuem sentido ao espaço que habitam. Assim, a geografia cultural passa a considerar tanto as dimensões materiais quanto as imateriais da cultura, analisando os objetos e as ações humanas em diferentes escalas global, regional e local, e contemplando tanto os aspectos planejados quanto aqueles vivenciados e construídos espontaneamente no cotidiano.

A geografia cultural pós-1970 passa a reconhecer a importância das obras humanas na construção da cultura e de seus significados no espaço. Como destaca Jackson (1989), a cultura pode ser compreendida como uma expressão das estruturas das relações sociais de um determinado grupo, refletindo os modos de organização, valores e práticas presentes na sociedade. Entre as construções de expressão cultural, a prática religiosa ocupa

papel relevante, uma vez que se manifesta por meio de símbolos, rituais e instituições que influenciam diretamente a transformação do espaço geográfico. A religião, através de seus agentes sociais e religiosos, atua como um importante elemento na produção de territorialidades e na construção de estratégias sociais que buscam garantir a manutenção e a consolidação de determinadas práticas e instituições religiosas em um dado território, seja na dimensão política, econômica ou do lugar.

A religião como fenômeno social e simbólico nas ciências sociais

Os estudos relacionados ao conceito de religião no âmbito das Ciências Sociais apresentam grande relevância para a compreensão de diferentes aspectos da dinâmica social, bem como de sua influência no cotidiano das sociedades. A religião, enquanto fenômeno social, manifesta-se por meio de crenças, práticas, símbolos e instituições que participam ativamente da organização da vida coletiva. No campo dos estudos geográficos, a religião também é observada como um dos agentes que contribuem para a formação, organização e transformação do espaço geográfico.

Para Durkheim (2003), a existência de qualquer religião no interior de uma sociedade pode ser considerada verdadeira em seu próprio contexto social. Tal compreensão decorre do fato de que a religião é entendida como um produto da própria sociedade, refletindo as representações coletivas construídas pelos indivíduos em um determinado grupo social. Nesse sentido, a religião exerce a função de estabelecer um elo entre os membros da sociedade, assumindo um papel integrador na vida social. Ao

promover vínculos simbólicos e afetivos entre os indivíduos, a religião contribui para a construção de identidades coletivas e para a consolidação de valores compartilhados no interior de um determinado grupo social.

A partir de outra perspectiva analítica, Weber (1964) evidencia a influência da religião especialmente nos campos político e econômico. Para o autor, a religião pode atuar como um importante instrumento de legitimação das estruturas de poder presentes na sociedade. Nesse contexto, as chamadas potências hierocráticas, representadas pelas instituições religiosas, articulam-se com o poder político na construção e manutenção de uma determinada ordem social. Dessa maneira, a religião pode desempenhar uma função de conservação da ordem estabelecida, contribuindo, por meio de seus discursos e símbolos, para a legitimação do poder dos grupos dominantes e para a naturalização das hierarquias sociais existentes. Como observa Mariz (2011), ao interpretar a obra de Weber, a religião pode assumir, em determinadas circunstâncias, um papel conservador na organização da vida social.

Seguindo essa abordagem acerca do papel da religião na construção da sociedade, Pierre Bourdieu, em *A economia das trocas simbólicas* (2007), destaca a importância da religião enquanto sistema simbólico que se dissemina por meio da linguagem, dos rituais e das práticas sociais. Para o autor, a religião constitui um campo de produção e circulação de bens simbólicos que contribuem para a organização das relações sociais. Nesse sentido, os símbolos religiosos, os ritos e os discursos institucionais tornam-se importantes mecanismos de comunicação social, capazes de produzir significados compartilhados entre os indivíduos e de reforçar determinadas estruturas sociais. Assim, a religião também pode assumir

funções ideológicas, políticas e econômicas, contribuindo para legitimar determinadas ordens sociais e reforçando posições sociais específicas no interior da estrutura social.

Ao concluir essa reflexão sobre a religião no contexto das Ciências Sociais, destaca-se ainda a contribuição de Peter Berger em *O dossel sagrado* (2007). Para o autor, a religião pode ser compreendida como um empreendimento humano, na medida em que se manifesta como um fenômeno empírico produzido pelas próprias sociedades. A religião estabelece aquilo que Berger denomina de cosmo sagrado, ou seja, um universo simbólico que organiza e atribui sentido à realidade social, diferenciando o domínio do sagrado daquele considerado profano. Conforme esclarece Teixeira (2011), a partir da interpretação da obra de Berger, a religião constitui um dos sistemas fundamentais de significação para os seres humanos, funcionando, para muitos indivíduos, como uma importante motivação para a vida e como um sistema de símbolos e significados que orienta práticas, valores e comportamentos no cotidiano.

No âmbito da geografia da religião, tais reflexões ganham novos desdobramentos quando se busca compreender como as práticas religiosas e as instituições vinculadas à fé participam da produção e da organização do espaço geográfico. Nesse sentido, Rosendahl (2003; 2012; 2018) destaca que a religião pode ser analisada a partir de diferentes dimensões: a política, a econômica e a do lugar, evidenciando seu papel como agente dinâmico na construção das territorialidades religiosas e na produção de espacialidades marcadas pela presença do sagrado.

Religião e geografia: a espacialidade do sagrado

No âmbito da geografia cultural, conforme indicam Corrêa (2003; 2010), um determinado espaço, ao receber ações e práticas humanas, pode passar a se constituir em um lugar. Essa transformação ocorre na medida em que o espaço adquire definição, significado e valor para aqueles que o vivenciam. Como aponta Tuan (1983), o espaço transforma-se em lugar quando é experienciado e quando os indivíduos estabelecem vínculos afetivos e simbólicos com ele. Assim, a construção do lugar está diretamente relacionada à experiência humana no espaço, sendo por meio dessa vivência que o sujeito passa a atribuir identidade e personalidade ao ambiente que habita.

É no âmbito do lugar que encontramos a manifestação do espaço sagrado. Segundo Rosendahl (2002, p. 30), o espaço sagrado constitui-se como um “campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, transportando-o para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência cotidiana”. Esse espaço se expressa por meio de símbolos, mitos e ritos que atuam como elementos mediadores entre o homem e a divindade, permitindo que a experiência religiosa se materialize no espaço geográfico.

Para o homem religioso, o espaço não se apresenta de maneira homogênea. Como destaca Eliade (1992), existem espaços qualitativamente distintos, sendo alguns considerados sagrados e outros profanos. O espaço sagrado caracteriza-se como um espaço *forte*, dotado de significado especial e de grande valor simbólico, em contraste com os espaços profanos, percebidos como neutros ou destituídos de sacralidade. Nesse contexto, a existência de um *ponto fixo* ou de um *centro* torna-se fundamental para orientar o homem religioso, uma vez que esses lugares funcionam como referências simbólicas que estruturam sua experiência no mundo (Eliade, 1992).

As ações humanas na construção dos espaços sagrados também refletem a presença da categoria analítica da essência, entendida como o sentido ideal que atribuímos a um determinado fato materialmente percebido e que permite identificá-lo em sua significação mais profunda. Conforme destaca Holzer (2010), a essência pode ser compreendida como um elemento invariante que persiste apesar das múltiplas variações que a imaginação humana pode atribuir aos objetos e às experiências. Nesse sentido, a identificação de um espaço como sagrado envolve não apenas sua materialidade, mas também os significados simbólicos e culturais que lhe são atribuídos pelos indivíduos e grupos sociais.

Ao analisar o espaço sagrado e suas múltiplas dimensões, opta-se neste trabalho pela utilização das contribuições teóricas de Eliade (1992), que revelam importantes aspectos da realidade religiosa em sua materialização no espaço. Para o autor, as imagens, os símbolos e os mitos são criações humanas que respondem a necessidades profundas de sentido e orientação no mundo. No caso do espaço sagrado, esses elementos atuam como mecanismos que permitem aos indivíduos reproduzir simbolicamente a ordem divina no espaço humano, conferindo legitimidade e significado às práticas religiosas (Bourdieu, 2007; Eliade, 1992; Rosendahl, 2002; 2003; 2010; 2012; 2018).

A geógrafa Rosendahl (2002) também destaca a existência de relações íntimas entre o espaço sagrado e os seus devotos. Essas relações manifestam-se por meio de práticas religiosas, rituais e costumes que são transmitidos de geração em geração, contribuindo para a continuidade das tradições religiosas e para a manutenção da memória coletiva. Nesse processo, a memória desempenha papel fundamental, uma vez que, como afirma Pollak (1989; 1992), a memória constitui um fenômeno

essencialmente coletivo e social, construído no interior das relações sociais e constantemente sujeito a transformações e ressignificações ao longo do tempo.

Assim, a construção da memória de um determinado grupo social encontra-se diretamente vinculada à dinâmica social do lugar no qual seus membros estão inseridos. Trata-se de um processo em permanente elaboração no presente, no qual o passado é constantemente reinterpretado para responder às questões e necessidades do tempo atual. Nesse contexto, a importância do espaço sagrado para a memória coletiva religiosa torna-se evidente, pois, como observa Halbwachs (1990), a lembrança de determinados acontecimentos dificilmente se mantém sem a referência a um lugar onde esses eventos ocorreram. Não apenas porque o espaço é conhecido pelos indivíduos, mas sobretudo porque ele existe como uma referência concreta no tempo e no espaço.

Dessa maneira, o olhar geográfico permite evidenciar as relações estabelecidas entre os homens, suas crenças e os espaços que produzem. Nessa relação, como destacam Eliade (1992) e Rosendahl (2002; 2003; 2012; 2018), ocorre a manifestação do sagrado em diferentes elementos da realidade social, podendo revelar-se em objetos, lugares, práticas e pessoas que passam a assumir um significado especial no interior da experiência religiosa.

Relações entre território e territorialidade no âmbito da religião

Quando pensamos em território religioso, conforme discutido por Rosendahl (2012; 2018), torna-se necessário

compreender as diferentes construções e relações de poder estabelecidas pelas instituições religiosas para a manutenção e consolidação de seus espaços de atuação. Nesse contexto, as instituições religiosas buscam exercer influência e controle (leis, diretrizes, práticas e obrigações, entre outros) sobre determinados segmentos do espaço, constituindo aquilo que se denomina territorialidade religiosa. Esse processo envolve estratégias de organização, presença institucional e práticas simbólicas que garantem a permanência e a reprodução de determinadas crenças e práticas religiosas em um território específico (Oliveira, 2017).

Nesse sentido, diversas instituições religiosas procuram estabelecer controle efetivo sobre um ou mais territórios, processo que se materializa por meio da presença institucional, da organização das práticas religiosas e da criação de espaços simbólicos vinculados à fé. Conforme destaca Corrêa (2003), o território pode ser compreendido como o controle de fato e efetivo de uma parcela do espaço, exercido por determinados grupos sociais. Assim, o território se constitui como um espaço marcado por relações de poder, no qual determinados grupos exercem sua influência e estabelecem normas de organização e domínio.

Souza (2003) esclarece que, em qualquer território, encontramos relações de poder que expressam a capacidade de determinados grupos de exercer influência sobre outros. Dessa maneira, o território se torna um lugar de disputas e negociações entre diferentes agentes sociais. No campo da religião, essas relações se manifestam de diferentes maneiras, especialmente na organização dos territórios através das práticas religiosas, na presença institucional e na consolidação de uma territorialidade

marcante e organizada, a partir da atuação dos agentes religiosos no lugar.

Nesse contexto, o território também pode ser compreendido como um espaço de forte significado cultural e simbólico. Para Bonnemaïson (2002), o território assume a condição de geossímbolo, ou seja, um espaço carregado de valores simbólicos que expressam a relação entre cultura, identidade e espaço. Essa condição se materializa por meio da construção de itinerários simbólicos, nos quais rituais, práticas religiosas e manifestações culturais contribuem para reforçar a identidade de determinados grupos sociais.

Dessa maneira, observamos que a continuidade de uma prática religiosa em determinado território depende da construção de estratégias de afirmação e manutenção do poder territorial por parte das instituições religiosas e de seus agentes religiosos. Nesse processo, a territorialidade religiosa desempenha papel fundamental, pois representa o conjunto de práticas e estratégias adotadas para garantir a presença e a permanência de uma determinada religião em seu lugar de centralidade. Como destaca Rosendahl (2010; 2012; 2018), a existência de uma religião contribui para a criação de territórios religiosos nos quais se desenvolvem diversas práticas religiosas individuais e coletivas. Para a manutenção desses territórios, são mobilizadas diferentes estratégias político-espaciais que garantem a continuidade das práticas e instituições religiosas.

O sagrado e o urbano: gênese e função das cidades

A territorialidade religiosa desempenha um papel fundamental na manutenção das práticas religiosas e na

consolidação das instituições vinculadas à fé. As relações entre religião e território se tornam particularmente evidente no espaço urbano, onde a presença das instituições religiosas contribuiu significativamente para a formação e organização das cidades, sejam elas grandes centros urbanos ou pequenas localidades (Oliveira e Pacheco Junior, 2021).

A geógrafa Rosendahl em suas pesquisas, revela que as relações existentes entre a gênese/origem das cidades, em boa parte de sua construção, estão intrinsecamente ligadas aos primeiros centros religiosos locais que surgiam, tendo a cidade sua formação a partir desses centros religiosos. Essa prática nos apresenta duas vertentes interpretativas que ajudam a compreender essas relações. A primeira vertente reúne autores como Mircea Eliade, Fustel de Coulanges e Yi-Fu Tuan, os quais enfatizam a importância da religião na gênese das cidades. Nessa perspectiva, a cidade surge a partir de práticas religiosas e da organização simbólica do espaço, sendo frequentemente associada à presença de templos, santuários ou locais considerados sagrados.

Nesse contexto, o culto inicialmente doméstico, praticado no interior das famílias e das tribos, gradualmente se difunde, passando a ser compartilhado por grupos sociais mais amplos. A adoração a determinadas divindades se tornou uma prática comum entre diferentes grupos, contribuindo para a formação de espaços coletivos de culto. Com o passar do tempo, esses cultos passam a ser realizados em templos e santuários que, por sua vez, possuem a capacidade de atrair e convergir devotos de diferentes localidades, transformando-se em centros de referência religiosa e social. Em muitos casos, acreditava-se que determinadas cidades possuíam sua origem vinculada a uma força sobrenatural

ou à proteção de uma divindade, sendo consideradas lugares privilegiados na organização simbólica do mundo (Tuan, 1983).

A segunda vertente interpretativa privilegia como elemento fundador das cidades o surgimento da sociedade de classes, conforme discutido por autores como David Harvey e Paul Singer. Nessa perspectiva, a classe dominante utiliza diferentes instrumentos de poder, entre eles o aparato do Estado e a religião, como mecanismos de controle social e de legitimação de sua dominação sobre outros grupos sociais. Dessa forma, a religião pode ser mobilizada como um elemento de legitimação de uma determinada ordem social, contribuindo para a manutenção das estruturas de poder existentes. Um exemplo dessa relação ocorre nos casos em que o soberano é considerado um representante de Deus na Terra, o que reforça sua autoridade e contribui para o controle social (Oliveira e Pacheco Junior, 2021).

Dessa maneira, observamos que, em ambas as vertentes interpretativas, a religião desempenha papel importante na formação e no desenvolvimento das cidades. No caso brasileiro, diversas ordens religiosas contribuíram significativamente para a produção da paisagem urbana durante o período colonial. Entre essas ordens, destaca-se a Ordem de São Bento, que exerceu papel relevante na organização do espaço urbano e na consolidação da presença do catolicismo em diferentes regiões do país, especialmente na cidade do Rio de Janeiro.

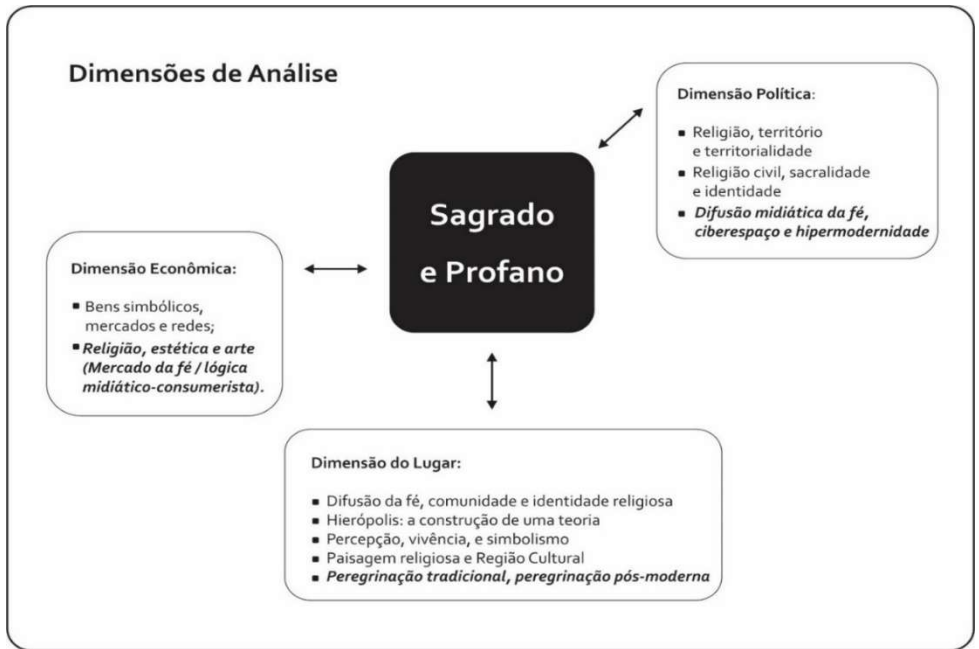
Ainda no contexto brasileiro, esse processo teve sua gênese ainda no período colonial. Fridman (1999) esclarece que a paisagem urbana nesse período esteve fortemente vinculada à atuação das ordens religiosas presentes no território, que

buscavam ocupar e organizar diferentes parcelas do espaço. Essa presença não se restringia apenas à dimensão religiosa, mas também se estendia às esferas econômica e política, contribuindo para a consolidação da urbanização e para a organização do espaço urbano.

Nesse processo, as instituições religiosas passaram a imprimir sua marca no espaço por meio da construção de igrejas, mosteiros, conventos e outros edifícios religiosos, além da realização de rituais e práticas simbólicas que contribuíam para reforçar a presença do sagrado na paisagem urbana (Berque, 1998). Essa constatação reforça a proposta de Rosendahl (2010), segundo a qual a religião e suas práticas no espaço podem ser analisadas a partir das categorias de análise, o sagrado e o profano, a partir de três dimensões: a dimensão política, a dimensão econômica e a dimensão do lugar.

Essas dimensões permitem compreender como as relações entre o sagrado, o espaço e principalmente os devotos/crentes como agentes modeladores do espaço urbano na produção e reprodução do espaço geográfico, influenciando tanto as formas de organização do território quanto as relações sociais estabelecidas no interior das cidades. A figura 1 apresenta os possíveis desdobramentos temáticos associados a essas dimensões de análise, atualizadas pelo geógrafo Jefferson Rodrigues de Oliveira em sua tese de doutorado (2017), ampliando as possibilidades de investigações propostas originalmente por Rosendahl (2003).

Figura 1 – Sagrado e Profano: dimensões de análise



Fonte: OLIVEIRA, Jefferson R. de, 2017. Baseado em Rosendahl 2003.

A forte influência das ordens religiosas, em especial da Ordem de São Bento, gerou diversas disputas e conflitos relacionados à ocupação do solo urbano da cidade do Rio de Janeiro, sobretudo ao longo do século XVII.

A Ordem de São Bento na cidade do Rio de Janeiro: em busca da manutenção e consolidação de sua territorialidade

Neste último tópico do artigo, busca-se apresentar os diferentes processos relacionados à implantação da Ordem de São Bento na cidade do Rio de Janeiro no século XVII, motivados pelos pedidos de grupos populares à Ordem já instalada em Salvador, no estado da Bahia. O processo de instalação dos monges beneditinos na cidade, bem como a manutenção de sua presença institucional, foi marcado por diferentes estratégias de sobrevivência e consolidação territorial por parte dos religiosos. Para garantir a funcionalidade da Ordem e a continuidade de suas atividades religiosas, os monges precisaram buscar alternativas econômicas que assegurassem a obtenção de recursos necessários para a manutenção do mosteiro e para a continuidade de suas práticas religiosas. Na figura 2, observa-se o atual complexo religioso do Mosteiro de São Bento, localizado na área central da cidade do Rio de Janeiro.

Figura 2 – Mosteiro de São Bento na área central da cidade do Rio de Janeiro



Fonte: Arquivo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, 2025.

A presença dos monges beneditinos e o crescimento de sua influência na cidade do Rio de Janeiro não foram, em determinados momentos, bem recebidos por parte da elite política local. Ao perceberem o fortalecimento da Ordem e a ampliação de seu poder no espaço urbano, alguns membros do poder político colonial passaram a enxergar os beneditinos como potenciais ameaças à manutenção de seu status quo. Nesse contexto, ocorreram disputas relacionadas à posse e ao controle de terras localizadas na área central da cidade, muitas das quais haviam sido doadas à Ordem.

Dessa maneira, podemos observar que determinados setores da elite política buscaram enfraquecer a presença

territorial dos beneditinos, incentivando inclusive a população a se posicionar contra a Ordem. Entretanto, apesar dessas tensões, a própria elite política colonial também recorreu ao apoio dos monges em momentos de crise, especialmente quando se encontrava ameaçada por revoltas populares ou por invasões estrangeiras ao longo do século XVII, como nos episódios relacionados às incursões francesas.

Nesse cenário, destacam-se os conflitos e as estratégias adotadas pelos religiosos para garantir a manutenção de seu território, elemento fundamental tanto para o sustento material da Ordem quanto para a preservação do espaço sagrado beneditino. Buscando manter sua territorialidade na cidade do Rio de Janeiro, a Ordem de São Bento esteve envolvida, direta ou indiretamente, em diferentes conflitos que colocaram em risco a consolidação de sua presença territorial.

Em 1611 ocorreu um dos primeiros conflitos significativos entre populares, o Estado e os monges beneditinos. Vieira Fazenda (1921) relata que o Estado, por meio do Provedor, solicitou ao Mosteiro de São Bento a área do desembarcadouro da cidade, localizada nos domínios dos monges, alegando que tais terras pertenciam ao Senado da Câmara. Esse episódio evidencia uma tentativa do poder estatal de reafirmar sua autoridade e ampliar seu controle territorial na cidade. Ao mesmo tempo, buscava-se enfraquecer a posição privilegiada da Ordem de São Bento, que, devido à sua isenção pontifícia, não estava diretamente subordinada ao poder civil.

A área em disputa possuía vital importância para a manutenção econômica da Ordem na cidade. Os monges haviam construído casas nessa região, conhecida como Prainha, atual

bairro da Saúde, onde os aluguéis dessas moradias eram utilizados como fonte de renda para o sustento da comunidade beneditina. Nesse contexto, torna-se evidente a tentativa do Estado de enfraquecer a Ordem também em sua dimensão econômica.

Diante da recusa dos monges em ceder as casas, o poder estatal buscou enfraquecer a Ordem também no plano social, estimulando a população a se posicionar contra os religiosos. Como consequência, populares, tomando partido em favor do Estado, incendiaram as casas durante a noite, as casas pertencentes à Ordem de São Bento.

Em 1616, com a interferência do rei Filipe II de Portugal, foi estabelecido um acordo entre a Ordem de São Bento e o Senado da Câmara, no qual os religiosos cederam parte de seu território ao poder civil. Contudo, mesmo após esse acordo, as tensões permaneceram. Em 1628, a Câmara ordenou novamente a destruição das casas pertencentes à Ordem, já reconstruídas após os acontecimentos de 1611. Os políticos alegavam que as construções dificultavam o trânsito de embarque e desembarque da população na região.

Diante da destruição das casas e da forte pressão exercida pelo poder político, os monges reagiram excomungando os oficiais envolvidos na ação. Mais uma vez, a população tomou partido ao lado do Estado e das autoridades locais, posicionando-se contra os religiosos do Mosteiro.

Para concluir essa breve análise dos conflitos enfrentados pela Ordem de São Bento em busca da manutenção de sua territorialidade e influência na cidade do Rio de Janeiro, destaca-

se o episódio ocorrido em 1630. Naquele contexto, em decorrência do crescimento urbano da cidade, a elite local, com o apoio de parte da população, iniciou uma disputa contra o poder do Estado. Diante desse cenário conflituoso, o governador Salvador Correia de Sá e Benevides buscou abrigo, de maneira simbólica, no próprio Mosteiro de São Bento.

Nesse momento de tensão política e social, que poderia colocar em risco tanto o poder do governador quanto a própria presença territorial da Ordem, estabeleceu-se uma aliança circunstancial entre ambas as partes com o objetivo de solucionar o conflito. Nesse processo, uma das estratégias utilizadas para persuadir a população foi a própria prática religiosa, sendo os monges os principais agentes desse processo.

Com o intuito de legitimar sua posição no contexto social, os monges recorreram à teodiceia, conceito que, segundo Berger (2011), possui a função de explicar e justificar as desigualdades de poder e privilégios existentes na sociedade. Dessa forma, a religião atua como um importante instrumento simbólico capaz de conferir legitimidade às estruturas sociais e políticas vigentes.

Esses episódios revelam como a territorialidade religiosa beneditina se consolidou por meio de disputas políticas, econômicas e simbólicas no espaço urbano carioca. Nesse sentido, é possível concordar com Berger (2011), Bourdieu (2007) e Weber (1964) ao afirmarem que a religião pode desempenhar uma função de conservação da ordem social, contribuindo, nos termos de sua própria linguagem simbólica, para a legitimação do poder dos dominantes e para a domesticação dos dominados.

Considerações finais

O presente artigo teve como objetivo realizar uma análise empírico-teórica a partir das contribuições da geografia cultural pós-1970 e da geografia da religião, buscando compreender as disputas territoriais presentes no processo de construção e estabelecimento de um espaço sagrado: o Mosteiro de São Bento, no centro da cidade do Rio de Janeiro. Desta maneira, buscamos a partir de uma construção teórica, a partir dos estudos da geografia, um olhar analítico sobre os conflitos, relações de poder e práticas realizadas pelos agentes religiosos para o estabelecimento e a manutenção de um território religioso, o da Ordem de São Bento, e suas interrelações com o Estado e os grupos sociais populares na cidade do Rio de Janeiro ao longo do século XVII.

Podemos destacar que a presença da Ordem de São Bento, assim como de outras ordens religiosas na área central da cidade, exerceu papel significativo não apenas na consolidação da fé católica no espaço urbano carioca, mas também no próprio processo de organização e urbanização da cidade. As instituições religiosas, ao se estabelecerem no território, contribuíram para a produção de novas espacialidades marcadas pela presença do sagrado, influenciando tanto a configuração da paisagem urbana quanto as relações sociais estabelecidas no interior da cidade.

Nesse contexto, o poder e os privilégios detidos pelas ordens religiosas constituíram fatores relevantes para o surgimento de conflitos e disputas relacionadas à utilização e ao controle do solo urbano na área central do Rio de Janeiro ao longo do século XVII. Tais disputas evidenciam que o território religioso também se constitui por meio de uma territorialidade

religiosa, a partir de relações de poder, nos quais diferentes agentes sociais buscam afirmar sua presença e consolidar suas estratégias de domínio e influência.

A análise realizada permite identificar a presença das três dimensões de análise propostas por Rosendahl (2003) e Rosendahl e Oliveira (2022) para o estudo da religião no espaço geográfico: a dimensão política, relacionada às disputas de poder e à atuação das instituições religiosas no território; a dimensão econômica, vinculada às estratégias de manutenção material das ordens religiosas; e a dimensão do lugar, associada à construção simbólica do espaço sagrado e às experiências religiosas vivenciadas pelos indivíduos.

Mesmo diante dos conflitos observados, a prática religiosa revela-se como um importante elemento na formação do espaço geográfico, contribuindo para a construção de territorialidades religiosas e para a produção de paisagens marcadas pela presença do sagrado. Nesse sentido, o espaço sagrado apresenta-se como um espaço dotado de forte significado simbólico, percebido pelos indivíduos como um espaço qualitativamente distinto daquele considerado profano, conforme destacado por Eliade (1992).

Assim, a análise do processo de implantação e consolidação da Ordem de São Bento na cidade do Rio de Janeiro permite compreender como as instituições religiosas participaram ativamente da produção do espaço urbano e da construção de territorialidades religiosas no período colonial. Ao mesmo tempo, evidencia-se que a presença dessas instituições ultrapassa a dimensão estritamente religiosa, assumindo também relevância social, política e cultural na formação histórica da cidade.

Dessa maneira, o caso do Mosteiro de São Bento evidencia como a religião, por meio de suas instituições e

práticas, constitui-se como um agente ativo na produção do espaço geográfico, revelando as complexas relações entre fé, poder e territorialidade no processo histórico de formação da cidade do Rio de Janeiro.

Referências

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2011.

BERQUE, Augustin. Paisagem marca, paisagem matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

BONNEMAISON, Joël. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). *Geografia cultural: um século (3)*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Lisboa: Clássica Editora, 1988.

CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço: um conceito-chave da geografia. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CORRÊA, Roberto Lobato. *Caminhos pela geografia: o urbano, as redes e as formas simbólicas*. Rio de Janeiro, 2008.

CORRÊA, Roberto Lobato. A geografia cultural e o urbano. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. *Sobre Carl Sauer*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia*. São Paulo: Moraes, 1992.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FRANGELLI, Patrícia. *Gestão de um epicentro católico no Brasil: o Circuito Turístico Religioso do Vale do Paraíba Paulista/SP*. 2015. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

FRIDMAN, Fania. *Donos do Rio em nome do rei*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Garamond, 1999.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice; Revista dos Tribunais, 1990.

HOLZER, Werther. O método fenomenológico: humanismo e a construção de uma nova geografia. In: ROSENDAHL, Zeny;

CORRÊA, Roberto Lobato (org.). *Temas e caminhos da geografia cultural*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

JACKSON, Peter. *Maps of meaning: an introduction to cultural geography*. London: Routledge, 1989.

MARIZ, Cecília Loreto. A sociologia da religião de Max Weber. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2011.

OLIVEIRA, Jefferson Rodrigues de. *O on e o off da fé na hipermmodernidade: a religião e as novas interfaces do sagrado na era 2.0. O exemplo no Vale do Paraíba (SP)*. 2017. 267 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

OLIVEIRA, Jefferson Rodrigues de; PACHECO JUNIOR, Nelson Cortes. O sagrado e a cidade: olhares simbólicos religiosos. *Revista Cerrados*, Montes Claros, v. 19, n. 1, p. 383-399, 2021. DOI: <https://doi.org/10.46551/rc24482692202116>. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/cerrados/article/view/4123>. Acesso em: 12 mar. 2026.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 3-15, 1989.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 200-212, 1992.

ROCHA, Mateus Ramalho. *O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (1590-1990)*. Rio de Janeiro: HMF, 1991.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço, cultura e religião. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e a sua dimensão espacial. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). *Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

ROSENDAHL, Zeny. *Uma procissão na geografia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.

ROSENDAHL, Zeny. OLIVEIRA, Jefferson R. de. Espaço e Religião: ratificando as dimensões de análises. In: COSTA, Alexander Josef Sá Tobias da; TUNES, Regina Helena. (org.). *Geografia do Estado do Rio de Janeiro: estudos sobre cultura, globalização e natureza*. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2022.

SACK, Robert David. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: EdUSP, 2002.

SOUZA, Marcelo Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

TEIXEIRA, Faustino. Peter Berger e a religião. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2011.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.

VIEIRA FAZENDA, José. *Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1921.

WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1964.



Sobre as autoras, os autores e equipe de organização

Sobre a Equipe de Organização

Anderson Pereira Portuguese

Graduado em Geografia; Graduado em Sociologia; Graduado em Ciências da Religião. Mestre em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo. Doutor em *Geografía y Desarrollo: Territorio Sociedad y Turismo* pelo Departamento de Geografía Humana da Universidad Complutense de Madrid. Pós-Doutorando em Geografia Cultural pela Universidade de Brasília. Pós-Doutor em Estudos Africanos pela Universidade de Cabo Verde (África Ocidental). Professor Titular do Curso de Geografia do Campus Pontal da Universidade Federal de Uberlândia. Militante combativo da intolerância religiosa, pesquisador da religiosidade popular brasileira e atuante na formação de professores antirracistas.

E-mail: portuguez.andersonpereira@gmail.com

Leonor Franco de Araujo

Professora Doutora do Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo (ES), com histórica atuação como gestora, acadêmica e militante social na pauta em defesa das políticas antirracistas. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Oniruurú: África, Islã, Diáspora Africana e Estudos Anticoloniais. Consultora especialista CAPES em Educação das Relações Étnico-Raciais. Com diversos livros e publicações lançados, coordena a coleção “Ciências da Religião” com a editora Barlavento.

E-mail: leonor.araujobq@gmail.com

Sobre as Autoras e os Autores

Blue Mariro

Doutor em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul
– UFRGS.

E-mail: *bluemariro@gmail.com*

Carlos Xavier de Azevedo Netto

Doutorado em Ciência da Informação pela Universidade Federal
do Rio de Janeiro, (2001). Professor Titular da Universidade
Federal da Paraíba.

Cíntia Batista Domingues Oliveira

Graduada em Educação Física pela Universidade do Estado de
Minas Gerais (Polo Ituiutaba); Ekedi e Diretora de Promoção da
Saúde do Ilê Àse Tobi Obatalá (Ituiutaba, MG).

E-mail: *cintiabatistadomingues@gmail.com*

Dulce Edite Soares Loss

Possui graduação em História pela Universidade Estadual Vale do
Acarau (2016) e mestrado em História pela Universidade Federal
de Campina Grande (2020). doutora em Ciência da Informação
pelo Universidade Federal da Paraíba (2026), atuando
principalmente nos seguintes temas: candomblé, informação,
memória, praticas educativas, cultura, saberes ancestrais e
diversidade religiosa.

E-mail: *dulceloss@hotmail.com*

Éder Rodrigues

Doutor em Geografia Cultural, sociólogo, jornalista, pesquisador associado ao Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Cultura e Modos de Vidas Amazônicos (GepCultura/UNIR); da Mostra Internacional do Cinema Negro (SP).

E-mail: *eder.rodrigues@ufrr.br*

Edilene Machado Barbosa Shanenawa/Pakakuru

Doutoranda em Letras: Linguagem e Identidade pela
Universidade Federal do Acre.

E-mail: *edilenebac@gmail.com*

Guilherme de Aquino Silva

Doutorando em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Possui mestrado em História, bem como bacharelado e licenciatura em História pela UFES. Integra o Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR/ES).

Isaque José de Almeida Ribeiro

Graduando em História pela Universidade Federal do Espírito Santo.

E-mail: *isaquea.jose@gmail.com*

Jéssica Souza Gomes

Graduada em Geografia pelo Instituto de Ciências Humanas do Pontal - Universidade Federal de Uberlândia. Ekedi e Iyá T'Eni do Ilè Àse Tobi Obatalá (Ituiutaba, MG).

E-mail: *jessicasouza128@gmail.com*

Jefferson Rodrigues de Oliveira

Pós-doutor em Geografia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) Pesquisador vice-líder do NEPEC em Rede, do Diretório dos Grupos de Pesquisa (DGP) do CNPq Professor de Geografia e Orientador Educacional na Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro – SEEDUC-RJ |

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2197-0156>.

E-mail: *jeffersonoliveira.scj@gmail.com*

José Marcos Borel

Graduando no curso de Bacharelado em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Bacharel e licenciado em História pela mesma instituição, além de bacharel em Direito pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV).

Kimberlly Victoria de Mattos Reis

Estudante da licenciatura plena em História, pela Universidade Federal do Espírito Santo. Trabalho de Conclusão de Curso, 2025,

E-mail: *kimberllymattos9@gmail.com*

Moisés Abdon Coppe

Teólogo. Doutor em Ciências da Religião - UESP. Doutorado Sanduíche - PDSE na Fonds Ricoeur - Université de Paris - França. Mestre em Ciência da Religião - UFJF. Especialista em Estudos Wesleyanos - UNIMEP. Professor de graduação e Pós-graduação. Professor de Ensino Religioso na rede pública municipal. Psicólogo Clínico - Ênfase Humanista-Existencial.

Psicólogo Social. Membro da ONG Koinonia - Presença
Ecumênica e Serviço. Escritor. Poeta. Músico.
E-mail: *macoppe@gmail.com*

Miryam Aline Fernandes

Filha de sacerdotes umbandistas da cidade de Limeira/SP.
Iniciou a trajetória acadêmica em 2019, na Universidade
Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), Unidade
Universitária de Amambai/MS, onde ingressou no curso de
Licenciatura em Ciências Sociais. Durante a graduação, atuou
como bolsista do PIBEX com o projeto do Cursinho Popular
Guarani e Kaiowá e participou ativamente do movimento
estudantil por meio do Diretório Central dos Estudantes
(DCE/UEMS). Atualmente, é professora de Sociologia na Rede
Estadual de Ensino de Mato Grosso do Sul, no município de
Anastácio/MS, desenvolvendo seu trabalho com compromisso
social, diálogo intercultural e defesa da educação pública.

Monique Francielle Castilho Vargas

Doutora em História Cultural pelo Programa de Pós-graduação
de História da Universidade Federal da Grande/UFGRD (2016-
2020). Realizou Estágio de Pós-doutorado pela mesma
instituição de ensino superior. Bolsista cotista da CAPES pelo
Edital de pesquisa Abdias do Nascimento, que tem por objetivo
a inserção de mulheres pretas, pardas, indígenas e/ou com algum
Transtorno Global de Desenvolvimento (TGD). Sob supervisão
da Profa. Dra. Nauk Maria de Jesus. Também atua como
docente temporária no curso de licenciatura em História da
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/UFMS.

Nelson Cortes Pacheco Júnior

Doutor em Geografia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) com estágio doutoral na Universidade Pedagógica de Maputo (UPM, Moçambique). Pesquisador do Lagerr/ Nomear (UNICAMP), do GHUM, do NEPPFFE (UFF) e do GeoÁfrica (UFRJ).

Email: *ncpj35@gmail.com*

Rogério Ferreira do Nascimento

Graduado em História pela UFJF, Doutor em Ciência da Religião pela UFJF.

Thais Cristina Ximenes Viana

Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela UFES.

E-mail: *thaisximenes2016@gmail.com*

