Textos e Narrativas Sagradas Africanas

Constantino José Bezerra de Melo

M528t Melo, Constantino José Bezerra de
Textos e narrativas sagradas africanas [recurso eletrônico] / Constantino José Bezerra de Melo. – 1.ed. – Recife : UNICAP Digital, 2022.
105 p.: il.

ISBN 978-65-84849-23-5 (E-Book)

1.Cultos afro-brasileiros. I. Título.

CDU 299.6(81)

Luciana Vidal – CRB-4 / 1338

REVISÃO
Esp. Maria Berenice Ferreira da Silva
PROJETO GRÁFICO
Msc. Flávio Santos
DIAGRAMAÇÃO
Msc. Flávio Santos

UNICAP DIGITAL
Rua do Príncipe, 526 - Bloco C - Salas 303 a 305
Boa Vista - Recife-PE - Cep: 50050-900
Telefone +55 81 2119.4335

1ª Edição
Copyright © 2022 de Universidade Católica de Pernambuco
Copyright © 2022 de UNICAP DIGITAL

Sumário

Unidade 1 **5**
Objetivos da Unidade 6
1. Áfricas: sociedades e culturas 7
1.1 Contexto sociocultural africano antes da escravidão transatlântica 9
1.2 A escravidão transatlântica e as consequências para as culturas africanas 15
1.2.1 O impacto do tráfico humano e a escravização para África 16
1.2.2 A escravização e a conexão Brasil-África no Atlântico Sul 17
1.3 Contexto sociocultural brasileiro de inserção das culturas africanas 18
1.3.1 A revolta e as estratégias de fuga e resistência 19
1.3.2 Portos, desterritorialização e desumanização dos africanos escravizados 22
1.3.2.1 Escravização, um golpe à condição humana! 22
1.3.2.2 O caso Baquaqua: uma história de escravização Atlântica 23
1.3.2.3 A Revolta dos Malês: africanos escravizados e libertos e a luta pela liberdade! 23
1.4 O papel da oralidade nas religiões africanas e afro-brasileiras 25
1.4.1 As narrativas orais como reelaboração e resistência cultural e religiosa 26
1.4.2 O repertório linguístico na preservação da memória ancestral africana 28
Considerações Finais 30
Síntese da Unidade 30
Referências 31

Unidade 2 **33**
Objetivos da unidade 34
2. A cosmovisão das religiões afro-brasileiras 35
2.1 O Candomblé baiano 35
2.1.1 Você sabia que o Candomblé criou uma família de santo no Brasil? 37
2.1.2 O Candomblé e a criação do mundo 38
2.2 O Xangô pernambucano 41
2.3 O Tambor de Mina 46
2.3.1 Você está percebendo a complexidade de encontros e cruzamentos inter-religiosos na formação da religião do Tambor de Mina? 49
2.3.2 O Tambor de Mina e a interlocução com as festas religiosas do Maranhão 49
2.4 A Umbanda 50
2.4.1 Como se organiza uma reunião em um terreiro de Umbanda? 52
Considerações Finais 55
Síntese da Unidade 56
Referências 57

Unidade 3 **59**
Objetivos da unidade 60
3. Representações do corpo nas religiões afro-brasileiras 61
3.1 A iniciação 61
3.2 O papel da dança 67

3.3 O transe e a possessão 70
3.4 A indumentária litúrgica 74
Considerações Finais 79
Síntese da Unidade 80
Referências 80

Unidade 4 **82**
Objetivos da unidade 83
4. A ritualística das religiões afro-brasileiras 84
4.1 O Candomblé baiano 85
4.1.1 A Oferenda: a Ritualística do Obi 87
4.1.2 O Candomblé baiano e o sacrifício ritual 88
4.1.3 A oferenda nos rituais 89
4.1.4 A Ritualística do Sacrifício de Animais e o Supremo Tribunal Federal 89
4.2.1 A ritualística do Padê de Exu 91
4.2.2 A Ritualística dos Tambores 93
4.2.3 A Ritualística do Orunkó 93
4.2.4 O Ritual da lavagem das contas 94
4.3 O Tambor de Mina 95
4.3.1 O Ritual dos Banhos de Purificação 95
4.3.2 O Ritual da consulta e as garrafadas de remédios 96
4.3.3 Os alimentos rituais 97
4.3.4 A Festa do Divino como Ritual de Iniciação no Tambor de Mina 97
4.4 A Umbanda 99
4.4.1 O Ritual da defumação e da saudação 100
4.4.2 O Ritual da oração 102
4.4.3 O Ritual do Ebó na Umbanda 103
Considerações Finais 103
Síntese da Unidade 104
Referências 104

Unidade 1

Áfricas: sociedades e culturas

A África é o terceiro maior continente do mundo, apresenta uma ampla diversidade étnica e cultural. Com uma população de mais de 1 bilhão de habitantes, revela problemas no processo de desenvolvimento econômico, permeado por conflitos étnicos e sociais. O desafio político e social para todos os países do continente é a promoção da igualdade e direitos humanos para todos. Porém, a África é considerada, por muitos antropólogos e historiadores, o berço da civilização humana. A historiografia africana é marcada por invasões e processos de escravização e libertação dos seus povos, sendo o Brasil um dos países que mais recebeu pessoas africanas escravizadas portadoras de uma vasta cultura ancestral e religiosa.

Na unidade 1 deste Guia de Estudo, vamos compreender a geografia do continente africano com sua diversidade de sociedades e culturas. Dentro de uma perspectiva histórica crítica, vamos analisar o contexto sociocultural africano antes da escravidão transatlântica e suas consequências para o povo africano. No contexto sociocultural brasileiro, vamos analisar a chegada dos povos escravizados africanos e a inserção das culturas africanas no Brasil. Por fim, analisaremos o papel da oralidade nas religiões africanas e afro-brasileiras.

Dessa forma, compreendemos que a educação é um ato político, e que nossas escolhas de leitura do mundo perpassam pela trama conceitual apresentada nos cursos voltados para o trabalho com a temática da “Educação para as Relações Étnico-Raciais” e que trazem em seu escopo a discussão proposta para este curso EaD.

Essas primeiras palavras compõem uma carta de intenção pedagógica para você que está lendo a organização destes conhecimentos neste Guia de Estudo. Este curso possibilitará uma nova abordagem sobre a influência das tradições orais sagradas africanas na formação da estrutura social brasileira, permitindo uma visão mais aprofundada da realidade social e histórica para além do senso comum. A leitura, o estudo e a pesquisa vão contribuir para sua formação acadêmica, além de sensibilizar-lhe para um posicionamento crítico, permeado pela ética e pela justiça social na sociedade brasileira.

Objetivos da unidade

- Identificar a geografia do continente africano e compreender a história e a diversidade de sociedades e culturas que compõem o território da África.
- Compreender o processo da escravização transatlântica e os impactos no continente e nas culturas e sociedades africanas, como também o efeito da inserção de povos escravizados no contexto sócio-cultural brasieliro.
- Analisar o papel da oralidade e dos textos nas narrativas das religiões africanas e afro-brasileiras.

1. Áfricas: sociedades e culturas

> Sertão: é
> dentro da gente.
> *João Guimarães Rosa*

Você escutou ou já viu alguma nota sobre o livro "Grande sertão: veredas", de João Guimarães Rosa? Foi escrito em 1954 e trata de uma narrativa literária construída a partir das relações áridas e dos ambientes insólitos geográficos de um pedaço do nosso Brasil. O texto traz a possibilidade do amor entre Riobaldo e Diadorim, dois jagunços, como também relata a busca pela vingança entre bandos de jagunços rivais. O sertão é apresentado como um fragmento do Brasil e das suas relações étnico-raciais, sociais e religiosas ambivalentes e conflitivas. "A gente tem que sair do sertão! Mas só se sai do sertão é tomando conta dele a dentro..." (ROSA, 2006, p. 279).

Conhecer a África com sua diversidade social e cultural diz respeito a compreender o que da África compõe o nosso Brasil. O sertão brasileiro pensado por Guimarães Rosa é constituído pelos "pretos", "ciganas", "morenos bem queimados", pessoas "des/semelhantes". É indispensável compreender a importância da ação da política afirmativa instituída pela Lei Federal 10.639/2003, implementada no campo da educação, que sensibilizou os sistemas de ensino no Brasil para o estudo da temática "História e Cultura Afro-Brasileira" em todo o currículo da educação básica nacional.

Não existe um Brasil, uma única versão ou narrativa das coisas. O sertão é múltiplo. A África é plural. O Brasil é expressão de diversidade. Assim, na história das religiões do Brasil, é indispensável conhecer as narrativas sagradas das religiões africanas e afro-brasileiras que compõem o mosaico religioso brasileiro. Segundo a escritora estadunidense Chimamanda Ngozi Adichie (2019), devemos ficar atentos às narrativas que insistem em impor uma história única.

> As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada (ADICHIE, 2019, p. 32).

Para compreendermos o motivo pelo qual as narrativas sagradas afro-brasileiras e indígenas foram deixadas em uma gaveta ao lado no Brasil, devemos investigar e problematizar a formação do povo brasileiro e a veracidade de uma única escritura e narrativa da história por parte dos invasores e dominadores. A história possui narrativas múltiplas: "Comece a história com as flechas dos indígenas americanos, e não com a chegada dos britânicos, e a história será completamente diferente" (ADICHIE, 2019, p. 22).

O Brasil foi descoberto ou invadido? Os povos originários eram libertos? Qual o benefício do processo de escravização para os indígenas e africanos? O que ocorreu com suas narrativas míticas? E os africanos que chegaram na condição

de escravizados, como podiam expressar as suas narrativas míticas sobre o sagrado africano?

As Ciências da Religião, com sua perspectiva interdisciplinar, vêm contribuir para a compreensão da Religião enquanto um conjunto de mitos, ritos e símbolos que possibilitam a análise de uma multiplicidade de narrativas de religiões do mundo e do Brasil. Como afirma Peter Berger: "Com exceção de algumas tribos ainda isoladas no interior da Amazônia, a maioria dos nossos contemporâneos está consciente do fato de que há modos de vida diferentes, valores diferentes, cosmovisões diferentes" (BERGER, 2017, p. 44).

Por muitos anos, a poesia da narrativa religiosa mítica africana e afro-brasileira foi escanteada, desprezada. Ler, reler, valorizar e dar visibilidade às múltiplas narrativas religiosas é um desafio para os professores e pesquisadores dos estudos da religião; principalmente, romper os silêncios, as lacunas e as ausências no campo dos relatos africanos e afro-brasileiros na história da religião no Brasil.

O escritor pantaneiro Manoel de Barros (2015) nos motiva a compor, a valorizar tudo o que foi deixado para trás propositalmente, palavras, poesias, narrativas e pessoas. No fragmento do texto "matéria de poesia", encontramos inspiração para compreendermos a necessidade de releitura das narrativas sagradas africanas e afro-brasileiras.

> Matéria de poesia
>
> [...] Tudo aquilo que a nossa
> Civilização rejeita, pisa e mija em cima,
> Serve para a poesia
>
> O que é bom para o lixo é bom para a poesia
>
> [...] As coisas jogadas fora
> Têm grande importância
> - como um homem jogado fora
>
> Aliás é também objeto de poesia
> Saber qual o período médio
> Que um homem jogado fora
> Pode permanecer na terra sem nascerem
> Em sua boca as raízes da escória

As coisas sem importância são bens de poesia (BARROS, 2015, p. 46).

Por fim, os textos e as narrativas sagradas das religiões servem para aprofundar os nossos conhecimentos sobre os estudos da religião, como defendia o escritor Guimarães Rosa, por meio do seu personagem Riobaldo em Grande Sertão: Veredas. A função da religião é:

> [...] para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue" (Rosa, 2006, p. 16).

Como destaca o teólogo Paulo Nogueira (2013), a linguagem com suas narrativas sagradas permeia o universo simbólico da religião. Estudar as narrativas sagradas dos textos africanos e afro-brasileiros permitirá desvelar a complexidade dos sistemas textuais que envolvem diversos mitos, ritos e símbolos herdados da África; devemos estar atentos às novas possibilidades de reinterpretar as diversas narrativas religiosas!

LEITURA COMPLEMENTAR

Importante conhecer a Lei Federal que permite a problematização da história da África, dos Africanos e dos afro-brasileiros nas redes de ensino pública e privada no Brasil. BRASIL. Lei 10.639.2003, de 09 janeiro de 2003. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira. Brasília, 2003, disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm

1.1 Contexto sociocultural africano antes da escravidão transatlântica

Você sabia que a África é considerada o berço da humanidade?

O Homo Sapiens surgiu na África há aproximadamente 160 mil anos. A civilização egípcia é uma das mais antigas no mundo, aparece datada na história africana há 5 mil anos. O historiador Heródoto reverenciou o rio que corta o Egito com sua célebre frase: "O Egito é uma dádiva do Nilo". Nos pergaminhos egípcios, marcados pelos hieróglifos, estão expressas antigas narrativas sagradas africanas, que juntamente com todo o patrimônio histórico e cultural descobertos no Egito compõem um mundo mítico expresso nas pirâmides, pinturas e artefatos.

A origem da palavra África é problematizada pelo pesquisador Kabenguele Munanga (2021), um dos grandes pesquisadores brasileiros que escreveu inúmeros artigos e livros sobre a África e sobre o negro no Brasil. Enquanto professor, sempre teve o desafio de fazer valer a Lei 10.639/2003, provocou o tempo todo, o processo de sensibilização dos professores para a superação do racismo na escola e na sociedade brasileira.

> A palavra 'África' é um topônimo que vem da Antiguidade greco-romana. Os antigos gregos chamavam de África o território geográfico correspondente à atual Líbia. Para os

> romanos, a África era o território da atual Tunísia. Vencidos os fenícios, os romanos destruíram Cartago e criaram ao redor dessa província uma nova que eles chamaram província dos Afri, nome dado aos indígenas da região. Estamos em 146 a.C. Na noite dos tempos, esse topônimo passou a designar todo o continente (MUNANGA, 2009, p. 20).

Geograficamente, o Deserto do Saara, o segundo maior do mundo, divide o continente africano em duas partes: a África do Norte e a África subsaariana. No norte da África, território que hoje corresponde à Líbia, à Tunísia, à Argélia e ao Marrocos, habitavam os berberes que foram influenciados pelos árabes desde o século XVII. Na região do deserto do Saara, encontramos uma diversidade de povos nômades, como por exemplo, os comerciantes tuaregues que, por meio dos camelos, conseguiram alimentar o comércio com o transporte de produtos para a península Arábica e para o mar Vermelho (SOUZA, 2012).



Mapa 1 – A África
Fonte: googlemaps

Uma das cidades mais importantes da África do século XII ao século XIX foi Tombuctu. Importante ponto de cruzamento de rotas comerciais e descanso das caravanas. Considerada o elo entra a África negra, o mundo muçulmano e a Europa, facilitava o comérico de sal, ouro, tecidos grãos, noz-de-cola, peles, plumas, essências, marfim, instrumentos de metal, contas, objetos de cerâmica, couro, dentre outros produtos. Nesse sentido, podemos afirmar que ocorreu um intenso intercâmbio cultural, linguístico e religioso por todo o continente africano.

A África é um continente cortado por rios. A África Ocidental é a região que vai do rio Senegal ao rio Cross. Nessa área, estão localizados os seguintes países: Mauritânia, Senegal, Gâmbia, Guiné-Bissau, Guiné-Conacry, Serra Leoa, Libéria, Costa do Marfim, Gana, Tongo, Benin, Nigéria, Camarões e República Centro-Africana; toda essa região foi afetada drasticamente pelo tráfico de escravos (SOUZA, 2012, p. 19). A África Central, mais ao sul, na região do rio Congo, era habitada pelos povos bantos. Eram agricultores e dominavam o ferro, também eram nômades e viviam da caça e do que podiam coletar na natureza.

Quadro 1 – A África, as águas e o contato intercultural

Mar Mediterrâneo	Mar Vermelho	Oceano Índico	Oceano Atlântico
Permitiu o contato com os fenícios e gregos antes de Cristo.	No século VI, o Islã se expandiu ao norte da África, por meio do rio Nilo, pelas rotas do Saara e também pela Costa oriental pelo mar Vermelho. Em 500 a.C., tribos semitas provindas da península Arábica entraram pelo Mar Vermelho.	Em 1200, mercadores árabes construíram assentamentos na costa africana oriental.	O Atlântico foi explorado pelos navegadores portugueses no início do século XV. O comércio de ouro e o tráfico de pessoas interessavam ao reino de Portugal.

Fonte: Adaptação (SOUZA, 2012).

Se você analisar cuidadosamente esse quadro, vai compreender que o continente africano é múltiplo, e graças à força dos rios é resultado de uma riqueza hibrída sociocultural gigantesca, formado por diversos encontros interculturais, registrando, em seu território, a pertença de mais de mil línguas diferentes.

As religiões predominantes no continente africano são o Cristianismo e o Islamismo, porém a África é um berço de uma centena de religiões de devoção à força da natureza e aos ancestrais. É importante destacar que a África é negra, mas congrega uma infinidade de etnias, como também uma população branca, “agrupados principalmente na África Meridional vivem 5 milhões de brancos de origem europeia” (VISENTINI, RIBEIRO, PEREIRA, 2012, p. 20).

No continente africano, antes da chegada dos europeus com seu mercado de escravização transatlântica, havia uma diversidade de povos autônomos, com suas formas de expressões, línguas e culturas específicas, organizações sociais e políticas genuínas, e uma diversidade de manifestações culturais e religiosas.

Na África, os africanos sossos da Guiné produziam ferro de alta qualidade; estes e outros trabalhadores africanos foram os pioneiros da fundição de ferro no Brasil. O povo balanta e outros negros da Alta Guiné foram trazidos ao Maranhão para cultivarem arroz; essas pessoas trouxeram para o Brasil diversos vegetais como: o dendê, a malagueta, o maxixe e o quiabo, que são a base da comida baiana (SANTOS, 2012).

Você sabia que cabia a uma boa parte das mulheres na cidade de Lagos a atividade de venda de diversos produtos pelas ruas? Essa forma de trabalho continuou a ser realizada no Brasil, porém na condição de "escravas de ganho" pelas cidades de Salvador, Recife e Rio de Janeiro. O preparo e a fritura do acarajé nas ruas diante do freguês é uma atividade laboral e econômica que predomina até hoje em várias cidades do Brasil comandadas por mulheres negras.

PARA REFLETIR

Em várias regiões da África, as mulheres com suas redes de comércio dinamizavam a economia, e repetiram a mesma ação em terras brasileiras.

Sinhás pretas: testamentos e inventários de escravas alforriadas

"Ana foi escrava de outra mulher, preta forra, ambas da Costa da Mina. Talvez como sua ex-senhora, talvez ensinada por ela, conseguiu se alforriar pagando pela liberdade com recursos de sua 'própria indústria e trabalho', conforme declarou em seu testamento, de 1798. Chamava-se Ana Teixeira Guimarães e tinha mais de 60 anos quando morreu, em Mariana, Minas Gerais" (FARIA, 2012, p. 08).

Na África, muitos povos dominavam os teares e produziam tecidos. As casas dos tecelões eram construídas com paredes de sopapo (feitas de barro socado) e o teto de folha de palmeira ou de capim, diferentemente dos mocambos de palhas construídos pelos indígenas. No Brasil, por muitos anos, a moradia das pessoas pobres era feita de sopapo (a moda africana), diferenciando-se das moradias de taipa de pilão ou de pedra encontradas em Portugal (SANTOS, 2012).

Muitos autores e organizadores de livros apagam a narrativa de uma grande parte da historiografia africana, apenas enfatizam "os escravos africanos" e ocultam ou subestimam toda narrativa de povos criadores, construtores de reinos e impérios. Para o pesquisador Kabenguele Munanga (2009), a ocultação e a subestimação da capacidade criadora dos negros justificaria e legitimaria a submissão e exploração

do continente africano por meio do comércio de escravizados e pilhagem das riquezas naturais.

A África é o berço da humanidade; provavelmente, o povoamento do Egito ocorreu a partir dos imigrantes africanos do Vale da Grande Fenda. Muitos historiadores, viajantes e pesquisadores vão afirmar que, no Egito, a presença da população negra foi uma realidade. O cientista latino Volney (1783 d.C. a 1785 d.C.) viajou pelo Egito entre 1783-1785, no período da escravidão, registrando as seguintes observações:

> Todos eles têm faces balofas, olhos inchados e lábios grossos, em uma palavra, rostos realmente mulatos. Fiquei tentando atribuir essas características ao clima, até que, visitando a Esfinge e olhando para ela, percebi a pista para a solução do enigma. Contemplando essa cabeça, cujos traços são todos caracteristicamente negros, lembrei-me da conhecida passagem de Heródoto: 'De minha parte, considero os Kolchu uma colônia do Egito porque, como os egípcios, eles têm a pele negra e o cabelo crespo" (apud MUNANGA, 2009, p. 49).



Fotografia 1 – A Esfinge de Gizé e as Pirâmides
Fonte: pexels.com

A referência feita por Volney à afirmação de Heródoto (480 a.C. a 425 a.C.) confirma as mesmas características delineadas em visita pelo historiador no século V antes da era Cristã ao Egito. Todo o legado deixado pela civilização egípcia é negro e africano. Heródoto, no livro Euterpe, afirma que os Kolchu eram egípcios, e que tanto os etíopes como os egípcios praticavam a circuncisão desde tempos remotos; os fenícios e sírios da Palestina reconhecem que aprenderam essa prática com os egípcios (MUNANGA, 2009).

Antes da chegada do tráfico negreiro transatlântico e dos processos de colonização ocidental, a África Subsaariana foi marcada pela formação de estados políticos centralizados e diversos, com impérios, reinos e chefias. A historiografia colonizadora persiste em apagar a forma de organização desses Estados para destruir a consciência histórica dos povos africanos, afetando em cheio a identidade coletiva.

Nesse sentido, vamos apresentar um quadro contendo alguns Estados políticos no período medieval nas regiões africanas, de onde provêm os ancestrais africanos que aportaram no Brasil.

Quadro 2 – África Medieval e seus Estados políticos

Estados Políticos	Período Histórico	Localização	Características
Império de Gana	Século VIII comercializavam com o ouro. Por volta de 1077, os almorávidas conquistam Gana.	Nas regiões do Sahel, entre o Senegal médio e a curvatura do Níger.	Gana mantinha um comércio transaariano com mercados árabes, berberes e sudaneses.
Império de Mali	O Rei Mansa-Mussa entre 1324-1325 fez peregrinação a Meca. O império declinou no século XV.	Sudão ocidental; formou-se a partir de uma província mandinga ao norte de Fouta Djalon.	Possuía minas de ouro. O imperador de Mali realizava audiências públicas repletas de soldados, oficiais e músicos.
Império de Songai	O rei Sonni Ali reinou de 1464-1494. Seu sobrinho assumiu o trono de 1492-1528 e aliou-se ao Islã. O império acabou em 1591.	Dominou o vale do Níger e suas grandes cidades, como Tombuctu, Mopti e Djemé.	O reinado foi comandado com a conversão ao Islã, apesar de cuidar da religião tradicional como forma de manter a coesão do seu povo.
Império de Kanem-Bornu	O império sobreviveu mil anos. Os imperadores se converteram ao Islã. Em 1893, chegaram os colonizadores europeus.	Situado nas montanhas ao norte do atual Chade.	Participou do tráfico negreiro em direção a Magreb. Os reis mantinham exércitos grandes e armados.
Civilização Iorubá	Desenvolveu-se a partir do século XI. O reino de Oio dominou entre o século XVII e XVIII. Declínio da civilização no século XIX.	No sudoeste da atual Nigéria.	Construíram centros de artesanatos com oleiros, tecelões, marceneiros, ferreiros, etc... Dominavam a agricultura.
Reino de Abomé	Fundado no século XVII por Don Aklin. Capturavam populações iorubás desprotegidas. Em 1894, os franceses acabaram com o reinado.	Localizado na atual República de Benim (antigo Daomé).	Em 1747, tiveram acesso ao mar, apropriando-se do tráfico negreiro. Possuíam um exército de amazonas.
Reino Achanti	Em 1700, o rei Osei Tutu constituiu uma confederação de Estados autônomos. Implementou um exército regular.	Localizada na atual República de Gana. Posição estratégica para o comércio.	Centro de fluxo de mercadorias como ouro, nozes de cola, escravizados, etc...

Alguns Estados da África central e austral			
Reino do Congo	Começa no fim do século XIV. O rei detinha o controle da produção e da circulação da moeda.	Localizado em um território que se estendia do Rio Kwilu-Nyari até o Rio Loje, do Atlântico ao Rio Kwango.	Em 1482, chegou ao Congo o português Diogo Cão e reinava Manicongo Nzinga Kuvu.
Estado Zulu	Fundado por Chaca (1783) do grupo nguni, fim do século XVIII. Consultava adivinhos, feiticeiros e oráculos.	Localizava-se na região sudeste da África, entre as montanhas de Drakensberg e o Oceano Índico.	Fortalecimento do exército com armas dos ferreiros. Desenvolvimento de táticas de guerra.
Império Monomotapa	Início do século XI, com o conquistador Ruozi chamado de "Muene Mutapa" ou "Monomotapa".	Localizava-se entre os rios Zambeze e Limpopo, hoje território de Moçambique, África do Sul, Zimbábue e Malauí.	Foram construídos muros em pedras chamados "os Zimbábue"; datam do fim do século XII.

Fonte: Adaptação (MUNANGA, 2009).

Você consegue perceber, com esse quadro, a importância do registro da história Medieval Africana com seus Estados africanos, representados por impérios e reinos, construídos por uma confluência de povos que dominavam diversas tecnologias como a extração de minérios, o domínio da metalurgia, da agricultura e das grandes rotas comerciais. A história africana é plural e multiétnica.

1.2 A escravidão transatlântica e as consequências para as culturas africanas

Antes da chegada dos europeus, os povos africanos estavam organizados por reinos independentes. Os muçulmanos foram os primeiros povos a comercializarem com a África, com o objetivo da busca do ouro na região do Sudão. O tráfico oriental na África ocorreu entre os séculos VI e XVI.

O contato entre africanos da região subsaariana com povos árabes ocorreu antes da comunicação com os países da Europa ocidental. Um fato importante impulsionou a chegada dos muçulmanos ao continente africano, a morte do profeta Maomé. Em 632 da Era Cristã, os muçulmanos levaram a fé e as conquistas islâmicas para a África ocidental e oriental. O tráfico negreiro e a escravidão de africanos pelos árabes durou até o século XIX. Apenas em 1906, pela constituição do Irã, ocorreu a revogação "da lei sharia na República Turca, depois em alguns estados que a seguiram" (MUNANGA, 2009, p. 84).

Os Estados Nacionais europeus buscavam ouro para dar sustentação econômica ao seu domínio real. A política do Mercantilismo levou à formação das colônias de

exploração e à necessidade de demanda por mão de obra escravizada, indispensável para o processo de acumulação de capital. Para Portugal, os três principais objetivos às explorações marítimas foram: entrar no comércio do ouro; encontrar uma rota alternativa para as Índias e obrigar a conversão dos povos conquistados ao Catolicismo (SOUZA, 2012).

Em 1415, o reino de Portugal conquistou a cidade de Ceuta, norte da África. Na continuidade da expansão comercial em 1434, os portugueses chegaram ao Cabo do Bojador, na África, costa do Saara Ocidental. Em 1460, ampliando as suas relações com o continente africano, os portugueses alcançaram a Serra Leoa e as ilhas do Cabo Verde (VISENTINI; RIBEIRO; PEREIRA, 2012).

No domínio e controle marítimo-comercial do reino de Portugal, os ibéricos investiam no comércio do ouro e no tráfico de pessoas. Os navegantes portugueses investiram na África Ocidental, na Costa do Ouro, território que corresponde atualmente a Gana. Na Costa dos Escravos (atual Benim), Portugal buscava comercializar escravizados, tecidos e contas da África Ocidental. Na Costa Oriental africana, os portugueses fizeram aliança com o reino cristão da Etiópia para garantir o domínio das minas do Império de Monomotapa.

1.2.1 O impacto do tráfico humano e a escravização para África

Segundo Kabenguele Munanga (2009), o tráfico negreiro africano é considerado uma das maiores tragédias da humanidade. Homens e mulheres foram arrancados da região da África Subsaariana e enviados para Ásia, Europa e América. Foram utilizadas três rotas: a rota oriental pelo Oceano Índico e Mar Vermelho, a rota transaariana pelo Deserto do Saara e a rota transatlântica pelo Oceano Atlântico.

> Os árabes foram responsáveis pelas rotas oriental e transaariana, no período compreendido entre 650 e 1900 e que teria envolvido cerca de cinco milhões de africanos. Por essas duas rotas, os africanos foram levados para o Oriente Médio (Arábia Saudita, Emirados Árabes, Iêmen, Iraque e Irã), Índia, China, Sri Lanka etc... Os europeus foram os maiores responsáveis pelo tráfico transatlântico, pelo qual cerca de 40 a 100 milhões de africanos foram deportados para a Europa e a América (MUNANGA, 2009, p. 80).

O tráfico de pessoas da África representou um dos maiores deslocamentos populacionais de escravizados africanos para a América. A diáspora ou dispersão africana é o nome atribuído por historiadores e pesquisadores para caracterizar a imigração forçada de homens e mulheres na condição de escravizados da África.

Kabenguele Munanga (2009) descreve didaticamente o processo logístico do tráfico de escravizados em cinco etapas:

1. Busca e captura dos africanos no interior do continente;
2. Transporte para os portos da costa da África;

3. Depósito nos portos, aguardando o embarque nos navios;
4. Transferência nos tumbeiros para outros países;
5. Desembarque nos portos de chegada; armazenamento para o comércio escravista.

O tráfico de escravizados africanos destacou-se na África Ocidental. Os europeus, em meados do século XVII até o século XIX, realizavam essa rota de tráfico de escravizados africanos. Comercializaram com a África Ocidental; em geral, negociavam com a costa compreendida entre o Senegal e o Congo (VISENTINI; RIBEIRO; PEREIRA, 2012, p. 47).

1.2.2 A escravização e a conexão Brasil-África no Atlântico Sul

No Tráfico Atlântico, quase todos os escravizados foram levados da Costa Ocidental. A exportação de escravizados da África Subsaariana desestruturou a sociedade, destruiu regiões e gerou guerras e revoluções; o seu auge atingiu o final do século XVIII e o início do século XIX. E ainda, o imperialismo e o colonialismo do final do século XIX devastaram o continente africano.

Quadro 3 – A Rota Transatlântica do Tráfico Negreiro

Povos africanos escravizados e traficados pela rota transatlântica para o Brasil		
África Ocidental	**África Centro-Ocidental**	**África Austral**
Senegal, Mali, Níger, Nigéria, Gana, Togo, Benim, Costa do Marfim, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe, Cabo Verde, Guiné e Camarões.	Gabão, Angola, República do Congo, República Democrática do Congo (ex-Zaire) e República Centro-africana.	Moçambique, África do Sul e Namíbia.

Fonte: Adaptação (MUNANGA, 2009, p. 87).

O Brasil alimentava o sistema econômico português como colônia de exploração. O latifúndio era caracterizado pela monocultura e pela mão de ferro aristocrata do proprietário rural. Partia do Brasil para a Europa produtos como pau-brasil, ouro, diamantes, couros, algodão, arroz, tabaco, dentre outras mercadorias.

Os portugueses, no início da colonização, utilizaram a mão de obra indígena escravizada. Porém, foi da África que chegaram cerca de 4 milhões de africanos escravizados que entraram no Brasil em três grandes cargas: "da Guiné, no século XVI, de Angola no século XVII e da Costa do Ouro (ou Costa da Mina, para os portugueses) no século XVIII" (VISENTINI; RIBEIRO; PEREIRA, 2012, p. 51). Posteriormente, os escravizados indígenas serviram nas regiões menos abastadas, onde os proprietários não podiam comprar escravizados negros. No Brasil, durante os séculos XVI e XVII, os principais portos negreiros foram Pernambuco e Bahia. No século XVIII, com a descoberta do ouro, destacou-se o porto da cidade do Rio de Janeiro.

O tráfico de escravizados foi um dos maiores empreendimentos comerciais do Atlântico. Os europeus, aproveitando-se das guerras entre os povos africanos, compravam dos povos vencedores os prisioneiros que eram escravizados e vendidos nos portos comerciais do litoral africano que embarcavam mediante pagamento para a América.

Os escravizados eram comprados em ouro e prata, ou comercializados por meio do escambo, com os seguintes produtos: fumo, tecidos, pólvora, armamento. As armas de fogo que entraram no continente africano levaram à morte e à desconstrução das sociedades tradicionais.

O transporte dos escravizados era realizado em Navios Negreiros superlotados; estima-se que a mortalidade dos cativos correspondia a 30% da carga total. Os navios tumbeiros funcionavam como correio e embaixada nas relações África x Brasil. Nos seus porões, os escravizados traziam seus conhecimentos técnicos e ancestrais, pois dominavam as técnicas de produção e uso de metais, o domínio das técnicas de agricultura e do artesanato.

SAIBA MAIS

Nós transatlânticos...
No endereço eletrônico "Nós transatlânticos", encontra-se um vídeo do historiador Alberto Silva analisando a "Escravidão na História e na África". Apresenta a escravização de cunho racial trazida da África para o Brasil. O pesquisador defende a força do grupo africano Banto e do Imperialismo Cultural Nagô, os iorubás na cultura brasileira. Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=Dn_2RIo4QJc

1.3 Contexto sociocultural brasileiro de inserção das culturas africanas

Para o antropólogo Vagner Silva (2005), os negros africanos escravizados chegaram ao Brasil nas primeiras décadas do século XVI. O tráfico negreiro alimentou com a mão de obra escrava todos os ciclos econômicos brasileiros até fins do século XIX. Os escravizados indígenas foram substituídos pelos escravizados africanos para o trabalho nas fazendas do Brasil. Antes da invasão do Brasil, os portugueses já eram especialistas no tráfico negreiro.

> Os negros que foram vendidos como escravos eram capturados diretamente pelos europeus ou comprados em regiões de intenso comércio escravagista, como a do Golfo do Benim, conhecida como Costa dos Escravos. Em muitos casos, os negros vendidos nessas regiões eram aprisionados por tribos inimigas ou pertenciam a facções rivais dentro de sua própria tribo. Recentes pesquisas históricas mostram que, em fins do século XVIII, uma rainha do Daomé, Agontimé, mulher do rei Agonglo que foi derrotado

> por seu rival, Adandozan, foi vendida como escrava, tendo vindo parar em São Luís do Maranhão (SANTOS, 2005, p. 28).

O sociólogo Roger Bastide (1985), a partir da análise de dados históricos, acreditava que entraram no Brasil aproximadamente 3 milhões e meio de negros escravizados da África, desde o início da colonização até o fim do tráfico negreiro legal ou clandestino. Arrancados de seus países, foram acorrentados e transportados para o Brasil. Muitos morreram nos porões dos navios por doenças ou acometidos pela fome e pela sede. Os mortos eram jogados ao oceano. Muitas vezes, os navios negreiros chegavam aos portos apenas com a metade da carga inicial de escravizados.

No tráfico negreiro, os comerciantes de escravizados selecionavam "as mercadorias" com muito cuidado. Escolhiam as melhores "peças" para serem expostas e vendidas no mercado ou em praça pública no Brasil, tendo em vista fazer o melhor negócio lucrativo com os senhores brancos portugueses e com os representantes da Igreja Católica.

> Os negreiros operavam uma primeira seleção nesse gado humano que vivia nos casebres de tábua, os pés carregados de pesados ferros, os ombros marcados por ferro em brasa. Recusavam-se a comprar indivíduos por lotes. Olhavam detidamente os dentes, os olhos, os braços e as pernas, os órgãos sexuais para averiguar a força dos escravos, sua saúde, seu poder de reprodução, e esta seleção fazia que no navio a heterogeneidade étnica fosse ainda mais incitada, uma vez que os lotes se achavam fragmentados em indivíduos (BASTIDE, 1985, p. 65).

Os senhores brancos, proprietários de terras no Brasil, compravam os escravizados e escravizadas que mais apresentassem força física para trabalhar. Um dos cronistas de fins do século XVII, Antonil, relatava o lema dos três "p" aplicados aos africanos escravizados: pão, pau e pano, porém o comprador de escravizados começa o tratamento com "pau". Os cavalos na propriedade eram bem mais tratados que os africanos escravizados (BASTIDE, 1985).

1.3.1 A revolta e as estratégias de fuga e resistência

O ódio, a revolta, a fuga e a resistência permeavam as relações diárias e violentas entre os escravizados africanos e os proprietários de terras no Brasil. O suicídio foi uma estratégia de resistência à escravização; muitos grupos de negros realizavam suicídios coletivos, deixando o proprietário das terras na ruína. Em narrativa de d'Assier, um grupo de escravizados decidiu pela fuga por meio do suicídio, mas, na última hora, apenas um enforcou-se. O feitor tomado pelo ódio fez descer o corpo, cortou-lhe a cabeça e expôs em um poste: "Agora, que ele volte, se o desejar, para seu país, isto é indiferente, sua cabeça aqui permanecerá..." (BASTIDE, 1985, p. 119).

Os Quilombos foram outra estratégia de resistência. A palavra quilombo é um aportuguesamento da palavra *kilombo*, da língua *umbundu*, de Angola. Representava na África uma organização sociopolítica e militar com uma longa narrativa histórica "[...]

envolvendo regiões e povos lunda, ovimbundu, mbundu, luba, kongo e imbangala ou jaga, cujos territórios se situam hoje nas repúblicas de Angola e dos dois Congos" (MUNANGA, 2009, p. 93).

De acordo com os dados da Fundação Cultural Palmares:

> [...] foram levantadas cerca de 743 comunidades remanescentes de quilombos em todo o Brasil, das quais apenas 178 foram formalmente registradas e, destas, apenas 70 teriam o título da terra regularizado. No entanto, o Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica (Ciga), da Universidade de Brasília, informa ter catalogado 2.228 comunidades quilombolas, que abrigam uma população de 2,5 milhões de pessoas (MUNANGA, 2009, p. 93).

Os quilombos possibilitaram a resistência e a luta contra a escravidão no Brasil. O Quilombo de Palmares é o mais conhecido nas narrativas históricas, mas havia diversos em várias partes do Brasil; as relações de violência alimentavam e exasperavam os ódios nas propriedades de trabalho escravizado.

Os Quilombos de Palmares, um grande e um pequeno, localizavam-se no Estado de Alagoas. Existiam desde a ocupação holandesa, e a primeira expedição enviada contra eles foi em 1645. Foram enviadas 18 expedições para destruir o que Roger Bastide (1985) classificou de "Tróia Negra". Zumbi foi um dos grandes líderes da resistência, sobrinho do rei Ganga Zumba.

SAIBA MAIS

Roger Bastide (1985) descreve a dinâmica dos Quilombos a partir de um manuscrito anônimo:

O rei habita sua cidade natal chamada Macaco porque ali morreu esse animal, é a metrópole entre todas as cidades e lugares habitados, é fortificada por um muro de barro (...) Aí habitam os ministros da Justiça para as execuções necessárias e todas as instituições de qualquer república aqui são imitadas (...) Reconhecem-se todos obedientes a um que se chama o Ganga Zumba, que quer dizer Senhor Grande; a este tem por seu rei todos os mais, tanto os naturais de Palmares como os vindos de fora; tem palácios, casas da sua família, é assistido de guardas e oficiais, que costumam ter as Casas Reais; é tratado com todos os respeitos de Rei e com todas as cerimônias de Senhor; os que chegaram à sua presença põem logo o joelho no chão e batem as palmas das mãos, sinal do seu reconhecimento e prostestação da sua excelência, chamam-lhe Majestade, obedecem-lhe por admiração (BASTIDE, 1985, p. 122).

Quadro 4 – Os Quilombos como estratégia de Resistência e Liberdade

A Resistência Quilombola		
Ano	**Região**	**Narrativas Históricas**
1575	Bahia	O primeiro quilombo data quase o início do tráfico negreiro. Foi invadido e destruído por Luís Brito de Almeida.
1607	Bahia	Revolta de negros haussa.
1601	Bahia e Alagoas	Itapicum ficava localizada entre o caminho da Bahia e Alagoas.
1650	Rio de Janeiro	O capitão Manoel Jordão da Silva entra em combate para destruir quilombos próximos ao Rio de Janeiro.
1671	Alagoas	Envio de tropas para reprimir o Quilombo.
1704	Bahia	Dias da Costa é chamado a destruir os mocambos na Bahia, aprisionar negros e controlar os índios Maracaz, Cucuriús e caboclos.
1707	Serra da Jacobina e Carinhanha	Domingos Netto Pinheiro foi convocado para destruir esses mocambos.
1737-1787	São Paulo	Às margens do "rio da traição", um quilombo resistiu por 50 anos.
Século XVIII	Minas Gerais	A região com maior concentração de Quilombos foi Minas Gerais, devido ao comércio da extração de ouro e pedras preciosas. Chegaram a possuir uma população de 20.000 negros de várias partes do Brasil.

Fonte: Adaptação (BASTIDE, 1985).

É importante destacar que a Igreja Católica foi contrária à escravização dos indígenas em terras brasileiras, porém aceitou a escravização dos povos africanos. Aferiu lucros vultosos, possuía milhares de escravizados trabalhando em suas propriedades, "[...] a propriedade de Santa Cruz que pertencia aos jesuítas compreendia, em 1768, 1.205 escravos; o Convento do Desterro na Bahia tinha 400 escravas para 74 freiras..." (BASTIDE, 1985, p. 77).

Assim, as sociedades tradicionais africanas foram despedaçadas pela escravização, "[...] o negro não pode trazer consigo, nos costados dos navios negreiros, mais que seus valores culturais" (BASTIDE, 1985, p. 55). Portugal estabeleceu rotas de tráfico de escravizados entre os portos da África e do Brasil, promovendo uma grande transferência de mão de obra negra, com uma mistura de vários grupos étnicos. Podemos afirmar que o escravizado africano substituiu o escravizado indígena do fim do século XVI e, sobretudo, no século XVII nas plantações de cana-de-açúcar (BASTIDE, 1985).

1.3.2 Portos, desterritorialização e desumanização dos africanos escravizados

Centenas de povos africanos que chegaram ao Brasil, na condição de escravizados, foram afetados drasticamente pelo comércio escravagista transatlântico. Perderam a condição de sujeitos livres e inteligentes, dominantes de técnicas da metalurgia, da culinária, do comércio, da tecelagem, formados por uma vasta diversidade linguística, cultural e religiosa. A escravização transatlântica foi cruel e impiedosa, promoveu a separação de diversos povos e famílias, conforme apresentado no quadro abaixo.

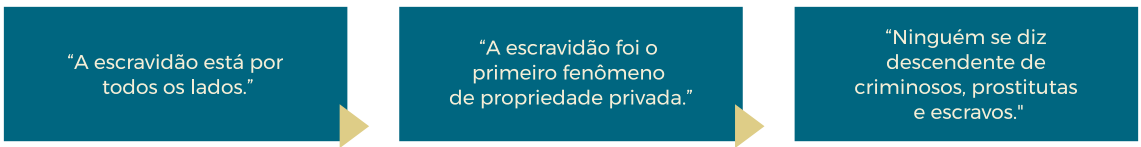
Quadro 5 – Relação de Portos entre o Brasil e a África e a chegada dos povos africanos escravizados.

Portos Brasileiros	Portos Africanos	Povos Africanos
Rio de Janeiro	Angola, Congo e Moçambique	Grupos ambundos, congos, sossos, bailundos, luenas, macuas e tongas.
Salvador	Golfo do Benim	Grupos Fons, iorubás, mahis, ibos, ijós e efiques. Grupo das savanas: hauças, nupes (ou tapas), baribas e bornus.
São Luís do Maranhão	Alta Guiné e Bissau	Grupos mandingas, banhuns, pepeis, felupes, balantas, nalus e bijagós.

Fonte: Adaptação (SANTOS, 2012).

1.3.2.1 Escravização, um golpe à condição humana!

O historiador canadense Paul Lovejoy (2012) levanta diversas questões sobre o processo da escravização de pessoas. A história dos processos de escravização na África e o reflexo sobre os seus descendentes, não é exclusiva deles; é de todo mundo. Os escravizados africanos chegaram ao Canadá, aos Estados Unidos e ao Brasil e dizem muito sobre a história e a cultura de cada um desses países.



O historiador afirma que, em 1800, havia mais pessoas descendentes de congoleses em terras brasileiras do que de origem portuguesa. "Nesse tempo, as pessoas eram seguramente mais semelhantes às mulheres do Congo do que às europeias. Muito mais" (LOVEJOY, 2012). No Brasil, qualquer descendente de africanos tem um passado no processo de escravidão. O grande escritor brasileiro Machado de Assis descendia de uma família de escravizados. No Brasil, as pessoas reagem negativamente à associação com a descendência africana; há um receio de enfrentar o racismo estrutural.

SAIBA MAIS

Rotas de Escravidão
No endereço eletrônico "Só história", encontra-se a descrição das principiais rotas dos navios negreiros partindo do continente africano em direção ao Brasil. Disponível em:.
https://www.sohistoria.com.br/ef2/culturaafro/p5.php

1.3.2.2 O caso Baquaqua: uma história de escravização Atlântica

Em 1848, o africano Mahommah Baquaqua foi comercializado como escravizado da República do Benim, na África Ocidental, para a cidade de Olinda. Baquaqua era um exímio padeiro na África, mas comercializado como escravizado, perdeu a condição de sujeito da sua história; foi obrigado a trabalhar como pedreiro, cortando e carregando pedras. Revoltado com sua condição de escravizado, tentou matar o seu proprietário e também tentou cometer suicídio duas vezes. Assim, Baquaqua foi vendido a um capitão de um navio em 1847. O escravizado foi levado à cidade de Nova York, mas devido à proibição da escravização em Nova York, ganhou a liberdade, porém foi preso. Amigos libertaram Baquaqua e o levaram para a cidade de Boston, onde cursou o que chamamos atualmente de Ensino Médio. Por incrível que pareça, o ex-escravizado escreveu sua biografia no Canadá e, depois de três anos, partiu para a Inglaterra. O fio do levantamento histórico perdeu-se aqui... (LOVEJOY, 2012).

Com esse caso apresentado pelo historiador canadense Paul Lovejoy (2012), o africano Mahommah Baquaqua comprova o impacto perverso da escravidão transatlântica, da despersonalização da população africana e do processo de coisificação, monetarização e comercialização das pessoas. O tráfico negreiro mercantilista, promovido pelos europeus, levou o caos às organizações sociais e políticas dos diversos grupos étnicos que formavam a África.

1.3.2.3 A Revolta dos Malês: africanos escravizados e libertos e a luta pela liberdade!

Em 1835, em Salvador, aconteceu uma rebelião organizada por africanos muçulmanos nagôs na Bahia. Conhecida como a Revolta dos Malês, que deriva do termo malê em ioruba e significa muçulmano. Nas cidades, a escravização urbana permitia o movimento e deslocamento entre os negros, estabelecendo redes de comunicação secretas. Os escravizados de ganho, negros e negras, trabalhavam nas ruas com o objetivo de juntarem suas economias divididas com os donos; e depois de 10 anos, poderiam comprar a liberdade.

O sonho de fundar um califado na Bahia foi organizado e dirigido. Os malês foram responsáveis pela revolta marcada para o final do mês sagrado do Ramadã.

Formaram alianças com escravizados não muçulmanos; no julgamento dos envolvidos registrou-se a presença de 80% de réus nagôs. Entre os revoltosos, encontravam-se escritos em árabe, o que atestava muitos serem da religião islâmica.

> O escravo nagô Gaspar, preso com um arsenal de escritos árabes, um tessubá e outros objetos de culto, disse ter sido ele o autor dos papéis, que aprendera o árabe em sua terra, leu trechos do que havia escrito, embora alegasse não saber traduzi-los para o português (REIS, 2012, p. 34).

Muitos revoltosos usavam amuletos protetores contra os espíritos malignos, portavam os tessubás, rosários malés. Os chefes do movimento vestiam abadás que vinham da África. O direito à liberdade uniu africanos libertos e escravizados, islâmicos e não islâmicos, de várias religiões e etnias africanas em busca da liberdade e do direito à vida com dignidade (REIS, 2012).

Dentre os povos africanos que participaram da Revolta dos Malês, merece destaque os negros iorubas ou nagôs, pois eles trouxeram às terras brasileiras a religião dos orixás. A religião na África é composta pela dança para reverenciar as divindades (orixás) ou para recebê-los na alma (no transe).

> Por iorubás passaram a ser designados, desde a metade do século XIX, diferentes grupos que, na atual Nigéria, na República do Benim e no Togo falam a mesma língua, embora com variações dialetais, possuem culturas semelhantes e se aglutinavam em torno de cidades-estado, compartilhando muitas tradições, ainda que em alguns casos pudessem ser diferentes e até mesmo conflitantes. Tidos como iorubas (e, no Brasil, também nagôs), sabiam-se oiós, ifés, egbas, auoris, quetos, ijexás, ijebus, equitis, ondos, igbominas ou de outras nações (SANTOS, 2012, p. 20).

Outro grupo de povos africanos escravizados, os falantes de quimbundo, os ambundos de Angola, tiveram uma grande influência na construção das narrativas sagradas dos povos africanos em terras brasileiras. Esses povos estavam divididos em vários grupos apresentando dialetos e culturas diferenciadas; eram os: andongos, dembos, hungos, quissamas, songos, libolos e bengalas (SANTOS, 2012).

O fim da escravidão no Brasil foi uma luta de séculos protagonizada pelos povos escravizados que construíram estratégias de resistência para alcançarem a liberdade. O dia 13 de maio de 1888, data da assinatura da Lei Áurea pela princesa Isabel Cristina Leopoldina não é comemorado pelo movimento negro como data magna. O dia da consciência negra, 20 de novembro, é reconhecido pelo povo negro como marco do fim da escravidão. O dia foi instituído pela Lei Federal 10.639/2003 em homenagem ao líder negro Zumbi dos Palmares.

É importante registrar que, na Unidade 2, vamos adentrar no mundo da diversidade das religiões afro-brasileiras, formadas principalmente pela influência das narrativas orais sagradas africanas, trazidas principalmente pelos povos iorubás e pelos povos bantos.

1.4 O papel da oralidade nas religiões africanas e afro-brasileiras

A etnolinguista Yeda Castro (2012) pesquisa a influência da língua africana na configuração da língua portuguesa falada e escrita no Brasil. As vozes de quatro milhões de africanos escravizados marcaram a oralidade linguística da língua portuguesa em nosso país, por isso encontramos muitas diferenças entre o português do Brasil e de Portugal.

> Aquelas vozes são perceptíveis na pronúncia rica em vogais da nossa fala (ri.ti.mo, a.di.vo.ga.do), na nossa sintaxe – tendência a não marcar o plural do substantivo (os menino, as casa), na dupla negação (não quero não), no emprego preferencial da próclise (eu lhe disse, me dê) -, e se revelam de modo inequívoco nas centenas de palavras que enriquecem o patrimônio linguístico do português do Brasil (CASTRO, 2012, p. 36).

As línguas angolanas foram amplamente integradas na época do Brasil Colônia ao sistema linguístico português. As palavras africanas chegavam carregadas de sentido representando elementos culturais e religiosos africanos, sendo aprendidos e compartilhados pela sociedade brasileira por meio de vários usos.

Quadro 6 – Influência africana no patrimônio linguístico brasileiro

Campo semântico	Palavras africanas	Campo semântico	Palavras africanas
Recreação	Samba, capoeira.	Instrumentos musicais	Berimbau, cuíca, agogô.
Culinária	Mocotó, moqueca.	Religiosidade	Candomblé, Umbanda.
Poéticas orais	Os tutus dos acalantos, o tindolelê das cantigas de roda.	Doenças	Caxumba
Flora	Dendê, maxixe, jiló.	Fauna	Camundongo, minhoca.
Usos e costumes	Cochilo, muamba.	Ornamentos	Miçanga, balangandã
Vestes	Tanga, sunga.	Habitação	Cafofo, moquiço.
Família	Caçula, babá.	Corpo Humano	Bunda, corcunda, banguela, capenga.
Relações pessoais	Sacana, lelê.	Insulto	Sacana, lelê.
Comando	Bamba, capanga.	Comércio	Quitanda, muamba, maracutaia.
Escravidão	Senzala, quilombo, mocambo, banzo, mucama.		

Fonte: Adaptação (CASTRO, 2012).

A mulher africana escravizada marcou a expressão oral no Brasil com as expressões corriqueiras da África, seja no papel de ama de leite ou de criadeira de filhos dos

senhores latifundiários. Por exemplo, o termo angolano caçula substituiu a expressão portuguesa “benjamin” para designar o filho mais jovem da família, dentre tantos outros usos das palavras introduzidas do vocabulário africano.

O poder da palavra da narrativa oral sagrada africana, muitas vezes, fundamentou o direito ao trono dos povos. Conta a tradição que o príncipe Osei Tutu foi con(sagrado) rei dos Achanti (atual República de Gana) devido à intervenção do mágico Okomfo Enokye que, em reunião com sete reis, forneceu uma poção mágica que fez os monarcas vislumbrarem paisagens celestiais, com tempestades e relâmpagos, e do alto do céu, uma abertura foi feita numa nuvem, de onde desceu um “tamborete de ouro” pousando sobre os joelhos de Osei Tutu, revelando assim por indicação divina o novo chefe dos Achanti (MUNANGA, 2009).

Nos terreiros de religião afro-brasileira, vamos encontrar centenas de palavras e expressões derivadas da oralidade africana. A tradição oral é marca fundamental dos processos de iniciação e celebrações das religiões afro-brasileiras, seja “de tradição mina-jeje dos voduns daomeanos, nagô-queto dos orixás iorubanos ou congo-angola dos inquices bantos” (CASTRO, 2012, p. 38).

Os termos litúrgicos da tradição oral e as narrativas sobre os mitos fundantes das religiões afro-brasileiras invadiram o capital cultural brasileiro, expressos nas novelas, nas séries televisivas, nos filmes, na música popular brasileira, nas artes plásticas e na literatura. Os orixás desfilam suas narrativas míticas por meio das escolas de samba do Carnaval do Rio de Janeiro e São Paulo.

No domínio linguístico, a palavra axé, fundamento iniciático nos candomblés, popularizou-se na cultura brasileira como uma saudação de boa sorte, também correlacionada com a expressão amém. Na Bahia, na década de 1980, o axé foi utilizado para nomear o surgimento de um novo gênero musical, o axé-music.

1.4.1 As narrativas orais como reelaboração e resistência cultural e religiosa

Em 1697, durante o Brasil Colônia, o missionário Pedro Dias escreveu “A arte da língua de Angola”, para facilitar a doutrinação dos negros escravizados pelos jesuítas. Dos quase quatro milhões de africanos e africanas que chegaram escravizados ao Brasil, boa parte deles falavam as línguas quimbundo e quicongo. Em Minas Gerais, o grupo que trabalhava nos garimpos falava umbundo, mas na região dos Quilombos de Palmares predominava o quimbundo-quicongo; basta observar os nomes de Ganga Zumba, Zumbi e Dandara e dos aldeamentos Osengo, Macaco e Andalaquituxe (CASTRO, 2012).

O catolicismo negro foi organizado no Brasil Colônia pela Igreja Católica Apostólica Romana. Para Roger Bastide (1985), o culto de Santos negros ou de Virgens negras foi uma etapa de cristianização forçada dos africanos; os senhores brancos entendiam como um processo de controle e docilização social. O Estado de Minas Gerais destacou-se como uma região de importantes confrarias urbanas. Havia confrarias

de brancos e confrarias de negros e disputas por recursos e poder entre confrarias ricas e pobres e muito conflito interétnico.

É importante ressaltar que foi dentro das confrarias negras que muita sabedoria ancestral da África foi reelaborada e "salva". Os conhecimentos emergiam, por exemplo, no meio da organização das procissões e na representação de peças teatrais, principalmente na realização de "autos" como gênero literário e teatral. As artes esculpidas nas naves católicas também foram reelaboradas, toda oportunidade de intervenção era espaço de resistência e luta, conforme relato abaixo:

> Os anjinhos negros que às vezes se vêem pintados nas igrejas barrocas do Nordeste ou de Minas, voando em meio às nuvens no forro, próximos a anjinhos loiros de olhos azuis, é a prova. (...) O negro das irmandades, membro de 'nações', dançador de batuques, encara os santos e a Virgem de sua igreja negra, exatamente como seus deuses ou seus ancestrais, não como concessores de graças celestiais, mas sim como protetores de sua vida terrestre. Pedia-se-lhes, como a seus Orixás ou a seus Voduns, um bom marido, a volta da amante, a morte de seus inimigos, a liberdade de sua sorte desde aqui na terra. Sem dúvida, o culto dos santos também tem esse caráter para o povo... (BASTIDE, 1985, p. 201).

Há registros, no Brasil e em Portugal, das confrarias religiosas no período colonial. As confrarias religiosas estavam separadas por escravizados africanos e por brancos. Destacamos as seguintes confrarias: "Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo", integrada por Bantos; "Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos", integrada por Haussas; "Nossa Senhora da Boa Morte", integrada por Nagô-Iorubas. A confraria "Nossa Senhora do Rosário" foi partilhada por negros bantos, onde os reis do Congo tinham suas coroações encenadas (MUNANGA, 2009, p. 94).

A Religião Católica não representou o "ópio para o povo" negro. Enquanto sistema simbólico religioso, o Catolicismo foi reelaborado pelas étnicas negras "mais como uma atividade social que como mística, mais como uma organização da qual podia se aproveitar na terra que como um banco de investimentos celestes, mais como instituição que fé" (BASTIDE, 1985, p. 223).

Diversas narrativas orais africanas foram transformadas em encenações e peças nas mãos dos negros escravizados. A morte dos animais e a ressurreição por sacerdotes eram narradas em forma de auto nas encenações populares. Podemos afirmar que, apesar de toda a repressão, a cultura ancestral africana preservou-se "sobrevivências totêmicas" (BASTIDE, 1985) expressas em autos públicos compostos por negros escravizados. Assim, encontramos pelo Brasil o brinquedo cultural do Bumba meu boi, fato narrado por diversos viajantes estrangeiros pelo Brasil.

O pesquisador pernambucano Eduardo d'Amorim (1996) apresenta uma versão pernambucana para a narrativa do "auto do boi". Em Pernambuco, é conhecido como Boi-bum-bá, importante brinquedo cultural do Nordeste. Esse auto é uma narrativa

criada como peça teatral; seu enredo e apoteose são permeados por símbolos dos indígenas da floresta, do europeu colonizador e dos africanos escravizados.

Há várias versões do "auto do boi" passando pelo Maranhão, Pernambuco, Pará e Amazonas, cada uma com suas versões e adaptações dos personagens. Mateus é o personagem que corresponde ao corifeu do teatro negro que, com irônia e malícia, apimenta a narrativa do auto. O boi é o protagonista da narrativa, brinca, dança, assusta, mas não é agressivo, o tempo todo é festejado e reverenciado.

Na versão apresentada por Eduardo d´Amorim (1996), foi por causa do desejo da mulher do patrão que o boi foi sacrificado, tendo a língua e o coração arrancados. Porém a dona do boi exige a sua volta; então, o animal ressuscita. Quem seria o boi? Talvez o escravizado africano, que, mesmo com sua língua e coração arrancados, ressurge encantado com sua força mítica, coroando a luta pela liberdade dos povos africanos escravizados no Brasil.

Em outras versões do "auto do boi", uma escravizada africana, grávida, pede ao marido escravizado a língua do boi. O africano escravizado mata o boi preferido do patrão, consequentemente é preso. Os amigos escravizados africanos buscam um pajé indígena e o boi é ressuscitado com as orações e preparos de cura.

Nessa narrativa em forma de "auto do boi", de tradição indo-afro-europeia, todo o relato é marcado por conteúdos simbólicos religiosos. É importante destacar que a ressurreição era uma crença cultivada no Egito Antigo. A crença na imortalidade da alma e na ressurreição e volta ao corpo levaram os egípcios a construírem túmulos e pirâmides na África. Na versão do "auto do boi" em tela, encontra-se o pedido do sacrifício da língua e do coração do animal. Em análise comparativa, observamos que, nas narrativas religiosas egípcias, o tribunal do Deus Osíris pesava o coração das almas para avaliar o seu destino. O "auto do boi" é uma narrativa híbrida e que pode ser interpretada de várias maneiras, pois carrega diversas memórias orais e ancestrais, de povos pluriétnicos e que, provavelmente, tragam histórias míticas de tempos imemoriais.

1.4.2 O repertório linguístico na preservação da memória ancestral africana

Diante do resultado das pesquisas de etnolinguística da Prof. Yeda Castro (2012), percebemos o afastamento do português do Brasil do de Portugal devido à contribuição dos falantes de língua africana e do hibridismo linguístico provocado pela comunicação de vários grupos étnicos de povos africanos no Brasil Colônia.

A pesquisadora Yeda Castro (1983), na Bahia, encontrou o que ela nomeou de "língua do povo de santo" (repertório linguístico). A influência do vocabulário linguístico herdado dos povos escravizados africanos falado no Brasil Colônia foi o resultado da dialogia de vários grupos étnicos com línguas e narrativas sagradas diversas, expressando cada estrutura mítica religiosa afro-brasileira, conforme apresentado no quadro abaixo.

Quadro 4 – Repertório Linguístico do povo de santo da Bahia

Nação (Grupo Étnico)	Étimos (Raiz da palavra)	Mãe de santo (Sacerdotisa)	Pai de Santo (Sacerdote)	Santo (Divindade)
Jeje-mina	Fon-ewê	Humbono	Humbondo	Vodum
Nagô-queto-ijexá	Iorubá	Ialorixá	Babalorixá	Orixá
Congo-angola	Banto	Mameto/Nêngua	Tateto/Tata	Inquice

Fonte: Adaptação (CASTRO, 1985).

Nos processos de iniciação de sacerdotes nas religiões afro-brasileiras, os iniciados são imersos num repertório linguístico e mítico de narrativas sagradas que coadunam com a aprendizagem de gestos, ritos e mitos basilares para consolidação dos conhecimentos iniciáticos ancestrais. Para cada folha usada em um ritual de banho, existe o aprendizado de um canto para uma divindade. A oralidade, a palavra e o canto são expressões indispensáveis para a formação do sacerdócio nas religiões afro-brasileiras.

Kosi ewe, Kosi orisa! Sem folha, não há orixá. Nas religiões afro-brasileiras, as folhas são sacralizadas com os cantos litúrgicos, cada força ancestral tem sua folha de trabalho e força, axé. O canto litúrgico tem o poder de acordar a força que está nas folhas.

> No que concerne à influência africana nos falares brasileiros, em geral, é a influência banto a mais profunda e extensa. Isto se revela pelo grande número de empréstimos completamente integrados ao sistema linguístico do português (15%) e de derivados portugueses formados de uma mesma raiz banto. São palavras correntes no português de uso padrão no Brasil... mas que o locutor brasileiro é incapaz de discernir se são de origem africana ou ameríndia, ou até mesmo não portuguesa. Exs.: jiló, dendê, tanga, maconha, coringa, dengo, fubá, muamba, sunga, samba, banguela, bunda, etc... (CASTRO, 1983, p. 23).

Para Roger Bastide (1985), a força da resistência à escravização e à exploração dos negros escravizados no Brasil teve base religiosa e social. As narrativas míticas das religiões africanas influenciaram e marcaram a própria nomeação dos fatos históricos no Brasil. Palmares foi um dos mais expressivos quilombos de resistência e seu líder carregava no nome a palavra kimbunda Ganga Zumbi, significando a suprema divindade.

As narrativas orais de tradição africana do Congo podem ser encontradas na expressão sociocultural e religiosa do Maracatu. O pesquisador pernambucano Eduardo d'Amorim (1996) apresenta uma versão pernambucana para a narrativa do "auto do Maracatu". O Maracatu seria uma recomposição das cortes dos nobres que chegaram escravizados da África.

Para os negros e brincantes, o Maracatu é uma encenação, uma peça de representação e resistência da cultura ancestral dos povos africanos, anterior aos processos de captura e escravização. Com o passar dos anos, os Maracatus foram reelaborados, não mais representavam apenas as famílias nobres da África. Logo, o rei e a rainha passaram a ser eleitos e representarem todas as populações negras do Brasil. Para o povo negro, a coroação do Maracatu é o empoderamento da identidade africana e afro-brasileira, representa a afirmação da história dos reis e rainhas do continente africano. O Maracatu resiste! Representa a força e a luta cotidiana de negros e negras na luta pela justiça social.

Considerações Finais

Chegamos ao término desta Unidade e esperamos que você tenha percebido a necessidade de pesquisar e aprofundar a influência das narrativas orais do sagrado africano na cultura e religião brasileira em outras fontes bibliográficas. Nesta Unidade, desejamos que você tenha entendido os seguintes tópicos abordados: no primeiro momento, a África como um continente múltiplo e pluriétnico, formado por uma variedade de sociedades e culturas plurais, sendo considerado o berço da humanidade.

No segundo momento, desejamos que você tenha compreendido o processo nefasto desenvolvido pelas nações europeias com a escravidão transatlântica, levando à destruição de povos e culturas tradicionais africanas.

No terceiro momento, esperamos que você tenha aprendido a forma de inclusão perversa dos escravizados africanos na formação do Brasil, como também tenha observado o protagonismo dos negros na resistência e luta contra a escravização, expressa na organização dos Quilombos e na participação de movimentos sociais pela liberdade.

No quarto momento, desejamos que você tenha compreendido a força e a influência da oralidade do povo africano expressos no patrimônio linguístico brasileiro, trazendo palavras africanas e criando novas semânticas para a linguagem e comunicação em terras brasileiras.

Por fim, desejamos que você tenha compreendido como a história, a cultura e a religião africana, carregada com toda oralidade de narrativas sagradas, contribuíram para produzir no Brasil uma cultura híbrida, rica e plural e que habita o nosso cotidiano diário por meio dos brinquedos culturais, das festas religiosas, das religiões e da língua portuguesa. Devemos reconhecer, valorizar e potencializar a história e cultura afro-brasileira!

Síntese da Unidade

Nesta Unidade, verificamos a importância do estudo e da pesquisa sobre o Continente Africano com sua importante sociodiversidade histórico-cultural antes da chegada dos europeus. A partir da análise da geografia, da história e da cultura,

compreendemos a formação de um continente plural, berço da humanidade, composto por uma diversidade sociolinguística, cultural e religiosa ímpar. Também problematizamos o processo de escravização transatlântica e o impacto nas culturas e sociedades africanas, reverberando também sobre o contexto sociocultural brasileiro, como também analisamos os movimentos de resistência e liberdade dos negros escravizados. Por fim, abordamos a influência das línguas africanas no português colonial e que até hoje permeia a nossa linguagem cotidiana. Notadamente, observamos as "sobrevivências-resistências" africanas nas narrativas orais do gênero textual expressas nos "autos" como o Maracatu e o Bumba meu boi, como também nas orações e nos cantos nas celebrações litúrgicas das religiões afro-brasileiras.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo. Companhia das Letras, 2019.

BARROS, Manoel de. **Meu quintal é maior do que o mundo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Editora Pioneira, 1985.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Das línguas africanas ao português brasileiro. **Revista Afro-Ásia**, n. 14, p-81-106, 1983.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Camões com dendê. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, ano 7, n. 78, p. 36-39, mar. 2012.

FARIA, Sheila de Castro. Sinhás pretas: testamentos e inventários de escravas alforriadas revelam talento para os negócios com base nos ensinamentos que trouxeram da terra natal. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, ano 7, n. 78, p. 26-29, mar. 2012.

LOVEJOY, Paul. A escravidão está por todos os lados. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, ano 7, n. 78, p. 40-45, mar. 2012.

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

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Linguagens religiosas: origem, estrutura e dinâmicas. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus, p. 443-456, 2013.

REIS, João José. O sonho da Bahia muçulmana. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, ano 7, n. 78, p. 30-35, mar. 2012.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão**: veredas. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2006.

SILVA, Alberto da Costa e (Org.). Um Brasil, muitas Áfricas. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, ano 7, n. 78, p. 16-25, mar. 2012.

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

VISENTINI, Paulo Fagundes; RIBEIRO, Luiz Dario Teixeira; PEREIRA, Analúcia Danilevicz. **História da África e dos africanos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

Unidade 2

A cosmovisão das religiões afro-brasileiras

O Brasil é um país formado por uma expressiva diversidade religiosa. As religiões afro-brasileiras formam um caleidoscópio por meio da combinação de diversos mitos, símbolos e ritos herdados de milhões de vozes africanas ancestrais, de inúmeras narrativas de religiões dos povos indígenas e ainda pela influência de tradições religiosas europeias, principalmente pelo catolicismo ibérico e por fragmentos da magia europeia.

Na Unidade 2 deste Guia de Estudo, vamos compreender a cosmovisão das religiões afro-brasileiras experimentadas no Candomblé baiano, no Xangô pernambucano, no Tambor de Mina e na Umbanda, por meio da abordagem das Ciências da Religião caracterizada pela possibilidade de diálogo entre as ciências, promovendo uma interface de saberes transdisciplinares.

Dessa forma, compreendemos a importância para o estudante de Ciências da Religião em conhecer a história e a diversidade das narrativas sagradas que anunciam as cosmovisões das religiões afro-brasileiras com seus mitos, ritos, símbolos e doutrinas. Isso se dá com o objetivo de sensibilizar a todos e todas para desconstrução de preconceitos religiosos e evitar qualquer forma de racismo religioso que tanto estampa as notícias dos jornais televisivos no Brasil.

Essas primeiras palavras compõem uma carta de intenção pedagógica para você que está lendo a organização desses conhecimentos neste Guia de Estudo. Este curso possibilitará uma nova abordagem sobre as construções singulares das cosmovisões das religiões afro-brasileiras apresentadas no território nacional. A leitura, o estudo e a pesquisa vão contribuir para sua formação acadêmica, além de lhe sensibilizar para um posicionamento crítico, permeado pela ética e pela justiça social na sociedade brasileira.

Objetivos da unidade

- Compreender o processo de hibridação religiosa que compõe o mosaico das religiões afro-brasileiras no Brasil com suas cosmovisões específicas;
- Conhecer a história, as diferenças e aproximações entre o Candomblé baiano, o Xangô pernambucano, o Tambor de Mina e a Umbanda no Brasil;
- Analisar a importância do conhecimento, do respeito e da coexistência para com as religiões afro-brasileiras.

2. A cosmovisão das religiões afro-brasileiras

Você escutou ou já viu alguma nota sobre a macumba, o Xangô, a magia negra nos noticiários televisivos carregados de preconceito e distorção sobre as religiões afro-brasileiras? Já assistiu a reportagens televisivas com ataques, invasão e destruição de terreiros afro-brasileiros, com quebra de imagens ou apedrejamento de devotos nas casas de oração ou nas ruas?

Os relatos de racismo a que assistimos cotidianamente nos jornais televisivos nos fazem pensar na importância de estudarmos as cosmovisões das religiões afro-brasileiras no curso de Licenciatura em Ciências da Religião, para buscarmos o respeito e o convívio social sem julgamentos, preconceitos e discriminações religiosas.

Na Unidade 1, estudamos a história da chegada dos povos africanos escravizados no Brasil, representados por 4 milhões de vozes ancestrais que marcaram nossa cultura, como também reconhecemos a força dos afrodescendentes que, na busca pela liberdade, até hoje compõem os terreiros de religiões afro-brasileiras: o Candomblé baiano, o Xangô pernambucano, o Tambor de Mina e a Umbanda.

Reafirmamos a necessidade do debate e implementação da Lei Federal 10.639/2003 realizada no campo da educação, que orienta os sistemas de ensino no Brasil para o estudo da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", incluindo o debate sobre as religiões afro-brasileiras, conforme Parecer CNE/CP 003/2004 e outros documentos regulatórios da Lei.

LEITURA COMPLEMENTAR

É importante conhecer o Parecer CNE/CP 003/004 da Lei Federal 10.639/2003, que indica as possibilidades de trabalho pedagógico com a temática "História e Cultura afro-brasileira", de oferta obrigatória nas redes de ensino pública e privada no Brasil. O Parecer estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Destaque para a relatora Petronilha Gonçalves e Silva. Brasília, 2004, disponível em: http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/cnecp_003.pdf.

2.1 O Candomblé baiano

No Brasil, diversos pesquisadores estudam as religiões afro-brasileiras. Mas queremos destacar a importância de Roger Bastide como um dos cientistas sociais que deu destaque às religiões afro-brasileiras como objeto de pesquisa acadêmica. O pesquisador defendia que "a filosofia do candomblé não é uma filosofia bárbara, e sim um pensamento sutil que ainda não foi decifrado" (BASTIDE, 1961, p. 11).

Com Roger Bastide (1985), o Candomblé recebeu o status sociológico de religião, não mais tratada como uma seita que remetia a algo menor. A religião de matriz africana passou a ser estudada pelo meio acadêmico com um olhar diferenciado, investigada por meio das suas narrativas míticas, da sua organização ritual, do seu conjunto de símbolos e das suas expressões de fé na comunidade religiosa.



A palavra Candomblé é de origem banto, declinada da forma kandombelé, que é traduzida na língua portuguesa como espaço de culto, oração (CASTRO, 1985). Com base na definição de Candomblé feita pelo antropólogo Reginaldo Prandi (2005), podemos perceber uma composição híbrida da religião formada por partes de narrativas míticas de diversos grupos religiosos africanos.

> O candomblé é o nome dado à religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir das relações de povos iorubás, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários (PRANDI, 2005, p. 21).

No Brasil, registra-se uma variedade de organização religiosa nos terreiros de Candomblés em diversas regiões brasileiras, variando em alguns estados conforme sua denominação ou pertencimento à origem dos povos correspondentes na nação africana, configurando especificidades para cada organização ritual dos povos de terreiro. A seguir, apresenta-se um quadro descritivo de pertencimento de alguns devotos.

Quadro 1 - A diversidade de Candomblés no Brasil

Candomblés	Povos africanos
Candomblé Nagô	Iorubá
Candomblé Ketu-nagô	Iorubá
Candomblé Ijexá	Iorubá
Candomblé Jeje	Fon
Candomblé Jeje-nagô	Iorubá
Candomblé Jeje-marrim	Fon
Candomblé Jeje-daomé	Fon
Candomblé Jeje-sato	Fon
Candomblé Jeje-modubim	Fon
Candomblé Angola	Banto
Candomblé Congo	Banto
Candomblé Angola-congo	Banto
Candomblé Caboclo	Afro-brasileiro

Fonte: Adaptação (LODY, 1987; PRANDI, 2006).

Conforme observado, essa rica diversidade de expressões religiosas foi formatada por meio dos encontros culturais interétnicos. Os sistemas simbólicos religiosos passaram a dialogar com ritos, mitos, símbolos e doutrinas de outros povos, indígenas, africanos e europeus, hibridizando-se e produzindo novas formas de expressões religiosas.

O conceito de hibridação cultural é proposto pelo antropólogo Nestor García Canclini que defende o diálogo e a troca entre as fronteiras culturais dos povos. Porém, nem tudo pode ser hibridizado. Muitas vezes, ocorrem graves conflitos: "[...] em toda fronteira, há arames rígidos e arames caídos. As ações exemplares, os subterfúgios culturais, os ritos são maneiras de transpor os limites por onde é possível" (CANCLINI, 2015, p. 349).

Para Canclini (2015), é indispensável questionar primeiro aquilo que a cultura hegemônica da época excluiu ou subestimou das religiões "periféricas". As religiões afro-brasileiras, no caso, o Candomblé baiano, teve que compor a sua cosmovisão por meio da união de narrativas de diversos grupos de povos africanos, pois, na condição de escravizados, eram silenciados e proibidos de praticarem sua liberdade religiosa.

É importante ressaltar que o padre Antônio Vieira, defensor dos direitos dos povos indígenas no Maranhão, argumentava que a escravização de negros era permitido por Deus como caminho para salvação dessas almas. Outro padre, Manuel da Nóbrega, defendia que a mão de obra era cara; logo, seria importante a escravização africana como alternativa para a falta de trabalhadores no Brasil (CINTRA, 1985).

A catequização católica utilizou a força física e simbólica para destruição das religiões dos africanos escravizados. A história mostra que grupos religiosos desempenharam papel de resistência armada em rebeliões e quilombos: "[...] a própria maneira como se estruturam em oposição à sociedade global denota, obviamente, a sua atuação no meio desta, ainda que no modo da marginalidade" (AUGRAS, 2008, p. 26). Candomblé é sinônimo de resistência, tradição e força!

2.1.1 Você sabia que o Candomblé criou uma família de santo no Brasil?

O tráfico de escravizados no Brasil promoveu uma destruição dos graus de parentesco africanos. Diversos povos africanos foram vendidos separados das suas famílias em mercados públicos como forma de evitar futuras rebeliões ou organizações de movimentos libertários. Assim, divididos e comercializados separadamente, os povos africanos escravizados tiveram que reconstruir uma nova religião afro-brasileira por meio do diálogo inter-religioso e interétnico, formando uma "família de santo", exemplo de resistência e acolhimento religioso.

Dessa forma, o Candomblé:

> [...] recriava para o negro um mundo ao qual ele podia, com certa regularidade, se retirar da sociedade branca opressiva e dominadora, uma pequena África fora da

> sociedade, o terreiro como substitutivo da perdida cidade africana e da família que não pôde ser refeita no Brasil nos moldes africanos (PRANDI, 2007, p. 06).

Corroborando com essa assertiva, o antropólogo Vagner Silva (2005) afirma que o Candomblé possibilitou a reinvenção da África em terras brasileiras. A família de santo funcionou como um núcleo de organização das relações sociais dentro da comunidade religiosa, em que negros e descendentes consolidaram os laços sociais por meio do parentesco religioso, da "família de santo".

Na Bahia, um dos terreiros de Candomblé mais antigos é o Ilé Iyá Omi Àse Iyamasé, conhecido como o Terreiro do Gantois. O terreiro foi fundado em 1849 pela africana Maria Júlia da Conceição Nazareth. A sucessão sacerdotal da Casa do Gantois obedece aos critérios da hereditariedade e da consanguineidade.

Uma das lideranças mais conhecidas que comandou o terreiro foi a Ialorixá Maria Escolástica da Conceição Nazareth, conhecida como Mãe Menininha do Gantois. Filha de Oxum, liderou o Gantois por 60 anos; abriu as portas do terreiro para políticos, artistas, pesquisadores em um período histórico de muita perseguição às religiões afro-brasileiras.

A palavra Gantois faz referência ao nome do antigo proprietário de terras, o belga Édouard Gantois, traficante de escravos, que arrendou as terras à Maria Júlia, fundadora do espaço sagrado. Em 2002, o Terreiro do Gantois foi tombado como Patrimônio Histórico e Etnográfico do Brasil.

SAIBA MAIS

A História de Mãe Menininha do Gantois
A reportagem apresentada no Jornal da Manhã da Bahia traz um relato sobre a formação do Terreiro do Gantois. Ela homenageia a sacerdotisa de Candomblé mais conhecida do Brasil, a Ialorixá Maria Escolástica da Conceição Nazareth.
Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=4XMJmdb2Pxk

2.1.2 O Candomblé e a criação do mundo

O Candomblé é uma religião de tradição oral. Toda liturgia é dirigida pela palavra, pelas orações, pelo canto e pela comida votiva (ofertada) consagrada aos orixás. Não existe um livro sagrado orientador dos processos de iniciação e celebrações no Candomblé. Os membros mais antigos na religião transmitem a tradição da ancestralidade africana e consagram os laços de família de santo.

A música é fundante nos rituais de Candomblé.

Os instrumentos musicais são sacralizados para saudar os orixás.

O adjá, sineta ritual, é indispensável nas celebrações.

A antropóloga Juana Elbein dos Santos (2012), casada com o Mestre Didi, herdeiro da tradição de Ketu na Bahia, escreveu sobre **a cosmovisão do Candomblé nagô**. A criação do mundo, segundo a mitologia Yorubá dos Nagô, inicia-se com a força do movimento do ar e o surgimento das águas e da lama, descrita com base na narrativa mítica do Deus Olórun.

> Olórun era uma massa infinita de ar; quando começou a mover-se lentamente, a respirar, uma parte do ar transformou-se em massa de água, originando Òrisànlá, o grande Òrisà-Funfun, òrisà do branco. O ar e as águas moveram-se conjuntamente e uma parte deles mesmos transformou-se em lama. Dessa lama, originou-se uma bolha ou montículo, primeira matéria dotada de forma, um rochedo avermelhado e lamacento. Olórun admirou essa forma e soprou sobre o montículo, insuflando-lhe seu hálito e dando-lhe vida. Essa forma, a primeira dotada de existência individual, um rochedo de laterira, era Èsú, ou melhor, o proto-Ésú, Èsú Yanguí [...] (SANTOS, 2012, p. 61).

Segundo Raimundo Cintra (1985), os orixás da tradição nagô, na África, perfaziam um panteão composto por 401 divindades. Porém, com os processos de escravização e proibição de liberdade de culto religioso no Brasil, sobreviveram nas práticas litúrgicas um pequeno número, entre doze ou quinze divindades.

> Os òrisà são massas de movimentos lentos, serenos, de idade inmemorial. Estão dotados de um grande equilíbrio necessário para manter a relação econômica entre o que nasce e o que morre, entre o que é dado e o que deve ser devolvido. Por isso mesmo estão associados à justiça e ao equilíbrio (SANTOS, 2012, p. 80).

O orixá é uma força da natureza, tudo num terreiro de Candomblé gira em torno da catalização de axé, de energia, em devoção ao orixá. A abertura de caminhos e resolução de conflitos humanos fica a cargo da resolução dos orixás. Na fotografia a seguir, temos as esculturas representando quatro orixás nagôs no Dique do Tororo. São eles: Oxum na cor amarela, Xangô na cor vermelha, Oxossi na cor verde e Oxalá na cor branca.



Fotografia 1 - Esculturas dos orixás no Dique do Tororo, Salvador – Brasil, 2015.
Fonte: wikipedia

Na narrativa do **mito de criação nagô**, cada ser humano escolheu uma cabeça (Ori) e o seu destino (Odu). No dia do nascimento, a pessoa esquece tudo. Porém, existe uma forma de conhecer quem é a criança, de qual substância divina é feita a sua cabeça (Ori) e quem é o seu protetor espiritual (Eledá). O caminho para obter todas essas informações se dá por meio do jogo de advinhação do Ifá, que, no Candomblé, revela a ligação da criança com seu corpo mítico ancestral.

> O deus que preside à modelação de cada cabeça é ajudado por dezesseis entidades, os Odu, que acompanham o seu trabalho. Esses Odu são as configurações do oráculo e participam ativamente à feitura de cada cabeça. São por isso capacitados a dizer, na hora da consulta oracular, que substância foi utilizada para fazer tal cabeça (AUGRAS, 2008, p. 62).

Em cada pessoa, os orixás se manifestam por meio da cabeça que permite a metamorfose do filho de santo no seu duplo, no outro, no orixá. Há um contrato entre o orixá e a pessoa, o iniciado e a comunidade precisam da força dos ancestrais, e os orixás necessitam da comunidade para uma retroalimentação de energias (axé) entre a terra (Aiê) e o espaço espiritual (Orum).

O Candomblé baiano com a devoção aos orixás nagôs se espalhou por todo o Brasil. Filhos de santo de vários estados viajaram à Bahia para realizar o processo de iniciação sacerdotal. Babalorixás e Yalorixás visitam os terreiros baianos para prestar reverência aos ancestrais africanos que contribuíram para desenvolver, em terras brasileiras, o culto às divindades e ancestrais da África.

SAIBA MAIS

Documentário sobre o Candomblé
O documentário trata das concepções religiosas e ritualísticas do Candomblé/Xangô. Direção de Luca Pacheco. Realização do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife. 11:40 minutos. Disponível em:
https://www1.unicap.br/observatorio2/?page_id=223.

2.2 O Xangô pernambucano

Em 2010, o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS realizou uma pesquisa socioeconômica e cultural para mapear as comunidades tradicionais de terreiros em quatro capitais brasileiras: Belém, Belo Horizonte, Porto Alegre e Recife. Diversas instituições estiveram presentes na organização das coletas de informações. São elas: a Secretaria de Políticas de Promoção à Igualdade Racial – SEPPIR, a Fundação Cultural Palmares e a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO.

O objetivo central da pesquisa do MDS foi levantar os dados das comunidades das quatro capitais com vistas a auxiliar ações de promoção de segurança alimentar direcionadas às 4.045 comunidades de terreiros encontrados em 85 municípios no Brasil (BRASIL, 2011). Porém, o trabalho também registrou a complexidade híbrida das religiões afro-brasileiras, revelada na tabulação de dezessete combinações de religiões formadas com base no substrato religioso cultural afro-índio-europeu-brasileiro, conforme representações gráficas a seguir.



Os Candomblés são religiões formadas desde o fim do Século XVIII ao início do Século XIX. Em Pernambuco, no ano de 1768, foi registrada a organização da religião por meio de um “inquérito aberto contra a existência de cultos organizados por negros da Costa da Mina” (AUGRAS, 2008, p. 34).

É importante destacar que o Candomblé é uma religião de celebração coletiva, porque nada se realiza em favor de uma única pessoa: todos os ritos e oferendas beneficiam a comunidade. O princípio da coletividade é fundamento do Candomblé. O espaço sagrado acolhe, abriga, roga bênçãos para todos. Daí o conceito de “família de santo”.

Em Pernambuco, o Candomblé ficou conhecido popularmente como Xangô, em razão de um grande número de terreiros cultuarem esse orixá. Na cosmologia nagô, Xangô é filho de Yemanjá, rei de Òyó (atual região da Nigéria). Personifica o senhor da justiça, é destemido e austero como uma rocha. A arma de representação do seu poder é o Oxé, um machado de duas lâminas, apresentado durante o transe por seus filhos de santo juntamente com a coroa de Òyó.

No bairro de Água Fria, no Recife, encontra-se um dos mais antigos terreiros de Candomblé da cidade em pleno funcionamento: o Sítio do Pai Adão ou Terreiro Obá Ogunté. Fundado em 1875 pela nigeriana Ifátinuké, conhecida no Brasil como Inês Joaquina da Costa, está localizado na antiga Estrada Velha da Boiada, hoje Estrada Velha de Água Fria. Os nigerianos comandados por Ifátinuke abriram o terreiro com o nome de Obá Omi, referência ao orixá Yemanjá. Posteriormente, o espaço sagrado recebeu o nome de Sítio do Pai Adão em homenagem ao sacerdote Felipe Sabino Costa (LODY, 2008).

Em conversa com a Iyalorixá Claudia d’Oxum Atawejá, pesquisadora do Sítio do Pai Adão, ficou evidenciado o protagonismo e a força da mulher africana liberta Ifatinunké, Tia Inês, na fundação do terreiro de matriz Yorubá/nagô. Merece leitura aprofundada o trabalho “Ifatinuké entre-lugares, embarques e desembarques em costas brasileiras e africanas: um estudo sobre representação identitária na religião da matriz iorubá/nagô, em Pernambuco”, produzido pela sacerdotisa durante sua tese de doutorado.

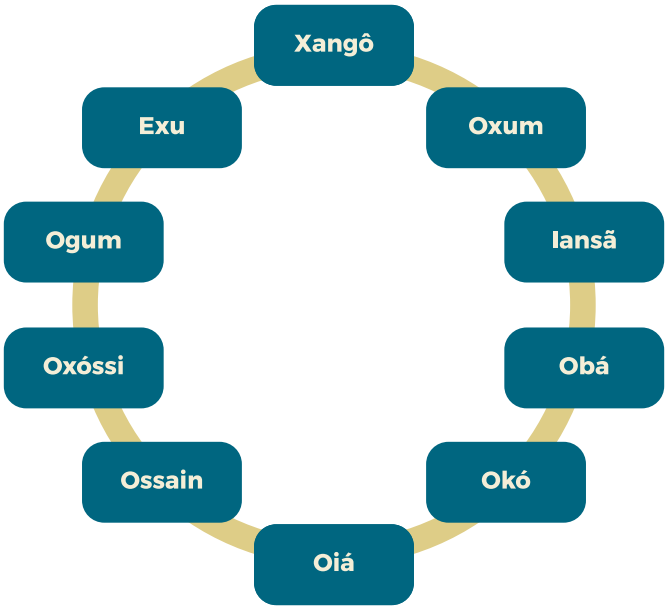
LEITURA COMPLEMENTAR

Tenha acesso a integra da tese "Ifatinuké entre-lugares, embarques e desembarques em costas brasileiras e africanas: um estudo sobre representação indenitária na religião de matriz iorubá/nagô, em Pernambuco". Disponível em: http://tede2.unicap.br:8080/handle/tede/1259

O espaço religioso recebeu o tombamento estadual por meio do Decreto 10.712 de 5 de setembro de 1985 do Governo do Estado de Pernambuco (LODY, 2008). Em 2018, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional concede ao Sítio de Pai Adão o título de Patrimônio Cultural do Brasil. O Terreiro de Pai Adão é regido pelo orixá Yemanjá.

No Candomblé, Yemanjá é uma divindade central na **cosmologia nagô**. É considerada a mãe dos orixás e a senhora da reprodução e da geração da vida. Nas celebrações, recebe as saudações Odaciaba, rainha das águas sagradas, e Odoyá, sou filho de Yemanjá. Em uma das narrativas míticas, Yemanjá se casou com o orixá Ododuá e teve 10 filhos. No segundo casamento, o escolhido foi o orixá Okerê; porém, separou-se. Na fuga do marido, em busca da liberdade, transformou-se em um rio que desaguava no mar.

Filhos de Yemanjá



Na representação gráfica em questão, são apresentados os filhos de Yemanjá. No imaginário afro-brasileiro, Yemanjá personifica a força do mar, é uma orixá dos Égbás, cultuada como a divindade das águas e seus filhos são representados por peixes. O seu axé é representado por pedras marinhas e conchas. As cores predominantes para os seus devotos nas celebrações litúrgicas são o azul e o branco. Seus pratos votivos ofertados nas festas são: peixe da água salgada, milho branco cozido com camarão, cebola e azeite, manjar e acaçá.

Para alguns estudiosos, a celebração do dia 02 de fevereiro representa a superação da diáspora africana, da chegada dos povos africanos na condição de escravizados em terras brasileiras e, principalmente, pela organização dos movimentos de libertação e superação da escravização. A festa é uma celebração à vida, agradecimento a Yemanjá e toda corte dos orixás que salvaram as milhões de vozes ancestrais que aportaram no Brasil. A seguir, apresenta-se a imagem da festa anual realizada no Rio Vermelho em Salvador.



Fotografia 2 - Festa de Yemanjá – Rio Vermelho, Salvador, Brasil, 2019.
Fonte: wikipedia

Na África, Yemanjá é cultuada como divindade do rio; já no Brasil, é celebrada como a rainha do mar. Para além do Candomblé, o orixá compõe o panteão de diversas religiões afro-brasileiras e recebe diferentes nomes: Dandalunda, Marabô, Inaé, Mucunã, Ísis, Janaína, Maria, Princesa de Aiocá, Princesa do Mar, Rainha do Mar, Sereia do Mar etc.

SAIBA MAIS

A música popular brasileira tem inúmeras canções em homenagem às religiões afro-brasileiras. No videoclipe, a música interpretada por Maria Betânia homenageia a Rainha do Mar. A música trata dos diversos nomes atribuídos a Yemanjá pelas religiões afro-brasileiras, como também as diversas formas de saudações. Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=IalnmZis2lw

Na cosmovisão nagô, Oyá (Oiá) é filha de Yemanjá. Em Olinda, encontramos o Ilê Axé Oyá Menguê, conhecido como o Terreiro de Xambá, consagrado à devoção de Oyá. O terreiro está localizado ao lado do terminal de integração de ônibus Xambá. O espaço sagrado recebeu o título de Quilombo Urbano em 2006. O alagoano Artur Rosendo Pereira fugiu de Maceió devido à repressão empreendida pelo aparato policial contra as religiões afro-brasileiras. Em 1920, o babalorixá fundou o Terreiro de Xambá. Foram

muitas lutas para a construção de uma sede permanente. A comunidade se uniu para preservar o culto aos orixás. Nesse processo, destacou-se Severina Paraíso da Silva, mãe Biu, que comandou a casa por 54 anos. Atualmente, está na direção da casa Adeildo Paraíso da Silva, Pai Ivo (TERREIRO XAMBÁ, 2022).



Fotografia 3 - Memorial Severina Paraíso da Silva.
Fonte: Arquivo pessoal, 2013.

Na Fotografia 3, apresenta-se a entrada do "Memorial Severina Paraíso da Silva", localizado dentro do Terreiro Xambá. O espaço funciona como um museu etnográfico de preservação da memória coletiva e ancestral da comunidade Xambá. O acervo é constituído por mais de 800 fotografias, documentos de cartórios, bloco de anotações, jornais, revistas, livros, objetos de culto, indumentárias, que narram uma trajetória histórica e religiosa da luta contra o racismo religioso e a repressão policial, revelando a força da coroa do orixá Oyá na proteção da família de santo de Xambá (TERREIRO XAMBÁ, 2022).

No terreiro de Xambá, os orixás são ancestrais simbolicamente divinizados e são representados no panteão cultuado o ano inteiro, conforme calendário religioso destacado a seguir:

Calendário das Festas dos Orixás do Terreiro Xambá

- Janeiro – Amalá de Xangô, Toque de Obaluaiê e Toque de Balé;
- Fevereiro – Banho de Oxum e Toque de Oxum;
- Abril – Toque de Ogum e Odé;
- Maio – Toque de Yemanjá;
- Junho – Toque de Xangô;
- Julho – Toque de Orixalá e Nanã;

- Agosto – Toque de Exu;
- Setembro – Toque de Bêji;
- Outubro – Toque do inhame;
- Dezembro – Louvação de Oyá – 13 de dezembro e Toque de Oyá.

Por fim, apresentamos essa breve narrativa sobre o Xangô de Pernambuco, ou os Candomblés de Pernambuco. A força da religião dos orixás é demonstrada nos registros da pesquisa do MDS (2010) sobre o povo de terreiro em Recife. A coleta de dados apontou 1.261 comunidades tradicionais de terreiro, sendo 896 casas com tradição de influência indígena, a jurema do Recife. Porém, 70% dos membros dos terreiros se declararam praticantes da religião dos orixás, sendo que 703 de Candomblé, 181 do nagô e 10 de Xangô. O Candomblé, em Pernambuco, representa a resistência e a luta pela liberdade religiosa!

SAIBA MAIS

Documentário sobre o Terreiro de Xambá
O documentário trata das concepções religiosas e ritualísticas do Terreiro de Xambá. Direção de Luca Pacheco. Realização do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife. 11:09 minutos. Disponível em:
https://www1.unicap.br/observatorio2/?page_id=220.

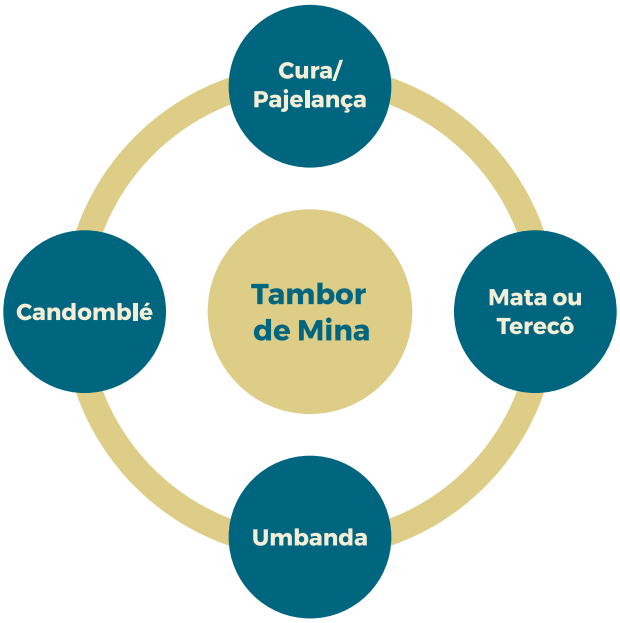
2.3 O Tambor de Mina

O Tambor de Mina é uma religião afro-brasileira popular nos estados do Maranhão e do Pará. Os terreiros de Mina foram organizados com base na tradição africana de duas casas: a Casa das Mina Jeje, de origem daomeana, e a Casa do Xangô, de origem yorubá (FERRETTI, 2011). O termo **Mina** se refere à procedência dos escravizados que chegavam ao Maranhão. Os africanos eram aprisionados no forte português **São Jorge da Mina**, na África Ocidental (SILVA, 2005).



O Tambor de Mina surgiu no Maranhão e se expandiu pelo Pará, Amazonas e outros Estados do Norte, chegando também ao Rio de Janeiro e São Paulo. A religião da

Mina foi hibridizada com outras religiões do Maranhão: uma de origem indígena, "Cura/Pajelança", e outra de tradição afro-brasileira, "Mata ou Terêco", surgida na cidade de Codó. A Umbanda (1960) e o Candomblé (1970) também passam a influenciar o Tambor de Mina. Assim temos, no Tambor de Mina, um processo forte de hibridação religiosa conforme representação gráfica a seguir.



A pesquisadora Mundicarmo Ferretti (1997) e o pesquisador Sérgio Ferretti (2011) relatam a dificuldade em apresentar **uma cosmologia do Tambor de Mina**. Em seus estudos, os antropólogos perceberam que os religiosos da Mina se preocuparam mais em registrar a classificação dos grupos de divindades e entidades espirituais e a organização dos rituais litúrgicos do que uma cosmologia religiosa. Mundicarmo Ferretti (1997) expõe uma classificação das entidades espirituais que compõem o Panteão da religião do Tambor de Mina no Maranhão. As divindades estão divididas da seguinte forma:

1 – Voduns e orixás (africanos);
2 – Gentis (nobres associados a orixás ou entidades africanas com nomes brasileiros);
3 - Caboclos (entidades surgidas nos terreiros brasileiros).

Para o Tambor de Mina, a palavra ***vodum*** nomeia as entidades da encantaria africana: no grupo jeje, como Dossu; no grupo nagô, como Xangô; no grupo Cambinda, como Vandereji. O termo também é utilizado para se referir às entidades mais antigas e celebradas no Tambor de Mina (FERRETTI, 1997). Por sua vez, Roger Bastide (1985), em seus estudos, apresenta uma descrição complexa dessas divindades classificadas por genealogias e por idade, conforme apresentado no quadro a seguir.

Quadro 2 - Classificação de Voduns e divindades de uma Casa das Minas

Classificação por Família Genealógica		
Famílias de Voduns		
Kevioso	Dan ou Danbira (Serpente Dânh-Gbi)	Família Real
Badé, Varekete, Loko, Lisa, Sobo e Abé.	Sagbata, Poligobi, Aloge, Bosuko.	Dadaô, Koisi, Akaba, Zomadonu, Agongonu (Agonglo), Doçu.

Classificação Famílias por Idade	
Voduns Velhos	Voduns Moços
Sagbata ou Sobé	Tokhueni
Classificação de divindades ao lado dos Voduns	
Tobossa ou espíritos-meninas	

Fonte: Adaptação (BASTIDE, 1985).

O vodum Dan ou Dambira representa o culto à Serpente Dânh-Gbi no Tambor de Mina do Maranhão. Como vodum da família da serpente, Dan trabalha como protetor de outros voduns, principalmente com Kevioso. É o vodum símbolo da força vital e da continuidade, senhor das realizações e da riqueza.

O termo **gentil** designa os encantados representados da nobreza europeia, por vezes associados aos orixás e aos santos católicos. Em muitos terreiros, eles são classificados como nagô-gentil ou como vodum-cambinda, destacando-se as entidades: "Rei Sebastião, associado a Xapanã e a São Sebastião; Rainha Dina, associada a Iansã; Rainha Rosa, associada a Santa Rosa de Lima e a Oxum; Dom Luiz, Rei de França, associado a Xangô e a São Luís (Luiz IX)" (FERRETTI, 1997, p. 06).

Para Mundicarmo Ferretti (1997), classificar as entidades designadas como **caboclos** no Tambor de Mina não é tarefa fácil. Pode-se afirmar que é o grupo de encantados mais complexo para sua caracterização. Porém, diferenciam-se absolutamente dos voduns e dos gentis. O caboclo tem identidade e mitologia própria, marcado por sua família e complexidade simbólica. Os caboclos, regra geral, possuem as seguintes características:

> 1) encantados que tiveram vida terrena, mas não podem ser confundidos com espíritos de mortos (eguns), do astral, e alguns deles pertencem a categorias não humanas como os botos e surrupiras;
> 2) são associados às águas salgadas, como os turcos; à mata, como a família Légua-Boji; à água doce, como Corre-Beirada (oriundo da Cura/Pajelança);
> 3) pertencem à encantaria brasileira, mas podem ser originários de outros países (França/Turquia);

> 4) tem ligação com grupos indígenas, mas podem ser nobres que preferiram ficar fora dos castelos;
> 5) são recebidos frequentemente, mas nem sempre na qualidade de 'donos da cabeça';
> 6) são homenageados, geralmente, no final ou no último dia do toque, mas podem ser recebidos em rituais onde há voduns (FERRETTI, 1997, p. 06).

Outra distinção importante que registramos no Tambor de Mina é a diferença entre duas entidades, o caboclo e o índio. **Os caboclos** nem sempre têm origem indígena e os que têm apresentam manifestação mais contundente. **O índio** seria uma entidade de temperamento mais "selvagem", que se apresenta com o uso do arco e flecha e vestimenta de pena. A entidade **caboclo de pena** seria um índio aculturado. E, por fim, o **caboclo não índio** seria os turcos ou descendentes de nobres europeus (FERRETTI, 1997).

Nas reuniões do Tambor de Mina, o panteão de encantados é grande e exige o conhecimento iniciático profundo para conduzir o transe junto às entidades, que são numerosas e complexas na expressão dos seus rituais litúrgicos. Cada encantado tem um toque específico para o transe; são voduns e orixás, gentis e caboclos, mas também índios, surrupiras, botos, fulupas (FERRETTI, 1997).

2.3.1 Você está percebendo a complexidade de encontros e cruzamentos inter-religiosos na formação da religião do Tambor de Mina?

Os cruzamentos e reelaborações religiosas são pulsantes no Tambor de Mina. As entidades espirituais são organizadas em nações e famílias, e a idade é um elemento de diferenciação entre elas. Por exemplo, os gêmeos Tossá e Tossé e a princesa Sepazim da família real do Dahomé e o Menino Da Lera da família do Rei da Turquia.

Nos terreiros de Tambor de Mina, observa-se que as entidades masculinas e adultas são mais numerosas e se comunicam com frequência pelos médiuns. Os Caboclos só podem ser "donos de cabeça" de um médium, caso o médium não receba entidades vodum ou gentil (FERRETTI, 1997).

Existe uma uniformidade na representação das entidades espirituais. Porém, a nação, a família e a idade podem variar de um terreiro para outro, devido ao complexo processo de hibridação inter-religiosa. Mundicarmo Ferretti (1997) apresenta o caso do vodum Averequete, que é nagô assentado no jeje, ou da cabocla Jarina, que é turca, mas pode se apresentar na família do Rei Sebastião; e, para ilustrar mais ainda, de Legua-Boji, que é um vodum cambinda e também chefe de uma linha de caboclo, podendo se apresentar como velho ou moço.

2.3.2 O Tambor de Mina e a interlocução com as festas religiosas do Maranhão

No Tambor de Mina, em São Luís, encontramos uma religião atravessada por festas, com seus cânticos, toques, danças e muita comida votiva (sagrada) ofertada aos

voduns. É importante destacar que os terreiros de Mina organizam as festas culturais dos bois do Maranhão ou possuem grupos de bumba meu boi.

No Maranhão, há uma forte integração entre os bois e os espaços sagrados da Mina. Duas festas culturais integram os espaços interculturais com a religião da Mina: a Festa do Divino Espírito Santo, com sua fartura de doces e vestimentas luxuosas; e a festa do Boi Encantado, com toda riqueza cultural de seus adereços e roupas dos brincantes.

A Casa das Minas ou Querebentã de Zomadonu é o terreiro mais antigo do Maranhão, fundado no século XIX. Segundo Pierre Verger, foi fundado por escravos do Daomé. O terreiro trabalha com voduns e louva na língua jeje. Porém, as festas celebradas para os voduns é hibridizada com fragmentos simbólicos religiosos do catolicismo (FERRETTI, 2011).

O terreiro Ilê Axê Ogum Solô, localizado em São Luís, foi fundado em 1985, pelo Pai Airton Gouveia. O espaço sagrado com característica mais hibridizada organiza celebrações para voduns, orixás e caboclos. Ele junta em um único terreiro as tradições mina jeje, nagô, cambinda e também Candomblé.

Na Casa Jeje, o cardápio votivo das festas é organizado por uma vodunsiponcilê, uma mulher idosa e de extrema confiança. A oferta da comida aos voduns é um momento sagrado que representa um pedido de benção ou um sacrifício. Os alimentos rituais depois de ofertados aos voduns devem ser servidos aos membros da casa e não podem ser jogados fora (FERRETTI, 2011).

SAIBA MAIS

Documentário do Tambor de Mina do Maranhão
O documentário trata das origens da religião maranhense do Tambor de Mina. Direção Jorge Murad e Cícero Silva. Produção Carlos Henrique. 20:48 minutos. Todo o documentário é narrado por Jorge Babalaô. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=FT5EQU-TCi4.

2.4 A Umbanda

Muitos pesquisadores se debruçaram sobre a origem da Umbanda. Encontramos vários significados para a palavra. Destacamos o significado atribuído por dois estudiosos. Segundo Raimundo Cintra (1955), a palavra Umbanda vem da língua quimbundo de Angola, que, na língua portuguesa, significa “arte de curar” (CINTRA, 1985). Para Roger Bastide (1985), a etimologia do termo Umbanda deriva do Banto, Quimbanda (raiz: ymbanda), que, em Angola, significa o chefe supremo do culto.

A religião emerge em plena consolidação da sociedade urbano-industrial no Brasil por volta das décadas de 1920 e 1930. A Umbanda surge nos templos espíritas do Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, devido à insatisfação de membros com as práticas rituais interpretadas como discriminatórias no espiritismo. Assim, um grupo de espíritas dissidentes decide criar uma nova religião que traz na sua matriz a hibridação de tradições espíritas, católicas, ameríndias e afro-brasileiras.

O sociólogo Renato Ortiz (1991) defende que a Umbanda promoveu o que metaforicamente ele denominou da "morte branca da memória coletiva negra", ou seja, ocorreu um "embranquecimento" religioso das tradições africanas e afro-brasileiras na formação da Umbanda. Por outro lado, ocorreu um "empretecimento" na religião espírita, de origem francesa, que levou a membros descontentes fundarem novos grupos de Umbanda pelo Brasil.

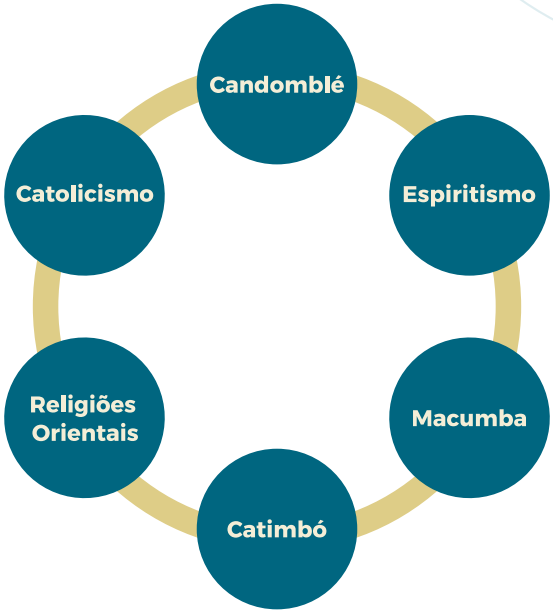
O filósofo José Bittencourt Filho (2003) ratifica as críticas feitas por Renato Ortiz (1991) quanto à resolução dos fundadores da Umbanda em desprestigiar as tradições africanas nas suas novas práticas religiosas. Muitos membros preferiram atrelar as narrativas da **cosmologia mítica da Umbanda** "...às antigas religiões do Egito e da Índia, admitindo que a 'sublime revelação' teria, num dado momento, alcançado a África" (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 220).

A Umbanda apresenta uma **cosmologia fundada em narrativas míticas de orixás nagôs**, apresentadas anteriormente no texto sobre o Candomblé baiano e o Xangô pernambucano, como também difunde narrativas míticas de entidades ancestrais de outras religiões afro-brasileiras. É importante destacar os princípios fundantes compartilhados pela comunidade umbandista, a regra geral, defendem:

1. A crença em Zambi ou Olórun, ser supremo que criou o universo, depois os orixás e os ancestrais;
2. A existência do plano espiritual habitado pelos orixás e ancestrais como os caboclos, pretos-velhos, crianças, boiadeiros, baianos e ciganos;
3. A possibilidade de comunicação entre o mundo material e o espiritual por meio de médiuns que, em transe, dão passagem aos orixás e ancestrais;
4. A teoria das linhas que organiza e classifica as entidades cultuadas no panteão umbandista;
5. A crença na reencarnação de base espírita e na ideia do carma das tradições védicas da Índia;
6. A força do axé provém das flores, frutos, pedras, águas, bebidas, animais. Os rituais são complexos realizados pelos pais e mães de santo, pelos filhos e filhas de santo em devoção aos orixás e ancestrais;
7. O compromisso do umbandista é com a "evolução espiritual" e com a missão de espalhar "a caridade" pelo mundo.

A Umbanda é uma religião híbrida desde o seu nascimento; possui uma variação de divindades míticas, conforme as combinações possíveis em cada estado do Brasil. As linhas de espíritos e falanges que compõem a Umbanda cruzam com outras

religiões, gerando novas configurações religiosas, apesar de guardarem as características inerentes aos princípios umbandistas. A seguir, apresentamos algumas religiões que compõem o repertório mítico hibridizado com a Umbanda:



O pesquisador Roger Bastide (1985), com base em uma abordagem mais sociológica, descreveu as características organizacionais e funcionais da institucionalização da Umbanda enquanto uma religião. São elas:

- Na organização da religião, pode-se afirmar que a origem africana foi esquecida, reflexo da luta racial efervescente no período histórico da sociedade brasileira;
- Inúmeros terreiros foram abertos, multiplicando-se rituais e mitologias hibridizadas e reelaboradas de outras tantas religiões;
- O poder individual e personalizado de cada sacerdote suplantou a tentativa de organização e unificação do culto e liturgia por parte da Federação Umbandista;
- A religião no processo de hibridação conservou "[...] da religião africana, o sistema de correspondências míticas entre as cores, os dias, as forças da natureza, as plantas e os animais" (BASTIDE, 1985, p. 447);
- A Umbanda foi transformada em uma nova "[...] forma africana da magia branca" (BASTIDE, 1985, p. 447).

Em Recife, a Umbanda foi nomeada por Roberto Motta (2006) de Umbanda Branca, uma vez que essa religião sofreu forte influência do espiritismo. Nos rituais doutrinários, há uma valorização da racionalização em detrimento do caráter sacrificial do Xangô pernambucano. Adotou-se do espiritismo a técnica da doutrinação que permite o diálogo entre vivos e mortos e a resolução dos conflitos apresentados pelos consulentes.

2.4.1 Como se organiza uma reunião em um terreiro de Umbanda?

No Brasil, há muitas Umbandas. Em cada estado, haverá variações nas organizações e celebrações das reuniões, mas, regra geral, encontramos desde os primórdios da sua

fundação as etapas gerais de preparação e condução dos rituais, conforme toda estrutura hierárquica de uma religião institucionalizada. Recorremos novamente a Roger Bastide (1985, p. 457) para apresentar a seguinte sequência das reuniões:

1 Parte: A abertura é organizada com a defumação do ambiente e de todos os presentes, membros, convidados e consulentes. Entram no recinto os cambônes (médiuns) cantando e espargindo as ervas aromáticas por todo o ambiente. Os médiuns fazem reverência no altar ou peji da casa.

2 Parte: No ritual, por meio da oração e do canto, convocam-se as entidades ou espíritos que fazem parte do panteão sagrado para incorporação nos médiuns. Há uma ordem na sequência das falanges de espíritos celebrados, podendo variar de um terreiro para o outro.

3 Parte: As pessoas convidadas e os consulentes entram em contato direto com os espíritos presentes por meio dos médiuns de incorporação para realizarem consultas sobre suas dores e diversos problemas que afligem o coração. Geralmente, os médiuns incorporados com os seus mestres e mestras utilizam do cigarro e de suas bebidas alcoólicas preferidas.

4 Parte: A sessão termina com orientações para os membros do terreiro e conselhos morais para todos os presentes. Uma prece é proferida e um cântico promove pouco a pouco a desincorporação dos espíritos, liberando os médiuns. Assim, encerram-se as atividades religiosas do dia.

Muitas religiões possuem um Panteão, uma casa onde estão guardadas as divindades. O antropólogo Renato Ortiz configurou a organização da Umbanda em sete linhas e sete falanges, baseado no livro “Umbanda de todos nós”, escrito por Matta e Silva (Apud BIRMAN, 1985). Na sequência, apresentamos o Panteão híbrido das divindades da Umbanda proposto por Renato Ortiz.

Quadro 3 - Panteão mítico da Umbanda proposto por Renato Ortiz

Sete Linhas						
Oxalá	Iemanjá	Xangô	Ogum	Oxóssi	Crianças	Pretos – Velhos
Sete Falanges ou Reinos						
Caboclo Urubatão	Cabocla Yara	Xangô-Kaô	Ogum de Lei	Caboclo Arranca-Toco	Tupãzinho	Pai Guiné
Caboclo Ubirajara	Cabocla Indayá	Xangô Sete-Pedreiras	Ogum Yara	Caboclo Jurema	Ori	Pai Tomé
Caboclo Ubiratã	Cabocla Nanã-Burucu	Xangô Pedra-Preta	Ogum Megê	Caboclo Araribóia	Yariri	Pai Arruda
Caboclo Aymoré	Cabocla Estrela-do-mar	Xangô Pedra-Branca	Ogum Rompe-Mato	Caboclo Guiné	Doum	Pai Congo de Arruda
Caboclo Guaracy	Cabocla Oxum	Xangô Sete Cachoeiras	Ogum Malê	Caboclo Arruda	Yari	Maria Conga
Caboclo Guarani	Cabocla Iansã	Xangô Agodô	Ogum Beira-Mar	Caboclo Pena-Branca	Damião	Pai Benedito
Caboclo Tupy	Cabocla Sereia do mar		Ogum Matinata	Caboclo Cobra Coral	Cosme	Pai Joaquim

Fonte: Adaptação (Apud BIRMAN, 1985).

Se você analisar cuidadosamente esse quadro, vai compreender como a Umbanda permite cruzamentos múltiplos com outros sistemas simbólicos religiosos, criando divindades compostas ou híbridas pertencentes a duas ou mais religiões, sendo reelaborada dentro das narrativas míticas, dos rituais e na produção de novos símbolos para a Umbanda.

As entidades da Umbanda são celebradas nas sessões por meio do canto dos pontos. Cada terreiro organiza a sequência de chamada das entidades espirituais por meio das linhas ou falanges ou reinos. Oxalá é um orixá criador; ele está associado à água, ao ar e criou as criaturas do orun. É a divindade que atende pelo ponto descrito a seguir:

> Meu Pai Oxalá
> É o Rei, venha me valer
> Meu Pai Oxalá
> É o Rei, venha me valer

O velho Omolu
Atotô Abaluaê
Atotô Abaluaê
Atotô Abaluaê
Atotô Baba
Atotô Abaluaê
Atotô é orixá (TEPAJB, 2018.)

Todo terreiro de Umbanda possui um altar ou peji, espaço consagrado à devoção dos orixás e todas as entidades espirituais. No peji, encontramos imagens de santos católicos, de orixás, de caboclos, de pretos e pretas velhas. Em muitas casas, no panteão umbandista, registram-se divindades como Buda, São Jorge, Yemanjá, Preto Velho, Ogum e São Francisco, tudo junto. Além disso, muitos livros são depositados no altar, como o Livro dos Espíritos e de São Cipriano, dentre outros, conforme fotografia a seguir.

Por fim, a Umbanda é uma religião brasileira, composta por culto de divindades de origem afro-brasileira e indo-europeia, perpassada por uma forte influência teológica espírita em suas práticas rituais. É uma religião inclusiva, aberta para todos, tendo em vista a defesa também da ideia de "família de santo", herdada da força dos quatro milhões de vozes que chegaram escravizadas em terras brasileiras e marcaram nossa história.

SAIBA MAIS

Documentário sobre a Umbanda
O documentário trata das concepções religiosas e ritualísticas da Umbanda. Direção de Luca Pacheco. Realização do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife. 11:53 minutos. Disponível em:
https://www1.unicap.br/observatorio2/?page_id=207.

Considerações Finais

Chegamos ao término desta Unidade e esperamos que você tenha percebido a necessidade de pesquisar e aprofundar a cosmovisão das religiões afro-brasileiras em outras fontes bibliográficas. Nesta Unidade, desejamos que você tenha entendido os seguintes tópicos abordados: no primeiro momento, a diversidade das narrativas míticas das religiões afro-brasileiras formada pelo cruzamento de vários sistemas religiosos no Brasil; na sequência, o processo de surgimento do Candomblé baiano, formado com forte influência dos conhecimentos do povo nagô ou jeje-nagô trazidos pelos povos africanos escravizados e recriados em terras brasileiras.

No segundo momento, esperamos que você tenha compreendido a força do Xangô pernambucano como uma religião de resistência fundada em Recife e Olinda por mulheres africanas e afro-descendentes que se tornaram protagonistas na luta pela liberdade religiosa e preservação do patrimônio cultural afro-brasileiro.

No terceiro momento, desejamos que você tenha compreendido a força e a influência dos voduns africanos na formação da religião Tambor de Mina, que tanto é caracterizada pela hibridação com outras tradições religiosas afro-brasileiras, criando um panteão religioso múltiplo e rico.

No quarto momento, desejamos que você tenha compreendido o surgimento da religião Umbanda no processo de industrialização e urbanização do Brasil, marcado por tantos conflitos sociais, predominantemente de classe e racial, refletidos na formação do sistema simbólico religioso umbandista.

Por fim, desejamos que você tenha compreendido como a história, a cultura e a religião africana, por meio da oralidade das narrativas sagradas, contribuíram para produzir, no Brasil, novas cosmovisões de religiões afro-brasileiras híbridas e plurais, assegurando a continuidade do patrimônio religioso e cultural, salvaguardando as tradições dos brinquedos culturais, das festas religiosas e das religiões. Devemos reconhecer, valorizar e celebrar a história e cultura das religiões afro-brasileiras!

Síntese da Unidade

Nesta Unidade, estudamos uma variedade de narrativas sagradas sobre a origem do mundo e dos seres divinizados. Na cosmovisão das religiões afro-brasileiras, essas entidades espirituais mantêm a comunicação entre o mundo material e o mundo de natureza espiritual.

Por meio da análise dos estudos apresentados pelos pesquisadores da antropologia e da sociologia, percebemos a formação de um rico caleidoscópio religioso afro-brasileiro, elaborado por uma combinação simbólica múltipla, aclimatada pelas condições históricas e sociais, marcadas pela resistência aos processos de escravização e luta em nome da liberdade de escravizados africanos e indígenas e seus descendentes.

Também problematizamos a necessidade do processo de hibridação religiosa imposta pela condição histórica e social da escravização de africanos e indígenas como forma de resistir à opressão, na tentativa de salvaguardar o sagrado ancestral por meio das reelaborações culturais dos sistemas simbólicos que sobreviveram a tantas proibições, perseguições e mortes.

Por fim, caracterizamos as cosmologias do Candomblé baiano, do Xangô pernambucano, do Tambor de Mina e da Umbanda como resultado de cruzamentos híbridos nascidos nas fronteiras culturais de cada estado, na tentativa de preservação do patrimônio religioso de diversos povos da África e das sobrevivências dos cultos

indígenas. Notadamente, observamos as "sobrevivências-resistências" africanas nas narrativas orais pela preservação das orações, cantos e danças expressas nas celebrações litúrgicas das religiões afro-brasileiras.

Referências

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagô. 2 ed. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2008.

BASTIDE, Roger. **O candomblé na Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Editora Pioneira, 1985.

BITTENCOURT FILHO, José. Matriz religiosa brasileira. Petrópolis: Vozes, 2003.

BIRMAN, Patrícia. O que é umbanda. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento**: direito sagrado – pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros. Brasília, DF: MDS, Secretaria de Avaliação e Gestão de Informação, 2011.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. 4 ed. São Paulo: EDUSPE, 2015.

CASTRO, Yeda. O afro-negro e a língua no Brasil. In: MOTTA, Roberto (org.). Afro-brasileiros. **Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife**: Massangana, 1985.

CINTRA, Raimundo. **Candomblé e umbanda**: o desafio brasileiro. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

FERRETTI, Mundicarmo. Tambor de mina e umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão. **Jornal o Triângulo Sagrado**, Ano III, n. 39 (1996), 40 e 41 (1997).

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Comida ritual em festas de Tambor de Mina no Maranhão. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 21, p. 242-267, abr./jun. 2011.

LODY, Raul. **Santo também come**. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

LODY, Raul. **Palavras de axé**: memórias e pertencimento do nagô do Recife. Recife: Centro de Cultura Afro Pai Adão, 2008.

MOTTA, Roberto. Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação. In: CARDOSO, C; BACELAR, J. (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, antissincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas**. 2 ed. Rio de janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006, p. 17-35.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro:** umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

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

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CARDOSO, C; BACELAR, J. (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, antissincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas**. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006, p. 93-111.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. São Paulo, n. 63, 1 semestre, 2007, p. 7-30.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nàgô e a morte**: pàde, àsèsè e o culto ègun na Bahia. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

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

TERREIRO ESPÍRITA PAI ANTÔNIO JOSÉ DE BENGUELA/TEPAJB. **Ponto de Oxalá**. Disponível em: http://www.fbu.com.br/tepajb/curimba.htm. Acesso em: 15 mar. 2018.

TERREIRO XAMBÁ. **História do terreiro Xambá**. Olinda. Disponível em: https://www.xamba.com.br/his.html. Acesso em: 29 mai. 2022.

Unidade 3

Representações do corpo nas religiões afro-brasileiras

Nas religiões afro-brasileiras, o corpo é de extrema importância na narrativa mítica e nos processos de iniciação. A cabeça (ori) possibilita a comunicação direta entre o orixá e o devoto. No corpo, dão-se as marcas e os compromissos entre o filho de santo e as divindades afro-brasileiras. O corpo é o templo vivo de expressão para o orixá!

Na **unidade 3** deste Guia de Estudo, vamos compreender as representações do corpo nas religiões afro-brasileiras com seus processos de iniciação, caracterizados pela dança consagrada às divindades, pelo transe e possessão e ainda por toda a indumentária litúrgica preparada para as celebrações iniciáticas e fundantes das religiões afro-brasileiras.

Dessa forma, compreendemos a importância para o estudante de Ciências da Religião em conhecer a história e a diversidade dos rituais sagrados que anunciam as cosmovisões das religiões afro-brasileiras, com seus mitos, ritos, símbolos e doutrinas, com o objetivo de sensibilizar a todos e todas para desconstrução de preconceitos religiosos e evitar qualquer forma de racismo religioso que tanto estampa as notícias dos jornais televisivos no Brasil.

Para você, essas primeiras palavras compõem um convite para a compreensão da organização desses saberes neste Guia de Estudo. Este curso possibilitará uma análise sobre as construções singulares das representações do corpo nas religiões afro-brasileiras apresentadas no território nacional. O estudo, a pesquisa e a reflexão vão contribuir para sua formação acadêmica, além de possibilitar um posicionamento mais crítico frente à intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras, talvez estimulando o início da superação do racismo religioso.

Objetivos da unidade

- Compreender o ritual de iniciação nas religiões afro-brasileiras;
- Identificar o papel da dança e dos movimentos corporais nos rituais afro-brasileiros;
- Caracterizar o processo de transe e possessão nas religiões afro-brasileiras;
- Respeitar a indumentária litúrgica utilizada pelos religiosos nas celebrações privadas e nas festas públicas das religiões afro-brasileiras.

3. Representações do corpo nas religiões afro-brasileiras

Você já teve acesso a músicas, espetáculos ou novelas com influência dos tambores afro-brasileiros que trazem os toques de orixás para compor a cultura musical brasileira? Já assistiu a reportagens ou documentários televisivos sobre o Candomblé ou a Umbanda? Na música, temos diversos artistas que cantam as divindades africanas que compõem as religiões afro-brasileiras, como Clara Nunes, Maria Betânia, Rita Ribeiro, Mariene Castro, Margareth Menezes, Carlinhos Brown, dentre outros.

Em 2022, assistimos a um fluxo de Escolas de Samba em São Paulo e Rio de Janeiro trazendo a temática das religiões afro-brasileiras e do racismo. A Escola de Samba Grande Rio foi a campeã no concurso no Rio de Janeiro; ela levou para avenida uma homenagem a Exu, o orixá da comunicação. Os organizadores buscaram abrir os caminhos para que as pessoas compreendessem a origem e a função de Exu dentro do Candomblé, quebrando visões distorcidas e demonizantes atribuídas pelo senso comum ao orixá. Foi um enredo assertivo contra o racismo religioso.

Na Unidade 2, estudamos a cosmologia e a caracterização das religiões afro-brasileiras, do Candomblé baiano, do Xangô pernambucano, do Tambor de Mina e da Umbanda, cada uma com o seu panteão de divindades permeado de cruzamentos híbridos com outras religiões. O corpo é o templo vivo do orixá! Vamos adentrar no processo de iniciação, dos fundamentos da dança, dos conceitos de transe e possessão e da indumentária litúrgica usada nas religiões.

3.1 A iniciação

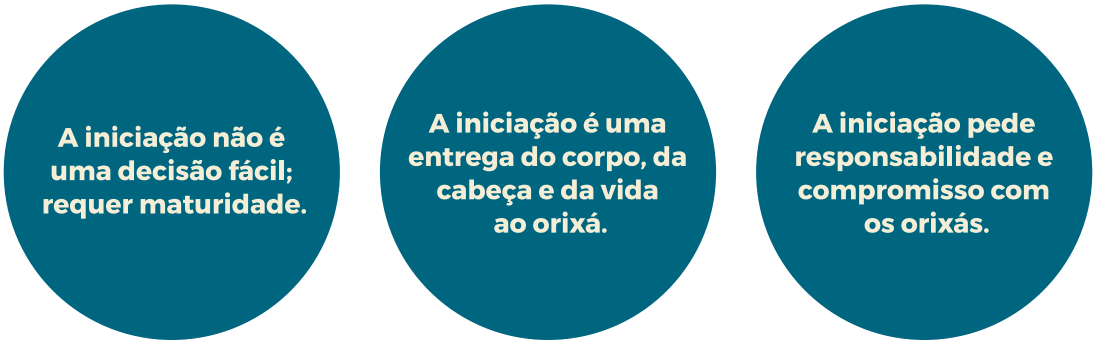
Nas religiões afro-brasileiras, marcada pela tradição oral, o corpo é importante instrumento de comunicação com as divindades africanas. Os povos de terreiro compartilham a vida em interface com as forças da natureza; sentem e expressam no seu corpo as forças dos orixás, voduns, inquices, caboclos, dentre outras divindades afro-brasileiras.

Todo processo de iniciação nas religiões afro-brasileiras é localizado na preparação corporal do iniciado. Nos navios negreiros, os escravizados africanos carregavam seus corpos e seus ancestrais em suas “feituras de cabeça”. Assim, conseguiram salvaguardar e renovar suas tradições ancestrais “vivas em seus corpos”.

Pela força da tradição oral, as religiões afro-brasileiras continuam a salvaguardar no corpo dos iniciados a sabedoria e a força dos ancestrais divinizados. A memória corporal é educativa e restauradora da esperança, que tanto contribuiu para alimentar e fortalecer a luta pelo fim da escravização em terras brasileiras.

No Candomblé baiano e no Xangô pernambucano, vamos encontrar a influência da tradição nagô, jeje-nagô do povo iorubá. Em todos os terreiros de Candomblé, o processo de iniciação do filho ou filha de santo é comandado pela pessoa mais antiga na tradição da casa. O **Babalorixá**, pai de santo, ou a **Ialorixá**, mãe de santo, é a autoridade hierárquica dentro do terreiro.

O Candomblé é uma religião que requer estudo e preparação para o compromisso de servir aos orixás, utilizando o corpo como templo sacralizado. Quando uma pessoa decide "**fazer o santo**" ou "**raspar o santo**", nas casas tradicionais que seguem os preceitos de iniciação no Candomblé, a iniciação total dura até sete anos. Quando o iniciado abandona o status de "**Abiã**" e recebe o "**Deca**", passa a ser conhecido como "**Ebomi**", recebendo o direito de abrir o próprio terreiro e se tornar pai de santo.



Conforme mencionamos na Unidade 2, no Brasil, registra-se uma variedade de organizações religiosas nos terreiros de Candomblés nas regiões brasileiras, variando em alguns estados conforme sua denominação ou pertencimento à origem dos povos correspondentes na nação africana, configurando especificidades para cada organização ritual dos povos de terreiro. Assim, vamos tomar como exemplo um ritual de iniciação no Candomblé jeje-nagô. Mas, antes, vamos conhecer os cargos e as funções de extrema importância dentro de um terreiro de Candomblé.

Quadro 1 – Cargos e funções nos terreiros de Candomblés jeje-nagô.

Candomblés jeje-nagô	
Cargos	**Funções**
Babalorixá e Ialorixá, Pai de santo e Mãe de santo.	Comanda o Candomblé e está atento às necessidades da comunidade do terreiro. Obrigatoriamente, são "rodantes", "viram no santo", "bolam no santo", entram em transe com os orixás.
Babalaô	Iniciado no jogo do Ifá, devoto de Orunmilá; consulta os orixás por meio do jogo dos búzios.
Mãe pequena ou Pai pequeno	Auxilia o Babalorixá ou a Ialorixá; é a segunda pessoa na hierarquia do terreiro.
Ogã	Homens "não rodantes" que auxiliam o Babalorixá ou a Ialorixá.
Ogã Alabê	Encarregado de tocar os atabaques no terreiro.
Ogã Axogum	Pessoa responsável pelo sacrifício ritual de animais.
Pejigã	Encarregado pelo zelo do altar, do peji.
Equede	Mulheres "não rodantes"; acompanham os membros do terreiro em transe.
Iabassé	Mulher responsável pela preparação dos alimentos consagrados aos orixás. Pode ser auxiliada por outros membros, mas responde perante aos orixás pela obrigação.
Iaô	Iniciado no Candomblé até o sétimo ano, quando toma o Deca.
Ebomi	Pessoa que concluiu seu ciclo de sete anos de iniciação.
Abiã ou Abian	Pessoa que entra para o Candomblé.

Fonte: Adaptação de Bastide (1985) e Silva (2005).

Segundo o pesquisador Raul Lody (1987), dentre os cargos ocupados em um terreiro de Candomblé, um dos mais importantes é o da Iabassé, aquela mulher experiente que tem a responsabilidade da elaboração perfeita do cardápio votivo (sagrado) ofertado ao orixá. Se ocorrer alguma falha com o preparo dos pratos ofertados, ela será repreendida pelo orixá regente da casa. É na cozinha do terreiro que está a feitura do axé, a usina de força espiritual e ancestral da casa. A Iabassé é orientada e amparada o tempo todo pelo Babalorixá ou Ialorixá, uma vez que tudo no terreiro é alimentado conforme representação gráfica a seguir:



3.1.1 O Ritual de iniciação no Candomblé jeje-nagô

Na Umbanda, o processo de iniciação é mais simples. Como regra geral, a pessoa na reunião perde a consciência e passa a incorporar espíritos. Assim, o iniciado começa uma jornada de aprendizado no terreiro. O médium, pouco a pouco, aprende os preceitos da Umbanda, os rituais, as obrigações com as entidades espirituais, como também a sua missão na terra e a sua responsabilidade com a comunidade religiosa.

O ritual de iniciação permite o registro da tradição oral das religiões afro-brasileiras no corpo do iniciado. Nas religiões de tradição orais africanas, o corpo é o local da percepção e comunicação de toda mitologia e cosmologia das divindades: "[...] a religiosidade é intensamente vivida em performances carregadas de perspectivas ética e estética do grupo cultural" (ANTONACCI, 2013, p. 533).

No Candomblé, a iniciação é longa e dispendiosa. A hierarquia sacerdotal é respeitada: "o ancião detém o segredo da tradição" (PRANDI, 2005, p. 42). A "lei do santo" é um dos fundamentos mais importantes no Candomblé. Pede-se permissão ao mais velho, à mãe ou pai de santo, àquele que guarda o conhecimento e os segredos guardados da África, os quais ensinam a feitura do axé com as forças da natureza.

O Babalaô é autoridade indispensável na consulta do jogo de Ifá. Foi iniciado para interpretar o que o orixá quer dizer para o filho de santo. Tem o poder de orientar o iniciado em sua vida espiritual e em suas obrigações com a comunidade do terreiro. Todas as decisões importantes da família de santo têm que passar pela consulta do jogo de búzios sob a regência de Orunmilá, divindade da adivinhação e sabedoria.

No Candomblé, a "feitura do santo", ou o ritual de iniciação, é confirmada com o jogo de Búzios. O Babalaô ou, em muitos casos, no Candomblé e na Umbanda, o Babalorixá treinado, devido à ausência desse iniciado no Ifá, pode exercer essa função,

apesar de ser um assunto controverso entre o povo de terreiro. Mas, no processo de iniciação, é o jogo do Ifá que vai informar quem é o orixá regente do iniciado e todo o processo litúrgico que deve ser ofertado.

Com a indicação do jogo do Ifá, o iniciado se prepara para sua jornada de feitura no santo. Metaforicamente, haverá a morte simbólica do indivíduo e o renascimento do Iaó, do filho de santo. Após o ritual de iniciação, o noviço recebe um novo nome na comunidade do terreiro. Durante todo o ritual preparatório, são realizados banhos, boris (oferendas à cabeça) e ebós (sacrifícios sagrados). Toda tradição ancestral é transmitida pela oralidade, com suas rezas, cantos, danças e orientações rituais.

É importante destacar que, no processo de iniciação, é fundamental despertar no noviço aspectos da personalidade que estão escondidos: "[...] a iniciação não se faz no plano do conhecimento intelectual, consciente e aprendido, mas em nível mais escondido, que vem da hereditariedade adormecida, do inconsciente, do informulado" (VERGER, 2002, p. 44).

O iniciado, ao entrar na comunidade do terreiro, é chamado de **Abiã** ou **Abian**. Durante uma celebração, o iniciado recebe um chamado do orixá; no decurso da cerimônia, ao som dos tambores, o corpo cai no transe (VERGER, 2002). Na sequência, o babalaô consulta o Jogo do Ifá e, desse momento em diante, o iniciado participa das sucessivas fases de iniciação do Iaó.

Vários pesquisadores descrevem o ritual de iniciação no Candomblé. Escolhemos as apresentações das fases iniciáticas, segundo Pierre Verger (2002), o qual contribuiu para o estudo acadêmico do Candomblé, tanto quanto Roger Bastide. Ele desbravou a religião como etnólogo autodidata. Destacamos, a seguir, as seguintes fases da iniciação:

A primeira fase da iniciação é caracterizada pelo uso do colar de contas de vidro com a cor correspondente ao seu orixá; ela representa a ligação do abian com a divindade. O colar é preparado em um banho de folhas específico para o orixá. Lembrando que, no Candomblé, existe a máxima "Ko si Ewe, Ko si Orixa" (Sem folha, não há Orixá). O iniciado participará de vários banhos de purificação, conforme fotografia a seguir apresentada.

A segunda fase da iniciação corresponde à feitura do bori, ou seja, o abian cuida do corpo e faz uma oferta ao seu ori, à sua cabeça. Toda ligação entre o iniciado e o orixá é realizada com oferendas e sacrifícios de animais específicos. O abian passa a frequentar o terreiro e economiza dinheiro para compor o "barco", ou seja, irá dividir com um grupo de noviços o mesmo espaço no ritual de iniciação. Juntos, navegando no "barco iniciático", criarão uma ligação consanguínea simbólica entre eles, não podendo haver incompatibilidade com os orixás que compõem o barco.

Na cosmovisão jeje-nagô, todo ser humano é feito de uma substância divina (Ipori) e está ligado a um orixá, o Eledá, ou seja, o dono da cabeça (Olóri). No corpo humano, a

cabeça (ori) representa o ponto de ligação entre o filho de santo e o orixá. No Candomblé, primeiro cuidamos da nossa cabeça para depois oferecer a sua obrigação (oferenda) aos orixás.

> A cabeça reproduz as quatro dimensões do espaço, contém, na intersecção dos pontos cardeais, o centro da individualidade, ori-inu, manifestação do duplo sagrado, que provém da substância divina, da qual os próprios deuses são tributários (AUGRAS, 2008, p. 61).

Para todos os membros do Candomblé, a "cabeça come", ou seja, a cabeça recebe o axé em um ritual extremamente importante no Candomblé. A transmissão do òsù no ritual de iniciação do iaô no Candomblé requer muito cuidado. O **òsù** é uma pequena massa cônica preparada pela Ìyaláse, utilizando os elementos-substâncias que representam os elementos materiais e simbólicos do branco, do vermelho e do preto, condensado das dimensões da terra (aié) e do mundo espiritual (orun) (SANTOS, 2012).

No Candomblé, a oferenda é fundamento central na religião. Cada orixá é regido por uma força da natureza e que requer preparação específica na oferenda do seu axé. Toda comunidade do terreiro mobiliza a feitura do axé com substâncias da natureza que formam as energias do reino animal, vegetal e mineral, conforme apresentado no quadro a seguir.

Quadro 2 – Elementos portadores de axé

Reinos	Sangue vermelho	Sangue Branco	Sangue preto
Animal	Sangue animal ou humano, corrimento menstrual.	Sêmen, saliva, hálito, secreções, plasma (o do iglán do caracol).	Cinzas de animais.
Vegetal	O epo, azeite de dendê. O osun, pó vermelho extraído do Pterocarpus Erinacesses. O mel, sangue das flores.	A seiva, o sumo, o álcool, bebidas brancas extraídas de palmeiras e outros vegetais. O óri manteiga vegetal.	O sumo de certos vegetais, o ilú, índigo extraído de diferentes árvores.
Mineral	Cobre e bronze.	Sais, giz, prata e chumbo.	Carvão e ferro.

Fonte: Adaptação de Santos (2012).

A terceira fase para o abiãn é a raspagem e a pintura, que ficará recluso por 17 dias, como na África (VERGER, 2002), ou, como muito usado no Brasil, por 21 dias. Passado esse período, os abians se tornam "adoxú" ou "iaôs" (mulher de orixá), aquele que está ligado ao orixá, o filho ou a filha de santo (VERGER, 2002). Pierre Verger (2002) relata, em suas observações de campo, que todas as fases detalhadas dos ritos de iniciação seguem praticadas de forma semelhante na África. Porém, ele informa que, na tradição africana, os noviços do "barco" estão vinculados a apenas um orixá; no Brasil, os abians podem estar ligados a orixás diferentes.

No Brasil, o abian fica no “ronco” ou “camarinha”, que corresponde a um quarto fechado, sem janelas e apenas com esteira. Os noviços são confinados e cuidados pelos “pais pequenos” ou “mães pequenas”. Os iniciados recebem “água de abo”, preparada com as folhas correspondentes ao axé do seu orixá. Essa água provoca um estado de entorpecimento no corpo por 17 ou 21 dias de reclusão.

No sétimo dia, o crânio do iniciado é pintado de azul-anil e as roupas são coloridas, exceto para Oxalá, que obrigatoriamente deve ser branco. O recebimento do oxu no corpo fortalece a comunicação entre o iniciado e o orixá. O noviço ganha outros paramentos sagrados: o kelê (colar de contas), os delogun (fio de contas de nação específica), o mokan (colar de palha da costa, proteção do pescoço ao umbigo), o xaoró (anéis de guisos), os ikan (contra-egun feito de palha protege contra os Éguns) e o ikodidé (pena usada no centro da cabeça na saída do Iaó).

O momento mais esperado na vida do iniciado é a festa de saída do Iaô. Os votos de compromisso com o orixá e o terreiro serão selados. A saída do quarto do filho ou filha de santo é um momento ímpar. O iaô deita na esteira com seu “corpo sacralizado” e, com o gesto do adobá (prostrar-se ao chão) e o paó (palmas compassadas), reverencia o mundo se deitando na porta principal da casa; depois, no interior da casa, saudando o terreiro; e, por último, na frente dos atabaques. Os alabês são indispensáveis nas festas de Candomblé; muitos são iniciados desde pequenos.

O ritual do orukó é o mais esperado por toda a comunidade do terreiro. O iaô sai novamente da camarinha. Ele veste, no “corpo purificado”, o traje do orixá e de posse dos objetos simbólicos sagrados nas mãos. É perguntado ao iniciado: “**Vamos, faça um esforço e diga-nos em voz alta e com clareza qual é o seu nome que todo mundo na cidade e no mercado o ouça com clareza**” (VERGER, 2002, p. 46). O iniciado mostra a maestria do aprendizado corporal feito na iniciação, pula, gira e diz o nome. Os atabaques imediatamente prestam homenagem ao novo membro da comunidade do terreiro. O filho de santo realiza toda a devoção dançando de acordo com a coreografia aprendida no ritual de iniciação.

Após a iniciação, o filho de santo ficará de resguardo corporal por 03 meses, obedecendo aos seguintes preceitos: comer sem talheres, comer sentado sobre a esteira no chão durante as refeições, vestir branco, não sair à noite e não usar cigarros e bebidas. Logo, são completados os 7 anos de iniciação em três fases: no primeiro, no terceiro e no sétimo ano de iniciação. Assim, os iaôs recebem o “Deca” e se tornam “egbami” ou “ebomi” (irmão mais velho), tendo o direito de ter o próprio terreiro com a benção do pai de santo.

SAIBA MAIS

Como funciona a relação humana com os orixás...
A entrevista organizada pela Casa do Saber junto ao antropólogo Reginaldo Prandi trata da comunicação entre os vivos e o mundo das divindades. Destaca a consulta ao oráculo do Ifá no Candomblé e a diferença com a comunicação espiritual direta na Umbanda. Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=B0Ll7VqpfHQ

3.2 O papel da dança

O corpo é um instrumento de aprendizado que se faz movente. Aprendemos o tempo todo com o mundo. Todas as nossas experiências são sensoriais; ensaiamos as primeiras respostas ao mundo por meio do corpo. A dança é o exercício permanente do movimento em busca da compreensão e expressão do mundo. Na dança, segundo Rudolf Von Laban, é por meio do movimento que ativamos um autoconhecimento profundo (CALDEIRA, 2008).

Em várias religiões, encontramos a dança como instrumento de reverência às divindades. Na tradição indígena, o Toré compõe a dança em vários rituais sagrados para os povos indígenas do Nordeste. A dança de São Gonçalo é realizada em muitas comunidades rurais no Brasil. Ela revela devoção ao catolicismo popular, principalmente como forma de pagamento de promessas aos santos. Na teologia vaishnava hindu, as “Gopis”, pastoras devotadas, dançam para a divindade Krishna. Nas religiões afro-brasileiras, não poderia ser diferente: a dança é um importante canal de comunicação entre o mundo e as divindades.

Desde os povos primevos, dançar expressa uma visão de mundo com movimentos e gestos corporais próprios. A dança é um ato coletivo e essencial para a integração do ser humano. Por toda a história, as danças rituais sempre renderam homenagens a um Deus, uma Deusa, aos Deuses e às Deusas: “cada dança se articula como expressão de um universo cultural, estabelecendo um campo comunicativo nas tradições dos povos” (CALDEIRA, 2008).

É importante destacar a necessidade da compreensão e do respeito às diversas formas de danças sagradas desenvolvidas ao longo da história pelas múltiplas religiões no mundo, evitando interpretações exclusivistas e racistas em torno de classificação ou hierarquização de danças religiosas. Um caso emblemático no mundo judaico-cristão é o relato bíblico do Antigo Testamento, no qual é relatada a dança de David para Deus, registrada no livro II Samuel 6: 14-18. Transcrevemos a seguir a citação conforme edição original do livro consultado.

> 14 E David saltava com todas as suas forças diante do Senhor: e estava David cingido d'um ephod de linho.
>
> 15 Assim subindo, levavam David e todo o Israel a arca do Senhor, com jubilo, e ao som das trombetas.
>
> 16 E sucedeu que, entrando a arca do Senhor na cidade de David, Michal, a filha de Saul, estava olhando pela janella: e, vendo ao rei David, que ia bailando e saltando diante do Senhor, o desprezou em seu coração.
>
> 17 E introduzindo a arca do Senhor, a puzeram no seu logar, na tenda que David lhe armara: e ofereceu David holocaustos e ofertas pacíficas perante o senhor (BÍBLIA, s.d, p. 307).

Se, para a tradição judaico-cristã, David dançou para Deus, na narrativa mítica do Candomblé jeje-nagô, o corpo é o veículo de aprendizado de cada iniciado e também se dança para as divindades. O aprendizado de todos os movimentos e coreografias correspondentes aos orixás de cabeça e das outras divindades que compõem o panteão da casa são ensinados e praticados em cada festa do terreiro.

Nas religiões afro-brasileiras, dançar é um aprendizado fundante da iniciação. Mas o Candomblé, a Umbanda, o Tambor de Mina e o Xangô pernambucano são inclusivos e democráticos: "[...] pois não há ideal estético de corpo magro, corpo gordo, corpo jovem ou corpo idoso, há sim um ritual aberto à participação, à realização autoral de cada passo, gesto, comunicação plena do corpo" (SABINO; LODY, 2011, p. 63).

Em várias culturas e religiões, as danças circulares fazem parte dos rituais e celebrações festivas; elas representam o desejo e o sentimento de partilha, integração e pertencimento comunitário. Nos Candomblés, a abertura do xiré é uma sequência de danças rituais dedicadas às divindades, dançada em sentido anti-horário; começa em devoção a Exu e termina com Oxalá (SABINO; LODY, 2011).

No xiré, cada orixá possui um desenho coreográfico que representa a comunicação dos fundamentos (elementos) da natureza que representam a divindade. Vamos começar pelo ar como a primeira força da natureza. Quando alguém dança pra Iansã, segue o código de aprendizado dos movimentos da iniciação, com as mãos levantadas para o alto, como se essas empurrassem o vento ou espantassem os eguns (espíritos falecidos). Outra coreografia da filha de Yemanjá é a dança dos pratos. O filho ou a filha de santo apresenta no bailado movimentos rápidos, representando o lançamento de pratos no chão, uma vez que, no Candomblé Iansã, é considerada a senhora dos acarajés, rainha do tempo (MELO, 2015).

A água doce é representada pelo orixá Oxum. No Candomblé, personifica a beleza e o encantamento; na narrativa mítica, apresenta-se metade mulher, metade peixe, ora como pássaro ou mesmo como sereia. Uma das coreografias mais vibrantes apresentadas nos terreiros é a dança do "banho de Oxum". Os movimentos são

marcados pelo ato de se lavar, pentear-se e se perfumar no rio ou na cachoeira. O filho ou filha de santo representa com as mãos no bailado uma concha, jogando água sobre o tronco e a cabeça com o movimento pendular como se estivesse em um banho (MELO, 2015).

Nos terreiros de Candomblé, o canto para o orixá Oxum é realizado na língua yorubá; na Umbanda, é em português. Uma das músicas mais conhecidas cantadas nos terreiros umbandistas é "Eu vi mamãe Oxum na cachoreira", bem ritmada com a percussão. Ela traz a seguinte letra:

> Eu vi mamãe Oxum na cachoeira
> Sentada na beira do rio
>
> Colhendo lírio lirulê
> Colhendo lírio lirula
> Colhendo lírio Pra enfeitar o seu congá (altar)

Iemanjá é a mãe de todos os orixás. Sua coreografia é marcada pela água salgada, a orixá mãe-peixe. Os seus movimentos coreográficos podem ser representados pelo mergulho no mar. O filho ou filha de santo dança com as mãos espalmadas como se remasse flexionando o corpo para trás. Com o movimento inclinado da cabeça, simula um mergulho nas profundezas do simbólico Oceano Atlântico em homenagem aos ancestrais africanos (MELO, 2015).

Os movimentos da dança para representar a força da caça é atributo de Oxóssi, orixá caçador das matas, do arco e da flecha. Nos terreiros afro-brasileiros, um dos movimentos mais utilizados nas coreografias é o uso das mãos e dedos apontados para o alto, representando um arco e flecha, que simboliza a atividade de caçador. O filho de santo executa muitos saltos, giros e deslocamentos laterais em sua coreografia. Na Umbanda, Oxóssi é muito celebrado com o ponto:

> Caboclo roxo, da pele morena
> Ele é Oxóssi caçador lá na Jurema
> Ele jurou, e tornou a jurar
> Pelos conselhos que a jurema dá

Xangô é um orixá que tem seu bailado coreográfico associado à força do fogo e da justiça. O seu bailado é impetuoso; apresenta-se com o machado de duas lâminas e a coroa para se caracterizar como rei mítico de Oyó. O filho ou filha de santo apresenta um bailado forte e grave. Em uma das coreografias, movimenta-se como se lançasse pedras e raios pelas mãos. Sua postura corporal é austera, utilizando principalmente os pés como base de apoio, "plantados" com força no chão da "África mítica", do terreiro.

Por fim, o movimento e a dança compõem muitos rituais das religiões afro-brasileiras. Aprender a dançar faz parte do processo de iniciação. É indispensável ao

noviço estudar as narrativas sagradas africanas que informam a origem do seu orixá, que conta suas lutas e conquistas e que reflete a importância mítica junto à história ancestral do panteão de deusas e deuses africanos. A dança é a narrativa sagrada textual expressa no corpo de baile do iniciado.

SAIBA MAIS

"Candomblé – Orixás e Ritmos"
O vídeo apresenta a preferência do toque de cada orixá; até porque a música e a dança expressam a história mítica de cada divindade no Candomblé. O Ogã é o tocador do orixá. É indispensável a sua experiência na execução do ritmo de cada divindade. Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=hrCFtojoy7Q

3.3 O transe e a possessão

Nas religiões afro-brasileiras, a comunicação entre os dois mundos, o mundo material e o espaço espiritual, é bem diversa. A comunicação entre as pessoas e as divindades se dá nos espaços consagrados e seguindo os rituais de iniciação e organização de cada religião: o Candomblé baiano, o Xangô pernambucano, o Tambor de Mina e a Umbanda.

A Antropologia, a Psicologia, a Psiquiatria e as Ciências da Religião possuem conceitos para mediar a compreensão do transe e possessão nos estudos da religião. O psiquiatra pernambucano Fernando Antônio Domingo Lins (1992), em sua pesquisa de mestrado, fez um levantamento bibliográfico amplo de teóricos e conceitos de transe e possessão. Destacamos três conceitos para que possamos compreender a importância e a amplitude da discussão em torno da comunicação entre as pessoas e as divindades dentro de uma perspectiva religiosa.

> Roger Bastide – O transe determina uma mudança de personalidade. Essa mudança que se nota até mesmo no rosto, depois dos primeiros estremecimentos dos ombros, do corpo ferido pela flecha divina, o gingar característico da queda do santo, também é um fenômeno a ser estudado (pág. 90).

> Maria Helena V. B. Concone – Ao discutir a terminologia 'transe' e 'possessão', considera: '... Por ora, o que é importante reter é que o termo transe identifica um estado alterado de consciência (alteração total ou parcial) ao passo que possessão se refere a uma explicação culturalmente atribuída a estados de transe ou não (pág. 70-71).

> Reginaldo Prandi – Considera que 'A concepção, no Candomblé, de que o transe deve ser experimentado de forma inconsciente – ideia oposta ao Kardecismo – é decisiva na construção das fontes de poder e no seu estilo de sociabilidade daí decorrentes. Um

> omó-orixá (filho de santo) nunca tem consciência do que se passa durante a possessão e, por conseguinte, nunca é responsável pelos atos do orixá'... 'O transe no Candomblé, pelo menos em suas primeiras etapas iniciáticas, é experiência religiosa intensa e profunda, pessoal e intransferível' (pp. 175-176) (LINS, 1992, p. 11, grifos nossos).

Para Patrícia Birman (1985), a possessão como um contato com o sobrenatural é uma referência na compreensão da cultura brasileira. Durante séculos, o transe e a possessão foram combatidos por religiões cristãs. Milhares de pagãos e hereges foram queimados em fogueiras para purificação da alma.

No Brasil, durante o período do Estado Novo com Getúlio Vargas, várias religiões afro-brasileiras foram perseguidas com extrema violência. Terreiros de Candomblé e Umbanda foram invadidos e tiveram objetos de cultos e rituais apreendidos, e os religiosos foram ameaçados e perseguidos por muito tempo com extrema violência.

Desde o início deste curso, ratificamos que não existe uma Umbanda, mas um gradiente de expressões de Umbandas. Algumas são mais aproximadas do Espiritismo, outras do Candomblé e outras tantas de Religiões Orientais e Afro-indígenas. Para Patrícia Birman (1985, p. 15), na Umbanda, o transe é visto como algo normal: "ao invés de expulsar as entidades sobrenaturais, consideradas maléficas pelos cristãos, adota um outro lema: conviver com elas".

Por influência do Espiritismo, a Umbanda defende que os médiuns possuem a missão de trabalhar com os espíritos para promover a caridade e a ajuda para todos aqueles que buscam nos terreiros ajuda: "[...] a Umbanda acata, no corpo dos seus médiuns, várias entidades espirituais" (BIRMAN, 1985, p. 16).

No sistema simbólico religioso da Umbanda, aquela pessoa que entra em contato com os espíritos do outro mundo, o médium que cai em transe, seria levado em termos simbólicos a uma possessão que:

> [...] representa a tensão que apresentamos como paradoxal – de uma pessoa, em sendo ela mesma, poder se apresentar com muitas faces. Mas a tensão entre o Um e o Múltiplo não se esgota aí. Ela avança pela doutrina e pelas formas de organização da Umbanda (BIRMAN 1985, p. 25).

No Tambor de Mina, além dos voduns, inquices e orixás, existem os Encantados. Para o religioso Francelino Shapanan (2011), da Casa das Mina de Tóia Jarina, em Diadema, o povo do terreiro da Mina considera o Encantado como um ser que:

> [...] se transformou, tomou outra feição, nova maneira de ser. Encantou-se, tomou nova forma de vida, numa planta, num acidente físico-geográfico, num peixe, num animal, virou vento, fumaça. Está presente em nós, mas não o vemos. Ele encantou-se com a mesma idade cronológica que tinha quando esse fato se deu" (SHAPANAN, 2011, p. 318).

No Tambor de Mina, existem várias famílias de caboclos-encantados. Na Umbanda, o caboclo se desencantou por causa da influência do Espiritismo. No Norte, é considerado o caboclo-ancestral; no Sul, o caboclo-descendente; e, na Umbanda, há uma visão "meio católica-kardecista". Antigamente, quando os caboclos baixavam (entravam em transe) nos terreiros por meio dos médiuns, obedeciam aos rituais litúrgicos: "a) tirar sua doutrina (cantiga, ponto, dota); b) riscar seu 'ponto' com pemba; c) dizer sua origem e significado" (SHAPANAN, 2011, p. 318).

Nos terreiros de Mina, a comunicação espiritual (o transe) do Caboclo segue uma liturgia própria por intermédio dos médiuns. O Encantado apresenta a sua família, a origem e toda sua ancestralidade. Como afirma Shapanan (2011), existe uma hibridação entre os Encantados e suas formas de entrar em transe. Surgem novos caboclos atrelados à existência de um ancestral. Por exemplo: Caboclo Sete Flechas da Mata e Caboclo Sete Flechas das Estrelas, que, na verdade, correspondem ao Caboclo Sete Flechas (SHAPANAN, 2011).

No Maranhão, no Tambor de Mina, não se pode falar em Encantado sem levar em consideração os fundamentos religiosos da religião do Tambor de Mina. A relação Encantado-Vodum é mais próxima que Encantado-Orixá. Nas reuniões de celebrações (de transe) aos orixás, é utilizada a língua africana; já para os Encantados, canta-se em língua portuguesa (SHAPANAN, 2011).

É importante destacar a tradição do transe do Surrupira no Tambor de Mina, sendo muitas vezes confundida com o Curupira e o Saci-Pererê. A família mítica de Surrupira é liderada pela Velha Surrupira e composta por "entidades selvagens", aquelas que não tiveram comunicação com a civilização. Esses Encantados, quando chegavam aos terreiros, "[...] comiam folhas com mel e subiam nas paredes de costas. Perderam-se no tempo e aqui e ali se ouve uma outra invocação sua" (SHAPANAN, 2011, p. 327).

Para o êxito do transe no Tambor de Mina, é levado em consideração o tempo do iniciado na religião. É necessário dedicação e aprendizado. Francelino Shapanan (2011), após quatro décadas, pôde escrever sobre as diversas possibilidades de contato entre o mundo material e o mundo dos Voduns, Orixás, Gentios e Encantados. As religiões, tanto quanto os seres humanos, sempre sofrerão com as mudanças histórico-sociais promovidas pelos conceitos espaço e tempo na constante antropológica do existir humano.

O pesquisador Lísias Negrão (1996) apresenta, em suas pesquisas, a formação do campo religioso umbandista em São Paulo. Em seu livro "Entre a Cruz e a Encruzilhada", o pesquisador desvela uma Umbanda que oscila entre o polo ocidental-cristão e o polo afro-brasileiro na sua composição religiosa.

Na organização de muitas reuniões da Umbanda, são utilizados o fogo e a fumaça nos rituais. A preparação do terreiro para o transe dos médiuns é precedida pelo acendimento de incensos, velas e rezas. Os médiuns incorporam os orixás, as pretas-velhas, os boiadeiros, as ciganas, os caboclos para atender aos consulentes.

Na cosmovisão da Umbanda, o atendimento e a ajuda ao próximo são fundantes nos pressupostos teológicos da religião. A consulta espiritual tanto ajuda o espírito que está envolto no transe quanto o médium no desempenho do seu trabalho. Os médiuns têm a obrigação religiosa de atender aos consulentes para cumprir a missão religiosa da Umbanda.

Em transe, os espíritos dos orixás reelaborados na Umbanda indicam o banho de descarrego com ervas populares, como: arruda, guinê, manjericão, sete ervas, dentre outras. As pessoas tomam os banhos de descarrego, mas também participam de tratamento espiritual acendendo velas para o seu anjo da guarda. Algumas vezes, o orixá Ogum acende uma vela, abre os caminhos do filho de santo e benze documentos e papéis para que os processos caminhem na justiça brasileira. Em outras ocasiões, é a pipoca indicada pelo orixá Obaluaê que vai limpar e curar a doença dos consulentes.

Segundo Lísias Negrão (2011), na Umbanda, as consultas são práticas regulares em todos os terreiros. Analisemos, na sequência, o caso da mãe de santo que incorpora um espírito da falange cigana. O espírito da Cigana Rosa (R) efetua o atendimento à consulente (C2) por meio das cartas do baralho:

> R – Buenas tarde! E tu? Como é que está?
> C2 – Tudo em ordem!
> R – Você vai de cortador? [jogar cartas]
> C2 – Eu trouxe a champanhe para você... Você me ajudou a arrumar a casa. Tá certo que não deu certo o casamento, não deu certo nada, mas a casa eu consegui.
> R – Corta três vezes [pede para cortar o baralho e começa a examinar as cartas]. Decepção. Muita contrariedade no seu caminho. Seus caminhos estão todos fechados. Mas vai melhorar, viu filhinha? Algum negócio que você tem em vista, que você vai fazer e vai dar certo. Morte na sua família, pessoa de idade, doença na família, mas não é nada grave. Uma viagem pequena que você vai fazer e vai dar certo. É um rapaz claro que está no seu caminho e pode dar certo, filhinha. Vai depender muito de tu e dele. Vocês têm tudo para dar certo!
> C2 – Muito bom!
> R – Viu, filhinha? Ele está gostando muito de tu e tu muito dele, tá bom?
> C2 – Mas ele gosta de outra!
> R – Não, filhinha. Você gosta do outro.
> C2 – É.
> R – Vocês estão empatados. Agora ele tem de esquecer dela e tu do outro.
> C2 – Quando eu estou com ele, não me lembro do outro. É que eu pus na cabeça que o outro é impossível. Não vai ser ele mesmo.
> R – Não vai mesmo, filha. Ele não está no seu destino. Vai melhorar para ti a partir agora do dia sete de dezembro. Dinheiro, muitas coisas que você vai fazer vai dar certo.
> C2 – Então é o emprego que eu vou ver segunda-feira?
> R - Vai dar certo (LÍSIAS, 2011, p. 255).

Por fim, nas religiões afro-brasileiras, encontramos diversas formas de comunicação entre as pessoas e as divindades. Cada um seguindo os caminhos dos rituais litúrgicos indicados pelo Candomblé nagô, pelo Xangô pernambucano, pelo Tambor de Mina e pela Umbanda. Cada universo religioso é composto por múltiplas narrativas míticas fundantes. Todos devem ser interpretados e respeitados na sua especificidade, na sua visão de mundo única, no seu rico universo simbólico sagrado.

SAIBA MAIS

História do Tambor de Mina do Maranhão
O documentário trata da História do Tambor de Mina no Maranhão e do transe nos terreiros. Direção Jorge Murad e Cícero Silva. Produção Carlos Henrique. 20:48 minutos. Todo o documentário é narrado por Jorge Babalaô. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=e5x8xwT1Lhg

3.4 A indumentária litúrgica

No Candomblé baiano, no Ilê Axé Iyá Nassô Ohá, conhecido como o Terreiro da Casa Branca, encontramos o Espaço Cultural Vovó Conceição, que tem por objetivo promover aulas aos futuros devotos do Candomblé para feitura da própria indumentária litúrgica ou ritualística do orixá, o axó do orixá (BRANDÃO; SANTOS, 2021).

Nos terreiros de Candomblé e de Umbanda, como regra geral, para cada ocasião, deve-se usar uma roupa apropriada. Há roupas para serem usadas no dia a dia, na oferta das obrigações, nas saídas de Iaô, nos rituais privados e nas festas públicas. Porém, em toda sexta-feira, os filhos e filhas de santos usam a cor branca para reverenciar a divindade Oxalá, orixá funfun, responsável pela criação do mundo. É importante destacar que, durante as festas das Águas de Oxalá, a roupa branca é usada por 15 dias.

Para os pesquisadores Gersonice Brandão e Fernando Santos (2021, p. 3), os tecidos das indumentárias litúrgicas ou axós no Candomblé são sacralizados:

> [...] ensinar a confecção, mas sobretudo de transmitir às gerações mais novas os significados de cada pedaço de pano que se sobrepõe sobre os corpos do Candomblé, estejam ou não em transe, sejam ou não humanas (os), pois a roupa traz marcas ancestrais que conservamos e que vêm sendo transmitidas há gerações.

No Candomblé baiano, o pano da costa, também conhecido como alaká, é usado regularmente pelas mulheres no Terreiro da Casa Branca. Geralmente, é confeccionado e ofertado lavado, incensado e perfumado pela mãe, avó ou madrinha de santo (BRANDÃO; SANTOS, 2021). Ele é utilizado sobre o axó e indica também o

cargo hierárquico sociorreligioso ocupado pela devota no terreiro. Alguns pesquisadores indicam que, pelo uso feminino, sua função seria a proteção dos órgãos reprodutores das mulheres: as Yamis.

Durante este curso sobre os textos e as narrativas sagradas africanas, persistimos em apresentar um grau máximo de hibridação religiosa, porque existe uma diversidade de Candomblés e religiões afro-brasileiras. Em vários terreiros, desde um bom tempo, observa-se o uso do pano da costa pelos homens. Há um processo de reelaboração religiosa, mas a representação da hierarquia sacerdotal e proteção espiritual continua a mesma.

Neste momento, parece-me oportuno transcrever algumas palavras de um dos dois mediadores sobre o conhecimento de Candomblé: o Babalorixá Elessé Lasé – Pai Julio, *in memoriam*, e o Babalorixá Yafibeloyá de Oyá Topé – Pai Damião, do Terreiro Asè Ilé Abomin Lasé em Recife, onde pude observar, por anos, muitas festas e processos de iniciação de filhos e filhas de santo.

Pai Julio sempre foi avesso às entrevistas e gravações, mas era um falador por natureza; gostava mesmo era de conversar. Como em todo trabalho etnográfico, o pesquisador tem a obrigação de respeitar as limitações e possibilidades das casas religiosas, conforme pressupostos éticos da nossa profissão. Dizia Pai Julio:

> Professor Candomblé é uma coisa muito séria. Tem que ter muita responsabilidade, não se pode botar a mão em uma cabeça e depois abandoná-la. Aqui com meus filhos, eu pergunto várias vezes, e só faço uma raspagem de cabeça depois que tenho a certeza da decisão do abian.
>
> - Pai Julio como o senhor compreende a religião Candomblé?
>
> Professor preste atenção! Candomblé é como um bolo bem feito. Tem que ter os ingredientes certos. Todo Candomblé tem os fundamentos da ancestralidade africana, não pode faltar nenhum, na escolha do cardápio do orixá, das obrigações, dos animais pedidos, do jogo do Ifá, do respeito à hierarquia da casa, do bem querer aos irmãos do terreiro e do amor aos orixás. Não se pode fazer nada no Candomblé sem a consulta aos orixás. Então, cada pai e mãe de santo bota do seu jeito os ingredientes, tem bolo mais fofinho, tem bolo mais amanteigado, outros mais secos, tem bolo confeitado, mas o bolo sai da forma como bolo né, assim é o Candomblé. Entendeu professor?

Pai Julio, homem de muitas palavras, principalmente em dias de festa de saída de Iaô, ficava bem elétrico e nervoso. Sempre muito caprichoso, não admitia a falta dos seus filhos e filhas de santo para a festa de um orixá. Às vezes ou quase sempre, soltava uns gritos com os abians desatenciosos. Eu chegava ao terreiro cedo, às 9:00, e saía às 22:00 horas. No meio da usina de axé (forças), que é um terreiro de Candomblé, ele chegava perto de mim e dizia: “Professor, vá se acostumando! Candomblé é assim. Não pode ter bagunça. Grito mesmo! Hoje estou atacado!”



Fotografia 1 - Terreiro de Pai Julio, Asè Ilé Abomin Lasé, Recife/PE (In memoriam).
Fonte: Arquivo pessoal.

Segundo a antropóloga Zuleica Campos (2015), as roupas e os adereços ritualísticos usados pelos filhos e filhas de santo são fundantes para as religiões afro-brasileiras. Cada um aprende a cuidar e zelar por tudo o que diz respeito ao seu orixá, principalmente os axós e paramentos de representação.

Os axós, ou seja, as roupas que o povo de santo utiliza nos rituais, têm de estar de acordo com os fundamentos pedido pelo seu orixá de cabeça. A diversidade de indumentárias ritualísticas vai variar de um terreiro para o outro, de uma religião afro-brasileira para a outra, seja ela o Candomblé da Bahia, o Xangô pernambucano, o Tambor de Mina e a Umbanda.

Em suas pesquisas, Zuleica Campos (2015) observou uma mudança na confecção das indumentárias no Candomblé, saindo da utilização do algodão cru para a confecção com tecidos mais nobres, fruto da industrialização e do impacto no mercado da moda e da religião.

> Desde a institucionalização do Candomblé, as roupas rituais vêm sofrendo um crescente processo de estetização. As mudanças ligam-se, entre outros fatores, à inserção da cultura urbana nos terreiros e consequentemente do consumo de tecidos industrializados, ditados pela moda. Esse quadro provocou o abandono dos tecidos mais rústicos (algodão cru, chita) e a incorporação progressiva, pelas filhas de santo, de tecidos como veludo, a seda, o duchese, o lamê e o cetim. Esses tipos de tecido brilham e refletem a luz com mais facilidade. Durante as festas públicas, eles contribuem para a criação do ambiente espetacular (SANTOS, 2005, p. 75).

No Xangô pernambucano, a produção dos axós é feita por meio de materiais encontrados no Recife, no bairro de São José. As lojas vendem todos os paramentos

para os filhos e filhas de santo, e até ofertam indumentárias completas. Cada vez mais, investe-se na oferta de produtos diferenciados para conquistar o consumidor alvo: o povo de terreiro.

No entorno do Mercado de São José, estão localizadas várias lojas e boxes com todo o tipo de material apropriado para a confecção de cada axó referente ao orixá da cabeça do filho ou filha de santo. Em suas pesquisas, Zuleica Campos (2015) registrou que grande parte das mercadorias compradas para a produção das indumentárias litúrgicas chegavam de Fortaleza, São Paulo, Salvador e Rio de Janeiro.

Para fazer valer a tradição africana, o povo de terreiro prefere comprar os tecidos de origem africana, importados. Muitas vezes, por grande devoção ao orixá, os devotos querem ofertar uma indumentária litúrgica perfeita, distinta e arrebatadora. De certa forma, há outras possibilidades para aqueles devotos menos abastados:

> Porém, quem não pode ter acesso aos tecidos africanos, confeccionados em laise, uma espécie de cambraia, e o tecido de algodão estampado (ambos exclusivos) utiliza o richelieu, fabricado segundo eles, em Fortaleza e no Rio de Janeiro. Também são usados tecidos como o cetim e o tafetá. Mas, esses para os nossos estilistas, não têm tanto valor para o povo de santo quanto os axós feitos com tecidos africanos (CAMPOS, 2015, p. 227).

O Terreiro de Xambá, situado em Olinda, mantém a tradição do uso de indumentárias ritualísticas simples. Desde a sua abertura, preserva-se a tradição da produção das suas próprias roupas. Como regra geral, para os povos de terreiro, na confecção da indumentária litúrgica, deve ser observada a correspondência da cor do tecido com a cor do fundamento do orixá. Mas lembrando: podem ocorrer variações de região para região no Brasil.

Quadro 3 – Cores usadas para confecção das indumentárias litúrgicas dos orixás

Orixá	Cor
Exu	Vermelho e preto; vermelho, preto e branco (cores primárias africanas).
Ogum	Azul, verde; azul royal/marinho.
Xangô	Vermelho e branco, marrom e branco (acompanhado de Oxalá).
Oxóssi	Verde, azul; azul turquesa, verde.
Omolú/Obaluaiê	Marrom, cor de palha; Omulu (o velho): branco e preto; Omulu (o jovem): vermelho, preto e branco.
Irokó	Branco, cinza; Verde folha; Tempo: todas as cores, cinza chumbo, as cores do Patrono da Casa.
Logunedé	Amarelo e azul; amarelo ouro (cristal) e azul turquesa (leitoso) intercalados.
Ossain	Verde e branco com lista vermelha; Tonalidades de verde; verde rajado com branco.
Ibejis	Todas as cores ou azul turquesa e rosa intercalados.
Oxumaré	Bessém (macho): verde e amarelo; Fekên (fêmea): preto e amarelo; ambos: as cores do arco-íris.
Oxum	Amarelo; amarelo ouro (cristal para as jovens; leitoso para as velhas que acompanham Oxalá).
Yewá	Lilás e amarelo; rosa mercúrio; as cores do arco-íris claras (irmã gêmea de Oxumaré).
Yansã (Oyá)	Marrom e vermelho; Tons de vermelho, da cor do tijolo ao vermelho fogo, marrom (quando acompanha Oxalá).
Obá	Rosa e coral; laranja, coral.
Nanã Burucu	Lilás e roxo; lilás, branco rajado com azul marinho.
Yemanjá	Prata e branco, azul; Cristal transparente, azul e verde piscina (cristal) ou irisado (depende da qualidade do orixá).
Oxalá, Oxaguiã, Oxalufã	Branco; Oxalá Velho: branco leitoso ou irisado; Oxalá Jovem: branco com azul turquesa intercalado ou rajado de branco com azul turquesa.

Fonte: Adaptação. Orientação, Pai Damião do Terreiro Asè Ilé Abomin Lasé.

O povo de terreiro é muito caprichoso na confecção dos axós e paramentos para os orixás. Pai Damião, do Terreiro Asè Ilé Abomin Lasé, sempre diz que: “Candomblé é aprendizado permanente. Os filhos de santo tem que aprender a fazer as coisas do santo. Ninguém nasce fazendo”. Ele é um sacerdote que pesquisa muito tecido, preços, negocia com a costureira, corre atrás das coisas e sempre alerta os abians, repetidas vezes: “Orixá não precisa de luxo; apenas de cuidado, obrigação e devoção”.

Durante o convívio com Pai Damião no terreiro Asè Ilé Abomin Lasé, registramos inúmeras vezes ele chegando cansado da jornada de trabalho excessiva. Mesmo assim, ele carregava e entregava os conjuntos de paramentos prometidos para os orixás, feitos madrugada adentro. Na foto a seguir, apresentamos os paramentos que complementam a indumentária litúrgica da orixá Oxum Opará:



Fotografia 2 – Paramentos da Indumentária Litúrgica da Orixá Oxum Opará.
Fonte: Arquivo do Pai Damião do Terreiro Asè Ilé Abomin Lasé.

Por fim, apresentamos o conjunto de paramentos feito pelo Pai Damião para celebração em homenagem à Orixá Oxum. Esse conjunto de paramento foi elaborado para Oxum Opará, composto pela proteção da cabeça, pelas braçadeiras, pela arma de proteção (espada), pelo abebe (leque), pelo filá que cobre o rosto do filho de santo e pelas bolsas que cruzam o axô da orixá. A indumentária litúrgica é complementada pelo conjunto de paramentos.

Considerações Finais

Chegamos ao término desta unidade e esperamos que você tenha compreendido a necessidade de pesquisar e aprofundar **as representações do corpo nas religiões-afro-brasileiras** em outras fontes bibliográficas. Nesta unidade, desejamos que você tenha entendido os seguintes tópicos abordados: no primeiro momento, a iniciação dos filhos e filhas de santos nas religiões afro-brasileiras.

No segundo momento, esperamos que você tenha compreendido a importância do papel da dança no aprendizado das coreografias do orixá de cabeça e das outras divindades que fundam o panteão mítico das religiões afro-brasileiras expressas nas rodas celebrativas de xirê.

No terceiro momento, desejamos que você tenha entendido os conceitos de transe e possessão apresentados por teóricos dos estudos da religião e que tenha compreendido a necessidade de respeitar a comunicação entre vivos e mortos como uma constante teológica nas religiões afro-brasileiras.

No quarto momento, desejamos que você tenha percebido a importância da indumentária litúrgica e dos paramentos religiosos para os povos de terreiro e, assim, que você possa ampliar as atitudes de respeito como forma de superar a intolerância religiosa e o racismo religioso.

Por fim, desejamos que você tenha compreendido como a história, a cultura e a religião africana são expressas nos rituais das religiões afro-brasileiras por meio das representações do corpo; e que, assim, tenha contribuído para produzir uma compreensão plural que assegure o caminho do respeito e do diálogo inter-religioso e da coexistência religiosa no Brasil.

Síntese da Unidade

Nesta unidade, estudamos as representações do corpo nas religiões afro-brasileiras. O corpo é elemento fundante nos processos de iniciação. Aprende-se com os movimentos coreográficos da dança dos orixás. Sem o corpo, não há fenômeno de transe, possessão ou comunicação entre o mundo material e sobrenatural.

A partir da análise dos estudos apresentados pelos pesquisadores da antropologia e da sociologia, percebemos a formação de um amplo mosaico religioso afro-brasileiro, fruto de um processo de hibridação interétnica e inter-religiosa plural que contempla a diversidade de expressões corporais ancestrais africanas e afro-brasileiras.

Por fim, caracterizamos, nesta unidade, as representações corporais apresentadas pelo Candomblé baiano, Xangô pernambucano, Tambor de Mina e Umbanda como resultado de cruzamentos híbridos nascidos nas fronteiras culturais de cada estado brasileiro, na tentativa de preservação do patrimônio religioso ancestral africano. É sempre bom lembrar que a garantia do respeito a qualquer forma de expressão religiosa no Brasil está expressa na Constituição de 1988!

Referências

ANTONACCI, Maria Antonieta. Expressões corporais e religião. In: PASSOS; João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013, p. 525-537.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose:** a identidade mítica em comunidades nagô. 2. Ed. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2008.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil:** contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Editora Pioneira, 1985.

BÍBLIA, A. T. Samuel. In: BÍBLIA. **A Bíblia Sagrada**: o velho e o novo testamento. Tradução: João Ferreira D'Almeida. New York: American Biblie Societ, s.d.

BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRANDÃO, Ekedy Sinha Azevedo; SANTOS, Fernando Batista dos. **No candomblé, do alá ao ojá**: tecidos que vestem, protegem e sacralizam. Disponível em: http://www.enecult.ufba.br/modulos/submissao/Upload-568/131922.pdf. Acesso em: 16 jun. 2022.

CALDEIRA, Solange Pimentel. A religiosidade na dança: entre o sagrado e o profano. **Revista História em Reflexão**, Dourados, v. 2, n. 4, p. 1-13, jul/dez 2008.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Axós nos bastidores: uma análise infumentária litúrgica afro-brasileira no Recife e região metropolitana. **Revista Estudos da Religião**, v. 29, n. 2, p. 221-236, jul-dez 2015.

LINS, Fernando Antônio Domingos. **Um retorno aos estudos de transe e doença mental nos cultos afro-brasileiros**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1992.

LODY, Raul. **Candomblé**: religião e resistência cultural. São Paulo: Ática, 1987.

MELO, Constantino José Bezerra de Melo. Dançando com os orixás na escola pública. In: ARAGÃO, Gilbraz, VICENTE, Mariano (Orgs.). **Espiritualidades, transdisciplinaridades e diálogos**. Recife: Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, 2015. p.137-148. E-book.

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

SABINO, Jorge; LODY, Raul. **Danças de matriz africana**: antropologia do movimento. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

SANTOS, E.C.M. **Religião e espetáculo**: análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé. Tese (Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nàgô e a morte**: pàde, àsèsè e o culto ègun na Bahia. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SHAPANAN, Francelino. Entre caboclos e encantados: mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro. In: PRANDI, Reginaldo. (Org.) **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

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

VERGER, Pierre fatumbi. **Orixás deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. 6 ed. Salvador: Corrupio, 2002.

Unidade 4

A ritualística das religiões afro-brasileiras

Toda religião afro-brasileira possui uma ritualística específica. É no ritual que a narrativa sagrada africana vai ser representada. A sacralização é o momento de realização do contato entre o humano com o divino; esse processo é comandado pelos rituais no Candomblé baiano, no Xangô pernambucano, no Tambor de Mina e na Umbanda.

Na unidade 4 deste Guia de Estudo, vamos estudar as ritualísticas envolvidas nos processos de sacralização dos ritos religiosos afro-brasileiros. Toda religião possui os seus elementos constituintes básicos, os mitos, os ritos, a doutrina, a comunidade e a experiência religiosa. Toda religião deve ser respeitada conforme orientação da Constituição de 1988, que trata do direito inviolável da liberdade de consciência e crença.

Dessa forma, é indispensável que o estudante de Ciências da Religião conheça a multiplicidade de expressões ritualísticas religiosas no Brasil, principalmente no tocante às religiões afro-brasileiras, muitas vezes, envoltas injustamente em polêmicas de narrativas distorcidas nos meios de comunicação. O conhecimento contribui para a superação da intolerância religiosa por meio da ampliação da visão de mundo e do diálogo inter-religioso.

Para você, essa pequena apresentação é um convite para o estudo e a compreensão da ritualística nas religiões afro-brasileiras neste Guia de Estudo. Este curso contribuirá para ampliar os seus conhecimentos sobre o contexto ritualístico das religiões afro-brasileiras, marcadas por fundamentos antropológicos, cosmológicos e históricos. A busca pelo conhecimento é o motor para compreensão e produção de novas possibilidades de abordagem do fenômeno religioso nas escolas e nos espaços públicos, contribuindo para a desconstrução de preconceitos e estereótipos que fomentam o racismo religioso. Conhecimento, diálogo e respeito são instrumentos indispensáveis para os professores e pesquisadores que desejam adentrar na área dos estudos da religião.

Objetivos da unidade

- Compreender os rituais fundantes do Candomblé baiano;
- Perceber as características da ritualística do Xangô pernambucano;
- Caracterizar os diversos rituais do Tambor de Mina;
- Descrever a variedade ritualística da Umbanda.

4. A ritualística das religiões afro-brasileiras

Segundo o antropólogo Michel Meslin (2014), todo ritual religioso funciona para além do nível cotidiano, envolve o plano do divino ou a dimensão do sagrado. Todas as ações rituais têm por objetivo religar o ser humano ao divino, "são a expressão prática de uma experiência religiosa e os lugares onde esta se realiza" (MESLIN, 2014, p. 153).

É importante destacar que, no Candomblé baiano, no Xangô pernambucano, no Tambor de Mina e na Umbanda, os rituais fortalecem os laços comunitários, uma vez que a união se dá entre o devoto e o grupo que professa a mesma fé. Os rituais de iniciação são complexos e ambivalentes.

A ritualística das religiões afro-brasileiras propicia ao devoto um mergulho nos segredos guardados da mãe África, da religião. A iniciação é um caminho longo, no qual o iniciado é chamado a viver outro estatuto em uma nova existência, geralmente adquirindo um nome novo.

Podemos afirmar que, após o rito de iniciação, o devoto continua sendo o mesmo indivíduo na sociedade, porém também é um outro, um duplo. Michel Meslin (2014) divide os ritos de iniciação em:

1 Rituais de iniciação coletiva: marcados por ritos de passagem, geralmente envolvendo meninos e meninas que passam da vida da infância para a vida adulta, preparando-se para assumir as responsabilidades sociais e guiarem suas vidas.

2 Rituais de iniciação religiosa: nos quais os ritos são escolhidos e decididos pelo devoto. Lembrando que, nos ritos de passagem comunitários, todos os meninos e meninas são obrigados a participarem, e existe um período cronológico obrigatório para tal transição (MESLIN, 2014).

Nos ritos de iniciação religiosa, geralmente vamos encontrar um convite aberto a todas as idades e, algumas vezes, apresenta-se como uma vocação, um chamamento à iniciação ao divino. O devoto deixa um status social da vida "natural", profana, para assumir uma nova dimensão sagrada. Esses rituais de iniciação religiosa vão além dos simples rituais de integração social; eles introduzem o iniciado por meio dos símbolos religiosos em uma existência considerada mais profunda com o divino, mais autêntica e mais verdadeira (MESLIN, 2014).

Para Karen Armstrong (2016), a narrativa mítica expressa uma realidade atemporal do mundo; apresenta um modelo de ação para o presente. Na história, diversos povos relatam a crença em um mundo regido por deuses inseparáveis das forças naturais, diferentemente do cristianismo, judaísmo e islamismo (ARMSTRONG, 2016). Como, por exemplo, os Sumérios, que possuíam uma forte organização política baseada nas narrativas sagradas dos seus deuses, marcadas por relações ritualísticas de devoção e sacrifício. Na Mesopotâmia, a religião era comunitária; homens e mulheres tinham uma unidade de coesão na comunidade religiosa.

> Cada cidade tinha uma deidade como patrono e era governada como patrimônio pessoal desse deus. Representado por uma estátua em tamanho real, o deus governante vivia no templo principal com sua família, funcionários e servos divinos, os quais também eram retratados em efígie e habitavam um conjunto de quartos. Os **deuses eram alimentados**, vestidos e entretidos em **rituais elaborados**, e cada templo tinha grandes terrenos cultivados e gado em seu nome (ARMSTRONG, 2016, p. 33. Grifos nossos).

No continente africano, encontra-se, em várias regiões e países, o culto a um orixá que representa aquela comunidade religiosa, tanto quanto ocorria na antiga tradição mesopotâmica. Atualmente, a cidade de Oyó é um dos centros tradicionais de culto da ancestralidade dos orixás na Nigéria. As religiões afro-brasileiras herdaram e reelaboraram práticas de devoção e laços rituais transatlânticos africanos.

Provavelmente, por volta de 1200 a.C., um grupo de famílias arianas na Índia passou a coletar e organizar hinos revelados por videntes, tarefa árdua, mas aproveitaram e passaram a acrescentar novos poemas. O livro indiano "Rig Veda" está repleto de hinos que eram cantados durante os rituais de sacrifícios arianos.

> O sacrifício era essencial para qualquer economia antiga. Acreditava-se que a riqueza da sociedade dependia dos presentes concedidos pelos deuses padroeiros. Os humanos respondiam à sua generosidade divina dando graças, aumentando assim a honra dos deuses e garantindo benefícios futuros. O ritual védico, portanto, baseava-se no princípio da troca recíproca: do ut des – 'Eu dou para que você dê' (ARMSTRONG, 2016, p. 58).

Devido ao aspecto de religião comunitária, os sacerdotes ofereciam aos deuses as melhores partes sacrificadas dos animais que eram enviadas para o mundo celeste por intermédio de Agni (divindade do fogo). A carne que sobrava dos sacrifícios rituais era compartilhada com toda a comunidade religiosa, refletindo a proteção e dádiva dos deuses aos devotos (ARMSTRONG, 2016).

No Ocidente, a partir do século XVI, a chegada de milhões de africanos escravizados em terras brasileiras trouxe a experiência religiosa gravada nos "costados" e nas "cabeças" dos escravizados no Navio Negreiro; toda uma tradição milenar africana foi resguardada. Mulheres e homens africanos carregavam a força dos ancestrais e o conhecimento ritualístico em suas cabeças, raspadas e entregues aos orixás no processo de iniciação em África. A palavra, o canto e o gestual religioso dessa população africana garantiram a preservação dos segredos e fundamentos iniciáticos que compõem as religiões afro-brasileiras.

4.1 O Candomblé baiano

No Candomblé nagô e no Xangô pernambucano, a cabeça (Ori) é o centro de devoção do povo de terreiro. Para Jorge Barbosa, "a cabeça física representa a cabeça interior ou a pessoa interior e tem sua correlação com Olodumare, porque é

proveniente dele...” (BARBOSA, 1993, p. 69). O Ori é o centro de equilíbrio da vida da filha ou filho de santo. Ele deve ser cuidado e alimentado, pois fortalece a ligação com seu orixá e com Olodumare.

Todo membro do terreiro tem que cuidar do seu Ori. Aquele que zela pela sua cabeça tem um “Olori Iré” (possui um bom Ori), e aquele que é descuidado com suas obrigações com sua cabeça tem um “Olori Buzuku” (possui um mau Ori). A expressão Ori também é utilizada para descrever a alma-personalidade ou o duplo do ser humano (BARBOSA, 1993).

> Ori mi bá mi sé ê - (meu ori me permitiu fazer)
> Ori mi yo mi - (meu ori me salvou)
> Ori mi ló mu ê yé o - (foi meu ori que te pegou)
> Ori rê ko gbabodi - (teu ori desvia a maldade)
> Ori mi a gbê ó - (meu ori esteja contigo (apoiando))
> (BARBOSA, 1993, p. 69.)

As frases acima em yorubá expressam o conceito de alma-personalidade expresso por Jorge Barbosa (1993). Assim, o Ori tem a capacidade de livrar os devotos do Candomblé do mal e ainda orientá-lo para um bom caminho. Por essa razão, recomenda-se cuidar bem do Ori por meio de oferendas.

O antropólogo Reginaldo Prandi (2001) traz, em seu livro a Mitologia dos Orixás, várias narrativas sagradas africanas que nos fazem pensar sobre os fundamentos do Candomblé. Na sequência, vamos entender na narrativa mítica por que Yemanjá é a cuidadora da cabeça dos seus filhos:

Certa feita.... uma orixá recebeu a incumbência de Olodumare para cuidar de Oxalá. Aceitando a missão, começou a ficar decepcionada, porque cuidava da casa, dos filhos, da comida, do marido. Reclamava que os orixás recebiam sacrifícios e homenagens e ela só trabalhava como uma escrava.

Foi até seu marido, Oxalá, e começou a falar, e falar, e reclamar com tanta força que Oxalá enlouqueceu, ficou com as ideias desorganizadas na cabeça.

Yemanjá, com piedade do marido, foi cuidar do “Ori de Oxalá” com água fresca, obis deliciosos, pombos brancos, frutas doces, assim, Oxalá ficou curado.

Com a permissão de Olodumare, Oxalá concedeu a Yemanjá o direito de cuidar dos Oris de todos os mortais.

Yemanjá transformou-se na senhora das cabeças (PRANDI, 2001).

4.1.1 A Oferenda: a Ritualística do Obi

No Candomblé nagô, vários sacrifícios podem ser ofertados à cabeça, o Obi é o mais simples. O ritual pode ser realizado no terreiro (Ilê Orixá) ou em um quarto na residência do beneficiário, desde que preparado e purificado para a ocasião. Na organização do ritual, todos devem estar vestidos de branco, é indispensável: "[...] uma esteira forrada com um lençol branco onde vai ser colocado o obi, uma quartinha com água de chuva ou fonte, e algumas sementes de pimenta da costa (ataré)" (BARBOSA, 1993, p. 71).

A pessoa beneficiada com o Obi deve tomar banho condizente com as folhas do seu orixá. Depois, fica sentada na esteira com as pernas estiradas e unidas, com as mãos postas sobre as coxas e com as palmas viradas para cima. Nos ombros, deverá ficar o ojá (tipo de torço ou turbante), que depois servirá como pano de cabeça (BARBOSA, 1993). Na sequência, o oficiante do ritual pergunta ao devoto o seu nome de santo se for iniciado, ou nome civil se não for:

> [...] umedece então os dedos da mão direita com a água da quartinha, bate por três vezes na mão com a esquerda fechada e, formando um círculo com o polegar e o indicador, diz: 'ori apere' (cabeça nós te chamamos); e põe a mão direita sobre a cabeça do devoto. A seguir, pega o prato com o obi e o eleva à altura do devoto, oferece o obi à cabeça e reza pedindo para que o sacrifício seja aceito. Depois disso, segura o obi, faz uma invocação a Deus, aos orixás e aos Ancestrais, divide-o em quatro partes, pega a quartinha, despeja três goles no chão, toca três vezes com a palma da mão direita e fala, 'ilé mokué' (terra eu te saúdo).
>
> Então, esfregando os pedaços de obi entre as mãos fala 'obi re o, obi ke no, obi ori', a seguir lança no chão e observa a posição em que caíram os gomos para saber se a oferenda está sendo bem aceita. Se a resposta é positiva, ele pega um dos pedaços do obi e mastiga, misturado com pimenta da costa (ataré), com o objetivo de purificar a sua boca e dar força às suas palavras; segura então a cabeça do devoto com ambas as mãos; aproxima os lábios do ori, faz os pedidos de saúde, felicidade e prosperidade, e sopra suavemente a mistura sobre o ori.
>
> Tomando outro pedaço do obi, o oficiante pergunta se o devoto tem pai e mãe vivos, se um ou os dois tiverem morrido, ele diz o seguinte; 'ikú ará unló', daí então, toca com o obi nos pés, (no direito, se o pai estiver morto; no esquerdo, se for a mãe; e em ambos, se os dois forem falecidos), nas palmas das mãos, pálpebras, lábios, ouvidos e entrega ao devoto para comer. O oficiante amarra, então, o ojá na cabeça do devoto e manda-o deitar sobre um dos lados do corpo para descansar o ori.
>
> Depois de uma ou duas horas, o oficiante retorna e chama o nome do devoto três vezes; na terceira chamada, o devoto deve levantar-se rápido e ficar de pé, repete junto com o oficiante uma oração pedindo paz, saúde e felicidade (BARBOSA, 1993, p. 72).

Por fim, terminado o ritual do Obi, o devoto vai dormir. Na manhã seguinte, deve tomar o banho regular, mas guardar preceito (resguardo) por três dias. Descrevemos esse ritual, considerado simples no Candomblé, mas que exige do sacerdote uma preparação de anos de aprendizado. Candomblé é dedicação e devoção aos orixás!

4.1.2 O Candomblé baiano e o sacrifício ritual

No Candomblé, o sacrifício é fundamento central nos rituais. Reginaldo Prandi (2001) traz, em seu livro a Mitologia dos Orixás, várias narrativas sagradas africanas que nos fazem pensar sobre os fundamentos do Candomblé. Vamos tomar, por exemplo, a narrativa sobre o orixá Orunmilá (Sacrifício) e Ossain (Remédio) para pensarmos sobre a importância do sacrífico no Candomblé.

Era uma vez... um orixá chamado Orunmilá conhecido pelo seu poder de adivinhação. Para ajudá-lo nos afazeres, buscou um escravo no mercado. Ossain se mostrou um excelente ajudante, dominando também as artes da adivinhação. Na cidade, chegou ao ouvido do Rei Ajalaiê um mal-estar envolvendo os dois adivinhos; assim, o rei propôs uma disputa para saber qual dos dois seria o maior adivinho.

O Rei Ajalaiê determinou que fossem enterrados por sete dias Orunmilá e Ossain. Assim, passado esse período, Ajalaiê iria chamar um deles; aquele que chegasse primeiro ao palácio seria consagrado o maior adivinho do reino.

Orunmilá pensou na sua estratégia de oferecer sacrifícios, comidas e animais, coelho, galo e bode, pombo e ainda dezesseis búzios da costa. Mas Orunmilá não se esqueceu de oferecer sacrifícios a Exu, que, por sua vez, em retribuição, ressuscitou um coelho que cavou até Orunmilá e o alimentou por sete dias.

Por sua vez, Ossain usou feitiços e chegou à casa dos remédios. Porém, fez um trato com Orunmilá, receberia o alimento, mas não atenderia ao chamado do rei. Assim, não morreria e Orunmilá seria coroado como o Pai do Sacrifício e o Senhor da Adivinhação do Ifá.

No oitavo dia, o Rei Ajalaiê faz o chamado aos dois adivinhos, e apenas se apresenta Orunmilá, sendo consagrado O Rei do Ifá, o Rei do Sacrifício e da Adivinhação. Ossain conta o acordo feito com Orunmilá ao rei, e assim termina esta narrativa mítica mostrando que, no Candomblé, o sacrifício (Orunmilá) e o remédio (Ossain) sempre andarão juntos (PRANDI, 2001).

O sacrifício é elemento fundamental nos rituais do Candomblé. Para Roger Bastide (1961), o objetivo do sacrifício no Candomblé nagô é estreitar os laços entre os membros do terreiro e as divindades do panteão africano. Para o ritual, o axôgum (devoto especializado no sacrífico) é presença indispensável, ou na sua falta, o babalorixá poderá realizar a função. No Candomblé nagô:

> O objeto do sacrifício é sempre um animal, muda conforme o deus ao qual é oferecido: trata-se, conforme a terminologia, ora de um 'animal de duas patas', ora de um 'animal de quatro patas', isto é, galinha, pombo, bode, carneiro, etc. O sexo do animal sacrificado deve ser o mesmo da divindade que recebe o sangue derramado; e o modo de matar varia segundo os casos: corta-se a cabeça, esquartejam-se os membros, sangra-se a carótida, dá-se o golpe na nuca. Varia também o instrumento de execução, que algumas vezes deve ser uma 'faca virgem' (BASTIDE, 1961, p. 21).

Devido à presença do orixá Exu nos rituais, sempre são realizados dois sacrifícios. Independente do orixá celebrado, Exu tem que ser servido primeiro. Logo, o primeiro sacrífico é um animal de duas patas para Exu; e, em segundo lugar, vem o animal de quatro patas para a divindade celebrada, conforme condições financeiras do terreiro (BASTIDE, 1961).

4.1.3 A oferenda nos rituais

Depois de toda a função exercida na ritualização do sacrifício, o axogum entrega, para o domínio da cozinha, o preparo da oferenda. A iabassé comanda a feitura do cardápio votivo, comida sagrada, para oferta aos orixás. Com Roger Bastide (1961), vamos compreender o preparo da oferenda:

> Moela, fígado, coração, pés, asas, cabeça e, bem entendido, o sangue, pertencem de direito aos deuses; mas o resto do animal não é atirado fora, é cozido e parte dele será posta em travessas ou em pratinhos diante de pedras ou dos pedaços de ferro pertencentes às divindades... (BASTIDE, 1961, p. 21).

No preparo dos pratos no Candomblé nagô, alguns rituais devem ser seguidos pela iabassé. Por exemplo, se duas galinhas são sacrificadas, uma deve ser cozida e a outra assada. Outra regra importante, para as mulheres, não é permitida a função na cozinha se ela estiver menstruada (BASTIDE, 1961). A oferta às pedras sagradas (otas) vem em primeiro lugar; o restante da comida é distribuída com os membros do terreiro e seus convidados.

4.1.4 A Ritualística do Sacrifício de Animais e o Supremo Tribunal Federal

No dia 29 de março de 2019, o Supremo Tribunal Federal decidiu, por unanimidade, que o sacrifício de animais em cultos religiosos é permitido e constitucional. Diante dessa decisão, a repercussão deve ser seguida por juízes em todo o Brasil.

O Ministério Público gaúcho entrou com um recurso no Supremo Tribunal Federal contra a decisão do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul que defendia a constitucionalidade da Lei 2.131/2004. O que propunha esta lei estadual?

> Acrescenta parágrafo único ao artigo 2. Da Lei n. 11.915, de 21 de maio de 2003, que institui o Código de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul. [...] Parágrafo único – Não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana (RIO GRANDE DO SUL, 2004, p. 01).

Na decisão do STF, o ministro Alexandre de Moraes relatou que a questão foi apresentada de "[...] maneira 'preconceituosa' pelo Ministério Público estadual, autor da ação, e pelos amigos da Corte, instituições que participaram das discussões no Supremo" (BRASIL, 2019, p. 01).

No julgamento, seguiram o voto do ministro Alexandre de Moraes os ministros: Luís Roberto Barroso, Rosa Weber, Ricardo Lewandowski, Luiz Fux, Gilmar Mendes, Carmen Lúcia e o presidente Dias Toffolli. **Todos votaram pela autorização da prática e do reconhecimento do direito de todas as religiões em sacrificar animais em cultos** (BRASIL, 2019).

É importante destacar as palavras do ministro Luís Roberto Barroso:

> Não se trata de sacrifício ou de sacralização para fins de entretenimento, mas sim para fins de exercício de um direito fundamental que é a liberdade religiosa. Não existe tratamento cruel desses animais. Pelo contrário. A sacralização deve ser conduzida sem o sofrimento inútil do animal (BRASIL, 2019, p. 01).

Por fim, nas palavras do ministro Ricardo Lewandowski, é incontestável no julgamento desse recurso que: "me parece evidente que, quando se trata do sacrífico de animais nesses cultos afros, isso faz parte da liturgia e está constitucionalmente protegido" (BRASIL, 2019, p. 01). O sacrífico de animais em cultos religiosos é constitucional e legal no Brasil.

4.2 O Xangô pernambucano

O Xangô pernambucano segue as tradições nagô ou jeje-nagô. No tópico anterior, conhecemos a origem e os fundamentos míticos do sacrífico e das oferendas no Candomblé baiano, que segue ritualísticas semelhantes no Xangô pernambucano. Então, vamos agora conhecer uma narrativa sagrada sobre o orixá Exu e sua relação com a expressão "comer primeiro", muito utilizada pelo povo de terreiro.

Por qual motivo Exu tem que ser reverenciado primeiro?

Como explicar esse fundamento no Candomblé nagô ou jeje-nagô?

Vários estudiosos que pesquisaram na área dos estudos da religião coletaram diversas narrativas sagradas sobre as religiões afro-brasileiras e suas divindades. Já que estamos tratando do sacrifício e de Exu, escolhemos uma narrativa mítica sobre Exu anotada pelo antropólogo Raul Lody no "terreiro de Xangô", o Obá Ogunté, localizado em Recife, Pernambuco.

> Diz a lenda que Exu foi cozinheiro dos orixás, e que principalmente Ogum e Xangô, por serem muito exigentes, só comiam com muita pimenta e molhos especialmente preparados pelo mestre dos temperos dos deuses. Um dia, os orixás estavam com

> muita fome e pediam insistentemente que Exu trouxesse a grande panela que habitualmente seria o repasto. Nisso, Exu esquece a pimenta, porque não teve tempo de ir até o mercado para a compra, por isso recebe reclamação, especialmente de Xangô, dizendo:
>
> - Exu, pegue o meu cavalo e vá providenciar a pimenta, pois, assim, sem o molho, eu não como – nisso, Exu sai correndo à busca de pimenta, para atender à vontade do seu companheiro Xangô.
>
> Enquanto Exu saía, preocupado, para buscar o tempero, todos os orixás começaram a se servir da gostosa comida, então Xangô sugeriu que, após a alimentação, a grande panela fosse preenchida com água e que nada fosse relatado, fazendo com que Exu ficasse pensando que os orixás ainda estavam com fome, aguardando a pimenta.
>
> Chega Exu, trazendo a pimenta, e vai até a cozinha para preparar o molho tão desejado por Xangô. Volta e encontra a grande panela cheia de água, e constata que os orixás já tinham comido. Exu fica indignado, jogando tudo no chão, e sentencia: a partir daquele momento, ele, Exu, seria o primeiro orixá a comer, e sem a comida de Exu nada poderia acontecer no plano dos deuses e no plano dos homens. Por isso, todas as cerimônias dos Candomblés e Xangôs são iniciadas com o padê de Exu, que consta de farofa-de-dendê, farofa com água, acaçá e de uma quartinha contendo água (LODY, 1998, p. 21).

Assim, nos terreiros de Candomblé, Exu é o primeiro orixá que come. Ele é o transportador das oferendas dos devotos aos orixás. Porém, também é o senhor da comunicação; traz as mensagens do panteão dos orixás. Exu come tudo! Representa o desejo de conhecimento e de movimentar o mundo. Exu tudo ouve, tudo comunica, tudo sabe!

4.2.1 A ritualística do Padê de Exu

Para Roger Bastide (1961), Exu é considerado o Mercúrio (mensageiro de Zeus) africano, o encarregado de levar e trazer as mensagens entre os devotos e as divindades. É o senhor da comunicação e da tradução entre a língua dos homens e dos orixás.



Fotografia 1 – Padê de Exu, Terreiro de Pai Julio, Asè Ilé Abomin Lasé, Recife/PE.
Fonte: Arquivo Constantino Melo (2013).

O ritual do padê é celebrado, cantado em yorubá diante de um copo d'água e de um prato contendo o alimento de Exu. O padê é levado para uma encruzilhada. É importante destacar que, apesar do padê ser para Exu, faz-se "obrigatoriamente uma oração para os mortos ou para os antepassados do candomblé" (BASTIDE, 1961, p. 23).

No Terreiro de Candomblé Asè Ilé Abomin Lasé, em Recife, o babalorixá Pai Julio sempre alertava que cada casa de Candomblé tem suas regras e organização; cada iniciado sempre será orientado com os conhecimentos dos anciãos daquela tradição. Nesse mesmo caminho, o Pai Damião explica que cada casa religiosa tem seus rituais: "Não existe um Candomblé único!" Com relação ao orixá Exu, possui preferências por comidas apimentadas, com sal e com dendê.

> Você pode fazer o padê com dendê, e também o padê com água, e o padê com cachaça ou o padê com mel, mas o de dendê sempre tem que estar presente. Certo! Dendê, pimenta, de preferência que tenha dendê, pimenta e sal. A quartinha também, porque tem que ser despachada. Quando é um ritual, uma festa só pra Exu, tem que ser um padê rico, com galinha, com pimenta, com dendê e a quartinha vai vir cheia com cachaça. Isso vai depender de cada casa.

É importante ressalvar que Exu, no Xangô de Pernambuco, é o primeiro orixá a comer. Lembrando que cada terreiro de Candomblé organiza os rituais conforme a tradição recebida. Como diz Pai Damião, em uma festa para o orixá Exu, ele pode revelar no jogo de búzios como deseja a feitura do padê, se prefere com dendê, com mel, com cachaça ou com farinha.

Raul Lody (1998), em suas pesquisas no Xangô pernambucano, relacionou alguns pratos votivos preparados e ofertados aos orixás, preparados preferencialmente em

objetos confeccionados em cerâmica e madeira. Abaixo, relacionamos cada prato votivo (sagrado) vinculado ao seu orixá:

> Exu – come capote, pinto, galo, bode, fígado, bofe e coração de boi;
> Ogun – capote, galo, tatu e veado;
> Oxum – cioba (tipo de peixe), galinha, bode capado e cabra;
> Odé – porco, capote, tatu e bode;
> Obaluaiê – bode, galo, capote e porco;
> Naña – galinha, capote e cabra;
> Iemanjá – pato, carneiro e capote;
> Xangô – beguiri, carneiro e galo;
> Iansã – cabra, galinha e peru (LODY, 1988, p. 143).

4.2.2 A Ritualística dos Tambores

Todo ritual, no Xangô pernambucano, é regido pelo conjunto de tambores. Os instrumentos são batizados na presença do padrinho ou da madrinha. Todos os anos são sacralizados com azeite de dendê, mel, água benta e o sangue de uma galinha. O animal é ofertado em cima do "corpo" do tambor (BASTIDE, 1961).

O Rum, o maior.

O Rumpi, o médio.

O Le, o menor.

Para sacralização dos instrumentos musicais, é preparado, na cozinha do terreiro de Candomblé, um prato especial em devoção aos tambores, com "a cabeça, os intestinos, as asas e as patas são cozidas no azeite de dendê, com camarões, cebolas, mas sem sal" (BASTIDE, 1961, p. 24). O prato votivo (sagrado) é ofertado aos tambores juntamente com outros alimentos o dia inteiro. Por isso, a expressão do povo de terreiro: "Os tambores comem!"

4.2.3 A Ritualística do Orunkó

O orunkó é o ritual que faz parte do processo de iniciação do iaô; é conhecido como a cerimônia do "dom do nome" para toda a comunidade do terreiro. No ritual, o iaô entra majestosamente debaixo do ala (grande véu branco depositado sobre o iniciado), totalmente vestido com as roupas do orixá e carregando os paramentos litúrgicos; logo é interpelado pelo sacerdote que lhe faz a seguinte questão: **"Vamos, faça um esforço e diga-nos em voz alta e com clareza qual é o seu nome que todo mundo na cidade e no mercado o ouça com clareza"** (VERGER, 2002, p. 46. Grifo nosso). Em resposta, o corpo do iniciado bruscamente se eleva, ele salta no ar e, em meio aos oké, aplausos, e ao som dos tambores, revela o novo nome de batismo (BASTIDE, 1961).

Raramente, é realizada a feitura de um único filho de santo, pois o processo de iniciação no Candomblé é complexo e caro. Geralmente, é organizado um "barco", um grupo de iniciados. Roger Bastide (1961) relata que, durante as perseguições

políticas e policiais contra as religiões afro-brasileiras, os ritos de iniciação eram realizados secretamente. Não havia celebração pública, nem cantos, e muito menos tambores, pois os povos de terreiros temiam ser denunciados pela população.

É importante destacar que a anunciação do novo nome envolve um processo anterior de pesquisa no terreiro. Por exemplo, o iaô anuncia na cerimônia do orunkó: **Xangô Atara Mozambi**, ou seja, primeiro informa a qual divindade é filiado (**Xangó**); depois, a "qualidade do orixá" (**Atara**) e, em terceiro, a região sagrada do orixá (**Mozambi**) (BASTIDE, 1961).

4.2.4 O Ritual da lavagem das contas

Em todo Candomblé, o colar de contas é um símbolo religioso afro-brasileiro que identifica a filiação do devoto ao orixá. Para Michel Meslin (2014), o símbolo religioso é o elemento fundante que permitirá a compreensão profunda dos ritos realizados.

> O conteúdo dessa iniciação pode ser definido como um conjunto de ritos simbólicos e de ensinamentos étnico-práticos mais ou menos desenvolvidos, que visam à aquisição de um certo poder e de uma certa sabedoria fundados num conhecimento esotérico, e que chegam à modificação do estatuto social e religioso do(a) iniciado(a) (MESLIN, 2014, p. 181).

No Xangô pernambucano, cada devoto possui um colar cuja cor indica a filiação do seu orixá. O colar por si só não possui valor; ele deve passar pela ritualística da "lavagem". Tudo começa com a consulta ao Ifá, ao jogo de búzios, para conhecer quem é o "dono da sua cabeça". O colar é feito e entregue ao babalorixá ou a ialorixá para sacralização. Roger Bastide (1961) destaca as seguintes observações no ritual de lavagem:

> 1) Que tinha ficado uma noite inteira sobre a pedra do deus a que pertence e que o sangue de uma ave morta em sacrifício, juntamente com as ervas apropriadas, tinha lavado, ao mesmo tempo, pedra e colar;
>
> 2) A esta primeira participação se junte uma segunda, entre pedra, colar e cabeça do indivíduo que celebra o ritual. Digo 'cabeça' e não 'indivíduo' porque a cabeça é considerada a moradia do orixá. Lavar-se-á então a cabeça, e muitas vezes também o corpo inteiro, com a água e as ervas que serviram para a lavagem de colar e pedra (BASTIDE, 1961, p. 33).

Concluída a ritualística da lavagem das contas, o iniciado passa a seguir os deveres do terreiro e suas obrigações com os orixás. Muitas normas e restrições devem ser obedecidas; dentre elas, não poderá comer certos alimentos (tabu) e precisa participar da sustentação do ciclo de celebrações e das despesas do terreiro de Candomblé.

4.3 O Tambor de Mina

No Maranhão, a religião dos voduns destacou-se pela força da tradição do povo jeje. Da mesma forma que outras religiões afro-brasileiras, o Tambor de Mina hibridizou-se com a religião católica e a religião indígena, resultando em uma prática religiosa afro-brasileira singular e impactante. Neste tópico, vamos conhecer algumas práticas rituais registradas por pesquisadores da área dos estudos da religião, destacando os rituais observados na Casa das Minas.

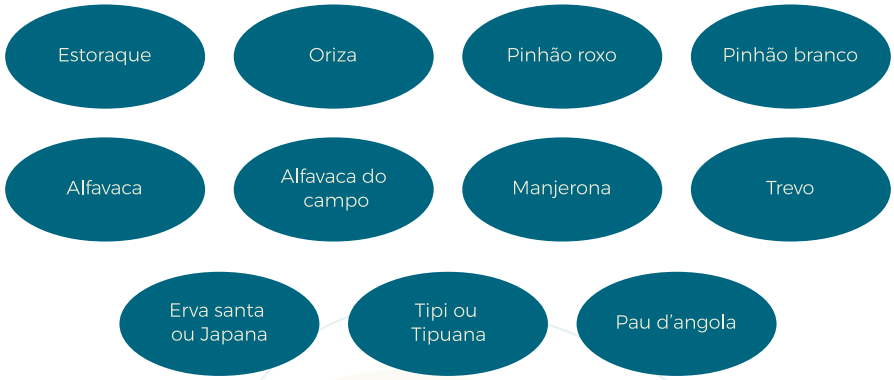
4.3.1 O Ritual dos Banhos de Purificação

No Tambor de Mina, os banhos de limpeza são indispensáveis na preparação para qualquer ritual na Casa das Minas. Os banhos são preparados com ervas e com água guardada nas jarras de comé, "... os banhos ficam numa bacia no pêndome, ou altar de Nanã, e são usados pelas dançantes e tocadores, sendo também distribuídos entre alguns amigos, que os recebem em pequenas garrafas para passar no corpo" (FERRETTI, 2009, p. 205).

Na Casa das Minas, as filhas de santo e os tocadores usam banhos de cabeça e nos braços em frente ao altar de Nossa Senhora da Piedade. Durante o Sábado de Aleluia, as filhas de santo, as pessoas da casa e os amigos, recebem em vidros "banhos da felicidade" para usarem em casa (FERRETTI, 2009).

Todas as vodunsis (iniciadas), depois de cinco anos na Casa das Minas, recebem uma garrafa contendo ervas e álcool para usarem quando sentirem necessidade; passam o banho nos braços, na cabeça e no rosto. Dona Celeste, uma das vodunsis mais antigas da Casa das Minas, relatou que, em sua casa, sempre tem o banho preparado com: fava de baunilha, rosa-todo-ano, cachopa de jardineira, rosa verde, pachuli e outras ervas. Em outro momento, ela informou que, para a feitura das garrafas de banho, é utilizado: cravo-todo-ano, pendão de jardineira, rosa verde, flor de pau-d'arco, pachuli, fava de baunilha e outras ervas (FERRETTI, 2009).

O antropólogo Sergio Ferreti (2009) analisou os registros do pesquisador Nunes Pereira e encontrou a composição das doze ervas que fazem o banho de Natal, indicado para as pessoas que se encontram envolvidas em problemas e/ou dificuldades no trabalho e na vida. As ervas são:



4.3.2 O Ritual da consulta e as garrafadas de remédios

Nas religiões afro-brasileiras, encontramos uma diversidade de garrafadas que são indicadas para curas dos males do corpo e da alma. Na Casa das Minas, as garrafadas são preparadas com álcool ou cachaça, com ervas e outros produtos; o teor da garrafada é bebido ou passado no corpo. O atendimento aos consulentes é realizado nos dias de festa por meio das filhas de santo como intermediárias dos voduns (FERRETTI, 2009).

Você sabe como se dá o processo de consulta espiritual no Tambor de Mina?

Nos dias de festa, as pessoas fazem consulta aos voduns. É indispensável levar uma vela, o nome e o endereço da pessoa beneficiada. As filhas de santo são videntes e vão fazer a consulta junto ao vodum utilizando a vela. Além disso, algumas filhas interpretam sonhos e vidências; outras costumam jogar cartas de baralho (FERRETTI, 2009).

Geralmente, os voduns da família Dambirá receitam remédios de ervas para uso em banhos, bebidas ou passar no corpo, dependendo da indicação para cada doença. Por sua vez, os voduns da família de Quevioçô dão passes ou vibrações para "quebrar" as más vibrações, gostam de rezar ou benzer. Já os voduns da família Davice são experientes em benzimentos e rezas (FERRETTI, 2009).

A Casa das Minas tem o cuidado de informar ao consulente que é uma religião que não faz feitiços. Sérgio Ferretti colheu o depoimento de Dona Deni que explica o seguinte:

> Hoje tem gente que quer fazer despacho todo dia, podendo fazer coisas erradas e trazer complicações para a própria pessoa. Os voduns não vivem à nossa disposição, não são nossos empregados e não vêm fazer o que a gente quer. Eles podem ajudar a afastar alguma perseguição, mas não fazem despachos. Também não se pode dar qualquer tipo de banho para toda pessoa (Apud FERRETTI, 2009, p. 207).

Na Casa das Minas, uma das plantas mais cultuadas para a cura é a cajazeira sagrada. O fruto é conhecido pelo povo do Tambor de Mina como taperebá. Na língua jeje, o nome das folhas da cajazeira é "aconcone", que se assemelha ao nome de um dos voduns da Mina, o "Agongone" da família de Savaluno. Como planta sagrada, diz-se que a cajazeira é do vodum Naé, sendo necessários vários cuidados com ela:

1 - Proibido subir na árvore;
2 - Não pode ser retirada a casca;
3 - Não se cortam os galhos;
4 - Apenas os frutos que caem podem ser comidos;
5 - Quando outras ervas prejudicam as plantas, devem ser retiradas com uma escada;
6 - As folhas devem ser retiradas batendo-se com uma vara;
7 - A iniciada, a vodunsi, pede licença e retira as folhas para preparar o amansi;
8 - É terminantemente proibido por fogo nas folhas (FERRETI, 2009).

4.3.3 Os alimentos rituais

Como no Candomblé baiano e no Xangô pernambucano, na religião do Tambor de Mina, oferecem-se sacrifícios rituais de animais. Na Casa das Minas, as divindades são louvadas com a oferta, principalmente, de aves em obrigação aos voduns. Os alimentos são depositados no comé, para serem sacralizados e depois são servidos aos membros do terreiro (FERRETI, 2009).

Para sacralização dos alimentos rituais, é necessário seguir os cantos na língua jeje. Na Casa das Minas, todo ritual possui cânticos específicos. É importante ressalvar que nem todo canto pode ser gravado, porque os voduns proíbem o registro, pois são segredos rituais trazidos da mãe África.

A Casa das Minas no Maranhão segue a tradição na preparação das comidas sagradas para os voduns. O cardápio votivo (consagrado) é preparado em caldeirões de ferro ou alumínio sustentados na cozinha de terra batida. Aparelhos modernos como fogão e liquidificador não são utilizados na preparação da comida sagrada.

O antropólogo Sérgio Ferretti (2009) pesquisou as anotações sobre o cardápio ritual da Casa das Minas registrado pelos pesquisadores Nunes Pereira e Pereira Barreto. A seguir, citamos alguns alimentos e ingredientes que compõem os alimentos rituais ofertados aos voduns:

- **Pratos comuns**: abobó, acaçá, agralá, amió, cariru e acarajé;
- **Pratos diferenciados**: nununfo usado com amió, sussume feito com carne de bode e cozido em folhas de bananeira, ressau feito com sangue de bode semelhante ao sarrabulho, sarapatel preparado pelos tocadores na matança de chibarro.

4.3.4 A Festa do Divino como Ritual de Iniciação no Tambor de Mina

A Festa do Divino no Maranhão é uma celebração da religiosidade popular. Faz parte da tradição do Catolicismo popular e dos terreiros do Tambor de Mina. Sérgio Ferretti (2009) registrou a organização da festa do Divino na Casa das Minas. Toda ritualística da festa gira em torno da divindade do vodum do Tambor de Mina.

Como em toda religião afro-brasileira, reafirmamos a presença do fenômeno da hibridação religiosa, na qual um fragmento do sistema religioso de uma religião se encontra com um mosaico religioso de outra, resultando em um novo formato de experiência religiosa. A reelaboração religiosa da Festa do Divino tem fundamento na devoção ao Divino Espírito Santo da Igreja Católica, que defende o dogma da Santíssima Trindade, da Ascensão de Jesus Cristo e sua manifestação aos discípulos, no Pentecostes (FERRETTI, 2009).

Para Sérgio Ferretti (2009), na Casa das Minas, a festa do Divino foi hibridizada e reelaborada; é compreendida como um ritual de iniciação. A festa, segundo Câmara Cascudo, teve início em Portugal, no século XIV, por ordem da Rainha Dona Isabel. Na

Casa das Minas, a Festa do Divino é celebrada em devoção ao vodum Nochê Sepazim que, no Tambor de Mina, representa a Imperatriz devota do Divino Espírito Santo. Participam também na celebração os voduns: Daco, Doçu, Bedigá e outros. A cada dois anos, um vodum é escolhido para ser celebrado (FERRETTI, 2009).

O calendário litúrgico do terreiro segue o calendário da Páscoa da Igreja Católica. O ciclo da Festa do Divino no Tambor de Mina vai de março ou abril até maio ou junho. Abaixo, descrevemos como a Casa das Minas organiza a festa. Seguem as etapas descritas nas pesquisas de Sérgio Ferretti (2009):

Fase Preparatória	A abertura da tribuna; O buscamento; O levantamento do mastro.
Fase Final	O dia da festa; A derrubada do mastro; O Encerramento.

Na Casa das Minas, na fase da **abertura da tribuna**, o ritual é mais privado, com a participação dos devotos e das caixeiras. Ocorre no domingo de Páscoa e são destacados os símbolos religiosos da pomba, da coroa, das caixas e das bandeiras.

O buscamento do mastro é realizado no domingo antes da festa. É escolhido um tronco de árvore de sete a dez metros de comprimento que fica na casa de um devoto. O tronco é sacralizado com folhagens e frutas, lixado e pintado para ser posto no fundo ou na frente da casa que promove a festa.

O levantamento do mastro significa o início da festa. É realizado à noite com ladainha e o batismo, na presença dos padrinhos e dos componentes do império e das caixeiras. A música é o ponto forte da festa; tem muita comida. Os homens são motivados com cordas e escadas a levantarem o mastro.

O dia da festa é iniciado por uma missa agendada na Igreja Católica. As mulheres caixeiras assistem à missa. O cortejo todo segue da igreja para a casa da festa, acompanhado pelas crianças com as bandeiras, o grupo do império e também uma banda musical. Os fogos anunciam a festa; a comida é o símbolo da fartura na festa. Em algumas festas, pode ocorrer o transe com os voduns podendo conversar com as pessoas e realizarem consultas. As crianças, entre cinco e dez, são vestidas à moda do império; são escolhidas em idade que varia entre quatro e catorze anos. Trazem junto à sua indumentária litúrgica a coroa, as tiaras, o cetro e outros ornamentos.

A derrubada do mastro é a etapa da finalização da festa, realizada no segundo dia, antecedida por uma ladainha. Em muitas casas, a derrubada pode ser iniciada discretamente com a participação de entidades nos médiuns incorporados,

realizando os primeiros golpes de forma simbólica. Com toques das caixeiras e na presença do império, o mastro é derrubado pelos homens, e o mastaréu e a bandeira são entregues aos futuros padrinhos para a organização da festa do próximo ano. O cântico de encerramento é o "bendito de hortelã", que conta a narrativa da vida de Jesus Cristo desde o nascimento até a morte, anunciando a volta do divino.

O fechamento da tribuna indica **o encerramento da festa**; as caixas são "arriadas" e silenciadas. No dia seguinte, toda a alimentação que restou da celebração é compartilhada com os organizadores da festa. Geralmente, é separado carne salgada para ser compartilhada com os colaboradores da festa e com as caixeiras (FERRETTI, 2009).

4.4 A Umbanda

Os rituais na Umbanda são diferentes do Candomblé baiano, do Xangô pernambucano e do Tambor de Mina. Para Valdeci da Costa (1983), a ritualística da Umbanda está fundada em dois núcleos de divindades; o primeiro Oxalá e os orixás e o segundo a invocação das almas, que "descem" no terreiro para ajudar as pessoas na cura dos males.

É importante destacar que, no Candomblé, os orixás não se comunicam verbalmente com os membros do terreiro e com as pessoas. Toda comunicação se dá pelo jogo dos búzios. Na Umbanda, os espíritos "descem" no terreiro e conversam com os presentes por meio dos médiuns, realizando uma série de conselhos, passes e receituários (MAGNANI, 1986).

A organização do terreiro de Umbanda é apresentada de forma burocrática; tem um presidente, um vice-presidente, um secretário, um tesoureiro e os sócios, regidos por um estatuto da casa. Os membros do terreiro devem contribuir mensalmente com uma mensalidade para a sobrevivência da casa, e as pessoas que buscam ajuda nas sessões públicas estão organizadas com fichas numeradas para o "atendimento espiritual" (MAGNANI, 1986).

A Umbanda foi marcada pela forte influência da religião espírita. Vamos encontrar, na descrição dos rituais de iniciação, toda uma terminologia trazida do Espiritismo, como "a incorporação" dos espíritos por meio dos médiuns, os "seres espirituais superiores", o trabalho do "atendimento espiritual", da "caridade espiritual" para a "evolução espiritual".

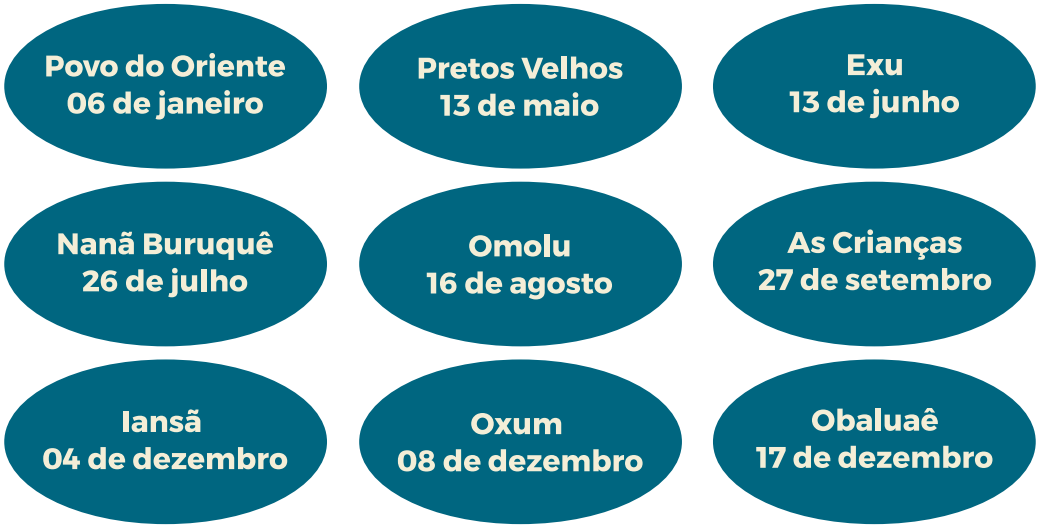
Nos estudos de Valdeci Costa (1983), encontramos a definição da ritualística das giras como celebrações espirituais, o encontro entre os devotos e as entidades espirituais. Assim, o pesquisador classificou as giras da seguinte forma:



As Giras de desenvolvimento são aquelas organizadas para o estudo, orientação e treinamento da mediunidade dos médiuns. O treinamento do desenvolvimento mediúnico "visa a dar à pessoa total domínio destas reações, saber entrar em transe, sem cair no chão, como acontece com os principiantes..." (COSTA, 1983, p. 314).

As Giras de público são aquelas nas quais as pessoas buscam atendimento espiritual, querem consultas sobre os diversos problemas e dores que afligem a humanidade. São pessoas desesperadas com graves enfermidades, outras com problemas familiares, muitas com problemas financeiros e outras com problemas amorosos. A ritualística empregada nas Giras de desenvolvimento e nas Giras de público seguem o mesmo padrão de organização litúrgica, religiosa.

As giras festivas ocorrem durante todo o ano. Cada terreiro de Umbanda possui calendário litúrgico próprio para o culto das entidades espirituais junto a toda comunidade religiosa. As festas sagradas realizam-se em vários locais. A seguir, utilizamos os registros da pesquisa de Valdeci Costa (1983) para destacarmos algumas dessas celebrações. As giras festivas são em homenagem a:



4.4.1 O Ritual da defumação e da saudação

Em todos os terreiros de Umbanda, nenhuma reunião começa sem o ritual da defumação. O principal objetivo de espargir fumaça sobre o ambiente e as pessoas é purificar, afastar as cargas negativas que poderiam perturbar ou desagregar as energias no andamento da gira umbandística.

Defumar é purificar. Cada terreiro de Umbanda tem as ervas aromáticas que são preparadas e misturadas para defumação. Encontramos, nos terreiros, a preparação do defumadouro com o alecrim, o benjoim, a alfazema, dentre outras, que são colocadas nas brasas dentro de um turíbulo de latão para espargir o incenso pelo ambiente (COSTA, 1983).

O ritual de defumação é realizado com o turíbulo e o encarregado do terreiro cantando os pontos de louvação. Como por exemplo, o ponto de abertura do trabalho de defumação:

> Defuma com as ervas da jurema
> Defuma com arruda e guiné
> Benjoim, alecrim e alfazema,
> Vamos defumar filhos de fé (COSTA, 1983, p. 315).

Todo o espaço sagrado do terreiro é defumado. Começa pelo gongá, altar onde estão as representações das divindades da Umbanda. É defumado todo o salão da gira. Na sequência, vem a defumação dos atabaques, o salão do público e todas as pessoas que participaram da gira. Para concluir o ritual, defuma-se o corredor da entrada do terreiro e todas as dependências e assentamentos das divindades da casa. A defumação é fundamento da Umbanda! (COSTA, 1983).

Nas giras da Umbanda, registra-se gestos ritualísticos importantes na devoção e saudação umbandística:

A batida de cabeça | **Beija-mão** | **Saudação aos atabaques** | **Saudação aos ilhos de santo** | **Saudação ao público**

1 – A Batida de cabeça: Cada filho ou filha de santo vai até o gongá (altar) para fazer a "batida de cabeça", ou seja, vai encostar sua cabeça aos pés do altar, reverenciando a ancestralidade da casa. Nos terreiros de Candomblé, de tradição dos povos Yorubá, essa prostração reverencial é muito usada. O pai ou mãe de santo, o tempo todo, está ao lado do gongá com sua sineta ritual, o adjá.

2 – Beija-mão: Após saudar os ancestrais do terreiro, o filho ou filha de santo vai reverenciar o pai ou a mãe de santo com o ato de beijar a mão, pedir a benção. O sacerdote ou a sacerdotisa "... segura na sua mão direita, o pai ou mãe de santo tocam, com as costas da sua mão direita, a testa, o peito e os ombros direito e esquerdo do filho, traçando sobre ele um grande sinal da cruz" (COSTA, 1983, p. 317).

3 – Saudação aos atabaques: Os instrumentos musicais são consagrados aos orixás. O filho ou filha de santo deve tocar "... com o dedo médio da mão direita esticada, o chão do salão de giras, diante de cada um dos três atabaques, rum, rumpi e le, levando, em seguida, a mão à testa" (COSTA, 1983, p. 318). Esse gesto representa a forma simplificada da batida de cabeça.

4 – Saudação dos filhos de santo: Pode ser realizada de forma individual ou coletiva. Quando o terreiro tem muitos filhos e filhas de santo, o devoto vai até o meio do salão de giras, "...vira-se para os filhos de santo da esquerda e direita, abre os braços para os lados, com as palmas das mãos voltadas para a frente, à altura do rosto e diz: 'Salve o 'anjo da guarda' de todos!" (COSTA, 1983, p. 318).

5 – Saudação ao público: O devoto repete o mesmo gesto realizado para os filhos e filhas de santo do terreiro. Vai até a divisão que separa o salão de giras do salão do público, quando o terreiro tem essa divisão, e com os braços abertos faz a saudação: "Salve o 'anjo da guarda' de todos!".

4.4.2 O Ritual da oração

A Umbanda é uma religião plural com forte hibridação com outras religiões. Cada terreiro tem um ritual de abertura das giras diferente, preces e pontos são cantados dependendo do panteão de divindades da casa. Conforme observado por Valdeli Costa (1983), muitos terreiros iniciam o ritual, a gira, com a Prece de Charitas, muito popular na Umbanda e no Espiritismo. Outros terreiros preferem fazer as orações de abertura saudando todas as entidades, "... mas quase todos, rotineiramente, limitam-se a ler num livro a oração pré-estabelecida para a 'abertura dos trabalhos'" (COSTA, 1983, p. 320).

> Com a ajuda de Deus, nosso Pai, imploramos aos guias de luz, as vibrações benéficas que necessitamos, para manter o nosso 'trabalho' em perfeita ordem e harmonia.
>
> Saravamos Oxossi, o deus da caça, chefe da falange dos Caboclos, suplicando de suas luzes o bálsamo da consolação, para que a nossa mente se torne mais firme na missão de ajudar os irmãos sofredores.
>
> Erguemos os nossos pensamentos ao astral, elevando as nossas preces e nossos cânticos aos Orixás da Umbanda, certos de que, mercê da nossa fé, obteremos as graças de que precisamos...
>
> [...] Salve os arcanjos São Miguel, São Gabriel e Rafael!
> Salve Tupã! Salve Zambi! Salve Olorum!
> Cumprindo as ordens de Oxalá, que é nosso pai e nosso mestre, damos início aos nossos 'trabalhos' desta noite.
> Que assim seja! Graças a Deus! (COSTA, 1983, p. 321).

No fragmento de oração registrado acima, observamos a força da hibridação religiosa dentro da composição da Umbanda. A devoção às divindades africanas aparece com a saudação aos orixás yorubanos Oxossi, Olorum e Oxalá. Observa-se a reverência ao Zambi, divindade suprema dos bantos. Na tradição indígena, aparece a devoção ao deus Tupã, e da religião católica os anjos são invocados para proteção da gira, São Miguel, São Gabriel e São Rafael. Ademais, invoca-se a doutrina espírita-esotérica com guias de luz, espíritos do astral, vibrações benéficas... Apenas com a análise do fragmento do ritual dessa oração, percebemos a Umbanda composta pela contribuição de um grande mosaico religioso simbólico. A Umbanda é uma religião plural e inclusiva!

4.4.3 O Ritual do Ebó na Umbanda

Segundo Valdeci da Costa (1983), em um templo umbandista pesquisado, foi observada a feitura do Ebó duas vezes no ano. O primeiro, o pequeno Ebó, acontecia na semana anterior ao Carnaval, para que Exu não trouxesse problemas para o terreiro. O segundo, o grande Ebó, ocorria no final do ciclo litúrgico do terreiro, próximo ao final do ano, porém antes da festa de Yemanjá.

É importante ressaltar que, na Umbanda, Exu não é considerado um orixá. É uma entidade espiritual que é caracterizada como mestre ou mestra, possui formas bem diferenciadas de trabalhar, bem distante da tradição do Candomblé baiano ou do Xangô pernambucano.

Na Umbanda, o Ebó é um ritual longo, caracterizado pelo sacrifício de animais após terem sido passados junto ao corpo dos médiuns do terreiro, ao som dos pontos cantados. No pequeno Ebó, o objetivo principal é purificar as pessoas e não o espaço sagrado. No grande Ebó, a purificação é para os filhos de santo e toda a área do terreiro, as cargas negativas são limpas, descarregadas e retiradas do terreiro (COSTA, 1983).

Por fim, o antropólogo Roberto Motta (2006) defende que não existe uma Umbanda, porém "muitas umbandas". Em Recife, a religião foi nomeada por ele como "Umbanda Branca", uma vez que essa religião recebeu forte influência do espiritismo com a valorização da racionalização, do logos, em detrimento do caráter sacrificial do Xangô pernambucano.

Considerações Finais

Chegamos ao término desta unidade e esperamos que você tenha entendido a importância de pesquisar e aprofundar os conhecimentos sobre a ritualística das religiões afro-brasileiras em outras fontes bibliográficas. No primeiro momento, foi apresentada a importância do cuidado com a cabeça (Ori) para os devotos do Candomblé baiano, destacando a narrativa mítica de Yemanjá como a senhora cuidadora das cabeças. É importante reconhecer a legalidade do sacrifício ritual por meio da decisão do Supremo Tribunal Federal aplicada para todas as religiões no Brasil, inclusive as religiões afro-brasileiras.

No segundo momento, esperamos que você tenha compreendido a importância mítica do orixá Exu na abertura das celebrações no Xangô pernambucano e no Candomblé baiano. Exu é celebrado com o Padê de Exu. Todo filho e filha de santo precisa participar da ritualística da lavagem das contas, e os iniciados participam do ritual do Orunkó, para poder revelar o nome do seu orixá.

No terceiro momento, desejamos que você tenha entendido a importância do ritual dos banhos de purificação no Tambor de Mina, como também a tradição da preparação das garrafadas e o uso das ervas medicinais. Destaque para a Festa do Divino no Maranhão, que é considerada como um ritual de iniciação no Tambor de Mina.

No quarto momento, desejamos que você tenha percebido a existência de várias Umbandas. A ritualística umbandista é dividida em Giras de desenvolvimento e de público, com rituais específicos de defumação e saudação. A escolha das orações e os tipos de Ebó, na Umbanda, difere do Candomblé.

Por fim, esperamos que você tenha compreendido como a pluralidade das ritualísticas apresentadas nas religiões afro-brasileiras expressam uma diversidade de expressões religiosas no Brasil, organizadas com rituais específicos para cada sistema simbólico religioso. As Ciências da Religião contribui com uma visão transdisciplinar para investigar as religiões, despertando, nos estudantes e pesquisadores, o respeito e o diálogo inter-religioso como forma de desconstruir preconceitos e de superar o racismo religioso no Brasil.

Síntese da Unidade

Nesta unidade, estudamos a ritualística das religiões afro-brasileiras. O ritual é elemento fundante nos processos de iniciação religiosa, sacraliza as relações entre o ser humano e as divindades. O ritual possibilita a reatualização da narrativa mítica que funda as religiões afro-brasileiras.

A partir dos dados apresentados pelos pesquisadores da antropologia, da sociologia, da história e dos estudos da religião, apresentamos, neste guia, um amplo mosaico ritualístico que compõe as religiões afro-brasileiras, resultado de um amplo processo de hibridação inter-religiosa e intercultural que contempla essas religiões no Brasil.

Por fim, caracterizamos, nesta unidade, as ritualísticas religiosas apresentadas pelo Candomblé baiano, Xangô pernambucano, Tambor de Mina e Umbanda. Os mitos são reavivados nos rituais, potencializando as narrativas sagradas que contam a história de cada divindade africana ou afro-brasileira. A liberdade de consciência e de crença é direito inalienável de todo cidadão brasileiro; devemos respeitar todas as ritualísticas expressas nas religiões afro-brasileiras.

Referências

ARMSTRONG, Karen. **Campos de sangue**: religião e história da violência. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

BARBOSA, Jorge Morais. **OBI**: oráculos e oferendas. Recife: DJUMBAY, 1993.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **STF decide que sacrifício de animais é constitucional**; CDHM apoiou movimentos sociais junto ao Tribunal. Câmara dos Deputados, 2019. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/stf-decide-que-sacrificio-de-animais-e-constitucional-cdhm-apoiou-movimentos-sociais-junto-ao-tribunal. Acesso em: 27 jun. 2022.

COSTA, Valdeci Carvalho da. **Umbanda, os seres superiores e os orixás**: um estudo sobre a fenomenologia do sincretismo umbandístico na perspectiva da teologia católica. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. **Querebentâ de Zomadônu**. 3 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

LODY, Raul. **Santo também come**. 2 ed. Rio de Janeiro: PALLAS, 1998.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

MESLIN, Michel. **Fundamentos da antropologia religiosa**: a experiência humana do divino. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

MOTTA, Roberto. Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação. In: CARDOSO, C; BACELAR, J. (Orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, antissincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006, p. 17-35.

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

RIO GRANDE DO SUL. **Lei. N. 12.131, de 22 de julho de 2004**. Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul. Disponível em: https://www.al.rs.gov.br/filerepository/replegis/arquivos/12.131.pdf. Acesso em: 27 jun. 2022.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. 6 ed. Salvador: Corrupio, 2002.