

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MARIA HELENA RAIMUNDO

Nas margens da fé.

**A Umbanda e o Candomblé e seus enfrentamentos contra a violência e
a discriminação de práticas sociais afro-brasileiras, em
Uberlândia/MG (1980-2000)**

Uberlândia, agosto 2020

MARIA HELENA RAIMUNDO

Nas margens da fé.

A Umbanda e o Candomblé e seus enfrentamentos contra a violência e a discriminação de práticas sociais afro-brasileiras, em Uberlândia/MG
(1980-2000)

Texto apresentado como requisito para obtenção do título de mestre em História do Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de História, da Universidade Federal de Uberlândia.

Área de concentração: História Social

Orientadora: Prof. Dra. Mara Regina do Nascimento

Uberlândia agosto 2020

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da
UFU com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

R153 2020	<p>Raimundo, Maria Helena, 1968- Nas margens da Fé [recurso eletrônico] : A Umbanda e o Candomblé e seus enfrentamentos contra a violência e a discriminação de práticas sociais afro-brasileiras, em Uberlândia/MG (1980-2000) / Maria Helena Raimundo. - 2020.</p> <p>Orientadora: Mara Regina do Nascimento. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em História. Modo de acesso: Internet. Disponível em: http://doi.org/10.14393/ufu.di.2020.650 Inclui bibliografia. Inclui ilustrações.</p> <p>1. História. I. Nascimento, Mara Regina do, 1963-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em História. III. Título.</p>
--------------	--

CDU: 930

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o

AACR2: Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em História
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1H, Sala 1H50 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
Telefone: (34) 3239-4395 - www.ppghis.inhis.ufu.br - ppghis@inhis.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	História				
Defesa de:	DISSERTAÇÃO DE MESTRADO, Ata 16, PPGHI				
Data:	Vinte e oito de agosto de dois mil e vinte	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	16h30
Matrícula do Discente:	11812HIS010				
Nome do Discente:	Maria Helena Raimundo				
Título do Trabalho:	Nas margens da fé. A Umbanda e o Candomblé e seus enfrentamentos contra a violência e a discriminação de práticas sociais afro-brasileiras, em Uberlândia/MG (1980-2000)				
Área de concentração:	História Social				
Linha de pesquisa:	Política e Imaginário				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Religiosidades e Doutrinas: os discursos religiosos, as práticas de devoção e atitudes diante da morte				

Reuniu-se de forma remota através da plataforma de webconferência Mconf RNP, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em História, assim composta: Professores Doutores: Florisvaldo Paulo Ribeiro Junior (INHIS/UFU), Luiz Carlos do Carmo (UFG/Campus Catalão), Mara Regina do Nascimento orientadora da candidata.

Iniciando os trabalhos a presidente da mesa, Dra. Mara Regina do Nascimento, apresentou a Comissão Examinadora e a candidata, agradeceu a presença do público, e concedeu à Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação da Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovada.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Mara Regina do Nascimento, Professor(a) do Magistério Superior**, em 28/08/2020, às 16:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

Documento assinado eletronicamente por **Florisvaldo Paulo Ribeiro Junior, Professor(a) do Magistério Superior**, em 28/08/2020, às 16:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luiz Carlos do Carmo, Usuário Externo**, em 28/08/2020, às 16:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?cao=documento_conferir&id_orgao_a_cesso_externo=0, informando o código verificador **2206186** e o código CRC **E28491AA**.

Referência: Processo nº 23117.048196/2020-63

SEI nº 2206186

MARIA HELENA RAIMUNDO

Nas margens da fé.

A Umbanda e o Candomblé e seus enfrentamentos contra a
violência e a discriminação de práticas sociais afro-brasileiras, em
Uberlândia/MG (1980-2000)

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dra. Mara Regina do Nascimento
Instituto de História
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Prof. Dr. Luiz Carlos do Carmo.
Unidade Acadêmica de História e Ciências Sociais
Universidade Federal de Goiás - Regional Catalão GO (UFG)

Prof. Dr. Florisvaldo Paulo Ribeiro Júnior
Instituto de História
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

RESUMO

As religiões afro-brasileiras, que nasceram no Brasil a partir de africanos escravizados ou que estão ligadas, de alguma forma, às culturas africanas, são recorrentemente violentadas por brasileiros de diversas outras denominações religiosas, principalmente as cristãs, e também pelo poder público que, na maioria das vezes, não toma medidas protetivas que assegurem a liberdade de expressão religiosa. Os últimos 20 anos assistiram ao aumento dessa violência. O ódio religioso tem sido recorrente, explícito e cada vez mais afrontoso. O objetivo deste texto é, a partir de uma perspectiva histórica, compreender a violência religiosa contra a Umbanda e o Candomblé como uma faceta do racismo que demoniza, persegue e, no limite, promove o extermínio da população e da consciência negra. Utilizamos como metodologia a História oral analisando as memórias e os discursos construídos pela oralidade que marcam a religiosidade por meio de entrevistas, orações, pontos cantados, em confronto com discursos e episódios onde o ódio e o conflito se evidenciam (matérias de jornais, assassinatos atribuídos a pais de santos), entendemos que Uberlândia, embora permeada do ideal da cidade Maravilha, é um lugar onde o conflito racial se evidencia de forma velada e que esconde entre suas dobras, não só um grande contingente de população negra organizada, mas também o racismo e os conflitos inerente a sua existência.

Palavras-chave: violência religiosa, candomblé, umbanda, racismo.

ABSTRACT

Afro-Brazilian religions, which were born in Brazil from enslaved Africans or who are connected, in some way, to African cultures, are repeatedly violated by Brazilians of various other religious denominations, mainly Christian, or by the public authorities who, in most of the time, it does not take protective measures to ensure freedom of religious expression. The past 20 years have seen an increase in this violence. Religious hatred has been recurrent, explicit and increasingly affronting. The objective of this text is, from a historical perspective, to understand religious violence against Umbanda and Candomblé, as a facet of racism that demonizes, persecutes and, at the limit, promotes the extermination of the population and the black conscience. Analyzing the memories and speeches constructed by orality that mark religiosity, interviews, prayers, sung points, in confrontation with speeches and episodes where hatred and conflict are evident (newspaper articles, murders attributed to saints' parents), we understand that Uberlândia, although permeated by the ideal of the Marvel city, is the place where racial conflict is evidenced in a veiled way and that hides between its folds, not only a large contingent of organized black population, but also the racism and conflicts inherent to its existence.

Keywords: religious violence, candomblé, umbanda, racism.

Oní Sàà wúre (Senhor do Tempo - Existência)

Sàà wúr àşẹ (Rogamos bênçãos e axé)

Oní Sàà wúre o bẹ̀ẹ̀ rí o mó (Senhor do Tempo assim novamente)

Oní Sàà wúre (Senhor do Tempo)

Sàà wúr àşẹ Bàbá (Rogamos bênçãos ao Pai)

Oní Sàà wúre o bẹ̀ẹ̀ rí o mó (Senhor do Tempo assim novamente).

(Canto para Oxalá)

.

Aos meus pais D. Amélia e Sr. Nilo, o amor que gerou esta e outras preciosas vidas; Dora, Juninho e Nelder.

Àwa nà wúre eléda wa (Nós temos boa sorte repartida pelo Senhor da Criação)
Mo adúpe wúre ati odúnmódún (Eu agradeço pedindo a benção a muitos anos)
Mo adúpe wúre ati èsú mòsu (Eu agradeço pedindo a benção a essência do meu Criador)
Mo adúpe wúre iba gbogbo (Eu agradeço pedindo a benção e saudando a todos)
Àwa nà wùre eléda wa. (Nós temos boa sorte repartida pelo Senhor da Criação)

Mo Jubá Babá Eṣu, Mojubá Iya Oṣun. Cerca de 16 anos atrás mergulhei nas águas de Oṣun; um mergulho tão profundo que perdi o ar, me afoguei. Foi por causa desse mergulho que estou aqui hoje falando de Orixá e das religiões de matriz africana. Adupé Iya Valda ti Odé.!

Fui resgatada 13 anos depois por Osun em pessoa, Adupé Iya Cristina Ifátoki pelo resgate que me trouxe de volta a vida e permitiu que eu nadasse sem medo nesse rio que é a minha vida! Adupé Baba Jaír por também me ensinar a ser rio!

Adupé, obrigada Professora Dr^a Mara Regina do Nascimento, eu já havia desistido quando você me mostrou que era possível!

Adupé André Gomes Ogunkeye, por sempre segurar minha mão quando eu achava que ia cair, e pela correção em tempo recorde deste texto. O que seria de minha vida sem Ogun!

Adupé Cainã Queiroz Ogundara e Marcelinha Oyatólá pelas audições necessárias.

Adupé Doté Paulo Adjahunsi, Tateto Kijilamessu Wellington de Lembá, Iya Remilda ti Oya, egbome Andréa Guimarães Ominfascina, Mãe Irene, Mãe Dalva, Mãe Lídia, obrigada por me cederem um pouco de seu tempo e seu conhecimento para a construção desse texto.

Adupé, obrigada Leandro Prado e os meninos da 9^a Região de Polícia Militar pelo trabalho hercúleo de procurar ‘pêlo em ovo’; a todo o pessoal do Arquivo Público Municipal sinceros agradecimentos.

Adupé, obrigada Professores Dr. Florisvaldo Ribeiro e Dr. Luíz Carlos do Carmo, mãos amigas que se estenderam na construção deste trabalho.

Adupé minha grande família carnal, perdão: aos irmãos pela ausência prolongada, aos sobrinhos pela falta de carinho, aos afilhados pela falta de abraços, aos amigos pela falta de risadas. Adupé Mauro, por tudo!

Adupé Tio Jaime, por todas as histórias que tramaram e ainda tramam o tecido de nossas vidas.

Motumba Eṣu, Motumba Oṣun por serem presença em minha vida!

Lista de imagens

Figura 1 - Deus, orixás e guias	p. 43
Figura 2 - Tribos Lunda Kiolo	p. 52
Figura 3 - Iorubalândia	p. 59
Figura 4 - povos 'gbe' falantes	p. 65
Figuras 05 e 06 – Meridilogum	p. 74
Figura 7 - Jogo de Ikin	p. 75
Figura 08 - Opelê Ifá	p. 75
Figura 09 – Odu tefado na tábuca de Opon	p. 79
Figura 10 – Irofá sobre a tábuca de Opon rodeado pelo colar de Opelê Ifá	p. 80
Figura 11 - Assentamento de Exu na laterita vermelha	p. 95
Figura 12 – Exu Iangui com vulto	p. 96
Figura 13 - Legbá, guardião das casas em Abomey, Benin	p. 97
Figura 14 - Lonan e Odara da casa de Exu do Egbá Ilê Ifá	p. 97
Figura 15 – Exu da Umbanda	p. 98
Figura 16 – Av. Rondon Pacheco na década de 1980	p. 125
Figura 17 – Praia Clube na década de 1960	p. 126
Figura 18 – vista aérea do bairro Patrimônio atual, com o Praia Clube em destaque	p. 126
Figura 19 - vista da Avenida Liberdade no Bairro Patrimônio	p. 127
Figura 20 - Festa de Iemanjá no Caramanchão central do Parque do Sabiá - Uberlândia - MG	p. 142
Figura 21 - Festa de Iemanjá no Caramanchão central do Parque do Sabiá - Uberlândia - MG	p. 143

Sumário

EJIOGBÊ – O caminho como introdução	11
I – OBARÁ MEJI, CONHECENDO O CAMINHO	27
1.1 Poderá te ensinar prodígios de cura e soluções para os problemas mais intrincados - Umbanda	38
1.2 “Dará a ti a possibilidade de realizar todos os anseios e os desejos de realização humanas. Toma cuidado, no entanto...” - Os Candomblés.....	52
1.2.1 Ketu “ <i>Araketure fara imora; fara imora; oluwo fara imora</i> ” (Nós nos abraçamos; Somos todos filhos do Povo de Kétu; E pedimos a benção. Unidos em um só corpo)	58
1.2.2 Jeje - A Hho bo boy "Salve o rei cobra"	62
1.2.3 Angola <i>Tubanda njila diá Angola Aê, aê, aê Tubanda njila diá Angola Kongo lê Kongo aê ...</i> (Da licença para o povo d`Angola, eles estão presentes ...)	66
1.2.4 Ifá – <i>Òrúnmilà Ajàrà Ifá Olókun a sòrò dayò Eléri ipín</i> (Òrúnmilà Ajàrà Ifá Olókun que faz o sofrimento tornar-se alegria, o testemunho do destino).....	69
II – IROSUN MEJI, O DOMÍNIO DE TUDO.....	84
2.1. A Violência - Procuras sobre o domínio do homem sobre seu semelhante.	84
2.2 - A vingança I - Aprende tudo o que Irosun Meji, o gênio que ali encontrarás, tem para te ensinar.....	91
2.3. A vingança II - Mas não utilizes jamais as técnicas ali reveladas	107
3.4 - Deslocamentos: “...Para não te tornares, tu mesmo, uma vítima delas”.	112
III - OTURA MEJI, DESVENDANDO SEGREDOS	116
3.1 Uberlândia, a Grande Mãe? Neste aposento reside um gigante que costuma comunicar-se, de forma íntima e constante, com a Deusa da Criação Odudua, a Grande Mãe.	118
3.2 Negros em movimento(s) - Aprende agora como é possível separar as coisas. Domina o mistério de dissociar os átomos, adquirindo, assim, pleno poder sobre a matéria.	126
3.3 Debates e Embates - Aprende também a utilizar a força mágica que existirá nos sons da fala humana – mas usa esta força terrível com muita sabedoria!	142
IV - ALÀFIA – Como Considerações finais	147
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	152
Fontes impressas.....	152
Documentários.....	153
Bibliografia.....	153

ANEXOS.....	159
-------------	-----

EJIOGBÊ – O caminho como introdução

“...tu dirás, estando diante da porta do primeiro quarto, que desejas conhecer a vida e que queres conquistá-la em nome de Ejiogbê. A porta então se abrirá e conhecerás os mistérios da vida que pertencem a Ejiogbê, o primeiro dos 16 Odus de Ifá.”¹

Por volta da década 50 e 60 do século XX, uma senhora negra, mãe de 10 filhos se organiza em seu quintal para atender algumas pessoas que lhe recorrem para se curar de algum mal de saúde, para consultar sobre seu futuro, ou apenas para pedir conselho. D. Maria José, matriarca dos Patriarcas reúne alguns de seus filhos já adultos para organizar a corrente, dois médiuns e dois “cambonos”². Os médiuns receberão os espíritos que darão a consulta, os cambonos ajudarão na compreensão das respostas e D. Maria José, que não tinha nenhum “dom” vigiava para que nada desse errado. Enquanto a sessão acontecia no quintal, as crianças ficavam trancadas no quarto sob vigia de algum adulto ou de uma criança mais velha. Isso se não estivessem em outra casa ou no vizinho. As crianças nunca assistiam às sessões. Vez ou outra, a polícia aparecia, e se as crianças estivessem presentes, correriam o risco de serem presas e seus pais perderem a guarda delas. Essa orientação foi dada pelo filho mais velho de D. Maria, José da Cruz, policial do batalhão local e que muitas vezes fazia a vigília enquanto o quintal fervilhava... de gente e de espíritos. Por causa disso, foram as crianças educadas no catolicismo e a religião de D. Maria José e de seus filhos morreria ali no quintal, assim que ela morresse e que seus filhos também morressem.

O relato acima é de D. Amélia Maria, uma das filhas de D. Maria José, médium poderosa que, após a morte da mãe, continuou atendendo, esporadicamente, uma ou outra pessoa que pedia sua ajuda, mas que alguns anos depois abandonou a prática em função de algumas doenças cardíacas. D. Amélia já falecida criou seus cinco filhos na fé católica. O outro filho de D. Maria José, o Sr. Jaime, também médium seguiu a rotina de atendimento, porém redimensionou sua prática. Sua umbanda hoje é realizada em torno de uma mesa forrada de branco e, em algumas ocasiões, lê-se um trecho do *Evangelho*

¹ Cf. *Igbadu*: a cabaça da existência, de Adilson de Oxalá.

² Cambono é o tradutor da entidade, aquele que explica o que a entidade quis dizer, mas também é o que observa e regula as ações do médium, da entidade e do consulente.

Segundo o Espiritismo. Uma de suas três filhas o acompanha fazendo anotações de receitas, de remédios e banhos. Não tem atabaque nem ponto cantado. Naquela família a tradição não existe mais e, provavelmente, morrerá com o último dos Patriarcas.

O significativo relato mencionado acima deixa entrever sérios problemas de intolerância, de redimensionamento e de perda da religiosidade daquela família que, de certa forma, representa parte da população brasileira, grande parte, inclusive, composta por homens e mulheres negros e pardos descendentes em até quarto grau de negros escravizados vindos da África. Com alguns dos elementos citados acima, podemos pensar em, minimamente, três conflitos: a) perda de uma tradição familiar; b) a violência sofrida pela família que precisa praticar em silêncio sua religiosidade e não pode perpetuá-la, uma vez que as crianças, que teoricamente deveriam aprender e continuar a prática religiosa são criadas fora dela, sob ameaça constante de perda do pátrio poder e c) a ressignificação cristianizada e politicamente aceita da prática religiosa. Os três conflitos podem ser reduzidos a um único elemento presente na sociedade brasileira e fruto do colonialismo: o racismo.

O relato aguçou a curiosidade sobre os processos de desqualificação, de assujeitamento das convicções de homens e mulheres e, até mesmo, numa forma de demonização da religiosidade afro centrada que já se instalava no inconsciente desta pesquisadora. Um desses elementos volta-se ao ocorrido no ano de 1992 quando um homem foi assassinado em Uberlândia e teve sua face removida com cortes precisos de bisturi. O caso não foi muito divulgado, apenas uma pequena nota em um único jornal da imprensa local que dizia que um benzedor havia sido assassinado e teve sua face desfigurada pelo assassino³. No entanto, espalhou-se um boato de que fora um caso de bruxaria. Naquele mesmo ano, chocou o Brasil o caso das “bruxas de Guaratuba”, em que um garoto foi sequestrado, assassinado provavelmente por duas mulheres, supostamente em um ritual de magia negra.

No dia 2 de julho de 1992, três meses após o desaparecimento de Evandro, os policiais do grupo de elite invadiram pela manhã a residência da família que ficava em frente à prefeitura sob a acusação de que Celina e Sheila teriam sequestrado Evandro e o matado na serraria – oferecendo seu sangue, coração e vísceras a Exu, uma das

³ Preferimos manter o nome do senhor em segredo porque a família, na época, evitou que a imprensa espalhasse o boato e até hoje se recusam a falar na morte do benzedor. O crime não foi investigado e, de novo, a família não quis insistir na investigação do caso.

entidades da umbanda, cuja imagem se localizava à esquerda da porta principal da empresa.⁴

No mesmo ano, em Goiânia, uma jovem foi assassinada e, de acordo com reportagem publicada pelo Jornal Correio, teve seu sangue oferecido a Exu em um ritual de magia negra. Cerca de um mês antes, foi noticiado a violação de um túmulo no cemitério de Amanhece, distrito de Araguari, distante cerca de 90 quilômetros da cidade de Uberlândia, informando o desaparecimento do cadáver de um homem de 74 anos que, supostamente, também teria sido usado em rituais de magia negra.

Nessa atmosfera, muitos elementos se somam e as notícias publicadas pelo jornal *Correio de Uberlândia* mobilizaram a comunidade espírita, umbandista e candomblecista em defesa da religiosidade e, por meio de nota enviada ao jornal, alegaram que os cultos não teriam a prática do sacrifício de pessoas e nem de cadáveres para a realização de trabalhos espirituais. Posteriormente foi publicada a criação do Intecab – Instituto Nacional da Tradição Afro-Brasileira, uma organização de promoção da religiosidade afrodescendente, em cuja reunião de formação foram debatidos, entre outros assuntos, os casos das “bruxas de Guaratuba”, do desaparecimento do cadáver de Amanhece e a coluna de Luiz Fernando Quirino publicada em 07/07/1992, intitulada “Em louvor a Satanás”⁵, onde o jornalista ataca frontalmente as religiosidades de matriz africana. Vejamos:

Se você estivesse assistindo televisão, um desses filmes que falam sobre magia negra e rituais diabólicos e aparecesse um menino sendo sacrificado e pessoas monstruosas comendo suas entranhas, certamente desligaria o televisor, horrorizado. Foi por acidente, como quase tudo que acontece no Brasil, que ficamos sabendo do ritual satânico no interior do Paraná. Um sacrifício humano em louvor a Satanás para obter uma vitória eleitoral nas próximas eleições de outubro. É terrível. E mais terrível ainda é termos a certeza de que esses rituais acontecem por todo o Brasil, guardado em segredo e dando mais uma demonstração de que o brasileiro não é tão bonzinho como dizia a personagem de um quadro de humor a alguns anos passados. Eu e você fomos induzidos desde crianças que “todas as religiões são boas e levam ao caminho de Deus”. Essa é uma grande mentira que não faz mais sentido. Os filmes americanos mostram que, por lá, há seitas que cultuam o demônio. O cinema nada mais é do que a revelação da

⁴ As Bruxas de Guaratuba. Disponível em: https://istoe.com.br/133790_AS+BRUXAS+DE+GUARATUBA/Acesso em:15/07/2019

⁵ As reportagens sobre as Bruxas de Guaratuba, o cadáver de Amanhece, o assassinato da estudante de Goiânia, os posicionamentos dos Zeladores de Santo e a coluna de Luiz Fernando Quirino foram todos encontrados no *Jornal Correio* publicado entre abril e dezembro de 1992. Nas coleções do Jornal do Arquivo Público Municipal de Uberlândia.

realidade. No Brasil, este do Paraná, não é o primeiro caso de holocausto ao Anjo das Trevas. O Evangelho cristão divulga o fato de que Jesus “expulsou os endemoniados”. Vai mais além. Conta que Jesus foi tentado por Satanás durante seu retiro para o deserto. Um Satã medindo forças com Deus. Recentemente, sob a encantadora figura de um menino, o Demônio era o personagem do filme, **A Última Tentação de Jesus**. Pastores evangélicos fazem exorcismos todas as noites em suas igrejas. Na macumba, se não me engano, Exu é o diabo que comparece incorporado no médium. A dramática revelação do interior do Paraná pode ser surpreendente, mas não é nova. Não é a primeira e não será a última. E o que é pior, quem dela participou achava que estava agindo certo. Entregando ao demônio que, neste mundo conturbado de hoje, poderia oferecer em troca de sacrifício de um menino, o que Deus atenderia numa prece ou num ato de amor.⁶

Curiosamente encontramos um texto parecido na obra de Edir Macedo intitulada, ‘*Orixás, Caboclos e Guias: Anjos ou Demônios* que diz o seguinte:

Vivemos em plena era do demonismo. O espiritismo está, sob as suas mais diversas ramificações, dominando a mente das pessoas. As religiões orientais, regadas a demônios, estão, sob capa cristã ou não, invadindo o mundo, entrando nos salões de festas e coabitando nos casebres das favelas. Com vasta distribuição de literatura e pregação disfarçada, se apresentam por toda a parte, disseminando a prática do demonismo. A Igreja tem de agir. Já vivemos o clima da pregação protestante com Lutero; o da pregação avivalista com John Wesley e, agora, temos de sair da mera pregação pentecostal, para a pregação plena que promova um verdadeiro avivamento do Espírito de Deus. Temos de sair por aí, dizendo que Jesus Cristo salva, batiza com o Espírito Santo, mas também, e antes de tudo, liberta as pessoas oprimidas pelo diabo e seus anjos. Ele as tira da desgraça, da miséria e deseja lhes dar uma vida de paz, alegria e prosperidade.⁷

As palavras do jornalista refletem de forma contundente o pensamento de uma elite local e o imaginário coletivo de toda uma sociedade cristã, racista e branca que reduz práticas religiosas milenares, saberes ancestrais e cuidados com o outro a crimes hediondos. O Bispo Edir Macedo fundador da Igreja Universal, por sua vez, incita, não só através desta obra, mas também suas pregações, a violência em nome do Senhor Jesus. Os discursos se afinam porque representam a mesma percepção da religiosidade afrodescendente, a de que ela é demoníaca em sua própria natureza e autoriza seus seguidores a *agir* em nome de Deus. O que queremos problematizar aqui é: de que modo as práticas religiosas ancestrais africanas foram aproximadas de cultos satânicos? Por que se acredita que os assassinatos são atos de divindades e não de seres humanos perturbados? O jornalista, homem branco, representante da elite local, membro da

⁶ Em Louvor a Satanás. Correio de Uberlândia. 07/07/1992

⁷ MACEDO, Edir. *Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios*. Versão em PDF publicada por <http://www.geocities.com/escrituraspt/orixas.htm> . Acesso em 20/06/2020

sociedade cristã católica age apenas por si, ou representa o racismo estrutural que permeia esta sociedade? Assinalamos que o discurso neopentecostal da Igreja Universal do reino de Deus não é o nosso objeto de estudo, mas torna-se um elemento importante na compreensão da violência explícita que tem matado religiosos e destruído terreiros ao longo dos últimos 20 anos.

O relato de D. Amélia e os crimes de 1992 motivaram a pesquisa que pretendemos desenvolver na dissertação: a perda e negociação da identidade⁸ de um povo a partir de sua desqualificação e de suas práticas sociais, pelo uso da violência e, principalmente, da demonização da religiosidade que os força a se defender de crimes hediondos e outras atrocidades cometidos por pessoas desajustadas vinculadas ou não às religiosidades de matriz africana.

Os questionamentos que surgiram após as leituras das publicações e as entrevistas com diversos líderes desses seguimentos religiosos e as experiências vividas pela autora que tem berço umbandista, metade da vida no catolicismo e hoje é candomblecista e filha de Oxum foram: se crimes são cometidos a todo momento por pastores, padres, dirigentes kardecistas e outros líderes religiosos sem que se demonize a religiosidade cristã, por que só as de matriz africana são objetos de tentativas de demonização? Por que, ao invés de investigarem as motivações dos criminosos, atribui-se a Exu, uma entidade múltipla do ponto de vista das diversas ramificações do africanismo, o causador ou cobrador das oferendas macabras? Os problemas/crimes cometidos no interior de religiosidades cristãs, são tratados da mesma maneira? Quais os interesses do poder público em compactuar, de certa forma, com a discriminação religiosa? Umbanda, Candomblé e magia negra são as mesmas coisas?

Entendemos que o termo “violência religiosa” não se aplica apenas aos ataques externos por parte de jornalistas, da polícia, de fundamentalistas evangélicos que destroem assentamentos e altares, mas também ao poder público e a seus posicionamentos racistas que culminam na demonização da religiosidade afrocentrada como são os casos das bruxas de Guaratuba, da estudante de Goiânia e do cadáver de Amanhece. Não menos

⁸ O termo Identidade se refere às construções tanto subjetivas quanto objetivas que um povo faz de si mesmo, levando em consideração suas relações de pertencimento. Assim, a primeira perda do africano, no processo de escravidão é a identidade individual, ou seja, quem ele era antes da escravização e, em seguida segue o esquecimento e a perda do seu pertencimento (à comunidade e à cultura original). Ainda que, no Brasil, sei crie outra identidade, esta vai sendo paulatinamente moldada de acordo com os interesses, do seu dono, do seu Estado e assim por diante. Sobre isso pode-se ler: BARROS, José Márcio. *Os daqui e os de lá*; um estudo sobre negociação de identidade. Dissertação de Mestrado apresentada à UNICAMP, 1992.; ORTIZ, Renato. *A Moderna Tradição Brasileira – Cultura Brasileira e Indústria Cultural*. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense.

violento, são os mecanismos estruturais onde o racismo se esconde, a escola, o catolicismo e o neopentecostalismo que culminam na desqualificação da religião e, conseqüentemente, na perda do contato com seus ancestrais divinizados, na sujeição das pessoas aos ideais brancos, cristãos e aristocratas que se projetaram nos finais do século XIX e início do século XX, para a sociedade brasileira. A exemplo disso temos o caso da D. Amélia e as muitas lutas que levaram Mãe Dalva de Oxóssi, que será apresentada aos leitores no primeiro capítulo deste texto, a persistir de forma diferenciada na prática de uma religiosidade muito comum tanto em Uberlândia, quanto em todo o Brasil que é a religiosidade sem vínculo eclesiástico, intuitiva, cuja segurança está em si mesma e na sua fé. É a partir da amplitude desse conceito que pretendemos colocar em debate a demonização e a violência contra as religiosidades de matriz africana.

Nossa maior ou mais rica fonte de pesquisa é a oralidade. Toda religiosidade de matriz africana passa pela oralidade. Os conhecimentos são transmitidos pelas Iyalorixás⁹ e pelos Babalorixás¹⁰, os pais do terreiro, também chamados de ‘pais de santo’ ou ‘zeladores de santo’. É com eles que aprendemos a manipular ervas, a rezar favas, a encantar os yawos¹¹ – os iniciados – e a encantar as pessoas com as performances e as danças no salão. Muita coisa foi escrita, produzida, corrigida, mas só se aprende mesmo no dia a dia dos terreiros e foi lá que colhemos as informações necessárias à construção deste texto.

A eficácia da conversa com o outro ocorre quando nos olhamos olhos nos nossos e enxergamos, além do que dizem, o que querem dizer; além do que que querem dizer, o que estão sentindo; além do que estão falando, o que estão silenciando. Como nenhum escrito faz a função da memória, ou dos sentidos, o que coletamos de fontes escritas, foi muito pouco. Uma notícia aqui, outra ali, mas, será o suficiente para concluir nosso trabalho? Talvez não. Faremos o possível.

Nesse possível, é inspirador pensar em Carlos Drummond de Andrade “*o presente é tão grande...o presente é minha matéria, o tempo presente, os homens presentes, a vida presente, (...) não nos afastemos, não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas...*”¹²

⁹ Iyalorixás – termo iorubá para mãe de orixá – no Brasil é o equivalente à mãe de santo.

¹⁰ Babalorixá – termo iorubá para pai de orixá – no Brasil equivale à pai de santo. Tanto iyalorixá quanto babalorixá são termos usados para aquele que iniciam filhos na religiosidade e, são conseqüentemente os dirigentes dos Terreiros.

¹¹ Yawos, Yawôs, iaô, o filho iniciado que ainda não completou sete anos de iniciação. Em iorubá são as/os esposas/esposos do orixá. Aquele que leva o orixá na cabeça.

¹² ANDRADE, Carlos Drummond de. Mãos Dadas. In: Sentimentos do Mundo. São Paulo: Cia das Letras. 1994. P 34. Inversão do poema feita por mim. A frase, “não nos afastemos, não nos afastemos muito”, vem logo depois de, “o presente é tão grande”.

como temos poucas fontes escritas e tratamos de um assunto cuja oralidade é primordial, o nosso passado é recente. Tão recente que é praticamente presente. A ancestralidade não se afasta do povo de terreiro, ao contrário vivencia conosco todas as mazelas do cotidiano que tanto violenta quanto alegre nosso povo. Não queremos aqui, voltar ao debate da importância ou não da História Oral, segundo este ou aquele autor¹³ mas, ao falar de algo que é tão presente na nossa memória, não há como dispensar o método, nem deixar de justificar a contemporaneidade do nosso tema.

Infelizmente, até, digamos, os anos 1980, era bastante comum, em todo o Brasil e também na cidade de Uberlândia a invasão de terreiros, casas de candomblé ou templos de umbanda por forças policiais sob alegações diversas como: charlatanismo, perturbação da ordem e/ou do sossego sem que houvesse reações politicamente importantes, capazes de mudar tal estado de coisas, no sentido positivo de democratização do respeito a uma prática religiosa. Cristãos, budistas, islâmicos, hindus, entre outros são legitimados do ponto de vista ético ou moral por praticarem uma religião do bem e para o bem. O termo ‘macumbeiro’ foi perpetuado como xingamento¹⁴, símbolo de agressão verbal. Ser macumbeiro era ser do mal e ponto. Estava assinalada uma verdade universal.

É a partir dos anos 1990 e anos 2000, com as organizações em confederações e outros mecanismos de luta social é que dirigentes de terreiros, Pais e Mães de Santo e membros de diversos grupos de movimentos negros se organizam em defesa, entre outras coisas, da religiosidade de matriz africana. Só então poderemos falar sobre violência religiosa, terrorismo religioso ou algo similar, como estudaremos nos capítulos II e III deste texto. Para além disso, essas pessoas continuam vivas, e muitas delas militantes, não seria possível desprezar suas vozes.

Foi Paul Thompson quem nos impeliu ao uso dos “testemunhos vivos”, de acordo com o autor, a História oral é “a interpretação da história e das mutáveis sociedades e culturas através da escuta das pessoas e do registro de suas lembranças e experiências”¹⁵. Interdisciplinar, a História oral toma emprestada da antropologia e da sociologia a metodologia de ouvir as pessoas e, a partir de então, construir a história, não necessariamente de vida, mas de experiências coletivas que marcaram um dado período

¹³ Falamos principalmente da oposição entre Seignobos e Durkheim sobre a cientificidade da História e do desprezo da Escola dos Annales pelos testemunhos orais, embora suas contribuições para a ressurreição do método tenham sido indispensáveis.

¹⁴ Baseado nas estatísticas de ocorrências PM de Uberlândia.

¹⁵ THOMPSON, E.P. História Oral e Contemporaneidade. In: Revista História Oral, 5, 2002, p. 9-28 disponível em <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal>. Acesso em 18/02/2020.

histórico e desembocaram em eventos atualmente marcantes. Por isso, a memória nos é tão essencial. Os pequenos indícios se tornam gigantes diante das considerações, ainda que reelaboradas, de nossos interlocutores.

Elegemos como espaço temporal para a pesquisa o período entre 1980 e 2000, pois, embora 1992 tenha sido o ano emblemático para os acontecimentos citados acima, a década de 80 é o marco da reorganização dos movimentos negros e das lutas pelos direitos da população negra em todo o Brasil, (inclusive em Uberlândia, quando é criado o MONUVA e o MNU¹⁶) inclusive o de expressar e praticar sua fé sem serem incomodados ou discriminados, e os anos 2000 como marco final por ser o momento em que o candomblé aparece com maior força na cidade de Uberlândia mudando sua relação com a Umbanda e com o Omolokô¹⁷.

Por uma questão didática, dividimos o texto em três partes: a primeira parte, ou capítulo, deverá se tratar de dar nome, explicar talvez o que são, e quais são as religiões de matriz africana praticadas principalmente em Uberlândia, entre as décadas de 1970 até segunda década dos anos 2000. O recorte existe principalmente em função das mudanças nas práticas rituais dessas religiosidades e das discussões proporcionadas pelo movimento negro sobre a invisibilidade, da criminalização ética ou moral das religiões de matriz africana na cidade, assim como, da forma como candomblé foi e é entendido na cidade, além da difusão dessas religiosidades como uma prática cidadã. Esse movimento nos interessa sobremaneira, pois aquilo que não é visto não é atacado, o ataque começa com a exposição e as tentativas de visibilidade da religiosidade.

Ainda neste primeiro capítulo e, partindo das conceituações acima – o que é Umbanda, Candomblé e outras denominações - pretendemos reconstruir o caminho de cada uma dessas práticas até a cidade de Uberlândia, observando a dinâmica religiosa em confluência com a dinâmica da cidade e, para isso, utilizaremos como fonte os relatos dos líderes religiosos, praticantes diversos, de cada uma delas, no cotidiano dos terreiros. Isso define nossa metodologia vinculada a História Oral, conforme já definimos acima.

A oralidade é importante, inclusive para definirmos o que é uma coisa e outra. As práticas Umbandistas são comuns em território brasileiro, como diria Makota Waldina,

¹⁶ MONUVA. Movimento Negro uberlandense – Visão Aberta. MNU. Movimento Negro Uberlandense. Ver: SANTOS, Fernanda. Espaços de negociações, conflitos e desistências de negros em Uberlândia (1980-2000) texto apresentado na ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009. Disponível em <https://anpuh.org.br/index.php/documentos/anais/category-items/1-anais-simposios-anpuh/30-shh25> acesso em 18/02/2020.

¹⁷ Entrevista com Iya Remilda (Oya Leye) em 10/10/2019.

no documentário *A dona do Terreiro*¹⁸, desde que a colonização reuniu aqui homens e mulheres de diversos lugares do mundo. Unindo parte da religiosidade indígena, o culto aos ancestrais africanos, o catolicismo e o orientalismo, formou-se essa prática religiosa cujo tom é a invocação da ancestralidade, dos que já se foram, e que voltam, incorporados nos médiuns, para dar consultas, conselhos, proteções e, porque não, para vingar-se de algo, alguém ou situações de conflito vivenciados pelos médiuns ou pelos consulentes que buscam seu apoio. Essa religiosidade foi reorganizada no início do século XX, quando em uma sessão Kardecista, um Caboclo, entidade indígena, considerada de baixas vibrações pelos membros da religiosidade espírita que tem origem na França e chega timidamente ao Brasil no final do século XIX, foi convidado a se retirar. Nesse momento, o caboclo funda então a Umbanda organizada como a conhecemos hoje.

Os candomblés, por sua vez, no plural, já que são muitos, são religiosidades mais ligadas ao universo africano, e que não dividem com a Umbanda a mesma cosmogonia. São religiosidades diferentes, mas que foram e vem sendo praticadas ao longo dos anos, pelas mesmas pessoas que praticam a Umbanda. Por isso sempre são confundidas por clientes, consulentes, admiradores e até recém adeptos da religiosidade. Quem é capaz de diferenciá-las são os praticantes devotados, que, no dia a dia, sabem que ao invés de um, praticam vários cultos ao mesmo tempo. Nesse campo de pesquisa, não podemos desconsiderar o saber ancestral guardado por pais e mães de santo uma vez que são eles que abrem o universo complexo, múltiplo de várias tessituras e texturas das religiões da matriz africana para o mergulho do pesquisador. De início podemos dizer que o termo Candomblé é um genérico para ‘festas’ as festas públicas que acontecem nos terreiros em homenagem aos orixás, voduns e inquices e não necessariamente uma religião. No entanto, como palavras constroem histórias, o termo foi consagrado como religião. A palavra faz referência aos cultos de origem africana que chegaram aqui com os escravizados, mas foram reorganizados conforme as necessidades dessas pessoas, dos grupos étnicos dispersos pela comercialização escravagista. Então temos o Candomblé Jeje, que corresponde aos povos fon, ewe, ashantis, iorubás e outros gbê falantes¹⁹; o Candomblé Ketu²⁰ cuja origem está nos antigos candomblés da Barroquinha, na Bahia e

¹⁸ A Dona do Terreiro – disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6wP1Tg8MF2IA>

¹⁹ Sobre os Jejes ler PARÉS, Nicolau. A formação do Candomblé, História e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, S.P; editora UNICAMP. 2007. A palavra ‘gbê’ significa língua, idioma em todas as etnias mencionadas.

²⁰ Culto que tem na nação Ketu suas principais ritualísticas

que tem origem no culto iorubá aos orixás; o Candomblé Angola²¹ de tradição quimbunda, comum na Bahia, no Rio de Janeiro e em Minas Gerais e o Candomblé de Caboclo²², que mistura diversas tradições africanas e tem no caboclo indígena um ancestral divinizado. Existem várias outras denominações Brasil afora, o Tambor de Mina, o Batuque, a Macumba etc. Dentre essas tantas escolhemos o Ketu, o Jêje e o Angola por serem denominações comuns e conhecidas na cidade de Uberlândia.

A escolha dos entrevistados está vinculada as suas histórias dentro da religiosidade e à luta política pelo reconhecimento delas, muitos já passaram por outras denominações e, portanto, acumulam um conhecimento e uma experiência difícil de serem questionados. Os depoimentos foram vistos e revistos durante quase dez anos de pesquisa e, como já dissemos, foram colhidos entre os mais antigos zeladores e que correspondem a ramos diferenciados da religiosidade que explicaremos durante este primeiro capítulo. Para tanto escolhemos entre os Candomblecistas, Pai Wellington de Lembá, o tateto Kijilamessu que é uma das pessoas mais antigas do Candomblé de Angola que se toca nessa cidade e cuja ramificação está ligada a uma tradição quimbunda dos antigos escravizados vindos da região de Angola; Pai Paulo ou Doté Adjahunsi do Hunkpâmé Sèjá hun Atikógbè, o segundo zelador da tradição Jêje-Mahi, lembrando que só existem duas casas de Candomblé Jêje na cidade e uma delas é a do pai do entrevistado, o Doté Dorival Junior, que também nos concedeu uma entrevista no idos de 2006 e que confirmou sua fala em 2019. Da tradição de Ketu temos a fala da Iyalorixá Cristina Ifatoki, zeladora da autora deste texto, de militância política importante para a preservação da cultura e da tradição afroreligiosa em Uberlândia, e a Iyalorixá Remilda de Iansã, a Oyá Leye, uma das mais antigas cultuadoras desse ramo candomblecista na cidade. Da Umbanda, temos o relato de Mãe Irene da Tenda Coração de Jesus, uma das primeiras casas de Umbanda registrada na Cidade, e Mãe Dalva de Oxóssi, cuja tradição umbandista é diferente da de Mãe Irene, mas que tem nesta última, uma referência da prática austera e assertiva do culto. E ainda temos a fala da Babá Jair Ifagbenró e, neste caso, a palavra ‘babá’ não é um reduzido de babalorixá, mas, de pai apenas, Jair Ifagbenró é um awofá.²³

Mas entendemos as limitações do método (ou do pesquisador). O relato que inicia o texto, por exemplo, foi feito há mais de 15 anos por uma das filhas de D. Amélia que

²¹ Culto que tem na tradição quimbunda suas principais ritualísticas.

²² Candomblé onde o caboclo, o indígena tem status de orixá, de divindade.

²³ Awofá – título dado aos iniciados em Ifá, o equivalente à babalaô

guardou as palavras da mãe e relatou-as com a seguinte frase: “me lembro como se fosse hoje, minha mãe me dizendo essas coisas”. Trata-se, de uma dupla lembrança: a memória da mãe ao contar para a filha e a memória da própria filha.

O limite entre verdade e ficção nos estudos historiográficos tem sido objeto de constantes discussões entre os teóricos desta disciplina e tal fato ocorre porque este limite é quase imperceptível e só pode ser assegurado pelo uso que se faz da documentação sobre determinado tema. Aliás, o uso do termo “tema” refere-se a um recorte subjetivo tanto do fato/evento, quanto do espaço/ tempo escolhido pelo historiador. Ainda assim, o simples relato pode parecer inócuo e, não necessariamente, constar como documentação. Sem algo que lhe dê corpo e estrutura, o relato se torna sem sentido, simples criação de documentos sobre um evento. Tal constatação não revela um único problema, ao contrário, vários. Apeguemo-nos a dois: a verdade e a memória.

Para discutir verdade e memória utilizaremos principalmente os conceitos de Paul Ricoeur e Pierre Nora²⁴. Paul Ricoeur diz sobre a verdade:

À primeira vista, nada mais simples que a noção de verdade: define-a a tradição como uma concordância que se situa ao nível de nossa capacidade de julgar (de afirmar e de negar), uma concordância de nosso discurso com a realidade e de modo secundário, uma concordância nossa conosco mesmos, uma concordância entre os espíritos. Atentemos para a maneira de proceder da verdade: e um modo de nos pôr-nos "em conformidade com... ", "do mesmo modo que ... ". Mas ao primeiro exame, essa definição se manifesta puramente formal como o próprio termo "realidade" que lhe serve de referência. (...) Assim que nos afastamos dessas verdades corriqueiras e preguiçosas, é fácil de ver que o gesto de nos dispormos conforme: ... , tal qual é a coisa, vincula-se a todo um trabalho que consiste precisamente em elaborar o fato enquanto fato, a estruturar o real.²⁵

À primeira vista então o relato pode parecer verdadeiro, uma vez que nossa “capacidade de julgar” o define como tal. Para além disso, que mal há em modificarmos as tradições? No universo judaico-cristão ocidental, criar os filhos dentro da tradição católica não passa de obrigação de e para quem crê. O catolicismo cristão faz parte de uma cultura engendrada no nosso “DNA” e, portanto, aparentemente, uma verdade indiscutível. Discutível é não ser católico ou cristão. Não significa para outras famílias, e

²⁴ NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. In: Revista do programa de estudos pós-graduados de história da PUC São Paulo e disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/12101/8763>. Acesso em 30/03/2017

²⁵ RICOEUR, Paul. História e Verdade. São Paulo: Forense 1968, p. 168.

não significou para aquela em especial, nada demais. Está tudo certo e, para eles a memória daqueles dias, são só memórias que invocam situações hilariantes ou tristes. Os problemas foram superados pela cristianização e branqueamento²⁶ da família. Quem os problematiza, quem vê o problema é o historiador.

A discussão de Paul Ricoeur coloca em debate a verdade da História e a verdade das ciências exatas. Para o autor, o amadurecimento das matemáticas e o surgimento da ciência experimental, coloca a verdade em outro patamar, aquele que pode ser comprovado, esclarecido, nesse sentido, o relato acima só se encaixa com o apoio de outros documentos, outros relatos e talvez outros modelos documentais que atestam que os tempos eram assim. Por outro lado, o próprio Ricoeur demonstra poder haver várias verdades, ordens de verdade, uma vez que a verdade pretensamente científica se desmantela diante das grandes guerras mundiais, o que, de certa forma, indica a emergência de outras verdades, aquelas que decorrem do conflito entre o Historiador e suas fontes como diria Michel de Certeau²⁷ e aquelas que estão embutidas nos discursos da fonte como aponta Michel Foucault²⁸. Para Ricoeur, a História é sempre uma narrativa, e isso muito nos interessa, uma vez que quase tudo que temos são narrativas, memórias vividas e revisitadas.

Se a verdade é um problema para o historiador, melindre muito maior é a memória. Não há História sem memória, onde quer que a memória esteja, e é possível vê-la em cada monumento ou documento oficial ou não no qual ela esteja impressa. Memória e verdade se entrelaçam no discurso de vários historiadores, mas a História faz uso da memória, como um elemento que pode configurar um fio da trama do tecido que compõe a narrativa histórica.

O relato de dona Amélia, diz respeito a um evento específico e se trata das relações diversas, dentre elas, de elementos entre raça e religiosidade no Brasil, não uma religiosidade qualquer, mas a religiosidade de matriz africana, alvo de ataques seguidos, por parte de diversas entidades relacionadas ao Estado, às Igrejas, às instituições escolares

²⁶ Branqueamento no sentido de se assumir agora, parte da sociedade branca, burguesa e dominante. De se sentir aceito por essa sociedade. Sobre o assunto ler: João Batista de Lacerda “Sobre os mestiços do Brasil” – Comunicação feita no Congresso Internacional sobre raças em Londres 1911 e também em SCHWARCZ, Lília Moritz. “Previsões são sempre traiçoeiras: João Batista de Lacerda e seu Brasil branco”. In: História, Ciências, Saúde-Manguinhos, vol.18, n.1 Rio de Janeiro, mar.2011, pp. 225-242. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702011000100013. Acesso em 25/03/2017

²⁷ CERTEAU, Michel de. A Escrita da História. Rio de Janeiro: Forense. 1982

²⁸ FOUCAULT, Michel. A Ordem do discurso. São Paulo: Loyola 1996.

e até por indivíduos isolados. Mas este relato ocupa o importante e conflituoso lugar da memória. Segundo Pierre Nora, memória e História se opõem uma à outra:

A memória é vida, sempre carregada de grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censuras ou projeções. A história porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico.²⁹

Aparentemente o discurso de Pierre Nora parece separar história e memória, mas ao contrário é justamente em função das justaposições que uma reforça a outra. A memória preenche as lacunas da História e vice-versa. Lawrence Stone³⁰, Beatriz Sarlo³¹ e François Hartog³², dizem que desde sempre os historiadores contaram “estórias”. O termo “estória” aqui, tomado de Stone se remete à escrita, segundo ele em “prosa viva e elegante”. Mas antes foi necessário o testemunho.

Em Hartog³³, aparecem os aedos que falam em nome do grupo social ao qual está inserido e era inspirado pela musa “Clio”, sendo possível também, acionar os griôs ou djeli, contadores de histórias da África Ocidental: Mali, Nigéria, Benim, cuja função é a de transmitir às gerações futuras os acontecimentos do passado tornando viva a memória da família e da comunidade.

Nas comunidades africanas onde se faz presente, não se discute hoje, a palavra de um griôt, também não se discutiam antes os versos do aedo. Eles eram por excelência não

²⁹ NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. In: Revista do programa de estudos pós-graduados de história da PUC São Paulo e disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/12101/8763>. Acesso em 30/03/2017

³⁰ STONE, Lawrence. Causas da Revolução Inglesa 1529-1642. Tradução, apresentação e glossário de Modesto Florenzano. Bauru, Edusc, 2000

³¹ SARLO, Beatriz. Tempo Passado, cultura da memória e Guinada Subjetiva. Belo Horizonte. UFMG/ Cia das Letras. 2007 pdf. Disponível em: www.passei direto.com. Último acesso em 17/02/2020

³² HARTOG, François. Regime de Historicidade [Time, History and the writing of History - KVHAA Konferenser 37: 95-113 Stockholm 1996]. Conferência proferida em Estocolmo, em 1996, Disponível em https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/Fran%C3%A7ois_Hartog_-_Regime_de_Historicidade_%281%29.pdf. Acesso em 17/02/2020

³³ HARTOG, François. Regime de Historicidade [Time, History and the writing of History - KVHAA Konferenser 37: 95-113 Stockholm 1996]. Conferência proferida em Estocolmo, em 1996, Disponível em https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/Fran%C3%A7ois_Hartog_-_Regime_de_Historicidade_%281%29.pdf. Acesso em 10/02/2020.

só os guardiões da verdade como também da memória, da história verdadeira daquela comunidade. O testemunho da memória e da História.

Ainda que em alguns momentos da construção da disciplina histórica a palavra falada, de memória tenha sido descreditada, assunto também discutido por Stone³⁴, o termo parece retornar com tudo na segunda metade do século XX junto com a narrativa. O que nos traz de volta a Ricouer: a História que se pretende escrever aqui é a História de como os discursos de demonização ganham força e ora se transmutam em violência física, ora se naturaliza como intriga, como o oculto, como o “negro”.

Narrativas de memórias é o que utilizaremos para estruturar nosso texto, resultado de longas audiências e leituras de Iyalorixás e Babalorixás da cidade de Uberlândia, que se dispuseram a emprestar seu tempo, suas memórias e, em alguns casos, suas imagens em honra dos estudos sobre eles mesmos e suas tradições. Para apoiar nossas análises e considerações acerca de memória, utilizaremos os clássicos que buscaram codificar o significado das religiosidades de matriz africana como Roger Bastide³⁵, Nina Rodrigues³⁶ e Arthur Ramos³⁷ sem dispensar os jovens pesquisadores que, nas últimas décadas (anos 90 e 2000), voltaram suas pesquisas para as temáticas específicas que falam de umbanda e candomblé.

No primeiro capítulo, se a ideia é reconstruir o caminho das práticas religiosas na cidade de Uberlândia, o segundo já se apresentará como um trabalho de combinar elementos, concatenar narrativas, ações e escolhas históricas, na tentativa de fazer o cruzamento de informações das fontes com outros dados mais oficiais e materiais. Trata-se de historicizar elementos da violência, o racismo e a repressão, isto é, a criminalização das religiosidades de matriz africana tendo como ponto de partida a entidade “Exu” que para os Candomblés, de forma geral, é a dinâmica essencial da vida sobre a terra, o princípio, a capacidade de se expandir e multiplicar, e portanto de mudar e de redirecionar os caminhos da vida que existe em cada um de nós. Para a Umbanda, Exu é o mensageiro e, ao mesmo tempo, o protetor; uma entidade que, tendo vivido muitas vidas e errado

³⁴ STONE, Lawrence. op.cit

³⁵ BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, Editora da USP. 1971. Disponível em: http://www.do.ufgd.edu.br/mariojunior/arquivos/roger_bastide_religioes_africanas_brasil.pdf

³⁶ RODRIGUES, RN. Os africanos no Brasil [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 303 p. ISBN: 978-85-7982-010-6. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

³⁷ RAMOS, Arthur. As Culturas Negras no Novo Mundo. Anthropologia Cultural e Psychologia. São Paulo: Civilização Brasileira; 1937.

muitas vezes conhece profundamente tanto do bem quanto do mal e serve de equilíbrio entre o visível e o invisível, o claro e o escuro, a noite e o dia.

Aqui pretendemos estudar alguns dos que possibilitaram a demonização dessas religiosidades em dois movimentos: o endógeno e o exógeno. De que forma a resistência se torna agressão e como colaboramos para reforçar e/ou provocar a agressividade do outro se, o que estamos fazendo é justamente lhe combatendo? Quando, de África até os dias atuais, construímos a religiosidade de matriz africana ora em conflito com o cristianismo, ora aliado a ele? Com foco a partir dos anos de 1970, quando a religiosidade passa a ser pensada e estruturada como está hoje com dados do Brasil, já organizados em documentos oficiais do Ministério dos Direitos Humanos, da Secretaria Nacional de Cidadania e da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial.³⁸

Para historicizar e conceituar a violência religiosa vamos recorrer aos conceitos de violência, assujeitamento, representação, distopias e heterotopias presentes em Foucault. Este pensador se afina com o que pensamos sobre as formas discursivas e sub-reptícias com que a violência religiosa aparece nos terreiros, nos corpos, nos cabelos, nas atitudes das pessoas. Das que praticam e das que sofrem violência. De certa forma, essa violência que nasce, sim, de violências diversas, como a agressão física acaba tornando mais eficiente os discursos construídos em torno da religiosidade, sobre ela e dela mesma. Representa um exercício de poder que movimenta o contínuo construir, destruir, reconstruir da própria religiosidade.

O jogo que ora invisibiliza e ora torna foco as religiosidades de matriz africana é um jogo de sobrevivência, de resistência, das formas de pensar e viver o próprio poder. Poder este que lhe é concedido pela religiosidade a fim de se proteger das violências infringidas pelo poder estruturado, o poder político, o poder escravocrata branco dominante, daí os conceitos de Michel Foucault³⁹ estarem dialogando com Michel de Certeau⁴⁰ e René Girard⁴¹. Neste capítulo o diálogo será aberto e necessário porque outros conceitos deverão aparecer como as formas de violência física e psicológica que se impõem ao negro. O hibridismo da própria religiosidade que se percebe, a partir dos anos

³⁸ (referência completa)

³⁹ FOUCAULT, M. A Ordem do Discurso. Aula Inaugural no College de France pronunciada em 02 de dezembro de 1970. São Paulo. Loyola. 5ª ed. 1999

⁴⁰ CERTEAU, Michel. A escrita da História. Rio de Janeiro: Forense. 1982

⁴¹ GIRARD, Rene. O Bode Expiatório e Deus. Revista Lusofia. Covilhã, 2008. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/girard_rene_o_bode_expiatorio_e_deus.pdf. Acesso em agosto de 2018 e novamente em 15/05/2019.

1980, vítima do preconceito resultante do desconhecimento de seus fundamentos. Além disso, termos como sagrado, profano e alteridade estarão vinculados a uma moral católica cristã, enfim, será talvez o capítulo mais plural e mais difícil de todos, pois ideias aparentemente distantes e divergentes se encontrarão neste espaço de discussão.

Neste capítulo, outras fontes serão analisadas, e como apoio e o acesso a elas se apresenta como caminhos difíceis de serem percorridos: as matérias de jornais, como as notícias dos crimes de 1992. Difíceis porque é uma visão de um jornalismo católico, cristão, ainda que as evidências não sejam notificadas como tal. O que aparece criminaliza não só os seus líderes religiosos, mas a toda a religiosidade, o que, inclusive, leva esses líderes a se manifestarem contra a vinculação entre religiosidade e demonização. A forma como a notícia percorre (ou não) o imaginário popular, o acesso a esse imaginário e a reverberação dela sobre esse imaginário será nosso grande desafio. E mais, a interpretação dos textos que se sacralizaram como hegemônicos e que dão a tônica da demonização: a Bíblia sagrada e os textos neopentecostais que instalam o demônio nas religiosidades de matriz africana como o “Anjos e Demônios” do Bispo Edir Macedo

Por fim, o terceiro capítulo será sobre a História de Uberlândia, sob o ponto de vista das religiosidades de matriz africana, cruzando olhares do movimento negro, dos religiosos e dos autores que estudam a temática na cidade evidenciando as formas como a cidade evidencia e ao mesmo tempo invisibiliza a prática religiosa sob o pano de fundo da construção da “cidade jardim”. Neste capítulo tentaremos dar crédito aos pesquisadores locais e contribuir, a partir de suas pesquisas, para uma maior compreensão das dinâmicas da cidade no quesito exclusão/inclusão do negro como cidadão uberlandense.

Esperamos com essa dissertação reunir dados, análises e compreensões de fatos que entrelaçam as dinâmicas da cidade e as práticas da cidadania com relação às religiosidades de matriz africana, problematizando como a violência pode tanto ser um mecanismo de punição, como um gatilho para a resistência do povo preto desta cidade.

I – OBARÁ MEJI, CONHECENDO O CAMINHO

*Obara Meji, é velho e de aparência bonachona. Poderá te ensinar prodígios de cura e soluções para os problemas mais intrincados. Dará a ti a possibilidade de realizar todos os anseios e os desejos de realização humanas. Toma cuidado, no entanto, pois o domínio destes conhecimentos pode conduzir-te a prática da mentira, a falta de escrúpulos e a loucura total.*⁴²

Awá o s'orô ilê wá ô Awá o s'orô ilê wá ô Awá o s'orô ilê wá o Esin kan o pe O yee Esin kan o pe Kawá ma s'orô ô Awá o s'orô ilê wá ô. É assim que Iya Cristina Ifatoki⁴³ termina os cultos de quarta-feira. A letra em ioruba, diz: “*Nós vamos cultuar nosso Orixá, nós vamos cultuar nosso Orixá, nós vamos cultuar nosso Orixá, ninguém está contra isso, sim ninguém nos diz para nos afastarmos de nossas raízes. Nós vamos cultuar nosso Orixá*”. É uma forma política de reafirmar sempre o compromisso com a religiosidade segundo ela “hoje tão diluída e ressignificada que é necessário reafirmar que os Orixás são nossas raízes”! Não é uma letra “histórica” por assim dizer, foi composta no Brasil, por autor desconhecido, como símbolo de resistência às diversas perseguições que sofreram e ainda sofrem os coletivos de matriz africana.

Quando usamos o termo *matriz africana* ou *matrizes africanas* expomos conflitos e pontos de tensão entre pesquisadores e comunidades de terreiro. De alguma forma, são os pesquisadores, antropólogos, sociólogos, historiadores, entre outros que, dão nome as coisas, que criam um sistema de rotulagem apresentando signos e significados que determinam uma terminologia, o que implica diretamente sobre o que vamos fazer aqui: nominar as religiosidades que possuem alguma relação com a África, separando-as do senso comum onde tudo é candomblé ou tudo é umbanda, ou que é tudo a “mesma coisa!” Nominar, no caso, é tornar evidente para o leitor o que é candomblé e o que é umbanda no cenário das tradições afroreligiosas no Brasil e, especialmente, na cidade de Uberlândia. E por que estamos falando de expor pontos de conflito? Porque quando dizemos ‘matriz africana’, não estamos dizendo ‘africana’ estamos expondo uma relação com religiosidades africanas que chegaram ao Brasil via navio negreiro, dado importante para evidenciarmos a violência com relação a essas religiosidades que, sendo africanas,

⁴² Oxalá, Adilson de. *Igbadu. A Cabaça da Existência*. São Paulo; Pallas. 2018 p.32

⁴³ Maria Cristina Andrade Florentino, Cristina Ifatoki, como é conhecida no meio religioso, é artista plástica e Iyalorixá de ketu, sendo também iniciada na tradição de Ifá. Comanda o CECORE - Centro cultural Oré e o Egbá Ilê Ifá, terreiro de candomblé onde se cultuam os orixás tradicionais da nação ketu, juntamente com o culto de Orunmillá-Ifá.

também são pretas., isto é: expõe o racismo estrutural que reduz todas as manifestações religiosas em Umbanda e candomblé.

Por isso, antes de começar nossas discussões, cabe-nos aqui problematizar algumas dessas denominações como o Ketu, o Angola, o Jêje, a Tradição de Ifá e a Umbanda, que atuam hoje na cidade de Uberlândia.

Toda esta religiosidade é, inicialmente, brasileira. Tem origem e busca seus apoios em tradições africanas e/ou em tradições indígenas(as relações com os indígenas estão principalmente na Umbanda e no Candomblé de Caboclo), mas se forjam aqui, se reorganizam, se ressignificam, criam e recriam aqui seus símbolos e simbologias e suas relações com a vida.

O fato de ser um dos frutos da colonização torna a religiosidade brasileira, de forma geral, e aquela de matriz africana, em particular, uma religiosidade híbrida, isto é, nascida da miscigenação tal qual o próprio povo brasileiro. Da leitura, de Peter Burke⁴⁴, entendemos que o hibridismo que marca a religiosidade brasileira vem justamente do lugar da interpretação de práticas religiosas encontradas no Brasil, mescladas com o cristianismo europeu e as práticas ancestrais das regiões africanas, de onde vieram os negros escravizados que tiveram que fazer deste país a sua casa.

Importante salientar que ao afirmamos tal religiosidade como brasileira e portanto, híbrida, ou sincrética evidenciamos um ponto de tensão entre estudiosos e acadêmicos do tema e o posicionamento das diversas lideranças religiosas, principalmente as do Candomblé baiano que, em 1983⁴⁵ por meio de um manifesto obviamente de caráter político e de resistência, deixaram claro que Candomblé não era seita animista, coisa do diabo e muito menos folclore, mas, uma religiosidade legítima e pura de origem africana.

É o que diz Nascimento

A discussão sobre o sincretismo religioso vem sendo desenvolvida praticamente durante toda a história da pesquisa sobre os candomblés. Entretanto, é apenas no início da década de 1980 que vem, radicalmente, à tona a discussão pública nas comunidades de terreiro, com a publicação de um manifesto assinado por cinco importantes lideranças religiosas de Salvador (as ialorixás Mãe Menininha do Terreiro do Gantois, Mãe Stella de Oxóssi do Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Olga do Terreiro do Alaketu, Mãe Tetê de Iansã do Terreiro da Casa

⁴⁴ BURKE, Peter. Hibridismo Cultural. São Leopoldo: Editora Unisinos. 2010. 3ª Reimpressão. col. Aldus 18.

⁴⁵ NASCIMENTO, Wanderson Flor. Olhares sobre o Candomblé na encruzilhada: sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade. Revista Calundu - vol. 1, n.1, jan-jun 2017 23 disponível em <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/07/wanderson-olhares-sobre-os-candomble3a9s.pdf>. Último acesso em 25/05/2020.

Branca e a Doné Mãe Nicinha do Terreiro do Bogum), recusando o sincretismo entre as divindades dos candomblés e os santos igreja católica, o chamado sincretismo afrocatólico ou afro-cristão. Este manifesto, profusamente explorado pela mídia baiana, provocou uma longa controvérsia, tanto nas comunidades de terreiro, quanto entre especialistas acadêmicos sobre as tradições brasileiras de matrizes africanas⁴⁶

Na contramão do manifesto e de outros estudiosos reafirmamos o caráter híbrido dessas religiosidades partindo principalmente das palavras de Burke, como citamos acima, ou de Canclini⁴⁷, que de forma diferente diz que, as culturas tornam-se híbridas inclusive pela desterritorialização. A nosso ver, não há como o candomblé ser puro se, ao se organizar aqui, precisa se adaptar e, inclusive, ao se denominar candomblé se coloca como híbrido. É possível ainda que o manifesto não questione o caráter de redimensionamento das religiosidades iorubana, fon, mahi e bantofonte, mas a relação de subalternização dos iniciados no axé ao catolicismo. Mas isso não invalida a postura política das Iyalorixás acima citadas. Para melhor compreensão transcrevemos aqui, a carta publicada logo após a publicação do manifesto. Esclarecimentos: em 27 de julho de 1983, as Iyalorixás e a Doné assinam um manifesto que nunca fora publicado mas que gerou grande impacto na mídia baiana, segundo estudiosos, entre eles Nascimento, já citado acima e Rogério Capelli em sua dissertação de mestrado, o acesso ao primeiro documento original, só é possível através de fotocópias mantidas pelos terreiros envolvidos, mas o conteúdo da carta publicada em função do impacto midiático em agosto do mesmo ano e que pode ser encontrada no Museu *Ohun Láílái*, localizado no Ilê Axé Opô Afonjá em Salvador, parece-nos mais rico de sentido,

Vinte e sete de julho passado deixamos pública nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prática animista primitiva; conseqüentemente, rejeitamos o sincretismo como fruto da nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados. Falamos também do grande massacre, do consumo que tem sofrido nossa religião. Eram fundamentos que podiam ser exibidos, mostrados, pois não mais éramos escravos nem dependemos de senhores que nos orientem. Os jornais não publicaram o documento na íntegra; aproveitaram-no para notícias e reportagens. Quais os peixes colhidos por esta rede lançada? Os do sensacionalismo

⁴⁶ NASCIMENTO, Wanderson Flor. Olhares sobre o Candomblé na encruzilhada: sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade. Revista Calundu - vol. 1, n.1, jan-jun 2017 23 disponível em <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/07/wanderson-olhares-sobre-os-candomble3a9s.pdf>. Último acesso em 25/05/2020. O termo doné é o feminino de doté que na língua ewe fon também quer dizer mãe/pai.

⁴⁷ CANCLINI, Nestor. Culturas Híbridas, poderes oblíquos. Disponível em <http://www.cdrom.ufrgs.br/garcia/garcia.pdf>. Acesso em 27/02/2020.

por parte da imprensa, onde apenas os aspectos do sincretismo e suas implicações turísticas (lavagem do Bonfim etc.) eram notados; por outro lado apareceram a submissão, a ignorância, o medo e ainda “a atitude de escravo” por parte de alguns adeptos, até mesmo ialorixás, representantes de associações “afro”, buscando serem aceitos por autoridades políticas e religiosas. Candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais. Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado e por isso podem continuar sincretizando, levando Iyaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao polo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo empregos etc. Não queremos revolucionar nada, não somos políticos, somos religiosos, daí nossa atitude ser de distinguir, explicar, diferenciar o que nos enriquece, nos aumenta, tem a ver com nossa gente, nossa tradição e o que desgarrá dela, mesmo que isso esteja escondido na melhor das aparências. Enfim, reafirmamos nossa posição de julho passado, deixando claro que de nada adiantam pressões políticas da imprensa, do consumo, do dinheiro, pois o que importa não é o lucro pessoal, a satisfação da imaturidade e do desejo de aparecer, mas sim a manutenção da nossa religião em toda a sua pureza e verdade, coisa que infelizmente nesta cidade, neste país vem sendo cada vez mais ameaçada pelo poder econômico, cultural, político, artístico e intelectual. Vemos que todas as incoerências surgidas entre as pessoas do candomblé que querem ir à lavagem do Bonfim carregando suas quartinhas, que querem continuar adorando Oyá e S. Bárbara, como dois aspectos da mesma moeda, são resíduos, marcas da escravidão econômica, cultural e social que nosso povo ainda sofre. Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada; e por saber que não tem direito é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. Sejamos livres, lutemos contra o que nos abate e o que nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar. Durante a escravidão o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão. Esperamos que todo o povo do candomblé, que as pequenas casas, as grandes casas, as médias, as personagens antigas e já folclóricas, as consideradas ialorixás, ditas dignas representantes do que se propõem, antes de qualquer coisa, considerem sobre o que estão falando, o que estão fazendo, independente do resultado que esperam com isso obter. Corre na Bahia a ideia de que existem quatro mil terreiros; quantidades nada expressam em termos de fundamentos religiosos, embora muito signifiquem em termos de popularização, massificação. Antes o pouco que temos do que o muito emprestado. Deixamos também claro que o nosso pensamento religioso não pode ser expressado através da Federação dos Cultos Afros ou outras entidades congêneres, nem por políticos, Ogãs, Obás ou, quaisquer outras pessoas que não os signatários desta. Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social

e econômica que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação de nossa religião.⁴⁸

A lucidez do texto está no fato de que, juntas as lideranças femininas entenderem o quão a religiosidade era violentada na forma como as pessoas a compreendiam e, não só os jornalistas, cristãos ou simplesmente críticos da religião, mas também os candomblecistas que insistiam em manter seus vínculos com o Cristianismo. A importância está em, a partir daquele momento ocorrer um desvelamento sobre as religiosidades no sentido de entender as relações de poder imbricadas ali e, numa atitude militante, *este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes dela*. É claro que não se tratava apenas de sincretismos, nem de puro ataque a cristianização das religiosidades, mas de posturas políticas de enfrentamento a uma situação posta onde o racismo ficava mais evidente do que o próprio sincretismo.

Ainda sobre isso é preciso também pressupor que o que chamamos de pureza, aqui e ali pode ser apenas tradição, Capelli brilhantemente dispõe sobre isso:

Tudo que é puro é tradicional e tudo que é tradicional se legitima e se impõe por sua antiguidade, ou pelo menos pela construção dessa noção. (...) O poder da tradição e da antiguidade não reside tanto na criação em si mas, principalmente, na pretensa manutenção do que existe e na delimitação do que pode vir a ser criado, uma vez que o acesso legítimo aos meios de produção em qualquer sentido depende sempre de seu aval. (...) Mesmo não tendo estado essa relação diretamente ligada à ideia de pureza, ela demonstra que os mais antigos exercem um predomínio na esfera simbólica de determinação do que vai ser entendido como certo ou errado, legítimo ou ilegítimo, e em nosso caso particular como puro e impuro.⁴⁹

Diferentemente de Cappelli, nosso objetivo não é discutir os sincretismos mas as violências que incidem sobre as religiosidades afro-brasileiras das quais o sincretismo faz parte e que, em termos endógenos e simbólicos nos atinge diretamente proporcionando conflitos entre lideranças religiosas que, no dia a dia, disputam ‘filhos e saberes’ de ronco⁵⁰, palcos e posições políticas nos palanques de congresso e de campanhas eleitorais sem se darem conta de que aquilo que os distingue também os mata. Tudo isso para que

⁴⁸ Copiado de NASCIMENTO. Op.cit. p 23/24

⁴⁹ CAPPELLI, Rogério. Saindo da Rota, uma discussão sobre a pureza na religiosidade afro-brasileira. Dissertação de Mestrado apresentada ao departamento de História da Universidade Federal Fluminense, sob orientação do prof. Marcos Alvito. Rio de Janeiro, 2007.

⁵⁰ RONCÒ, em geral é o nome que se dá ao espaço do terreiro consagrado à iniciação dos filhos de santo. Os saberes dali são secretos, por isso, usa-se bastante a expressão “segredos de ronco” quando se transmite algo muito importante que não pode ser compartilhado,

possamos definir as religiões de matriz africana sem incorrer no erro de juntá-las na saladeira para criar um prato único.

Diremos então que no conjunto, são religiões de matriz africana aquelas que tiveram origem em algumas regiões da África e foram ressignificadas e/ou sincretizadas no Brasil em função da colonização e da espoliação do outro, nesse caso inclui-se, Umbanda, Candomblé, Jongo, Maracatu e outras denominações que levam em consideração os princípios da ancestralidade em África e no Brasil. Porque é importante dizer isso? A violência que marca a história da colonização do nosso país marca também o surgimento, o desenvolvimento, a segregação e a discriminação das religiões de matriz africana. Ao tratarmos da violência religiosa que impera hoje em terras brasileiras é impossível não tratarmos da historicidade da escravidão. Resignificar, neste caso, significa não só dar novo significado à religiosidade, mas, ao mesmo tempo, resistir ao domínio escravocrata e se refazer no novo ambiente hostil. Reorganizar a sociedade ao qual se estava habituado levando em consideração as diferenças étnicas e culturais dos novos pares que se formaram nos terreiros entre a casa-grande e a senzala. Na impossibilidade de retomar as sociedades africanas tais quais eram antes, foi preciso criar laços de parentesco, amizade e reforço psicológico que garantissem a sobrevivência do ser em meio ao caos que se tornou a vida do escravizado.

É comum nos estudos sobre escravidão no Brasil perceber a multiplicidade étnica do escravizado. Reginaldo Prandi⁵¹ e outros antes dele, como Arthur Ramos, Nina Rodrigues e Pierre Verger, salientam a dificuldade em identificar a origem do africano que entrou no Brasil durante a escravidão. Em alguns momentos as informações poderiam ser guardadas em outros não. Os documentos, até onde pesquisaram, identificaram a princípio apenas os portos de onde partiam e que se situavam ao longo da Costa Atlântica da África Subsaariana. Reginaldo Prandi, estudando os antigos percebeu a inconsistência da informação e identificou o conflito da seguinte forma:

Durante todo o tráfico, por interesse comercial preservou-se alguma informação sobre a origem étnica do africano, mas na documentação oficial, a identidade da origem podia simplesmente estar referida ao porto de embarque (...) Uma vez em terras brasileiras, a própria política oficial da Coroa, em certos períodos, propiciava o apagamento das origens culturais, não estimulando, com receio da sublevação, o agrupamento de

⁵¹ PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro. Etnia, identidade, religião. In: DAIBERT JR e PEREIRA. Depois, o Atlântico. Modos de pensar, crer e narrar na diáspora africana. Juiz de Fora: Editora UJF, 2010, p. 23.

escravos de mesmas origens, embora em outras épocas buscasse agregá-los para melhor os controlar.⁵²

No entendimento do estudioso, as informações eram controladas pela Coroa Portuguesa ora para evitar sublevações, ora para controlar as rebeliões. Alguns episódios da História do Brasil demonstram serem legítimas essas preocupações, como por exemplo, a Revolta dos Malês, na Bahia oitocentista, tão propagada nos manuais didáticos da História do Brasil, que fora articulada principalmente pelos africanos que falavam e escreviam em árabe e organizaram a revolta sem que a Coroa ou qualquer autoridade pudesse suspeitar. Ao contrário, nas Minas Gerais, o lendário Chico Rei agregava os africanos que cuidadosamente vieram parar na região das Minas, mais precisamente em Villa Rica (Ouro Preto), para trabalhar na prospecção e extração do Ouro. Chico Rei acalmava as brigas e pequenas rebeliões e, mais ainda, organizava os escravizados em irmandades integrando-os a uma espécie de sociedade paralela em que ele continuava sendo o rei, tão respeitado aqui como era em África, no grande reino do Congo. Era respeitado por todos conforme informações romanescas de Agripa Vasconcelos⁵³ atestadas pelos manuais didáticos.

Em Pierre Verger⁵⁴ encontramos algumas informações sobre o tráfico de africanos para o Brasil, segundo o autor, os primeiros africanos a dar entrada no Brasil, via tráfico negreiro, vieram do porto da Guiné ainda no século XVI; no século XVII um segundo ciclo de tráfico de pessoas, trouxeram-nas de Angola e do Congo; o terceiro ciclo que marca o tráfico dos primeiros três quartos do século XVIII, os escravizados chegaram aqui da Costa da Mina, e por último, final do século XVIII e século XIX da Bahia do Benim. Em geral, o estudo de Verger se concentra na Bahia, mas tanto ele quanto Prandi entendem que chegavam à Bahia, mas, nem todos eram destinados ao trabalho na província. No século XVIII, por exemplo, grande número de pessoas que vieram para o trabalho nas minas, aportava tanto na Bahia quanto no Rio de Janeiro e eram vendidos para os mineradores da nossa região. As últimas levas de escravizados trouxeram principalmente jêjes, daomeanos e iorubas, fundamentais na constituição dos candomblés do Brasil.

⁵² PRANDI. De africano a afro-brasileiro. Etnia, identidade, religião. Op. Cit. p.24.

⁵³ VASCONCELOS, Agripa. Chico Rei, romance do Ciclo da escravidão nas Minas Gerais. Belo Horizonte: Itatiaia, 1966.

⁵⁴ VERGER, Pierre Fatumbi. Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 2002, p. 25.

Já a historiadora Marina de Mello e Souza⁵⁵, aponta que, do século XVII ao século XIX, a Costa da Mina, ou Golfo do Benin, foi uma das principais regiões fornecedoras de escravos para os mercadores atlânticos entre eles, além dos portugueses, estavam os holandeses, os franceses, os brasileiros e os cubanos. A historiadora também salienta que do porto de Angola saíram a maioria dos escravizados e concorda com Verger que, no final do período do tráfico, muitos traficados eram iorubás acrescentando entre eles muitas etnias bantas da Costa Oriental conhecidos no Brasil como moçambiques.

De tudo o que entendemos, podemos afirmar que o grande número de pessoas escravizadas em África e trazidas para o Brasil vieram de várias aldeias, cidades-estados e reinos do grande Continente africano. Pessoas falantes de línguas diferentes, originárias de culturas diferentes que, semelhantemente sofreram, além da violência física por serem prisioneiros de guerras, endividados ou sequestrados, a perda de seu referencial de territorialidade, família ou de pertencimento; perderam sua identidade ao serem identificadas, nas terras escravocratas, apenas pelo porto de embarque. Como a própria historiadora salienta, a perda da identidade ou a atribuição de outra identidade (a do Porto ou dos grandes reinos) reduziu-os apenas à “qualidade” de escravos (Angola, Congo, Benguela, Mina etc.). Por isso entendemos que a História da construção e do desenvolvimento da religiosidade de matriz africana Brasil é uma história de busca de sobrevivência do negro em condição de subalternidade numa sociedade de brancos e, para além disso, de violência religiosa, cuja afirmação e reorganização se dá em busca do lugar comum, da força do Deus que os protege. É nesse ‘lugar comum’ que se organizará a religiosidade híbrida. Seguindo o raciocínio de Burke, sem um referencial pertinente ao indivíduo, criamos um referencial coletivo, a partir do que sobrou do indivíduo. Daí a existência dos diversos candomblés, e, porque também não dizer, das diversas umbandas que se espalham pelo país.

Mas existem ainda outras vertentes de pesquisas das quais Nicolau Parés⁵⁶ é um tributário que diz que as pessoas que foram embarcadas para o Brasil já tinham contato antes em função das migrações cruzadas, guerras, escravidão, comércio e relações diplomáticas. De qualquer forma, o transporte desumano, o tipo de escravidão a qual eram submetidas, a violência de todo o processo de subjugação fora determinante para a formação de uma consciência de inferioridade com relação às forças dominantes aqui.

⁵⁵ SOUZA, Marina de Mello. *África e Brasil Africano*. São Paulo; Ática. 2007

⁵⁶ PARÉS, Luis Nicolau *A Formação do Candomblé História e Ritual da Nação Jêje na Bahia*. Campinas, S.P; editora UNICAMP. 2007.

Conclusões nossas obviamente, é possível que a desagregação do grupo social, político e familiar impostas pelo tráfico negreiro, tenha tirado dessas pessoas um vínculo importante de pertença que será recriado no Brasil, conforme aquilo que lhes dá mais resistência.

Para Roger Bastide a presença de forças religiosas no Brasil escravista, “...é uma presença de medo, mas também de força, de paz ou de alegria e encontra-se presente no dramático esforço do escravo para escapar a um estado de subordinação ao mesmo tempo econômico e social.”⁵⁷ Conforme Maria Clara Thomaz Machado

Independente da Igreja Romana e de seus dogmas ou da racionalidade do saber acadêmico, a religiosidade possui uma lógica própria. Permeada por um discurso, em que aparentemente há uma “espécie de ignorância” que confunde ensinamentos teológicos e realidade, essa lógica expressa intrinsecamente uma maneira de dar sentido ao universo, de o espírito dominar a matéria. Enfim, um modo particular de as classes populares organizarem o caos, dando coerência à suas existências, entendendo e explicando as injustiças sociais de seu cotidiano.”⁵⁸

O caráter de resistência apresentado pelas religiões de matriz africana, ao contrário da prática política dos movimentos em geral, não está apenas nas passeatas, nos grandes comícios ou nas revoltas, mas também na prática diária, calada e sutil que agrega força física e espiritual para os combates cotidianos entre o ser e o poder ser. Essa relação entre os homens/mulheres e o sagrado de que falam Bastide e Thomaz podem ser percebidos por outros autores entre eles René Girard como o lugar onde está inserida a vingança: “vingar-se é devolver ao adversário a violência que já nos prodigalizou⁵⁹”. Para Girard, o sagrado é uma experiência de violência porque as disputas entre os humanos são tantas que podem tornar-se infinitas e para cessar tais disputas ou combates instaura-se, contraditoriamente, a vingança que põe fim a vingança. Neste caso, Deus. O Deus de Girard é o deus judaico-cristão, é preciso deixar isso claro, pois, uma vez que entendemos que a vingança é a experiência do sagrado e, portanto, o próprio Deus, é *Ele* quem porá fim ao processo vingativo imolando-se a si mesmo com a crucificação e morte de Jesus Cristo. No entanto, esse imolar-se é transformar-se na vítima da vingança. Jesus Cristo

⁵⁷BASTIDE. As Religiões Africanas no Brasil Contribuição a Uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. 2 vol. São Paulo: Pioneira, editora da Universidade de São Paulo 1960. p113

⁵⁸ MACHADO, Maria Clara Thomas. Religiosidade no cotidiano popular mineiro: crenças e festas como linguagens subversivas. In História e Perspectiva. Uberlândia: Edufu. Jan/Jun 2000. p.215-225.

⁵⁹ GIRARD. René. O Bode Expiatório e Deus. Revista Lusofia. Covilhã, 2008. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/girard_rene_o_bode_expiatorio_e_deus.pdf. Acesso em agosto de 2018 e novamente em 15/05/2019.

não se autoimola, ele usa de uma estratégia, na qual evidencia a violência da humanidade, deixa-se prender por Pôncio Pilatos e ser julgado por todos os judeus – ‘a humanidade’.

Nas religiosidades de matriz africana os deuses, que segundo Girard, não são verdadeiros, também podem imolar-se, mas para evidenciar o próprio erro e assim, salvar a humanidade e por isso são divinizados. Observem o itan⁶⁰ de Ogum, um dos orixás mais cultuados no Brasil.

Ogum era o filho mais velho de Odùdù, o fundador de Ifé. Era um temível guerreiro que lutava sem cessar contra os reinos vizinhos. Dessas expedições, ele trazia sempre um rico espólio e numerosos escravos. Guerreou contra a cidade Ará e a destruiu. Saqueou e devastou muitos outros estados. Apossou-se da cidade de Irê, matou o Rei e instalou seu próprio filho no trono, retornando a Ifé glorioso.

Ogum teria sido o mais enérgico dos filhos de Odùdù e foi ele que se tornou regente do reino de Ifé quando Odùdù ficou temporariamente cego. Ogum decidiu, depois de numerosos anos ausente de Irê, voltar para visitar seu filho (informação pessoal do Oníré em 1952).

Infelizmente, as pessoas da cidade celebravam, no dia da sua chegada, uma cerimônia em que os participantes não podiam falar sob nenhum pretexto. Ogum tinha fome e sede; viu vários potes de vinho de palma, mas ignorava que estivessem vazios. Ninguém o havia saudado ou respondido às suas perguntas. Ele não era reconhecido no local por ter ficado ausente durante muito tempo.

Ogum, cuja paciência é pequena, enfureceu-se com o silêncio geral, por ele considerado ofensivo. Começou a quebrar com golpes de sabre os potes e, logo depois, sem poder se conter, passou a cortar as cabeças das pessoas mais próximas; até que seu filho apareceu, oferecendo-lhe as suas comidas prediletas; cabritos e feijão preto regado com azeite-de-dendê e potes de vinho de palma. Enquanto saciava a sua fome e a sua sede, os habitantes de Irê cantavam louvores em que não faltava a menção a Ògúnjájá, o que lhe valeu o nome de ògúnjá.

Vestiram Ogum com roupas novas, cantaram e dançaram para ele, mas Ogum estava inconsolável, pois havia matado os habitantes de sua cidade. Não se dera conta da cerimônia tão importante para todo o reino. Ogum sentia que já não podia ser o rei. E Ogum estava arrependido de sua intolerância, envergonhado por tamanha precipitação. Ogum fustigou-se dia e noite em autopunição.

Não tinha medida o seu tormento, nem havia possibilidade de autocompaixão. Ogum então enfiou sua espada no chão; e num átimo de segundo a terra se abriu e ele foi tragado solo abaixo. Ogum estava no Orum, o céu dos deuses. Não era mais humano. Tornara-se um orixá.⁶¹

Dizem os antigos que antes de desaparecer, ele pronunciou algumas palavras e a essas palavras, ditas durante uma batalha, Ogum aparece imediatamente em socorro daquele que o evocou. Porém, elas não devem ser usadas em outras circunstâncias, pois,

⁶⁰ Itan, conto, mito.

⁶¹ PRANDI, Mitologia dos Orixás. São Paulo. Cia das Letras. 2001. P89-91.

se não encontrar inimigos diante de si, é sobre o imprudente que o evocou sem necessidade que Ogum se lançará em batalha

Ogum é, pois, tal como Exu, aquele que salva a humanidade e, ao mesmo tempo exerce o poder de cessar, ainda que momentaneamente, o processo de vingança, sendo assim é também o guardião que mantém o sentido do universo do escravizado, naquele momento e também atualmente, lhe oferecendo a segurança necessária para a vida tranquila. Nesse sentido, a construção dessa religiosidade, é tributária das experiências vivenciadas pelos africanos e seus descendentes no Brasil.

O espaço do terreiro⁶² como comumente é chamado o “templo” do Candomblé ou da Umbanda é aquele onde, segundo Certeau⁶³, se joga o jogo de desfazer o jogo do outro. É onde se inverte as relações de poder e onde, de alguma forma o dominado se torna dominante. Neste jogo, o *poder ser* se transforma no *ser* que agora *julga ser*.

Historicamente, o termo terreiro é ligado ao espaço físico onde aconteciam os primeiros cultos no Brasil como, por exemplo, o pátio de frente a senzala, ou o quintal das primeiras roças de Candomblé. As referências históricas sobre o significado do termo *terreiro*, indica o espaço entre a casa grande e a senzala onde os negros se reuniam, ou para trabalhar, ou para folgar. Maria Inês de Oliveira em um estudo sobre a organização sócioespacial do negro na Bahia do século XIX, salienta que:

As condições de moradia em Salvador foram também um fator favorável à articulação da comunidade africana, propiciando ao mesmo tempo a reunião de escravos e libertos da mesma nação num mesmo espaço residencial e o desenvolvimento de relações de vizinhança com os que habitavam nas proximidades. Os escravos evidentemente espalhavam-se por todas as freguesias da cidade, morando ou não nas residências senhoriais, e pelas vizinhanças, quando não sob o mesmo teto. Viviam os libertos não só em quartos alugados, porões e sótãos dos grandes casarões do centro, mas também em pequenas casas que seguiam o alinhamento das ruas, perfilavam-se ao longo das ladeiras ou espalhavam-se pelas encostas que acompanhavam a sinuosidade do terreno.⁶⁴

A forma de se organizar no espaço urbano e, posteriormente nas áreas periféricas ou próximas aos centros urbanos favoreceu a constituição de um espaço comum onde se

⁶² De acordo com Bastide, op cit. o candomblé é uma África em miniatura, em que os templos (terreiro) se tornaram casinholas dispersas entre as moitas, quando as divindades pertencem ao ar livre, ou então cômodos distintos da casa principal, se são divindades adoradas nas cidades. p.12

⁶³ CERTEAU, Michel de. A Invenção do Cotidiano; artes de fazer. Petrópolis, Vozes. 1994.

⁶⁴ OLIVEIRA. Maria Inês Côrtes de. Viver e Morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Baía do século XIX. Revista US, n 28:174-193, 1996

fortaleciam as relações de compadrio, de vizinhança, de confiança e de religiosidade. Neste caso, “jogar o jogo do outro” significa se refazer a partir daquilo em que a pessoa se transformou com a ação do outro. De certa forma, quando se escravizaram aqui africanos vindos das mais diferentes culturas e lugares do continente africano e os subordinaram as condições degradantes de vida, também propiciaram as aproximações segundo Maria Inês de Oliveira⁶⁵, com aquilo que se restou dele: a língua, a religiosidade, os modos de viver na cidade e no campo. Nesse sentido, o terreiro, sendo antes um espaço de convivência social, tornou-se paulatinamente, também no espaço de culto e de resistência.

Enquanto o escravizador esperava a cristianização pura e simples, o escravizado criou formas de se superar na continuidade, ainda que ressignificada, do seu próprio culto. Em torno do terreiro foi sendo organizada uma hierarquia sagrada que levava em consideração antigos lugares de poder herdados dos ancestrais africanos. Os candomblés, e as umbandas Brasil afora, seguiram esta mesma lógica de organização.

1.1 Poderá te ensinar prodígios de cura e soluções para os problemas mais intrincados - Umbanda

A umbanda é uma religião híbrida que reúne elementos do panteão africano, indígena, kardecista e católico. É uma religião brasileira de matriz africana, mas, é também uma religião cristã. Por que essa afirmação? Porque seu culto parte do pressuposto da caridade conforme os princípios cristãos de amor ao próximo e de cura das doenças que se manifestam tanto no corpo físico quanto espiritual e porque, também, a identificação entre orixás, voduns e santos católicos é comum e dada como correta, desta forma Iemanjá é Nossa Senhora, Ogun é São Jorge, Oxalá é Jesus Cristo assim por diante.

De acordo com Rodhe⁶⁶ as origens da Umbanda estão relacionadas ao kardecismo, uma vez que, seu fundador, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, se manifestou em uma seção espírita pela primeira vez no início do século XX e anunciou a fundação de uma nova religião – a Umbanda. De acordo com este autor, o “nascimento” ou “anunciação”

⁶⁵ OLIVEIRA. Idem. *ibidem*

⁶⁶ ROHDE. Bruno Faria Revista de Estudos da Religião março / 2009 / pp. 77-96 ISSN 1677-1222 disponível em https://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.htm . acesso em 27/02/2020

da Umbanda possui um componente de resistência e de protesto. Durante o culto kardecista, espíritos ancestrais indígenas e negros que se manifestaram foram afastados por serem considerados espíritos inferiores, foi quando o espírito do sr. Caboclo das Sete Encruzilhadas se manifestou alegando que estes ancestrais também tinham direito a voz, e para que o fizessem seria fundada uma nova religião. Citando Giumbelli (2002), Rohde diz:

A anunciação da umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas teria ocorrido em dois tempos: no dia 15 de novembro de 1908 houve a primeira manifestação do caboclo mencionado numa mesa espírita à qual o jovem Zélio de Moraes (na época com 17 anos) havia sido levado devido a um problema de saúde que os médicos não conseguiam curar (alguns falam em paralisia, outros numa série de crises semelhantes à epilepsia). Não há consenso sobre se Zélio já chegou curado à reunião espírita ou se sua cura se processou durante os acontecimentos daquela noite. Nessa reunião começaram a se manifestar diversos espíritos de negros escravos e indígenas nos médiuns presentes, e esses espíritos eram convidados a se retirar pelo dirigente da mesa que os julgava (como era e continua sendo comum entre os kardecistas) atrasados espiritual, cultural e moralmente. Foi então que baixou pela primeira vez o Caboclo das Sete Encruzilhadas, proferindo um discurso de defesa das entidades que ali estavam presentes, já que estavam sendo discriminadas pela diferença de cor e classe social.⁶⁷

Nos seus trabalhos, porém, Rohde indica que é possível avançar para antes do século vinte e do marco inicial da Umbanda, uma vez que as características rituais, os elementos materiais e simbólicos, as memórias e o imaginário do universo umbandista não podem ter sua constituição reduzida a esse período, mas antes o contrário: a maioria destes elementos já vinha se moldando há muito tempo possivelmente por volta do século XVI, e encontra sua referência em um Calundu da vila de Sabará⁶⁸. Neste Calundu, uma personagem angolana, Luzia Pinta, que fora escravizada, era capaz de incorporar além dos inuíces⁶⁹, divindades próprias da sua ancestralidade, outras entidades que habitavam

⁶⁷ ROHDE. Bruno Faria Revista de Estudos da Religião março / 2009 / pp. 77-96 ISSN 1677-1222 disponível em https://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.htm . acesso em 27/02/2020.

⁶⁸ Calundu é uma palavra de origem africana e chegou ao Brasil através dos escravos da época Colonial. Este verbete/palavra significa mau humor, pouco usada atualmente, a palavra Calundu foi sendo esquecida ao longo do tempo e sendo substituída por outras. No Brasil no séc XVII e XVIII, calundu representava a prática de curandeirismo e uso de ervas com a ajuda de métodos de adivinhação e possessão. O termo calundu era associado à palavra "quilundo", de origem quimbundo (língua banto), que designa a possessão de uma pessoa por um espírito. As pessoas que praticavam o Calundu eram conhecidas como curandeiras. Possuíam grande influência sobre a comunidade, pois eram consideradas grandes líderes religiosas. Os curandeiros detinham o conhecimento de várias técnicas medicinais. Na realidade, eram uma mistura de costumes africanos, portugueses e indígenas, que consistiam, basicamente, no uso de ervas, frutos e produtos naturais fáceis de encontrar. Com isso os curandeiros atendiam a doentes de todas as camadas sociais, mas sobretudo os escravos que possuíam poucos recursos. <http://afrobrasil7c.blogspot.com/2010/05/calundu.html>

⁶⁹ Inuíces, divindades do panteão do Candomblé de Angola, o equivalente a Orixás.

o universo mítico brasileiro⁷⁰. O que Rohde quer dizer é que, no plano religioso e prático, a Umbanda já existia e sua reorganização no século XX não foi mais que uma necessidade política de projetar a religiosidade e, ao mesmo tempo, de resistir aos preconceitos que cercavam e, ainda cercam, a população de origem africana e indígena. Makota Waldina, no documentário *A dona do Terreiro*, já mencionada na introdução deste texto, também afirma que as práticas de incorporação e possessão, de cura e manipulação de folhas como remédios não é nova nestas terras, mas as nomenclaturas, as organizações rituais cujas finalidades são políticas é que são novas. Umbanda, Candomblé e quimbanda se misturaram no universo mítico religioso brasileiro e só se separaram (o que não ocorreu de fato) em função da necessidade de respeito e contra a violência religiosa instalada aqui.

Do lugar político e sociológico, Renato Ortiz⁷¹ traz uma outra problematização com relação à Umbanda. Segundo ele a Umbanda é uma forma embranquecida e elitista do culto afro-brasileiro que o transforma na religião nacional. Entendamos: Já dissemos que as práticas rituais, incluindo a possessão, são comuns no Brasil desde os primeiros anos da colonização. Em *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, Laura de Melo e Souza⁷² já atesta o fato. O que Ortiz vai problematizar são os caminhos pelos quais a prática umbandista se torna comum entre brancos do início do século XX e como ela se organiza para ser uma prática ritual mais “aceita” a partir da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Para o autor, a Umbanda, acaba sendo o resultado de um movimento de desagregação das antigas tradições afro-brasileiras que foi canalizado para uma nova modalidade de culto, que, por sua vez, evitou que as práticas umbandistas se pulverizassem na pessoa do “macumbeiro”, termo que o mesmo usa para identificar o praticante do culto.

Mas o autor também entende que o negro, para subir individualmente na estrutura social, não tem alternativa que não aceitar os valores impostos pelo mundo branco, recusando tudo o que tem forte conotação negra. Sendo estruturada em momento em que a sociedade de classes pós-abolição se consolida, a Umbanda reproduz as próprias contradições da sociedade brasileira. Neste lugar reside a violência simbólica do racismo estrutural e religioso. O negro precisa se embranquecer, o que torna branca também sua

⁷⁰ Sobre o assunto ler também: GIUMBELLI, E. 2002 “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro”, in SILVA, V. G. (org.) *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*, São Paulo, Summus, pp. 183-217.

⁷¹ ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro. Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo; Brasiliense. 1991.

⁷² SOUZA, Laura de Melo e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia das Letras, 1986. p.169

relação com Deus. A primeira versão do texto de Ortiz, foi publicada em 1988 e, embora o marco de nossas pesquisas se constituam no âmbito dos anos 80, é preciso dizer que, os estudiosos dos anos 2000, têm discutido muito a noção de embranquecimento da sociedade brasileira, promovendo um verdadeiro acervo de textos onde se debate principalmente os sentidos da negritude e o lugar social do preto. Partindo do pressuposto de que a Umbanda é uma religião cristã, afirmamos também seu caráter de religião colonizada e indicar a quantidade de lideranças e participantes brancos dentro dessa religiosidade, como quer Ortiz é, no mínimo perigoso para os caminhos que o movimento negro tem tomado na atualidade. Será preciso entrar noutra seara de discussões e pesquisas para entender o papel do branco nas religiosidades de matriz africana. Por hora, não podemos negar o caráter colonial da Umbanda, visto que ela é sim, o resultado de uma adequação de práticas ancestrais africanas, do contrário não traria o Orixá como elemento primordial como veremos no quadro abaixo, com práticas cristãs e Kardecistas do mundo branco.

Do ponto de vista ritual, que é o que nos propomos a esclarecer, gosto particularmente das explicações de Rubens Saraceni⁷³ que vão um pouco mais além das explicações de Rodhe. Para o autor, a Umbanda reúne num mesmo espaço o culto aos orixás, que chama de divindades e as práticas religiosas realizadas pelos espíritos que incorporam nos médiuns e dão consultas, orientações, quebram demandas, afastam obsessores e desenvolvem a mediunidade de quem tem este dom. No plano espiritual poderíamos colocar da seguinte forma:

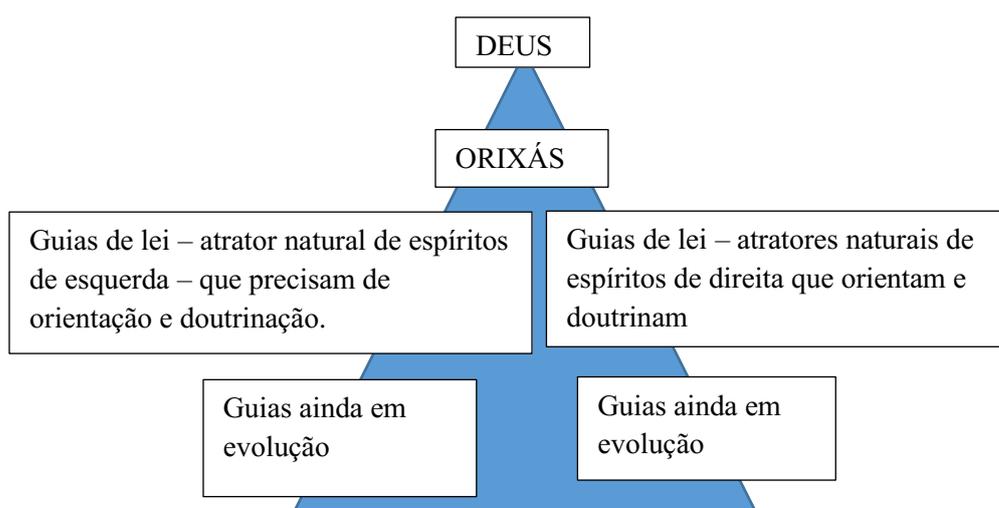


Figura 1 - Deus, orixás e guias. Ilustração elaborada pela autora

⁷³ SARACENI, Rubens. Doutrina e Teologia da Umbanda Sagrada. São Paulo: Madras 2019, p.17

No esquema, o Deus católico está acima de tudo, ou seja, continua comandando o universo do ponto de vista monoteísta. Abaixo dele, como irradiações do próprio Deus temos os Orixás, segundo Saraceni, dentro da teologia umbandista são irradiações divinas puras que regem o mundo o tempo todo. São elas:

- Irradiação da fé ou cristalina, regida por Oxalá
- Irradiação do amor, ou mineral, regida por Oxum
- Irradiação do conhecimento ou vegetal regida por Oxóssi
- Irradiação da justiça, ou ígnea, regida por Xangô
- Irradiação da Lei ou eólica, regida por Ogum
- Irradiação da evolução ou telúrica, regida por Obaluaê
- Irradiação da geração ou aquática regida por Iemanjá.⁷⁴

Poderíamos dizer que estas seriam as sete linhas de Umbanda, mas este autor indica que não é correto classificar desta forma, porque cada Orixá pode interferir em outras irradiações. Por exemplo, pode ser que Xangô tenha que interferir em situações em que a guarda de um filho está sendo disputada. Neste caso, ao invés de recorrermos apenas a Oxum, que rege o trono do amor (da mãe/pai) pelo filho recorramos também a Xangô, cujo sentido de justiça poderá ser mais apurado.

Os chamados guias de lei, são Caboclos, Pretos Velhos e Exus, em geral Caboclos e Pretos velhos são os guias da Direita e Exus os guias da esquerda. Os guias ainda em evolução seriam os espíritos de ciganos, malandros, marinheiros e crianças que precisam fazer caridade para ascender em uma escala espiritual de alta vibração.

Em tese, a umbanda enquanto religião busca o equilíbrio espiritual, psicológico, emocional e material dos seres, daí a relação entre direita e esquerda. Todos nós temos polos negativo e positivo, a função da religião, neste caso, é utilizar o esquerdo para equilibrar o negativo e o direito para ampliar o positivo de forma a equilibrar as pessoas médiuns ou não. Por meio de suas explicações sobre a complexidade energética e espiritual dos seres humanos, Saraceni, nos ajuda a entender elementos acerca dos crimes cometidos em Goiânia no ano de 1992, o suposto sacrifício de uma garotinha de 12 anos, um garotinho de 04, uma jovem de idade não relatada⁷⁵.

Para o autor, a mediunidade é uma faculdade que uma pessoa possui de comunicação entre o espiritual e o material. Pessoas com grau elevado de bondade possuem magnetismo positivo e positivando ainda mais suas vibrações são capazes de realizar curas e orientações que conduzem a si mesmo e aos outros ao equilíbrio. Por

⁷⁴ SARACENI, op cit pag 57 e 237

⁷⁵ Ver notícia em anexo. Correio de Uberlândia em 1992.

outro lado, pessoas com magnetismo negativo atraem espíritos com baixas vibrações, portanto negativam ainda mais seus campos energéticos podendo perder o controle sobre suas ações e, conseqüentemente rompendo sua comunicação com a divindade.

O jornal narra o caso em Goiás de uma estudante de 12 anos, supostamente, sacrificada em um ritual de magia negra. Como desdobramento as investigações chegaram a outros dois crimes: um garoto cujo sangue, teria sido usado em um trabalho de amarração e uma mulher que fora oferecida a Exu para curar um problema de alcoolismo. Estes casos de Goiânia, publicado no jornal de Uberlândia e confirmado pelos supostos pais de Santo, podem ser considerados exemplos do envolvimento dos médiuns com os baixos campos vibratórios.

Fora da perspectiva religiosa, algumas pessoas mencionadas, nas matérias acima, são assassinos confessos que justificaram suas falhas em uma religião que nega terminantemente o envolvimento com crimes contra a pessoa. No mês de abril do mesmo ano (1992), outro caso de crueldade chocou o Brasil, foi o sequestro e assassinato do menino Evandro, caso que ficou conhecido como “as bruxas de Guaratuba”. O menino foi assassinado e teve a extremidade de seus membros cortados, as vísceras arrancadas e, segundo relato da época, servidos a Exu, aparentemente para acelerar a vitória de um candidato a prefeito da cidade. O caso ainda conta com vários pontos obscuros, virou livro, uma série de podcasts, e caminha para se tornar um filme. No caso Evandro, é possível que não tenha havido assassinato e sim a venda da criança para adoção de casais estrangeiros.

Na época, lideranças afroreligiosas de Uberlândia se manifestaram contra as acusações de que a Umbanda seria uma religião demoníaca baseada principalmente no caso do Paraná. Em matéria publicada pelo Jornal Correio no dia 14 de julho de 1992, Pai Davi Araújo disse que, quem procura os terreiros desta cidade encontra sempre uma mão estendida para ajudar. Na mesma matéria, Mãe Delfina, já falecida, disse que as pessoas da religião procuram paz e prosperidade. Ambos, mãe Delfina e Pai Davi, foram unânimes em dizer que quem comete crimes desta natureza não são dignos de se dizerem umbandistas.⁷⁶

Para além das observações acima, Sarraceni afirma que sacrifícios com sangue não são comuns na Umbanda, aliás, para ele, oferendas devem revestir-se de um caráter sóbrio e o ofertador deve portar-se de modo condizente com o ato que realiza⁷⁷, o que

⁷⁶ Texto do Jornal “O Correio” de 14/07/1992. Em anexo.

⁷⁷ SARRACENI, Rubens. Doutrina e Teologia Sagrada de Umbanda. idem p. 217

coaduna com as considerações daqueles pais de santo, reunidos no número 1050 da Rafael Rinaldi, no bairro Martins, naquele 14 de julho de 1992.

Curiosamente, o endereço acima citado é o mesmo da casa de Umbanda mais antiga da cidade: a Tenda Coração de Jesus. De acordo com as Narrativas de Roberta Lourenço Cunha e Mirelli Arantes Silva Ferreira, a senhora Irene Rosa que morava no Distrito de Miraporanga veio para a cidade de Uberlândia, em busca de cura espiritual para uma doença de coração:

Encontraram o centro Santo Antoninho de Marmo da Rocha, localizado no bairro Tabocas. Irene passou a ser atendida no centro, pois os médicos já tinham dito que o caso era grave, tinha o coração inchado e não teria muito tempo de vida. No centro que começou a frequentar foi realizada uma cirurgia espiritual e rapidamente apresentou sinal de melhoras. Irene grata com o tratamento passou a participar da corrente mediúnica e assim ficou por muito tempo. [...] Porém durante as sessões Irene sentia uma aproximação de uma entidade que não era bem recebida no centro, pois o centro kardecista, não aceitava a possessão de pretos-velhos. Foi a partir deste momento que Irene, descobriu a necessidade de participar de outro tipo de culto religioso, sob orientações desta entidade denominada Pai João da Bahia, mãe Irene fundou o primeiro terreiro de Umbanda na cidade de Uberlândia. Surgiu em 1947 o primeiro terreiro de Umbanda, A Tenda Coração de Jesus, localizado no atual bairro Osvaldo Rezende, na Rua Rafael Rinaldi no1036.⁷⁸

A História de D. Irene Rosa tem íntima relação com a História da fundação da Umbanda citada acima e ela não é a única. Contaremos a história de Mãe Dalva, cuja vertente é a mesma, uma história de relações conflituosas com o Kardecismo que acaba na fundação de um terreiro de Umbanda. Por ora, concentremo-nos na Tenda Coração de Jesus, mais especificamente nas suas zeladoras.

De acordo com vários pesquisadores da Tenda Coração de Jesus, entre eles, Mirelli Arantes Silva Ferreira⁷⁹ e Cairo Katrib⁸⁰, D. Irene Rosa não é apenas a fundadora da primeira tenda umbandista, mas uma mulher de grande destaque político em Uberlândia. Junto com a tenda espírita criou também o Externato Coração de Jesus que alfabetizava crianças que não tinham acesso à escola pública, dentre outros, por não

⁷⁸ CUNHA, Roberta Lourenço. Formação da Umbanda em Uberlândia. Estudo comparativo entre terreiros 1947/2009. Monografia(TCC) UFU. 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/18676/1/Forma%C3%A7%C3%A3oUmbandaUberl%201947-2009.pdf>

⁷⁹ FERREIRA, Mirelli Silva Arantes. Tenda Coração de Jesus: Fios e rastros da Umbanda em Uberlândia. Monografia (TCC). Universidade Federal de Uberlândia. Repositório. UFU, 2019

⁸⁰ KATTRIB, Cairo Mohamad Ibrahim; MACHADO, Maria Clara Tomaz; PUGA, Vera Lucia. Mulheres de fé: Urdiduras no Candomblé e na Umbanda. Uberlândia: Composer, 2018.

possuírem certidão de nascimento. A senhora Irene, ao se mudar para Uberlândia, passa a habitar a Antiga Vila Oswaldo e hoje bairro Oswaldo Resende, lugar que concentrava a maioria da população negra uberlandense, em função de já ter sido considerado periferia e de concentrar grande números de fábricas que admitiam homens e mulheres negras nas suas dependências. São os filhos desses migrantes negros da cidade que serão atendidos por D. Irene. É também essa senhora que inicia um processo de visibilidade da religiosidade de matriz africana na cidade de Uberlândia, uma vez que promove procissões e oferendas públicas em homenagem a Iemanjá e que conta com a ajuda do setor público para isso. Autoridades políticas da época como Cleanto Vieira Gonçalves ex prefeito (1957); Dr. Homero Santos, vereador em 1954, deputado estadual entre 1963 e 1970 e deputado estadual de 1971 a 1987; Pedro Gustim ex-vereador em 1973; e Renato de Freitas, ex prefeito (1973) costumavam frequentar as festas públicas de D. Irene Rosa.

De 1990 até os dias atuais, quem comanda a tenda é Mãe Irene de Nanã, d. Maria Irene, neta de Irene Rosa. Não menos importante que a avó, Mãe Irene é figura marcante na vida política da cidade. Está sempre presente nas reuniões em que o assunto é religiosidade afro e é amplamente respeitada pelos políticos locais. Os projetos do externato acabaram antes de Mãe Irene assumir a direção da tenda. Outros projetos sociais nos quais esteve envolvida também não foram adiante por falta de apoio político e, não obstante ser uma mulher de fé referência na cidade e ainda tendo visibilidade e respeito, Mãe Irene perdeu o apoio da prefeitura ao externato, paulatinamente e, também, vem perdendo apoio para a realização da festa de Iemanjá que, inclusive, já deveria constar no calendário de atividades públicas da cidade, mas que, por motivos políticos e segregacionistas vem, de forma sub-reptícia, tendo seu tempo e seu espaço diminuído.

Outra personagem interessante da Umbanda uberlandense é Mãe Dalva⁸¹, cuja história, se confunde com a própria história da Umbanda assim como a História de Irene Rosa. Mãe Dalva, ainda menina, já evidenciava sua mediunidade. Muito católica, ia à Igreja todos os domingos, rezava a missa e aprendeu a ser fervorosa, mas, como não é incomum, uma dor de cabeça insistente a levou a um centro espírita kardecista. Estava resolvido o problema. As entidades se manifestaram e mãe Dalva incorporou, gostou do lugar e por ali ficou por cerca de dez anos. Um dia, o preto velho⁸² se manifestou e a mesa kardecista disse que ali não era o lugar dele. D. Dalva mudou de novo, agora para um

⁸¹ Ver entrevista em anexo.

⁸² O preto velho é uma entidade considerada, na Umbanda, como espírito de luz, um dos guias que conduzem moralmente o culto evitando problemas entre médiuns e consulentes.

terreiro de Umbanda. Quando a Iyalorixá, dirigente do terreiro faleceu, D. Dalva se sentiu pronta para abrir seu próprio templo.

O sincretismo é marcante no templo de Mãe Dalva: a terça feira é reservada para o terço em família; a quarta para os trabalhos de cura com os pretos velhos e os caboclos; na quinta Mãe Dalva faz o estudo do evangelho segundo o espiritismo; na sexta o trabalho com os Exus; no sábado, sopa; e ainda tem o domingo reservado aos bazares que Mãe Dalva faz para conseguir dinheiro que financia a sopa, as costuras, os brinquedos e uma série de outras coisas que compõem seu trabalho de caridade.

Mãe Dalva tem 47 anos de prática religiosa, é natural de Uberlândia e não recebeu instruções sobre como lidar com uma mediunidade precoce, já que aos nove anos de idade teve o primeiro contato com seu “escora”, termo que utiliza para o Exu que conduz e dá proteção aos trabalhos realizados na sua casa. O kardecismo ajudou a equilibrar sua mediunidade ou a impedir que o “escora”, ou seja o Exu, o Caboclo, com o qual aprendeu a lidar em casa, e o preto velho se manifestassem de forma aleatória, e, só depois de casada e de romper com o kardecismo, Mãe Dalva pôde dar vazão a essa mediunidade, mas conta que foi necessário entender, por ela mesma, como tudo funcionava sem cair nas armadilhas impostas pelos lugares por onde passou antes de ter sua própria casa. É uma das mais antigas Mães de Santo de Uberlândia, sua casa, porém não tem registro e, de certa forma, é invisibilizada pelo poder público. Mãe Dalva também não tem filiação, isto significa que não tem vínculo com um cuidador mais velho, embora tenha passado por outras casas, as críticas sobre a forma como ela “faz” as coisas foram muito contundentes e, por isso, acaba também invisibilizada no meio religioso. Seu contato maior é com Mãe Irene que faz questão de incluí-la nos eventos públicos em que ela participa.

Em vários sentidos, Mãe Dalva é a personagem que traduz a violência endógena e simbólica contra as religiões de matriz africana. Em primeiro lugar, ainda menina Mãe Dalva apresenta problemas relacionados à mediunidade: é possuída pelo escora sem aviso, desmaia durante atividades corriqueiras, como ir às compras ou ao trabalho no campo, sente dores de cabeça... enfim, o médico é a solução porque a família era católica. Este primeiro fato se insere num quadro de violência simbólica relacionada ao desconhecimento da religiosidade. Não é o fato de a família da menina Dalva desconhecer evidências de uma mediunidade latente que dá o tom dessa violência, mas o fato de que esse desconhecimento se dá pelo fato de não ser “público” para o mundo, ou, ainda, o fato de que, mesmo conhecendo, existir um olhar horrorizado para as práticas

afrorreligiosas. Poderia ser pior. Poderiam, por exemplo, ter diagnosticado um quadro de esquizofrenia! Mas, no desespero, já que os médicos não descobriam nada, foi levada a um centro kardecista onde se diagnosticou e tratou o problema mais evidente: a mediunidade.

O Kardecismo revelou outra violência, dessa vez exógena. De acordo com os ensinamentos de Kardec, existem espíritos superiores e espíritos inferiores. Claro que os espíritos de pretos velhos, caboclos, exus, são considerados inferiores porque não pertencentes ao mundo cultural eurocentrado (padres, filósofos, médicos, etc). Deste modo, quando o caboclo e o preto velho se manifestaram em mãe Dalva, eles foram gentilmente convidados a irem embora. Mãe Dalva foi com eles. Esse caso de racismo presente no Kardecismo cristão é tão evidente e revoltante porque nos leva a acreditar na inferioridade do negro, do indígena, do não-europeu branco cristão. Marcam o racismo velado e estrutural da sociedade brasileira.

Arthur Ramos⁸³, Giumbelli⁸⁴, Nina Rodrigues⁸⁵ e Rhodes⁸⁶, entre outros autores estudiosos da escravidão e dos escravos de nossa História, entendem que o homem e a mulher africanos escravizados precisavam disfarçar suas crenças associando orixás, voduns e inquices a santos católicos. Com o tempo esta prática ficou tão comum, que se tornou parte da teogonia umbandista e, enquanto a Umbanda, já no século XX se desenvolvia e buscava caminhos para sua aceitação, o Candomblé se escondia na zona rural ou nos limites das cidades, o que tornou comum o nome “roça” com o qual nos referimos a essa religiosidade.

Além do candomblé e da Umbanda clássica, em Uberlândia é muito comum a Umbanda de Omolokô, ou simplesmente Omolokô. Assim como existem vários rituais denominados candomblés, existem vários denominados Umbanda. Em algumas delas não há atabaques nem danças. O Omolokô é chamado de “Umbandão” uma vez que os rituais são mais complexos e elaborados que na Umbanda comum. A diferença entre um e outro está no fato de que, no Omolokô, os filhos são iniciados em reclusão de três dias e os

⁸³ RAMOS, Arthur. *As Culturas Negras no Novo Mundo. O Negro Brasileiro III*. São Paulo. Cia Editora Nacional. 1947. disponível em: Biblioteca digital de obras. <https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/335/1/249%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>. Acesso em 27/02/2020

⁸⁴ GIUMBELLI, E. 2002 “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro”, in SILVA, V. G. (org.) *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*, São Paulo, Summus, pp. 183-217.

⁸⁵ RODRIGUES, RN. Os africanos no Brasil [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 303 p. ISBN: 978-85-7982-010-6. Available from SciELO Books<<http://books.scielo.org>>.

⁸⁶ ROHDE. Bruno Faria Revista de Estudos da Religião março / 2009 / pp. 77-96 ISSN 1677-1222 disponível em https://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.htm . acesso em 27/02/2020

inquices ou orixás pode possuir o corpo do médium sem, no entanto, dar consultas. O Omolokô é um culto sincrético que, além de misturar catolicismo e os guias de umbanda, misturam vários rituais africanistas pertencentes aos candomblés de Ketu, de Jêje e de Angola, sendo os rituais de Angola mais comuns. A personagem deste culto é Mãe Lídia de Nanã, irmã de Santo da finada Mãe Delfina e herdeira do seu terreiro.

Segundo documentos⁸⁷ que nos foram entregues pela própria Mãe Lídia, o Omolokô é um culto de origem africana que chegou ao Brasil por meio de uma pequena nação Lunda Kioko que vivia ao sul de Angola. Ainda conforme este texto, que nos parece um resumo de outros escritos misturados aos ensinamentos de terreiro, o grande fundador do culto foi Chico Rei, personagem mítico das histórias de Minas Gerais, um antigo rei Congo, que em sua época dominava grande parte do centro Oeste africano, inclusive o povo Lunda Kioko, e que fora aprisionado, vendido e escravizado no Brasil. De porte altivo e grande sabedoria, Chico Rei caiu nas graças de seu dono, foi alforriado e, após sua morte deixou de herança ao escravo uma mina falida. Graças ao grande esforço do ex-escravo, a mina passou a produzir grande quantidade de ouro que levou seu dono ao enriquecimento e ao reconhecimento político. Chico Rei alforriou muitos escravos em Vila Rica (atual Ouro Preto) e várias cercanias da vila nas Minas Gerais. A este homem também é atribuída, neste documento, a criação das Congadas e Moçambiques que se espalham pelo Estado.⁸⁸

Tendo adotado, por força da escravidão, o catolicismo como religião, o culto fundado por Chico Rei, misturou práticas africanas com práticas católicas dando o tom sincrético ao culto professado até os dias atuais. Conforme o documento, não existem registros da linha sucessória de Chico Rei no culto, até seus próximos sucessores Açumano Sadió e Oscarina Sani Adió. Também não existem registros de datas no documento, mas é possível que seja no início do século XIX, uma vez que o documento diz que:

Oscarina Sani Adió, cujo primeiro nome vem do povo celta e significa (guerreira), era uma Iyalorixá que teve sua origem na casa das Minas no Maranhão, migrando para o Rio de Janeiro em conjunto com João da Mina, Tio Bakayodê e Tio Erepê, onde deram continuidade ao culto Omolokô.⁸⁹Tia Benedita (...) de procedência bantu faleceu mais ou menos entre 1940 e 1944.

⁸⁷ Textos compilados sobre Omolokô: Conjunto de rezas e uma tabela que depois encontramos na internet e disponibilizados nos anexos

⁸⁸ Origem do Culto Omolokô. Documento nos entregue por Mãe Lídia de Nanã, organizado pela Comunidade Omolokô de Patrocínio – Abaçá de Zazi, vinculado ao terreiro de Mãe Lídia.

⁸⁹ Idem, p 23

Se pensarmos em filiação e entendermos que a última iyalorixá morreu em 1944, de sua ascendência até Oscarina Sani daria apenas duas gerações, que remonta, por sua vez a meados do século XIX. Após a morte de tia Benedita, que o documento não diz exatamente quem é, e sem vínculo aparente, surge a figura de Tata Tancredo, chamado de Tata ti’Inkisse.

O documento registra que este homem deve ter nascido por volta de 1892, no entanto, fontes da internet registram 1904, 1905; de acordo com o documento em nossas mãos Mãe Delfina dizia que *“ele sempre confundia as pessoas com sua data de nascimento, e sempre para menos”*. Fato é que ele é considerado o fundador do Omolokô no Brasil. Aliás o currículo de tata Tancredo é enorme: sambista carioca, fundador de vários blocos carnavalescos, escritor de mais de trinta livros e fundador de várias confederações espíritas umbandistas Brasil.⁹⁰

Em Uberlândia, Tata Ti’Inkice⁹¹ foi o zelador de Santo de N’Ginja Delfina de Oxalá e Mãe Lídia de Nanã conforme o quadro abaixo:

⁹⁰ Em 1950, devido a grandes perseguições aos umbandistas nos mais diversos Estados da União, assim como no antigo Distrito Federal, fundou a Federação Espírita de Umbanda, com a qual rompe em 1952. Viajou por quase todo o país, fundando filiais da Federação com o objetivo de organizar e dar personalidade à Umbanda. Fundou as Federações dos seguintes Estados: Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Pernambuco e outros. Criou, para melhor mostrar seu culto de Umbanda ao povo em geral, as seguintes Festas Religiosas: Festa de Yemanjá, no Rio de Janeiro; Yaloxá, na Pampulha – Belo Horizonte; Cruzambê, em Betim – BH, Minas Gerais; Festa de Preto Velho, em Inhoaíba – Rio de Janeiro; Festa de Xangô, em Pernambuco; “Você sabe o que é Umbanda” no Estádio do Maracanã, RJ, e finalmente a Festa da Fusão, realizada no centro da Ponte Rio-Niterói. Fonte: <https://cefeco.wordpress.com/2013/08/14/tancredo-da-silva-pinto/>. Acesso em 29/09/2019

⁹¹ Tata, tateto são títulos equivalentes a babalorixá. Mameto, N’ginja ou ginja são referências ao feminino e quer dizer iyalorixá. Os termos são de origem quimbunda. No Brasil, devido a influência Iorubá, o termo Iyalorixá e babalorixá são mais populares e querem dizer em bom português, pai e mãe de santo. Zeladores do orixá. Zeladores dos filhos de orixá.



Figura 2 - Tribos Lunda Kiolo

Ilustração elaborada pela autora

A partir de Mãe Delfina de Oxalá, muitas casas de Omolokô se espalharam pela cidade de Uberlândia, de acordo com pesquisas recentes de Lima⁹² hoje são 32 casas ou terreiros do culto. Mãe Lídia de Nanã, irmã de Mãe Delfina, já falecida, muito mais tímida que a segunda conta que *Delfina gostava mais de dar entrevistas, ela gostava dessas coisas;*⁹³ foi iniciada há 47 anos e há 53 ajuda a tocar o Culto no Abassá de Oxalá, nome da casa situada na Alfredo Júlio, coração do Bairro Martins.

Por sua vez, a senhora tímida e comedida nas palavras, tem pouca projeção política na cidade, mas empenha-se, e toca a casa que fez do culto um dos principais

⁹² LIMA Cristhian Dany de. Existir para Resistir: a importância dos mapeamentos sociais para as Comunidades Tradicionais de Terreiros do Município de Uberlândia. In: KATRIB C.I.M. et. Al. Mulheres de Fé: urdiduras no Candomblé e na Umbanda. Uberlândia: Composer, 2018. P64-75.

⁹³ Entrevista de mãe Lidia de Nanã, concedida à autora, em 21/02/2019

exemplos de matriz africana neste território. Em uma conversa cheia de histórias que não nos permitiu gravar, conta que o Omolokô é um dos ramos da Umbanda, mas uma casa de nação que, ao que nos parece, tem muita influência do Candomblé de Angola. (...) *é uma nação, pertence a umbanda, né? Tá tudo escrito.: tá tudo escritinho aí pra você, certo? Aquilo que você não entender depois você me pergunta*⁹⁴. A língua ritual, o vínculo com os Inquices, divindades quimbundas semelhante aos Orixás, e o ritual de iniciação são sem dúvidas heranças do culto de origem quimbunda que se propagou no Brasil.

Mãe Lídia é também a personagem que nos inspira na pesquisa sobre violência religiosa. É ela quem nos conta sobre a invasão do terreiro na ocasião do Axêxe, ritual fúnebre comum entre os praticantes das religiosidades, de Pai Sérgio de Omolu, um dos mais famosos pais de santo da cidade, por ter, assim como Mãe Irene, vínculos políticos importantes, diziam que ele era ‘bom de macumba’ auxiliando candidatos a ganharem eleições e comerciantes a terem bons rendimentos. Era o “guru” de várias figuras da sociedade uberlandense. Perguntada sobre a notícia de a casa ter sido invadida, Mãe Lídia conta que:

(..) a gente ia bater o Axexê, que foi a morte do Sérgio de Omolu, de Nanã com Omolu, ia ter obrigação dele aqui, da morte dele de sete dias. Que a gente chegou aqui estava tudo quebrado lá dentro. Tudo. As almas ali, as portas estava tudo quebrado lá dentro, no quarto de santo estava tudo quebrado as portas. Mas assim mesmo a gente ainda fez. Os meninos: “mãe, não vai dar pra gente fazer”. Eu disse: “vai, pode chamar todo mundo”. Chamou todo mundo, a gente foi arrumando tudo e fez. Fez a obrigação do Sérgio. Depois nunca mais eles entraram.⁹⁵

Infelizmente, as invasões no terreiro de Mãe Lídia não são incomuns, embora a dirigente trate os episódios como fatos normais, a invasão do terreiro não foi acompanhada de roubo, mãe Lídia não registrou queixa, “cansou de chamar a polícia” disse. Vale salientar, no entanto, que a rua Alfredo Júlio é hoje um dos pontos centrais da cidade. Quando o terreiro foi aberto ainda na década de 1960, o local era um descampado e hoje está de frente para um condomínio vertical de classe média e é cercado por igrejas evangélicas. Impossível saber se a invasão tem alguma relação com essas igrejas, no entanto, na mesma época, no Rio de Janeiro, uma série de terreiros foram invadidos e quebrados por milícias que se denominavam “exército de Jesus”.

⁹⁴ Mãe Lídia em conversa gravada com a autora com a sua permissão, referindo-se à apostila sobre o culto que nos serviu de fonte sobre o Omolokô.

⁹⁵ Idem.

O novo pentecostalismo oriundo principalmente daquele propagado pelo bispo Edir Macedo do qual já falamos anteriormente, tem dado o tom que antes era da polícia e das forças políticas nos episódios de violência exógena que tanto assustam os afroreligiosos nos tempos atuais. E, infelizmente, tanto o terreiro de Mãe Lídia quanto o de Mãe Irene estão localizados hoje em uma área central de Uberlândia, como os terreiros têm mais de cinquenta anos, quando foram fundados se localizavam em áreas periféricas, hoje, o bairro Martins é considerado hipercentro, isto é, extensão do centro comercial e financeiro da cidade. Mas, é preciso dizer, tanto o Abaçá de Nanã e Oxum, quanto a Tenda Coração de Jesus dificilmente são identificadas pela fachada.

Em Uberlândia, Candomblé e Umbanda estão intimamente ligados, quase todas as lideranças de Candomblé já passaram pela Umbanda ou pelo Omolokô e, a maioria, continua tocando para as entidades como os Exus, Malandros, Caboclos, Pretos Velhos, Boiadeiros e Marinheiros. A única casa de Candomblé, entre os entrevistados, que não toca Umbanda é a casa de Iyá Cristina Ifátoki, o Egbe Ilê Ifá (Centro Cultural Oré) do qual falaremos mais adiante.

1.2 “Dará a ti a possibilidade de realizar todos os anseios e os desejos de realização humanas. Toma cuidado, no entanto...” - Os Candomblés

O termo “candomblé” significa “festa”⁹⁶. Uma festa com ritmos ditados por tambores: os atabaques e agogôs, com danças que saúdam e homenageiam seus ancestrais divinizados conforme a crença de cada povo. Ainda é possível traduzir o termo como a forma de culto que mais se aproxima dos cultos originais praticados em África. De caráter híbrido, essas expressões religiosas se desenvolvem no Brasil, longe da singularidade da comunidade africana de onde vieram os primeiros líderes religiosos e se apresenta como alternativa diante da diversidade étnica dos terreiros, da ausência da unidade e de alguns elementos naturais fundamentais para o desenvolvimento do “axé”⁹⁷, como folhas, raízes,

⁹⁶ Candomblé – palavra de origem bantu que também pode ser traduzida como dança ao som do tambor. Significado encontrado em KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. Candomblé Bem Explicado. Nações bantu, ioruba e fon. Rio de Janeiro: Pallas. Sem data. Disponível em https://books.google.com.br/books/about/O_candombl%C3%A9_bem_explicado.html?id=0iHWCwAAQBAJ&printsec=frontcover&source=kp_read_button&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false [books.google.com.br]. Acesso em 25/02/2019

⁹⁷ Axé: Força mágica/mística que significa a presença física do Orixá e a sua influência nas atitudes do indivíduo. “... é sabido que axé "designa em nagô a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de todas as coisas". (...) No Brasil, o termo se conservou para designar algo de diferente, mas que tem em comum com os outros significados o fato de se tratar de um depositário de

favas e sementes que só poderiam ser encontrados nas suas diversas comunidades originárias, daí utilizarmos o plural, *candomblés*, ao invés do singular.

Roger Bastide assim define:

Ao longo de todo o litoral atlântico, desde as florestas da Amazônia até a própria fronteira do Uruguai, é possível descobrir, no Brasil, sobrevivências religiosas africanas. Mas a Bahia, com seus *candomblés* em que, nas noites mornas dos trópicos, as filhas de santo dançam ao martelar surdo dos tambores, permanece a cidade santa por excelência. Os *candomblés* pertencem a "nações" diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: Angola, Congo, Gêge (isto é, Ewe), Nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala yoruba, da Costa dos Escravos), Quêto (ou Ketu), Ijêxa (ou Ijesha). É possível distinguir estas "nações" umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual. Todavia, a influência dos Yoruba domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica, a Dahomeanos, a Bantos. É, porém, evidente que os *candomblés* Nagô, Quêto e Ijêxa são os mais puros de todos, e só eles serão estudados aqui.⁹⁸

Em função dessas variações o termo tornou-se uma onomatopeia, isto é, foi ampliado de modo que, a festa, sendo a parte final ou pública do rito, deu nome à religiosidade, mas, não é só festa. É todo o conjunto ritual que pode, ou não, terminar na festa. São as manifestações religiosas adaptadas para que seus adeptos continuassem sua ligação com sua comunidade africana. Esta afirmação está contida nos escritos de todos aqueles que falam sobre a religiosidade de matriz africana, seja Jêje, Ketu, Angola. Dos clássicos como Arthur Ramos e Nina Rodrigues até as informações mais recentes de Reginaldo Prandi, lemos que:

Nas diferentes grandes cidades do século XIX surgiram grupos que recriavam no Brasil cultos religiosos que reproduziam não somente a religião africana, mas também outros aspectos da sua cultura na África. Os criadores dessas religiões foram negros da nação nagô ou iorubá, especialmente os de tradição de Oyó, Lagos, Ketu, Ijexá e Egbá, e os da nação jeje, sobretudo os mahis e daomeanos. (...)a religião negra, que na Bahia se chamou *candomblé*, em Pernambuco e Alagoas, *xangô*, no Maranhão, *tambor de mina*, e no Rio Grande do Sul, *batuque*, foi organizada em grupos de "nações" ou "nações de *candomblé*". (...) na Bahia, como em outros lugares, tivemos a formação dos *candomblés* bantos, com três referências básicas: *candomblé* angola, congo e

força sagrada: significa em primeiro lugar os alimentos oferecidos às divindades, em seguida as ervas colhidas para o banho das filhas iniciadas e também para curar doenças; finalmente, o fundamento místico do sangue é o axé de tudo quanto respira". Descrito em BASTIDE. O *Candomblé* na Bahia. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958, p. 86.

⁹⁸ BASTIDE, Roger. O *Candomblé* na Bahia. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958, p. 18.

cabinda, mas apenas as dimensões de língua ritual e da música parecem ser sua marca de identidade, pois seus deuses são os orixás dos nagôs e seus ritos seguem os dos candomblés nagôs e jêjes.⁹⁹

Assim como o Candomblé de Caboclo e o Tambor de Mina acabaram por se tornar variações dos cultos africanos, adotando práticas rituais dos indígenas, os mesmos cultos sofreram alterações significativas ao longo do território nacional. Esse hibridismo religioso pode ter começado no próprio continente africano. O artigo de Renato da Silveira “Sobre a fundação do terreiro de Alaketu” salienta que:

Estas populações iorubás, embora mantendo sua forte identidade étnica tradicional, foram através dos séculos se misturando com as populações autóctones, adquirindo cada uma delas um perfil cultural específico. Os oyós e shabés sofreram fortes influências dos grupos étnicos vizinhos, principalmente do nupê (conhecido na Bahia por tapá) e do bariba (ou borgu). Já os ketus, que passaram a ser chamados pelos povos da região, juntamente com os shabés e demais iorubás do oeste, de nagôs ou anagôs, misturaram-se com os fons, seus vizinhos ocidentais, conhecidos na Bahia por jêjes, influenciando-os poderosamente mas também sendo marcados por sua cultura, donde a expressão jeje-nagô que designa entre nós as tradições provenientes daquela região fronteiriça. A língua dos ketus e dos demais nagôs da região, chamada pelos seus vizinhos de anagô, tornou-se com o tempo mais próxima do fon e, naturalmente, também seus nomes, seus costumes, suas divindades, seu vocabulário cotidiano, litúrgico e ritual. Por isso os iniciados do Alaketu afirmam que sua casa pertence ao culto “nagô-vodum”, expressão que funde o subgrupo étnico iorubá às divindades do panteão fon¹⁰⁰.

No Brasil, além do próprio hibridismo entre as nações africanas que aqui aportaram verificamos também o sincretismo religioso que mistura elementos católicos e kardecistas às tradicionais culturas indígenas. O uso do termo sincretismo, neste caso específico se dá em função da historicidade deste termo, utilizado tanto por Pierre Verger, Vagner Gonçalves da Silva, Vivaldo da Costa Lima, Reginaldo Prandi, os dois últimos oriundos da escola antropológica brasileira.

O sincretismo aparece não só como fator de resistência como aponta para a necessidade de se criar uma cortina de fumaça em torno da prática religiosa africanista. Verger afirma que o Conde dos Arcos, sétimo Vice-rei do Brasil autorizava a realização, aos domingos, dos “batuques” dos escravos, pois julgava não haver ali, senão

⁹⁹ PRANDI. Raça e Religião. In: Novos Estudos. São Paulo: CEBRAP – vol 42. julho 1995. Programa de Apoio à publicação Científica. Op.cit., p. 29,30.

¹⁰⁰ SILVEIRA, da Renato. Sobre a fundação do Terreiro do Alaketu. In: Origem dos Candomblés da Barroquinha. Revista afro-Ásia, UFBA, 29/30 (2003), pp. 345-379.

divertimentos nostálgicos. Na realidade não desconfiavam que o que eles cantavam eram louvações aos seus orixás, voduns e inquices. Quando precisavam justificar o sentido dos seus cantos declaravam que louvavam em suas línguas, os santos do paraíso.¹⁰¹ Observamos, portanto, que o sincretismo mascara o culto e contribui para a formação da umbanda, nos seus primórdios, buscando a resistência necessária para a sua manutenção, mas também auxilia na construção e organização dos cultos candomblecistas. Quando falamos em hibridismo falamos deste sincretismo que, a partir da mistura de elementos, cria outra religiosidade distinta, da primeira.

Em evidência, buscaremos pensar aqui sobre as três vertentes comuns dos candomblés que se desenvolveram no Brasil e que estão presentes na cidade de Uberlândia: Ketu, Angola e Jeje. Esses seguimentos religiosos seguem uma hierarquia e uma organização “política” originária dos iorubás, da família iorubana e do governo iorubano. Tanto Reginaldo Prandi, quanto Nicolau Parés e Maria Inês Oliveira indicam que as migrações no continente africano possibilitaram o contato de diversos povos, principalmente, da região dos atuais Benim, Togo e Nigéria, e, tiveram nos, ou dos, iorubás, povos que habitavam toda a região, grande influência na forma de organização social e política e, por isso, para entender a organização desses “candomblés nações” e tomando como exemplo o Candomblé ketu, pode-se afirmar que, no Brasil, primeiro se refaz, no campo da religião a comunidade africana perdida na diáspora criando relações de afetividade, compreensão do novo mundo, reestabelecendo sentidos diversos, e mesmo dialogando com elementos da subordinação e lealdade baseadas nos padrões familiares. Desta feita, a comunidade de culto, ou como é normalmente chamada a família de santo, é uma miniatura da família iorubá. O antropólogo Reginaldo Prandi assinalou que

A família cultua o orixá do chefe masculino divindade ancestral que ele herda patrilinearmente, e que é o orixá principal de cada um dos filhos. Cada esposa (são poligínicos) cultua também o orixá da família de seu pai, que é o segundo orixá do seu filho. Assim, os irmãos devem culto ao orixá do pai, que é o mesmo para todos, e ao orixá da mãe, que pode ser diferente de acordo com a herança materna. Como os iorubás creem descender de seus orixás, a origem de cada indivíduo não é necessariamente a mesma. (...) o Candomblé, criação brasileira, estruturou-se como esta família iorubana. O grupo de culto é dirigido por um chefe, masculino ou feminino, com autoridade máxima, e o orixá do fundador do grupo é o orixá comum daquela comunidade, para o qual é levantado o templo principal. Templos secundários, denominados quartos de santos são construídos para cada um dos orixás

¹⁰¹ VERGER, Pierre Fatumbi. Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 2002, p. 25.

ou famílias de orixás louvados pelo grupo. A hierarquia copia a da família iorubá, devendo os membros mais jovens respeito e submissão aos mais velhos, aos pés dos quais se prostram em cumprimento, como fazem os filhos iorubanos para com os mais velhos e como faz todo o iorubá em respeito às autoridades. Supõem-se que os mais jovens devem aprender com os mais velhos, transmitindo-se o conhecimento religioso pela palavra não escrita¹⁰².

Importante ressaltar que um dos aspectos violentos da diáspora foi a dissolução das famílias e das estruturas societárias africanas e os laços tiveram que ser reconstituídos simbolicamente. Assim como os terreiros se constituíram pela aglutinação de escravos e libertos, tanto nas fazendas quanto nos centros urbanos, a religiosidade também o fora. A reorganização da comunidade religiosa não é mais a linhagem de sangue, mas uma linhagem mítica oracular, isto é definida pelo oráculo de Ifá aqui identificado como jogo de búzios. A escolha de se tornar membro desta ou daquela casa de candomblé é pessoal e não mais uma obrigação familiar, muito embora, alguns babalorixás e iyalorixás indicam que o ancestral divinizado remonta a própria ancestralidade africana da pessoa.

É possível perceber, por meio dessa reflexão, o tamanho da influência dos iorubás ou nagôs na cultura e na religiosidade brasileira, no entanto não podemos descartar que essas influências muito bem poderiam partir das relações entre as nações africanas antes de sua chegada no Brasil. O antropólogo Vivaldo da Costa Lima¹⁰³ acredita que as relações entre jejes, fons (Abomey/Daomé) e iorubás (Oyo, Ilê Ifé, Oshobo), vizinhos na região compreendida entre o Benim e a Nigéria, que poderiam tanto ir do comércio e passar pelos sequestros e as guerras, aproximou língua e cultura desses povos. Mas, de alguma forma, foram os iorubás, que marcaram a formação dos candomblés no Brasil.

No mapa abaixo, apresentamos a aproximação entre os povos jeje e iorubá, e toda a região compreendida hoje como Iorubalândia. Achamos importante ressaltar, que as cidades destacadas no mapa: Oyo, Keto, Oshogbo, Ilê-Ifé, foram em determinado momento entre os séculos VIII e XV, grandes reinos que dominaram outras cidades e reinos. Marina de Melo e Souza¹⁰⁴ nos conta que as formas de organização política das sociedades africanas podiam variar entre reinos e aldeias. Nas aldeias, forma mais comum de organização, havia o chefe da aldeia, responsável pela sua organização e bem-estar e

¹⁰² PRANDI. Raça e Religião. In: Novos Estudos. São Paulo: CEBRAP – vol 42. julho 1995. Programa de Apoio à publicação Científica. op cit., p. 30-31.

¹⁰³ LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de "nação" nos candomblés da Bahia p. 69-70. Disponível em: http://www.joaoferreiradias.net/wp-content/uploads/201202/o-conceito-de_na%C3%A7%C3%A3o.pdf. Acesso em 16/03/2019.

¹⁰⁴ SOUZA, Marina de Melo e. África e Brasil Africano. 2ªed. São Paulo: Ática, 2007.

um conselho que auxiliava este chefe a governar. Em todas as decisões tomadas tanto pelo chefe quanto pelo conselho a orientação do sobrenatural era muito importante e se dava por meio do contato com os espíritos da natureza, com os ancestrais e com heróis míticos. Todo o conhecimento do homem vinha dos mais velhos e dos ancestrais mortos.

Ainda segundo a autora, as aldeias poderiam se vincular a outras e formar confederações de aldeias. É possível que dessas confederações surgissem reinos, mas também é possível que uma aldeia crescesse tanto que formasse uma cidade e esta cidade dominasse outras cidades já que os conflitos eram comuns de tempos em tempos. O fato é que esta dinâmica de organização político-social influenciou sobremaneira as religiões africanas em África e no Brasil.



Figura 3 - Iorubalândia

Fonte: <https://lh5.googleusercontent.com/proxy/>. Acesso em: 10/12/19 (data)

Observem no mapa dois rios bem evidentes: o rio Oshum e o rio Obá. Ambos se encontram próximo a foz e formam um único rio, no entanto duas divindades diferentes estão ligadas a estes rios que se transforma em um: a divindade Obá, rainha guerreira que foi esposa de Xangô, o rei de Oyo e Oshum, Osun ou, como é conhecida no Brasil, Oxum, senhora das águas doces que rege assuntos ligados à riqueza, ao amor, à gestação e que em seu arquétipo aparece como *coquete* e irresponsável, mas que, não só aparece nos itans, os mitos, como a mãe do candomblé, responsável pela iniciação de novos adeptos, como a mulher que pode, junto com Exu e Orumillá Ifá consultar o oráculo dos búzios;

Oxum foi casada com Xangô, o rei de Oyó e com Ogum o rei de Ifé e teve um filho com o Oxóssi rei de Keto. É possível ler todos os mitos no *Mitologia dos Orixás* de Reginaldo Prandi¹⁰⁵. E o que isso quer dizer? Que embora cada cidade tenha um culto específico, a relação entre elas, seja comercial, bélica, política ou apenas de vizinhança, faz com que as divindades circulem entre si. O Candomblé organizado no Brasil a quem Bastide, Ramos, Verger dão o nome de Gêge, Nagô, Keto, Ijexá, Angola entre outros, é o culto que veio já influenciado por essas relações culturais.

Para facilitar um pouco, o entendimento sobre estes cultos, diferenciaremos, na medida do possível, três vertentes do Candomblé que atuam hoje na cidade de Uberlândia, o Candomblé de Ketu, o Jeje e o Angola.

1.2.1 Ketu “*Araketure fara imora; fara imora; oluwo fara imora*” (Nós nos abraçamos; Somos todos filhos do Povo de Kétu; E pedimos a benção. Unidos em um só corpo)

Em artigo escrito para a revista *Afro-Ásia*, Renato da Silveira analisa as várias histórias sobre o primeiro candomblé de Ketu de Salvador, o Candomblé da Barroquinha¹⁰⁶, mais tarde identificado como “Casa Branca do Engenho Velho”, histórias essas que misturam um pouco de mitologia¹⁰⁷ e um pouco de história documentada, mas que nos servem de base para o entendimento sobre os candomblés de ketu pelo Brasil. Segundo Renato da Silveira as histórias colhidas por entrevistas são confusas com relação a datas e outras referências sobre quem, de fato, fundou o primeiro Candomblé de Ketu

¹⁰⁵ PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Cia. das Letras. 2002. 590 p.

¹⁰⁶ SILVEIRA, Renato. Sobre a fundação do Terreiro do Alaketu. In: *Revista Afro-Ásia*, Salvador: Editora UFBA, 29/30 (2003), pp. 345-347

¹⁰⁷ O mito de fundação do terreiro do Alaketo, preservado na tradição oral da casa, narra que sua fundadora foi uma princesa chamada Otampê Ojarô, originária do reino africano de Keto, que recebeu no Brasil o nome cristão de Maria do Rosário Francisca Régis. Otampê Ojarô teria sido sequestrada ainda criança, aos nove anos de idade, por soldados do exército daomeano, às margens de um rio situado nos “fundos do reinado de Keto”, juntamente com sua irmã gêmea, Obokô ou Bokô Mixôbi, tendo sido em seguida vendidas a traficantes, com destino à Bahia. Compradas no mercado de escravos e alforriadas aos 16 (ou 18) anos pelo próprio orixá Oxumarê, na figura de um homem branco, “rico, alto e simpático”, teriam então voltado à África, casando-se Otampê Ojarô, aos vinte e dois anos, com um certo Babá Lájí ou Olájí, nagô de Ketu de família consagrada ao orixá Oxalá. Após o matrimônio, o casal teria voltado à Bahia com o objetivo de fundar um Candomblé. Babá Lájí adotou o nome de João Porfirio Régis “pela parte do Brasil”, e arrendou, “por seis patacas” anuais, um terreno na antiga Estrada do Matatu Grande, ali fundando um terreiro dedicado a Oxóssi, o Alaketo, e edificando o ilê Maroiá Lájí, casa de culto dedicada a Oxumarê, onde até hoje são zelosamente mantidas essas tradições religiosas. A primeira filha do casal, nascida na Bahia e chamada de Akobiodé, também viria a receber o título de Iyá e tornar-se a segunda Iyalorixá da casa. Akobiodé, por sua vez, teria um filho chamado João Francisco Régis, cujo filho, José Gonçalo Francisco Régis, casou-se com Silvéria Clemente de Jesus, Sili, a qual recebeu o título de Iyá Merenundê, tornando-se a terceira iyalorixá da linhagem. Deste casal nasceu Dionísia Francisca Régis, Obá Oindá, a quarta Iyalorixá do Alaketo, que morreu centenária em 1953, tia-avó e mãe-de-santo responsável pela formação da atual Iyalorixá da casa, Olga do Alaketo. Op cit p.347.

da Bahia, porém de forma resumida, vamos tentar esclarecer. O termo Keto vem da cidade de Ketu, hoje no Benim, no Oeste da África, uma cidade fundada por caçadores (odés) e que historicamente pertenceu ao reino iorubá de Oyo.

Deste grupo deve ter saído a Iyalorixá que fundou o primeiro culto nagô do Brasil, a meu ver Iyá Adetá, lembrada nas tradições da Casa Branca e do Axé Opô Afonjá. Iyá Adetá é apontada por algumas versões orais como a verdadeira fundadora do primeiro terreiro de Keto do Brasil, a primeira mãe-de-santo do antigo Candomblé da Barroquinha; nas demais versões, mais vagas, ela aparece apenas como uma das três fundadoras. Segundo Felix Ayoh'Omidire, Adèta (pronuncia-se Adètá) é o nome de um Exu “que guarda o além da casa, o lado de fora”. O contexto histórico e litúrgico sugere que o Exu de Iyá Adetá era associado ao deus dos caçadores, provavelmente seu protetor quando ele se aventurava pelo grande mundo exterior, “o lado de fora da casa”. Por outro lado, Exu é tido pelas tradições orais de Ketu como um dos seus reis, com o nome de Èsìlù Alákétu, conhecido e cultuado na Bahia. Ele, além do mais, é frequentemente considerado como irmão de Oxóssi e de Ogum, portanto da mesma família de orixás.¹⁰⁸

O chamado Candomblé de Ketu no Brasil é, portanto, originário desta casa matriz uma vez que, os filhos desta casa iniciaram outros, que iniciaram outros e depois outros, criando a grande trama da Família de Santo. Ao longo dos anos foram surgindo outras casas-matrizes importantes como o Ilê Opô Afonjá e o Ilê Gantois. Na família de santo está o axé de todo Candomblé e quando uma pessoa é iniciada aqui em Uberlândia, estabelece uma rede de parentesco que chega até a casa-matriz, em geral, em Salvador. Por exemplo, em Uberlândia Iya Cristina Ifatoki que é filha de um pai paulista e neta de Mãe Menininha do Gantóis, uma das casas-descendente do antigo Candomblé da Barroquinha, hoje conhecido com Casa Branca do Engenho Velho. Citamos também Iya Remilda ti Oya, a Oya Leyé, filha de Babá Renato de Logun Edé que hoje tem o próprio axé mas, que tem origem na casa de Oxumarê outra importante ramificação do Candomblé da Barroquinha. A família de Santo é, portanto, uma família ancestral que nos remete, de alguma forma, à África diaspórica, pois é o vínculo com antigos ancestrais que reconstruímos fora da Terra Natal.

As famílias de Iya Cristina Ifatoki, conhecida como *Egbe Ilê Ifá*, e família de Iya Oya Leyé conhecida como *Alaketu Egbè T'Oya* mantem hábitos e costumes das casas originais como, por exemplo, as roupas, o preparo da comida, a língua, as rezas e cantigas; mantêm e propagam o axé da casa-matriz, de forma que, qualquer pessoa vinculada à

¹⁰⁸ SILVEIRA, Renato. Op cit p 350

religiosidade possa entender, reconhecer o que se passa ali, e mais que isso, mantêm uma rede de resistência aos ataques diversos a essa religiosidade.

Pode acontecer de essa rede se romper, por distanciamento, por desentendimentos ou, inclusive, e, mais comum, por readaptações específicas. Vale lembrar que as organizações religiosas eram antes um modo de vida bem específico que incluía “morar” no “Ilê”; como já dissemos antes, o terreiro era a casa da partilha. Um iniciado ficava às vezes, um ano inteiro sem sair do espaço “casa” onde fora iniciado. Com as demandas do capitalismo e as transformações do mundo contemporâneo, isso já não é mais possível. Em tese, todo iniciado trabalha, tem sua própria casa e outros compromissos fora do terreiro. As adaptações então são necessárias para adequar a religiosidade ao mundo do trabalho. Quando estas adaptações não são compactuadas pela grande família ocorre uma dissidência e, por consequência, um distanciamento da casa matriz. Mas também pode ocorrer de se fazer a viagem inversa, muitos adeptos do candomblé, os candomblecistas, principalmente, babalorixás, iyalorixás¹⁰⁹ e outros yawos¹¹⁰ mais jovens buscaram retornar à África para ampliar seus conhecimentos, iniciar ou renovar obrigações fazendo de babalaôs ou iyalorixás africanos seus pontos de referências na busca de uma religiosidade mais íntegra.

O candomblé de Ketu tem como língua ritual o iorubá e, de acordo com Sebastião Silva

Na cultura Yorùbá, a ancestralidade mítica é representada por uma ordem hierárquica que demonstra níveis coordenados por funções e atribuições divinas e sagradas que os yorubanos consideram para o seu próprio equilíbrio e equilíbrio do meio que o cerca (a natureza). Isso ocorre desde o nascimento, desenvolvimento e morte até a possibilidade de ascensão à condição de ancestral e antepassados históricos divinizados, a partir da referência do ancestral mítico e da Cidade Sagrada de Ilé-Ifè. (...) Nesse sentido, a estrutura hierárquica da ancestralidade mítica é composta de a) Òlódùmarè (o Ser Supremo), b) divindades primordiais, c) Obàtálá, d) Òrúnmilá-Ifá e Esu.¹¹¹

¹⁰⁹ Os candomblés, xangôs e em alguns centros de umbanda, chefe espiritual e administrador da casa, responsável pelo culto aos orixás; candomblezeiro. Aqui chamamos candomblecistas a todos os praticantes da religiosidade.

¹¹⁰ yàwó, iyawô, yao e iaô são palavras de origem iorubá que designam os filhos de santo no candomblé já iniciados na feitura de santo, mas que ainda não completaram o período de 7 anos da iniciação

¹¹¹ SILVA. Sebastião Fernando da. A Filosofia de Orúnmilá-Ifá e a formação do bom caráter. Dissertação de Mestrado, UFG, 2015. Também de acordo com este autor o panteão mítico iorubano aponta para a existência de 401 irumolés, que podem ser entendidos orixás cujas características variam de acordo com os elementos da natureza. Por exemplo: todo ser vivente, iniciado ou não possui um Exu, (bará) vinculado ao seu orixá principal. Assim uma pessoa de Oxun terá um Exu ligado a água, que é o elemento dessa divindade. Já uma pessoa de Ogun terá um Exu vinculado ao fogo, elemento da divindade Ogun. Teoricamente a soma das relações entre um Orixá, seu Exu e seu próprio governo soma-se 401 forças míticas elementares.

Olodumaré é a divindade suprema, o que faz com que vários autores, entre eles Reginaldo Prandi atestem ser o candomblé uma religião monoteísta. Abaixo de Olodumaré estão as divindades primordiais chamadas de Orixás funfun¹¹² (senhores do branco), aqueles que não tiveram vida terrena; destes orixás funfun, Obatalá é o responsável pela vida na terra, o criador do mundo terreno, Orunmilá Ifá o responsável pelo destino de cada homem, e Exu pela dinâmica de toda a vida terrena. Exu, no caso é o único orixá que não é funfun por ser energia que dinamiza e precisa estar em todos os lugares.

Na hierarquia da egbé, que dizer, da sociedade ‘eclesiástica’, do Terreiro teremos pois: a Ialorixá ou Babalorixá, responsáveis espirituais e administrativos do Terreiro, da egbé. Muitas vezes, a função administrativa é dada a outra pessoa que, não necessariamente precisa compor a hierarquia espiritual, ou mesmo fazer parte da casa. Em casas muito grandes pode-se contratar um contador, por exemplo, ou administrador para cuidar de legalizar a casa e fazer a contabilidade, quando necessário.

Do lugar espiritual temos outra hierarquia onde, de cima para baixo, a Ialorixá ou o Babalorixá são os principais cargos, os donos da casa, normalmente chamados consecutivamente de ‘mães ou pais de santo’ e são seguidos pela mãe ou pai pequeno chamados de Iya Kekerê ou Babá Kekerê que substituem Ialorixás ou Babalorixás se necessários. Ogãs e ekedis são as autoridades respectivamente masculinas ou femininas que auxiliam os babalorixás ou ialorixás. Às ekedis competem os cuidados com os orixás ou os filhos de santo que entram em transe e com a casa em geral, limpeza organização da cozinha e outros trabalhos definido pelos zeladores; aos ogãs os cuidados com os tambores litúrgicos, os sacrifícios de animais, a entrega das oferendas (despachos), segurança interna e os cuidados referentes à manutenção da casa: (pequenos concertos, jardinagens entre outros). Ogãs e ekedis podem passar pela cerimônia de iniciação, em geral mais curta que a iniciação dos eleguns (os que entram em transe de orixá) mas, não têm transe. Para que seu trabalho seja executado com diligência é necessário estarem ‘acordados’, a eles cabem a segurança dos médiuns no terreiro.

Em seguida temos os *egbon* do (iorubá, que significa irmão mais velho) que são os filhos iniciados que entram em transe e já passaram do estágio de yawô completando o ciclo de sete anos. Egbons podem assumir cargos específicos dentro da estrutura da casa

¹¹² Funfun quer dizer branco, ou que se veste de branco em yorubá.

de candomblé como, por exemplo, o de Iyalaxé, aquela que zela pelo axé da casa, que cuida da organização do quarto de santo, em muitos casos chamados de pegigã, ou seja, o lugar onde estão os assentamentos dos orixás; podem ser Ojubonam, aquela que zela pelos filhos iniciados, impedindo que se percam no caminho. Podem ser Iyá Otum, a mão direita do pai/mãe de santo; Iya Dagã, a que cuida do padê (oferenda) e dos assentamentos de Exu e mais uns cem números de funções importantes de serem exercidas no terreiro.

Os Yawos são os filhos iniciados que ainda não completaram o ciclo de sete anos, estão em aprendizado e desempenham funções diversas na casa, podem limpar e cozinhar comidas sagradas desde que com a orientação de um mais velho. Por fim temos o abiã que é o filho não iniciado, em geral está em conhecendo a casa e não possui função sagrada específica, mas podem contribuir na limpeza dos espaços públicos da casa e preparar a comida comum das pessoas. ¹¹³

1.2.2 Jeje - A Hho bo boy "Salve o rei cobra"

A influência iorubá já citada anteriormente faz com que o candomblé de jeje tenha uma relação de proximidade bem grande como o ketu. De acordo com Nicolau Parés ¹¹⁴ o termo Jeje pode ter sido criado no Brasil para designar um grupo de povos provenientes da Costa da Mina e, posteriormente foram identificados na literatura afro-brasileira como daomeanos. Podem ter sido, no entanto, um grupo étnico minoritário, provavelmente localizado na área da cidade de Porto Novo, no Benim que, devido ao tráfico, passou a incluir uma pluralidade de grupos étnicos localmente diferenciados. Citando Claude Lepine, Parés indica que:

Toda área do Golfo do Benim, do rio Volta ao Rio Níger, constitui uma grande área cultural, onde podem ser observadas marcantes semelhanças ao nível das instituições sociais e políticas, dos costumes das práticas e crenças religiosas. A unidade cultural dessa região explica-se pela história do seu povoamento, pelo seu passado de migrações e contatos. Os historiadores contemporâneos que se dedicam a essa área da África Ocidental falam de uma série de migrações sucessivas realizadas pelos chamados grupos proto-iorubás que, chegados do Leste, se estabeleceram no Golfo do Benim a partir do século VII. Uma migração posterior, liderada por Odudua, instalou-se

¹¹³ Sobre a hierarquia do candomblé pode-se consultar: BASTIDE, Roger. O Candomblé na Bahia. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958 e

¹¹⁴ PARÉS, Luis Nicolau. A Formação do Candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP: Editora da Unicamp. 2007 p. 30

por volta do ano 1000 em Ilê Ifé. De lá os netos de Odudua, em migrações subsidiárias, teriam ocupado a costa e o interior da região que mais tarde viria ser o reino de Daomé. Alguns autores sugerem que os primeiros habitantes da costa, os hulas ou popos, seriam os descendentes de Olupopo ou Olukpokpo, sexto filho de Okambi e neto de Odudua. Outros grupos proto-iorubás, como os gueudevis, cujo etnônimo deriva do nome de seu rei Iguede, e os fons teriam ocupado, nessa época, o planalto de Abomey.¹¹⁵



Figura 4 - povos 'gbe' falantes

Fonte: site Cultura e História. Império Ewe em amarelo, Tado ou adjá em vermelho e fon em roxo.

De acordo com Parés, por causa dessas migrações e dos vários povos e línguas que habitaram a região, em 1890 o coronel Alred Ellis popularizou o termo 'ewe' para indicar os povos da região mas o termo revelou-se um grande problema, uma vez que 'ewe' indicaria apenas um povo e não todos os povos da região, principalmente porque já se percebia um domínio da etnia 'fon'. Em 1980 numa conferência em Cotonou convencionou o termo 'gbe' pois a palavra significa 'língua' em todos os idiomas (que Parés chama de dialeto) falados na região – a propósito 51 – sendo a expressão neutra e genérica seria uma forma de evitar o etnocentrismo. No Brasil, como já dissemos o termo Jeje se popularizou, porém é comum as lideranças também se autointitularem 'fon'. Rodrigo Bonciani facilita a explicação de Parés:

Reconstituídas as migrações dos povos adjas-ewés, o autor adota a expressão de Hounkpati Capo de uma área gbe falante. O termo "gbe" significa língua para um conjunto de povos (no norte do atual Togo, República do Benim e sudoeste da Nigéria), que chama de voduns as

¹¹⁵ PARÈS op.cit. p 31

divindades que cultua. A área do vodum praticamente coincide com a área gbe e foi submetida ou sofreu influência do reino do Daomé a partir do século XVIII. Com a consolidação e centralização política do Daomé houve um processo de miscigenação entre os povos da área gbe, além da assimilação de diversos cultos com a imposição de um modelo hegemônico e hierárquico de instituição religiosa. Esse processo seria uma das razões para a assimilação da nação jeje como identidade coletiva no Brasil. (...)Na Bahia dos séculos XVIII e XIX os negros desenvolveram estratégias de identidade; o termo jeje foi assimilado para o relacionamento com a sociedade escravista e para o diálogo interafricano, enquanto que as subnações (mahis, savalus, agonlins, mundubis etc.) foram utilizadas no âmbito interno dos gbe falantes. O autor (Nicolau Parés) entende que o etnônimo *idjè* ou o topônimo *Adjadché* foi transformado pelos comerciantes baianos em jeje e passou a denominar uma pluralidade de povos *adjas*, enquanto no Benim manteve-se restrito aos *guns* do reino de Porto Novo.¹¹⁶

O mapa da figura 04 está em consonância com o mapa da figura 03. Observem que a mesma área denominada ‘gbe falante’ engloba grande parte da área denominada Iorubalândia, ou seja o contato com os povos avizinados gerou também uma aproximação religiosa e, como veremos mais adiante a irmandade entre os Jejes e os *keto-nagô* é tanto que possuem inclusive, divindades em comum. Mas sua teogonia é diferente, para os Jeje:

Mawu é o Ser Supremo dos povos Ewe-Fon, que criou a terra e os seres vivos e engendrou os voduns, divindades que a (Mawu é do gênero feminino) secundariam no comando do Universo. Ela é associada a Lissá, que é masculino, também corresponsável pela Criação, e os voduns são filhos e descendentes de ambos. A divindade dupla Mawu-Lissá é intitulada *Dadá Segbô* (Grande Pai Espírito Vital), *Sé-medô* (Princípio da Existência) e *Gbé-dotó* (Criador da Vida). Mawu representa o Leste, a noite, a Lua, a terra e o subterrâneo. Em seu primeiro parto, *Dadá Segbô* gerou os gêmeos *Sakpatá*: *Da Zodzi* e *Nyohwe Ananu*. Depois gerou *Sô*, que era macho e fêmea ao mesmo tempo, como seu progenitor. No seu terceiro parto *Dadá Segbô* gerou o casal de gêmeos *Agbê* e *Naeté*. Na sua quarta concepção veio *Agué* e na quinta veio *Gu*, que eram machos. Na sexta veio simplesmente *Djó*, a atmosfera, que não tinha gênero definido e em sétimo veio seu caçula *Legba*.

Depois de criar *Ayikúngban*, o Mundo, Mawu, deu seu domínio aos gêmeos *Sakpatá*. *Sô*, por ser muito parecido com seu genitor, permaneceu no Céu, governando os elementos e o clima. A *Agbê* e *Naeté* foi concedido o domínio de *Hu*, o mar, que refresca a terra. *Agué* foi encarregado das plantas e dos animais que habitam a terra e a *Gu*, que tinha o corpo feito de pedra e uma lâmina no lugar da cabeça, foi concedida a habilidade de auxiliar os homens a dominar o mundo criado e garantir seu sucesso e felicidade em suas cidades, artefatos e tecnologias. *Djó* foi responsável por separar o Céu da Terra e dar trajas

¹¹⁶ BONCIANI, Rodrigo Faustinoni. A formação do Candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia. Revista de História, 158 (1º semestre de 2008), pp. 309-314. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/64670>

de invisibilidade a seus irmãos. O caçula mimado Legba permaneceu junto de Mawu, acorçado a seus pés. A cada vodun filho seu, Mawu ensinou uma língua diferente, que deveria ser usada em seus próprios domínios e Djó ficou encarregado de ensinar a linguagem dos homens, mas todos se esqueceram como falar a linguagem de Mawu, com exceção de Legba, que nunca se separou de seu genitor. Assim, todos os voduns e toda a humanidade teria que recorrer a Legba para se comunicar com Mawu. Legba passou assim, a estar em toda parte, para levar e trazer mensagens dos seres criados ao seu Criador.¹¹⁷

Doté Paulo Adjahunsi, uma das duas lideranças jêje na cidade, assim explica seu candomblé:

o jêje é o candomblé de família, porque tudo é voltado para a família. É bem fechado na família de santo e, na África, ele já foi criado dessa forma. Lá não tinha culto a divindades separadas, lá se cultua a família de voduns, enquanto em outras religiões se cultuavam determinados orixás, no jeje é montado uma família os voduns não vêm sozinho eles vêm com a família(...). É também um culto da ancestralidade. Existem várias categorias de voduns, alguns tiveram vida na terra outros não.¹¹⁸

Neste caso, quando se fala em nações Jêjes, estamos falando em panteões familiares. É comum nos diversos escritos de cultuadores do Candomblé jêje a menção a estas famílias. Enquanto, no ketu, uma família carnal pode ter orixás diferentes, como por exemplo uma pessoa iniciada para Oxum pode ser filha carnal de uma mulher iniciada para Nanã. No Jeje, toda família carnal terá divindades ligadas ao seu grupo familiar. Por exemplo: um homem iniciado em Gu, divindade ligada ao metal e as tecnologias, terá filhos ligados ao mesmo panteão do pai. (vide nota 115). Daí a alusão de Doté, citado acima sobre o fato de os *voduns virem com famílias* ou, *como famílias*¹¹⁹. O termo Vodun,

¹¹⁷ Império EWE, disponível a página História e Cultura https://www.facebook.com/culturahistoria2/?ref=page_internal

¹¹⁸ Doté Paulo Adjahunsi em entrevista no dia 20/02/2019

¹¹⁹ Os voduns do Jeje Mahi seguem uma divisão por famílias ou panteões, cujos principais são:

Panteão da Serpente (Dan): Neste panteão agrupam-se todos os “Voduns Serpentes”, estão ligados diretamente ao movimento, a vida, a renovação e a adivinhação. Alguns voduns Dan: Gbesén, Dangbala, Áidò Wèdò, Frekwen, Dan Ikó, Dan Xwevé, Dan Akasú, Dan Jikún, etc.

Panteão do Trovão (Hevioso): Nesta família agrupam-se os Voduns Kavionos, ligados ao fogo, à justiça, e ao raio, e também os voduns do oceano (Tòvodum) que mantêm estreitas ligações com os Voduns Kavionos. O Panteão é liderado pelo vodum Sogbo. Os Voduns Kavionos: Sògbò, Gbadé, Acrolombé, Adeen, Kposu, Averequete, Lissá. Os Tòvoduns: Agbe Hou, Naeté, Aziri Tobosi, Aziri Tolá, Goheji, Abê, Sayô.

Panteão da Terra (Sakpata): Neste panteão se agrupam os voduns da terra e das doenças, da vida e da morte. Azansu é o líder do Panteão. Alguns voduns do Panteão: Azansu (Sakpata), Ewá, Parará, Avimadje, Agué, Loko, Ayizan, Erzuliê, Nanã. Kposu está ligado a Sakpata, embora seja de Hevioso e Avimadje também está relacionado a ambos os panteões.

Nagô-Vodum: Esses voduns são na verdade orixás, pois são de origem nagô. Os principais são: Gú (Ogum), Odé, Oyá, Oxun, Obá, Iemanjá, Oxaguiã e Oxalufã.

significa ancestral divinizado na língua fon. E Adjahunsi acrescenta *Voduns e Voduns são aquelas divindades que vieram com os negros da antiga república popular do Benin, o Dahome, que hoje é o Benim. O dialeto que nós professamos é o Fon gbe, que é a língua da vida. O Vodun é o melhor que existe dentro de você. E ter Vodun é hábito de vida.*

Em alguns casos os voduns possuem uma equivalência aos orixás yorubas como a família Kerejé: Nanã, Omolu Sapatá e Ossaim que no Jêje é cultuado como Agué, todos pertencentes ao panteão da terra. Assim também temos Oxumaré, cultuados no Jêje como Dan, o primeiro panteão chamado de Panteão da serpente. Dentro dessa cosmogonia temos também o panteão nagô – vodum que é o caso de Gú (Ogum), Odé, Oyá, Oxum, Obá, Iemanjá, Oxaguiã e Oxalufã. Por isso alguns candomblés baianos adotam o nome/nação de Candomblés Jêje-nagô. É a proximidade geográfica em África que proporciona essa multiplicidade religiosa no Brasil.

No que concerne à hierarquia seguem a mesma organização ketu iorubana, com a diferença da linguagem Doté, o pai, babalorixá e Doné a mãe, Iyalorixá; seus auxiliares mais próximos recebem o nome de runtó/huntó. ekeji é de origem fon, traduzido e aceito pelas nações irmãs como equede, tal qual como no Ketu não entram em transe. Os irmãos mais velhos, que no Ketu são chamados egbomes, aqui se traduzem como *etemim*. Os termos yawô e abiã continuam com o mesmo sentido.

1.2.3 Angola *Tubanda njila diá Angola Aê, aê, aê Tubanda njila diá Angola Kongo lê Kongo aê ... (Da licença para o povo d`Angola, eles estão presentes ...)*

O candomblé de Angola, por sua vez, e como o próprio nome indica, também cultua ancestrais, neste caso são chamados *inquices*. Poucos são os estudos sobre este candomblé, e as referências encontradas são pouco confiáveis. Os estudiosos mais respeitados como Edson Carneiro e Vivaldo da Costa Lima apresentam-nos citações sobre essa prática social, centram seus estudos no Candomblé de Ketu e dão pouco espaço para a modalidade que, na Bahia também se chamou Cabinda ou Congo. Pesquisadores

Guardiões: Alguns voduns como Legba e Soroke são responsáveis pela defesa do Hunkpame. In: Blog “Jeje Mahi no Sul do país”. Disponível em: <https://hunkpameayinon.wordpress.com/os-voduns-de-jeje-mahi/>. Acesso em: 02/03/2019

mais recentes como Ivete Miranda Previtalli¹²⁰ e Janaína Figueiredo¹²¹, da antropologia, Leonardo França Malagrino¹²², da música, mostram-se, inclusive, ressentidos em seus estudos em virtude das poucas referências existentes. Janaína Figueiredo repete o grito de um babalorixá “*vamos estudar o Angola, minha gente*”, referindo-se ao fato de os estudiosos preferirem o Jêje e o Ketu ao Angola.

Na introdução do livro *Jamberessu*, de Mario César Barcellos¹²³ encontramos uma importante reflexão sobre os angolas no Brasil. Segundo o autor a chamada nação “angola” era, provavelmente, proveniente tanto de Congo quanto de Angola, sendo os dois reinos fronteiriços, somado ao fato de suas características culturais e linguísticas são muito semelhantes. Em Angola, a língua materna era o quimbundo e no Congo o quicongo, por causa da proximidade ambos falavam as duas línguas que se misturaram, no Brasil em um vocabulário comum dos escravizados das duas regiões e ambos eram denominados *negros bantos* e chegaram aqui por volta do século XVII e uma vez aqui

[...] Os escravos desses dois países africanos passaram a conviver em senzalas como filhos da mesma terra, com idiomas, rituais e costumes bastante parecidos. Em maior número, os angolanos fizeram predominar seus fundamentos religiosos e mesmo seu dialeto mais conhecido – o quimbundo – e, com o passar dos tempos, angolanos e congolezes não eram mais diferenciados, bem como seus rituais religiosos. Em linhas gerais, tudo o que se referia aos negros bantos era conhecido como parte do ritual da nação angola.¹²⁴

Ainda conforme Barcellos, com a chegada posterior dos iorubás, cuja organização sóciopolítica era maior, sua cultura se sobrepôs à anterior e as misturas de ritos e costumes foram tão significativas que algumas “Casas de Angola” passaram a assumir terminologias iorubanas e abandonando ou ignorando as terminologias da nação Angola. Grosso modo, o que muda atualmente, são o culto aos *inquices*, como já dissemos e a língua ritual, o quimbundo. Tirando o fato de que algumas divindades do panteão iorubano e fon possuem ali lugar de destaque, grande parte do sagrado segue as tradições ora ketu, ora jeje. De acordo com Tata Kiundundulu

¹²⁰ PREVITALLI, Ivete Miranda. *Agora é Angola*. São Paulo: PUCSP. Dissertação de Mestrado, 2006.

¹²¹ FIGUEIREDO, Janaína. *Entre Portos e Ritos. A memória do candomblé de Angola em Santos*. São Paulo: PUCSP. Tese de Doutorado, 2016.

¹²² MALAGRINO, Leonardo França. *Os ritmos no candomblé de nação Angola: a música do templo de cultura bantu Redandá*. Brasília: UNB, Dissertação de Mestrado, 2017.

¹²³ BARCELLOS, Mário César. *Jamberessu, as cantigas de Angola*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

¹²⁴ BARCELLOS, op. Cit. p. 21

Existem no Brasil hoje uma maioria de casas de Candomblé da vertente Congo –Angola e podemos enumerar as principais raízes, como sendo o Tumbenci, cuja fundadora foi Maria Nenén –Maria Genoveva do Bonfim, Nengwa Twenda Kwa Nzaambii era gaúcha de nascimento e foi iniciada por Roberto de Barros Reis, um liberto da província de Cabinda, Angola, África austral, provavelmente no início do século XX. Segundo o depoimento oral dos antigos, era mulher muito enérgica, de semblante fechado, riso difícil, mas de caráter irrepreensível e bom coração, como prova o ato de adotar inúmeras crianças, alguns falam em 17 outros em 21, que criou como filhos até a fase adulta. Exercia a profissão de corretora de imóveis e Edison Carneiro a coloca na galeria das Sacerdotisas mais amadas da Bahia da sua época. Durante a perseguição movida pelo delegado Pedro Gordilho ao povo-de-santo, conta a história quase lendária que Maria Neném foi a única a nunca ser molestada pelo delegado. E que inclusive, corajosamente colocou em sua casa uma placa com os dizeres – cá te espero –numa clara afronta ao poder do sanguinário delegado. O terreiro Tumba Junçara fundado por Ciriáco, o Bate-Folha Salvador, fundado pelo lendário Manuel Bernardino da Paixão, o Kupapa Unsaba do Rio de Janeiro, fundado por João Lessenge, nos anos 30 do século XX.¹²⁵

Essas Casas citadas por Tata Kiundundulu foram aquelas que, por ocasião das misturas se fecharam em conchas a fim de garantir a originalidade de seus rituais. Ainda assim, sofreram grande influência iorubana. Tateto Kijilamessu, conhecido em Uberlândia como Wellington de Lemba traduz assim seu candomblé:

É uma nação que vem do povo Banto, vem da tradição africana, de matriz africana, que é um outro continente, a África, Baticon, Angola. E essa tradição veio com os primeiros povos a chegar no Brasil. O povo Banto trouxe com eles a força, a energia dos Nkisi. A nação de Angola, as divindades, que são os elementos da natureza, a força da natureza, que chamamos de Nkisi, que são os nossos anjos da guarda, que são a nossa força, as nossas divindades; a força da água, a força da folha, a força do vento, do tempo, do fogo, do ar, da terra. Essas divindades foram deixadas pela nossa ancestralidade há muitos e muitos anos atrás. A nação Angola, é um pouco fechada, porque ela não é divulgada como outras nações. Mas o povo de Angola, que quer saber Angola e quer cultivar Angola, ele tem que estar dentro de uma casa de Angola para poder participar e para aprender. Iniciar, desde a sua iniciação, aprender a usar uma folha, aprender a fazer uma comida, como a Makudia, que é uma comida que é servida ao Nkinsi, entre outras coisas. Temos a liturgia dentro do Angola. A começar de um banho, né, uma sagrada folha que é capaz de acalmar a cabeça de uma pessoa e de excitar também. Pessoas que estão assim às vezes com a cabeça muito parada, sem movimento, uma energia de uma folha de um Nkisi é capaz de motivar aquela pessoa e tirá-la do estado letárgico. Esse é nosso trabalho no Angola, dentro da nossa comunidade. E realmente, é como você me diz, que não acha muitas referências. A nossa nação de Angola

¹²⁵KIUMDUNLU, Tata. As Famílias de Santo no Candomblé Congo/Angola. Disponível em: <http://inzotumbansi.org/home/as-familias-de-santo-no-candomble-de-congo-angola/> Acesso em 02/03/2019

ela não é uma nação divulgada, ela é deixada por nossos ancestrais, por nossos mais velhos, e temos várias ramificações, temos nossas casas matriz, aonde buscamos as nossas forças, buscamos ensinamentos e a nossa sabedoria através dos nossos mais velhos para que a gente possa trabalhar e deixar para os novos que estão chegando e se iniciando na Nação de Angola.

Dentro do Candomblé Angola, existe várias ramificações. Existe a nação de Angola Bate folha, existe a nação de Angola Tumba Junçara, existe a nação de Angola Tumbessi. São as três mais conhecidas, são essas aí. E tem outras que a gente nem vê falar mais, estão praticamente extintas, né. Essas ramificações estão agrupadas dentro de uma só. Começar do mais velhos, o mais velho, ele plantou a semente. Nasceu aquela árvore, daquela árvore nasceu um galho, do outro galho. Mas tudo, é germinado dentro de uma semente só, entendeu? Só que de ramificações diferente. Por exemplo, o Bate folha, existe ramificação do Bate folha Salvador, Bahia, que fica na mata escura, em Salvador. E tem a ramificação Bate Folha que fica no Rio de Janeiro, que fica em Caxias, em Anchieta, no Rio de Janeiro. Eu sigo essa ramificação do Rio de Janeiro, porém, agrupado também ao Bate Folha de Salvador. Um inclui o outro. De dentro do Bate Folha de Salvador saiu a minha miscigenação que é Bate Folha Rio de Janeiro, entendeu? Estamos juntos e misturados ao mesmo tempo, só que minha ramificação, o meu seguimento é essa linhagem, né. Onde estão os meus mais velhos, onde estão os meus princípios, onde estão o meu seguimento dentro dessa casa. Que é Kupapa Unsaba do Rio de Janeiro, entendeu?¹²⁶

Assim como os Candomblés de Ketu e de Jêje, a hierarquia no Angola segue os mesmos princípios: os termos Mametu e Tatetu referem-se respectivamente à mãe e pai de santo, ou seja, os responsáveis pela casa de axé. Seus auxiliares direto, mãe e pai pequenos são chamados de xicaringome/xincarangoma ou Tata Cambono, que, assim como as ekedis, não entram em transe. As ekedis, por sua vez são chamadas de makota de anguzo e, ao contrário do ketu e do Jêje são dotadas de grande prestígio dentro da hierarquia podendo, inclusive, falar em nome do babalorixá, no caso Tatetu. São os ‘Oloiê’ títulos de importância equivalente ao de babá/iya kekerê. O termo simplificado Makota, ou Kota se referem às egbomes, irmãs mais velhas. Ogã, iawo e abian são termos comuns usados pelas três nações aqui explicitadas, mas iawo pode ser substituído por muzenza.

1.2.4 Ifá – Òrúnmilà Ajàná Ifá Olókun a sòrò dayò Eléri ipín (Òrúnmilà Ajàná Ifá Olókun que faz o sofrimento tornar-se alegria, o testemunho do destino)

¹²⁶ Wellington de Lembá, Tateto Kijilamesu em entrevista no dia

Ifá não está descrito acima como Candomblé. Porque não é um candomblé. Não é festa, não é dança, não tem frenesi nem possessões. Ifá é conhecimento. De acordo com os estudiosos, William Bascom¹²⁷, Wande Abimbola¹²⁸ e Jair Delfino, entre vários outros não citados aqui, Ifá é justamente a filosofia que rege a maioria dos africanos. Um conhecimento específico que, embora tenha origem iorubá, dado que seu *corpus* filosófico está em iorubá, circula nos diversos países da África da Costa Leste à costa Oeste e que reúne a partir de um corpo mítico respostas para todos os problemas humanos, sejam eles matemáticos, econômicos, políticos, de natureza pessoal aflitiva, médico enfim, de Delfino extraímos o seguinte conceito:

IFÁ é a filosofia advinda da concepção africana (egípcia) partindo do princípio que toda obra da criação divina é fruto de uma energia vital e no contato com a subjetividade metafísica se busca reconhecer, entender e aprender com o que se materializa na natureza e estrutura a tradição africana. A mesma filosofia não estabelece doutrinas e dogmas, mas informa os princípios do bem viver baseado no coletivo, para instituir os valores individuais em reunião com o coletivo, traçando relação do material com o imaterial nos vários segmentos da criatividade, raciocínio lógico, probabilidades, geometria, estética, filosofia, ciências médicas, sociologia, religião e botânica. É (...) forma de absorver conhecimentos através de expressão e introspecção a partir de uma interdisciplinaridade específica dos povos africanos. Trata-se de uma forma de interagir o máximo possível com todos os conhecimentos diversos que um aprendizado pode proporcionar, interligando o que na visão da tradição africana nunca está separado, porque se completa, resumindo-se em uma episteme interdisciplinar.¹²⁹

Como o povo africano gosta de usar relatos míticos e experiências ancestrais para entender a vida, interpretá-la e dar sentido as suas relações cotidianas, trazemos à baila um dos mitos colhidos por Reginaldo Prandi sobre Ifá:

Um dia, em terras africanas dos povos iorubás, um mensageiro chamado Exu andava de aldeia em aldeia à procura de solução para terríveis problemas que, na ocasião afligiam a todos, tanto homens como Orixás (...) Exu foi aconselhado a ouvir do povo todas as histórias

¹²⁷ BASCOM, William. A concepção Iorubá da Alma. Apresentado no 5º Congresso Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas Universidade da Pensilvania, Philadelphia. **In: Men and Culture, 1960 :401-10** Tradução Aulo Barretti Filho & Luiz L. Marins Segunda edição, com revisão de notas. Março de 2012

¹²⁸ ABIMBOLA, Wande. A concepção iorubá da personalidade humana. Trabalho apresentado no Colóquio Internacional para A Noção de Pessoa na África Negra Paris, 1971. Paris, Centre National de la Recherche Scientifique Edição Nº 5441981 Tradução Luis Marins.,

¹²⁹ DELFINO, Jair. Ifá e Odu: Interdisciplinaridade, lógica binária, cultura e filosofia africanas. Dissertação de Mestrado apresentada ao departamento de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará sob orientação do pr. Henrique Antunes Cunha Júnior. 2016

dos dramas vividos pelos seres humanos, pelas próprias divindades, assim como por animais e outros seres que dividem a terra com o homem.(...) todas as narrativas a respeito dos fatos do cotidiano, por menos importante que pudessem parecer, tinham que ser devidamente consideradas. Exu deveria estar atento também aos relatos sobre as providencias tomadas e as oferendas feitas aos deuses para se chegar a um final feliz em cada desafio enfrentado. Assim fez ele reunindo 301 histórias, o que significa, de acordo com sistema de enumeração dos antigos iorubás, que Exu juntou um número incontável de histórias. Realizada essa pacientíssima missão, o orixá mensageiro tinha diante de si todo o conhecimento necessário para o desvendamento dos mistérios sobre a origem e o governo do mundo dos homens e da natureza. [...] conta-se que todo esse saber foi dado a um adivinho de nome Orunmilá, também chamado de Ifá, que são chamados babalaôs ou pais do segredo.¹³⁰

Este relato também pode ser encontrado com maiores e melhores detalhes em *Igbadu, A cabaça da existência*, escrito por Adilson de Oxalá, ao qual tivemos acesso como documento simples, inclusive sem nome do autor. Reginaldo Prandi colheu, catalogou e publicou os mitos dos orixás por meio de um minucioso trabalho de pesquisa no Brasil e em África. Adilson de Oxalá, por sua vez, criou uma narrativa simples e envolvente a partir de alguns mitos específicos que resultou, quase em um romance, que explica a importância da Filosofia de Ifá e dos cultos aos Orixás. As incontáveis histórias que Exu reuniu são, na verdade, a história das nossas ancestralidades, o que revela que filosofia de Ifá leva em consideração as histórias de cada um vinculado à sua família ancestral e à comunidade em que vive. De acordo com a tradição iorubana, por exemplo, conhecer-se é conhecer os caminhos e descaminhos do povo que ele carrega consigo, ou seja, uma memória ancestral que será desvelada pelo oráculo de Ifá. Observe que o adjetivo aqui não *re*-velado, aquilo que se mostra, mas *des*-velado pois, se mostra, mas com cuidado, com zelo. Sebastião Fernando da Silva em seu trabalho de mestrado nos ajuda a compreender melhor o texto. Segundo ele

a Filosofia de Ifá trata-se de um saber milenar bastante complexo relacionado com as forças e os mistérios da natureza, os quais determinam a natureza das pessoas. No imaginário da divinação de Ifá encontra-se uma tradição religiosa africana primordial, que é a ancestralidade do indivíduo, determinante do seu comportamento, revelando arquétipos por meio de entidades e da ação de forças espirituais da natureza.¹³¹

¹³⁰ PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Cia das Letras, 2001, p. 17.

¹³¹ SILVA, Sebastião Fernando da. *A Filosofia de Òrúnmilá-Ifá e a formação do Bom Caráter*. Cidade: editora, ano, p. 26.

Esta filosofia, de acordo com Sebastião Silva, é o eixo estruturante de toda a sociedade Iorubá na qual Orunmilá é o intérprete do oráculo confundindo-se com ele mesmo, daí a o termo Orunmilá-Ifá. Sendo Ifá um oráculo, ele é por si mesmo uma entidade divina, mas que precisa ser interpretado. Ifá usa de diversos meios para conversar com os homens, quando procurado por eles quem dá a palavra a Ifá é Orunmilá o *Eléri ipín* senhor do destino; testemunha do destino. Orunmilá é portanto, o primeiro sacerdote de Ifá. Seus seguidores, ou os guardiões do segredo que devem passar por iniciação e formação constantes são os Babalawôs, a contração de duas palavras babá = pai e awó = segredo. Os babalawós são, portanto, os pais do segredo.

O segredo é desvelado, não de todo, mas por etapa conforme a necessidade da pessoa. Partindo do princípio da filosofia africana é preciso compreender a forma de energias inteligentes que se manifestam em tudo que é material e imaterial, essas formas de energia são chamadas *Odús*. Existem várias maneiras de se consultar Ifá: o Meridilogum, o Jogo de Ikin (semente do dendezeiro) e o Opelê Ifá. O Meridilogum é conhecido no Brasil como Jogo de búzios e pode ser interpretado também por babalorixás e Iyalorixás, na nação Ketu se joga com 16 búzios, no Angola e no Jêje com 21. O jogo de Ikins e o Opelê Ifá só podem ser interpretados pelo babalawó.



Figuras 05 e 06 – Meridilogum

Fonte: Portal meu Orixá



Figura 7 - JOgo de Ikin



Figura 08 Opelê Ifá

Fonte: <http://meuorixá.com.br>

A partir da consulta conhecemos o Odú da pessoa. *Odú é a inteligência que tudo transforma ou que tudo pode transformar (...) é “inteligência viva” (...) são proposições de acontecimentos que levarão a um destino*¹³².

Grosso modo, vamos dar um exemplo que, deve-se levar em consideração a inaptidão da autora para o domínio do oráculo. Leiam o mito abaixo:

Houve tempo que, Òrúnmilá era jovem e de excepcional possuía apenas a vontade imensa de saber tudo o que pudesse. Em suas andanças sobre os países então conhecidos, soube da existência de um grande palácio, onde havia 16 quartos, num dos quais encontrava aprisionada uma belíssima donzela denominada Sabedoria. Muitos jovens aventureiros, guerreiros poderosos, príncipes e monarcas já haviam sucumbido na tentativa de resgatar a bela jovem. Determinado a conquistar Sabedoria, Òrúnmilá dirigiu-se ao local onde estava edificado o palácio e no caminho encontrou um mendigo que lhe estendeu a mão pedindo um pouco de comida. Colocando a mão em seu embornal, Òrúnmilá dali tirou um pequeno saco com farinha de inhame, que era tudo que tinha para comer e de uma cabaça um pouco de epô (dendê), misturando tudo e dividindo com o mendigo, comendo uma pequena parte do alimento. Depois de alimentar-se, o mendigo revelou a Òrúnmilá o seu nome, dizendo que se chamava Èsù e como agradecimento ofereceu ao jovem aventureiro um pedaço de marfim entalhado, dizendo: “Com este marfim denominado Irofá deverás bater em cada uma das 16 portas do palácio, pois só assim elas se abrirão”. Do interior de cada quarto ouvirá uma voz que te perguntará quem bate? (...) Na sétima porta encontrarás Obará Meji.

Obará Meji, é velho e de aparência bonachona. Poderá te ensinar prodígios de cura e soluções para os problemas mais intrincados. Dará a ti a possibilidade de realizar todos os anseios e os desejos de realização humanas. Toma cuidado, no entanto, pois o domínio destes conhecimentos pode conduzir-te a prática da mentira, a falta de escrúpulos e a loucura total.

¹³² DELFINO, Jair. Ifá e Odus. Op. Cit pag 35

De frente para o seu consulente, o babalawó faz diversas orações, recita orikis, bate com o Irofá na tábua de Opon, como é chamada a bandeja em cima das quais ele espalha os búzios depois de segurá-los com ambas as mãos. Ele conta os búzios abertos em número de seis, equivalente à sétima porta. O odu é Obará Meji. Os versos de Ifá:

Abereré Awo ôdán consultou Ifá porque se sentia doente, mas queria se restabelecer. Ifá mandou que ele fizesse ebó, de maneira que tivesse boa sombra. Ôdán fez ebó e começou a ter sombra. Ôdán começou a dançar e cantar em louvor a Awo, enquanto Awo louvou Ifá, enquanto Ifá louvou Òlódumarè. Quando Ôdán começou a cantar, Exu pôs uma canção em sua boca: *Ôdán nasceu, sobreviveu e se estabeleceu.*¹³³

Difícil entender? Sim! Pensamos sempre com o conhecimento que temos da filosofia e da ciência Ocidental. Não faz nenhum sentido para nós pensar que alguém que estivesse doente precisasse de sombra e muito menos que precisasse consultar alguém que não fosse médico. No entanto, na filosofia africana, Ôdán é o nome do consulente, o nome pelo qual ele é conhecido publicamente. Awo, o nome de seus ancestrais. Para nós ocidentais, o nome é apenas um registro civil que carregamos para o controle do Estado. As pessoas mudam de nome quando não se sentem satisfeitos com aquele com o qual os pais os registraram. Em África o nome ancestral é carregado por todas as gerações e conta a história da pessoa. Ôdán precisava louvar seus ancestrais para que eles lhe garantissem paz para iniciar novos projetos. Cada verso sagrado de Ifá nos traz uma história que o babalawó deve saber de memória e junto com a combinação do odu falar aquilo que o consulente precisa ouvir. O Odu Obará apresenta-se sempre com a possibilidade de sucesso em novos empreendimentos. O aspecto bonachão significa fartura, abundância, possibilidade de cura e de sucesso. Mas, como tudo tem dois lados, no mínimo, sem a conduta correta, o consulente pode perder tudo e se enredar nas teias da mentira, da ganância, da pobreza e, conseqüentemente da loucura.

O sistema filosófico de Ifá reúne conhecimentos de certa forma, desprezados pela Filosofia Ocidental, o mito, a ancestralidade e a educação não escolar. A formação da pessoa depende do que ela é, de quem ela foi e da forma como se comporta na sociedade. Os Odus se manifestam na vida do ser humano através de presságios e princípios de renovação não são somente ‘destinos’ de forma determinante como entendemos na sociedade Ocidental, mas fraquezas a que estamos expostos e possibilidades de mudança. A vida

¹³³ Documento DAFA – Um poderoso sistema para ouvir a voz do criador. Documento e orientações cedido pelo Awo fá Jair Ifágbenro.

humana é cíclica, podendo ser reinventada na medida dos nossos interesses e das nossas possibilidades. Para isso é preciso cultivar o bem viver, Delfino mais uma vez nos ajuda nessa empreitada.

O *Iwá Pele* significa o bom caráter paralelo à integridade. Estas combinações garantem a inserção e aceite do indivíduo na sociedade, exercendo o papel de credibilidade aos propósitos da criança que precisa de apoio na formação identitária, sendo este valor a base da oralidade através da fala dos ancestrais que trazem credibilidade e segurança e como transmissores do valor existem os mitos com versos e parábolas, contribuindo com o seu significado para aquele que vem para saudar a terra, viver em harmonia com a terra, ou seja, compreender o mundo em que vivemos. Em seguida temos o Abá (valores) que significa desígnio que retrata a definição do seu lugar como ser humano na história do seu povo em virtude do que ele representa e de sua árvore genealógica, de onde um indivíduo se fortalece na relação com o outro. No tocante ao Axé o mesmo significa a força de realização, sendo desta forma a força que move e faz história (memória), a energia que liga o ser humano à presença divina e à ancestralidade, é a interação com o espiritual como parte que o completa e permite as transformações. O Suru é o exercício constante da virtude por se tratar da paciência para saber esperar certo resultado que irá se resumir no exercício para o equilíbrio com a natureza e a vida em geral.¹³⁴

Trocando em miúdos, Ifá é a Filosofia que nos ajuda a ter um caminho seguro na vida, exercitando nossas virtudes e nossa paciência, alimentando e refinando o nosso caráter. Verger e Prandi falam do desaparecimento dos babalawôs em África e no Brasil. No documentário *A Dona do Terreiro*¹³⁵, já citado aqui anteriormente Reginaldo Prandi diz que antigamente havia uma Confraria dos babalawós e que as mulheres não poderiam fazer parte dessa Confraria, como foram elas que criaram as famílias de santo no Brasil, elas excluíram os babalawós. De acordo com ele, por volta de 1940 esses homens desapareceram do Brasil. No mesmo documentário Makota Waldina do Terreiro Unzó Onimboya explica o empoderamento feminino, de certa forma confirmando a fala de Prandi. Como elas eram maioria na direção do Terreiros, assumiram um papel político e construíram um poder predominantemente feminino. Mas não é verdade que os babalawós desapareceram totalmente. O próprio Pierre Verger foi iniciado em 1946 nos

¹³⁴ DELFINO, op cit. p. 49

¹³⁵ A Dona do Terreiro. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=6wP1Tg8MF2I>. último acesso em 27/06/2020

caminhos de Ifá em África. Prova disso é seu título de Fatumbi, que significa *renascido em Ifá*. Mas é possível que muitos tenham morrido sem dar sequência ao culto levando seus segredos para o túmulo. Mas o culto permaneceu em África e em Cuba o que permitiu a outros se iniciarem através destes babalawós. Um deles foi Adilson de Oxalá o autor de *Igbadu, a Cabaça da Existência*, do qual retiramos todas as epígrafes do capítulo deste texto. Adilson de Oxalá também conhecido por Ifáléké foi iniciado pelo babalawó cubano Rafael Zamora Díaz, Ogunda Kete e foi consagrado Babalawó pelo sacerdote africano Salau Adisa Arogundade Adekunle, o mesmo que iniciou Babá Jair Ifagbenró, Iya Cristina Ifatoki do Cecore, Iya Remilda e seu esposo Adão todos de Uberlândia.

Para receber o título da babalawó é preciso ter, no mínimo duas iniciações, enquanto o aprendizado não se completa a pessoa é um awofá autorizado a manipular da mesma forma os três mecanismos divinatórios, o Meredilogun, o Opelê Ifá e o Jogo de Ikins. Também são autorizados a tefar o odu, isto é, inscrevê-lo em uma tábua de Opon¹³⁶, como mostra a figura 7 e 10 sobre o pó de Ierosun¹³⁷ e o Irofá¹³⁸ para se comunicar com Orunmilá como mostra a figura 10 e 11 logo abaixo.

¹³⁶ Bandeja de madeira entalhada sobre a qual se joga o búzio, os ikins ou o opelê Ifá. Também é usado para tefar o Odu, isto é escrever seu sinal sobre o pó de ierosun.

¹³⁷ Pó da madeira seca da palmeira do dendezeiro.

¹³⁸ Instrumento em madeira esculpida com um pequena sineta em sua base inferior, usado por babalawós para se comunicar com Ifá



Figura 09 – Odu tefado na tábua de Opon.

Fonte: Botânica 7 mares.com



Figura 10 – Irofé sobre a tábua de Opon rodeado pelo colar de Opelê Ifá

Fonte: Arquivo pessoal Babá Jair Ifagbenró

Entendendo a circularidade cultural e geográfica da Filosofia de Ifá que claramente vai adotar idiomas diferentes onde estiver entendemos também que não há conflito entre a tradição de Ifá e os diversos candomblés que existem hoje no Brasil. Complementaridade é o ponto. Vimos nas relações entre Babá Jair Ifagbenró e Iya Cristina Ifatoki esta complementaridade. Ela iniciada em ketu toca o candomblé com a mesma entrega que fazia antes de iniciada em Ifá; Ele que não é iniciado em ketu, complementa as obrigações da casa com o apoio certo de Ifá na apuração de orixás dos filhos, nos nomes iniciáticos, nos ebós de odu, no jogo do Obi¹³⁹ e nas várias outras funções que exigem a presença austera do dono da casa. Outro ponto de convergência

entre os diversos candomblés e Ifá é a presença marcante de Exu. Em toda literatura pudemos observar que Exu é companheiro inseparável de Orunmilá. É ele inclusive quem ensina o segredo dos Odus, e é ele quem reúne as incontáveis histórias sobre os homens e suas igualmente incontáveis experiências. É provavelmente dessas incontáveis histórias que nascem as confusões e as dificuldades de se dar designação à essa entidade ou energia. Daremos a ele, por nossa própria conta e risco a denominação de ‘*ser*’ entendendo que possa também ser o *não ser* em função das suas múltiplas formas. E já que abusaremos do poder de nomeá-lo, utilizaremos o que pudemos aprender nas conversas com lideranças de terreiro, personagens da cidade

O Doté Paulo, fala assim:

Para nós de Jêje, a divindade que nós cultuamos como Exu é Legba. Legba é o senhor dos caminhos, é ele que nos acompanha, que nos defende, defende a nossa casa e defende a nossa comunidade. Independente de outras etnias, leva dentro de uma casa Jêje, pela comunidade. Os iniciados não têm cada um seu Legba. Ele é o único que reconhece a todos e luta por todos. Legba está em nossos caminhos, então a gente tem o Legba que é da casa e a gente tem o Legba que é acomodado que é para responder o jogo de búzios. E qual que é a percepção de Legba. Por mais que muitos outros professem isso que é uma coisa diferente, Legba também é o mensageiro, é o comunicador, é ele que faz a intercessão entre o céu e a terra, vamos dizer assim. É ele que nos concede a possibilidade de chegar até a nossa divindade, que nós também não podemos chegar a nossa divindade sem passar por ele.¹⁴⁰

A mãe Lídia que é la da Umbanda de Omelokô, de uma das primeiras e mais respeitadas casas da cidade responde de outro jeito que também é o jeitinho de mãe Dalva também da Umbanda falar, um carinho enorme e um pedaço de bolo no prato:

O Exu, ele é o nosso escora, né. Só que o Exu, ele é o criado do santo. Por exemplo: o seu Alalu é criado de Oxalá. Mas assim, a gente faz as obrigações tudo primeiro pra Exu para depois fazer para o santo.¹⁴¹

Exu é o nosso escora, o guardião. É ele que abre os caminhos, que dá segurança, que segura o portão. E ele também faz cirurgia.¹⁴²

O mais interessante é que, de alguma forma Tatetu Kijilamesu tem um conceito parecido:

Esse Ngira dentro do Angola, esse Exu que você fala no Nagô, que é conhecido como Exu, dentro do Angola é conhecido como *ngira*, senhor do caminho, aquele que nos dá caminho, aquele que nos leva até as forças superiores, que são os nossos Nkisis. É ele que louvamos primeiro para chegar até o Nkisi, apesar de que ele também é Nkisi. Existe uma grande diferença do Exu que a Umbanda trabalha com o Exu que é cultuado dentro da Nação de Angola. Então nós cultuamos,

¹⁴⁰ Doté Adjahunsi, em entrevista à autora em 20/02/2019.

¹⁴¹ Mãe Lídia de Nanã, nação Omelokô, em entrevista à autora em 21/02/2019

¹⁴² Mãe Dalva de Oxóssi, Umbanda, em entrevista à autora, em 09/02/2019

por exemplo, *Ngira*, que são os nossos guardiões. Cada Nkisi dentro do Angola traz seu guardião, entendeu? Seu *Ngira*.¹⁴³

Não é novidade que os nossos entrevistados tenham praticamente a mesma noção ou a mesma definição para esta entidade. Exu, é basicamente a essência da religiosidade de matriz africana. Mas Tata Kijilamesu, um dos primeiros sacerdotes do culto Angola da cidade explica que há uma diferença básica entre o Exu Orixá do Candomblé para o Exu da Umbanda. Ele explica que um é energia elementar, uma deidade que não teve vida, a força motriz que nos liga à divindade, Nkisi, Vodum ou Orixá, e, nesse quesito está em acordo com o senhor Babá Jair Ifabenró¹⁴⁴ para quem, se você tem Orixá, você tem Exu, ele faz parte da energia que a pessoa carrega com ela. Para o Tatetu, o Exu da Umbanda é um espírito que já foi encarnado, que já teve vida, e que parece seguir um princípio kardecista que afirma que todos nós somos espíritos e tivemos várias encarnações e que, cada uma delas, nos conduz a uma elevação espiritual até sermos purificados e fizermos parte da energia maior que é Deus. O mesmo Deus cristão.

O Exu do Candomblé não é um “escora”, nem servo do Orixá. É ele mesmo um orixá! O princípio, o primeiro, aquele que já estava quando todo ser foi criado. O princípio do mundo material. Por isso mesmo é aquele que nos conhece e existe para ajudar a desenvolver o nosso bom caráter. Iya Cristina explica isso melhor:

Eu posso falar pra você de Exu yangi, que é o Exu da laterita vermelha, que é exatamente o Exu que a gente assenta pra cada filho, porque ele é a multiplicidade do axé que se divide pra se compartilhar, então ele é alimentado pra que ele se multiplique em energia, pra que ele se expanda, quando ele se expande ele explode, e quando ele se explode ele cria novas possibilidades, assim como o universo, se explode em outras tantas possibilidades, Exu é exatamente a dinâmica do universo, então a gente assenta o Exu yangi que é o Exu da laterita vermelha, e comprovadamente se você alimenta aquela pedra, ela cresce, por que ela cresce? Porque ela é rica em ferro! O que o ferro faz, não tem aquele negócio que tem o imã, e o imã é rico em ferro, o que ele faz, ele atrai o positivo e o negativo, né? Para poder se prender né? A laterita vermelha ela tem exatamente os dois polos, o positivo e o negativo, então quando você alimenta, ela se expande naturalmente, porque tudo que você coloca ali vira terra, o ejé¹⁴⁵ vira terra, tudo vira terra, se transforma, e todos os elementos têm o positivo e o negativo então você vai alimentando aquilo, ela cresce, e chega um momento que ela se separa, se parte, o Yangi na natureza é a mesma coisa, mesmo que você não o alimente se for a um lugar com muito Yangi naturalmente ele se

¹⁴³ Tateto Kijilamesu, Pai Wellington de Lemba, sacerdote da nação Angola, filho do pai Bira, renomado sacerdote da cidade falecido há 20 anos, em conversa com a autora, em 20/09/2019.

¹⁴⁴ Babá Jair Ifagbenró, sacerdote de Ifá em conversas gravadas no terreiro no dia 25/09/2018

¹⁴⁵ Ejé – Sangue, força vital. Tudo tem sangue: bicho, gente, folha, molusco.

separa, pois é uma grande rocha, vai se separando em pedaços pequenos, que é exatamente o que a gente pega para o assentamento de Exu. Então assim, esse é o Exu nosso, porque a gente o alimenta para que ele seja explosão de energia, porque você só vai compartilhar aquilo que você tem. O que é diferente da dinâmica de Exu na Umbanda, que é um processo evolutivo, o nosso Exu não está em processo evolutivo, por que ele já é a evolução entende? Por isso ele é Orixá.¹⁴⁶

As confusões sobre Exu Orixá com suas diversas funções podem ser explicadas pelas interpretações dos diversos mitos, um deles já citado acima conta a história do filho de Mawu -Lissá:

(...) O caçula mimado Legba permaneceu junto de Mawu, acorado a seus pés. A cada vodun filho seu, Mawu ensinou uma língua diferente, que deveria ser usada em seus próprios domínios e Djó ficou encarregado de ensinar a linguagem dos homens, mas todos se esqueceram como falar a linguagem de Mawu, com exceção de Legba, que nunca se separou de seu genitor. Assim, todos os voduns e toda a humanidade teria que recorrer a Legba para se comunicar com Mawu. Legba passou assim, a estar em toda parte, para levar e trazer mensagens dos seres criados ao seu Criador¹⁴⁷

Legba, o equivalente a Exu da nação Jêje é aquele que conhece todas as línguas e é o intermediário entre o criador e a criatura justamente porque a criatura perdeu a capacidade de se comunicar com o Criador. Além disso, para juntar as incontáveis histórias dos homens, Exu precisou estar entre eles e conhecê-los profundamente. Sem título que lhe conviesse, Exu foi chamado senhor dos caminhos. Não o caminho como estrada, mas o caminho da vida entre o Ayê e o Orum. O céu e a Terra.

As considerações de Iyá Cristina contêm, além da explicação de quem é Exu, no Candomblé, o elemento que propicia o retorno à indagação inicial de nosso texto: violência e demonização das religiões de matriz africana. O que motivou o texto, entre outras práticas (esconder crianças, aceitar o sincretismo) foram os assassinatos, do benzedor da Manoel dos Santos, de quem essa autora foi vizinha, justamente no ano em que também morreram o menino Evandro de Guaratuba (PR) e a menina Fernanda Militão de Guapó (GO), noticiados no jornal da cidade e de repercussão nacional. Com exceção do benzedor, cuja face foi arrancada, as outras crianças tiveram seus pés e mãos decepados e suas vísceras arrancadas, de acordo com as notícias, para alimentar Exu. Então, precisamos falar de sacrifícios para entender essas “oferendas”.

¹⁴⁶ Iyá Cristina Ifatoki em conversas no terreiro, em 10/10/2018

¹⁴⁷ Mito de Lega disponível no site Jeje Mahi, <https://hunkpameayinon.wordpress.com/a-criacao-do-mundo-na-visao-dos-povos-fonewe>. Acesso em 07/07/2020.

Como Iyá Cristina já colocou acima, a oferenda alimenta o axé do Orixá, para que se possa compartilhá-lo. Trocando em miúdos, ao fazer determinadas oferendas estamos alimentando nossa potencialidade de cura e de equilíbrio psíquico, mas podemos, também, trocar forças com orixás e espíritos para correção de destino, para arrumar emprego, afastar invejas e demandas. Essas oferendas podiam e podem ser de frutos, folhas, comidas, carnes e sangue.

Os sacrifícios de animais não são incomuns ao longo da história, nem da Antiga nem da Contemporânea. Incas, maias, astecas, egípcios, judeus, muçulmanos e hindus faziam sacrifícios, inclusive humanos, para, como acreditavam, conseguirem fartura, equilíbrio, força e para agradar aos deuses. No entanto, os códigos atuais de princípios morais e de boa convivência política, colocaram fim aos sacrifícios humanos, por exemplo, mas as oferendas continuaram como meio de estabelecer e restabelecer as relações como o invisível. O Cristianismo, por sua vez, representando a força política reguladora e ordenadora do caos social, reduziu as oferendas à partilha do sangue e do corpo de Cristo, transmutado pelo próprio, em pão e vinho e condenando todas as outras às atitudes demoníacas. Está aí a grande confusão que transformou os casos de assassinato em um grande problema religioso.

De acordo com as matérias pesquisadas, as crianças e o benzedor foram assassinados. E ainda que os pais de Santo da cidade de Goiânia tenham assumido a culpa tanto do crime quanto da ritualística, o fato não passa de assassinato cruel. O homem é o cerne de toda a religiosidade de matriz africana, seja cristianizada ou não. Os sacrifícios humanos não têm lugar nessa ritualística, mesmo porque, do ponto de vista religioso, a força energética de quem mata é destrutiva, e, se seguirmos o raciocínio do fundamento umbandista, exus e outras entidades que se servirem de tais oferendas, não terão o benefício da evolução, que é o que procuram quando ajudam os encarnados nas suas dificuldades pessoais.¹⁴⁸

Por outro lado, Orixás do Candomblé não necessitam nem de sangue e nem de vísceras humanas, uma vez que a força de seus axés está nas plantas, na água e na carne dos animais que devem ser compartilhados com todos que comungam daquela religiosidade. O grande problema das práticas umbandistas e candomblecistas, não são os

¹⁴⁸ SARACENI, Rubens. Doutrina e Teologia da Umbanda Sagrada, São Paulo; Madras., 2019; SILVA, Vagner Gonçalves da. Candomblé e Umbanda, Caminhos da Devoção Brasileira. 5ª edição. São Paulo: Selo Negro, 2005. SILVA, Maria Célia Dias da. Exu Caveira, de Padre a Guardião da Calunga. São Paulo: Madras, 2018.

crimes que podem ser esclarecidos e punidos conforme os estatutos jurídicos legais. Mas a justificação da demonização e do extermínio não só da religiosidade como de todo um povo. Está na negação dos saberes tradicionais desse povo. Na necropolítica que cotidianamente assassina o povo negro.

II – IROSUN MEJI, O DOMÍNIO DE TUDO

Na quinta porta, quando fores indagado, dirás que procuras pelo domínio do homem sobre seus semelhantes, pelo do uso da força e da violência, da tortura e do derramamento de sangue. Aprende tudo o que Irosun Meji, o gênio que ali encontrarás, tem para te ensinar. Mas não utilizes jamais as técnicas ali reveladas, para não te tornares, tu mesmo, uma vítima delas.¹⁴⁹

2.1. A Violência - Procuras sobre o domínio do homem sobre seu semelhante.

A epígrafe acima é a síntese do que se trata este capítulo: a violência sobre as religiões de matriz africana partindo da voz do próprio Exu, a personagem mítica que explicamos acima. É Exu, que na epígrafe, lembra a Orunmilá a forma como conseguiu ter acesso aos Odus de Ifá, consultando cada um dos 16 caminhos da vida humana, que multiplicados entre si culminam em 256, ou seja, uma infinidade de caminhos possíveis. Em cada caminho a dualidade ou o conflito entre o bem e o mal estão presentes. Cada pessoa nasce com um odu, ou seja, um destino, que pode estar em *irê*, seu lado positivo, ou em *osogbo*, o negativo. Porém, o humano nunca é só positivo e nem só negativo, e na maioria das vezes está em conflito consigo mesmo. A violência, do ponto de vista yorubano, nasce deste conflito e das decisões que tomamos ao longo da vida.

Bem diferente é a concepção de violência que tentamos abordar aqui. Não se trata apenas dos conflitos internos inerentes aos humanos, mas do conflito político e social que subjuga um povo, que aniquila este povo em favor de um outro, para o qual o poder é mais importante. A escravidão nos deixou como herança, entre outras coisas, a ideia de que o negro é inferior ao branco e justifica a hegemonia política, social e cultural sobre os negros. O escravizado, por sua vez, ao ser inserido no contexto da violência física e simbólica imposta pela escravidão ora assume uma posição de passividade e aceitação da condição cativa, ora assume uma posição reativa, rebelando-se contra os valores que lhes são impostos pela sociedade cristã e colonizadora.

Talvez possamos falar de dois movimentos que evidenciam o conflito no cerne da religiosidade de matriz africana: a) confrontação dos valores do Cristianismo, não

¹⁴⁹ OXALÁ, Adilson de. Igbadu. A Cabaça da Existência. São Paulo; Pallas. 2018 p.32

admitindo-os como verdade; b) absorção relativa de tais valores como forma de permanência, compactuando com uma dada verdade colonizadora. Neste último caso temos um movimento de autodestruição de aspectos tradicionais da religiosidade, ao passo que há paradoxalmente, também, um movimento de resistência.

O primeiro movimento, e a ordem aqui não é o mais importante, é a violência exógena que se impõe contra a religiosidade africana, uma vez que está presente também na África colonial e na pós colonial¹⁵⁰, e as de matriz africana que se apresentam no Brasil e que partem da noção de bem, de mal e, principalmente, de verdade representada pelo Cristianismo colonizador como já demonstramos acima e, por isso mesmo é um movimento geral, ou seja, ataca aquela religiosidade porque o certo é ser cristão. E o segundo como um movimento endógeno que diz respeito a reação, porém com sérios conflitos internos que envolvem tanto a memória daquele grupo (trata-se da tradição oral, é preciso reafirmar), quanto da verdade, já que também os *saberes* foram colonizados¹⁵¹.

Na perspectiva do movimento exógeno, podemos pensar na violência religiosa, em um primeiro momento como ação reguladora e aí voltamos ao conceito de violência segundo os yorubás, aquela que nasce do conflito interno e que René Girard¹⁵² e George Bataille¹⁵³ parecem compreender este princípio é mítico, e pode, por isso se afastar do científico, mas é também religioso, o que o torna mais crível e real, principalmente se levarmos em consideração uma episteme que não é ocidental. Nas palavras de Girard, o sagrado é uma experiência religiosa, temível e constrangedora, tanto que os homens reconhecem nela um poder que os ultrapassa e que os deuses arcaicos, onde se pode citar por nossa conta, Exu, Orunmilá e os outros deuses do panteão iorubano, fon e angolano, são interpretações inexatas das violências sociais sem as quais não haveria humanidade.

Para este autor, o meio social impõe estrangimentos aos homens que os impele ao conflito, uma disputa por desejos que os leva sempre à vingança: “vingar-se é devolver

¹⁵⁰ Sugestão para uma melhor compreensão da invasão colonizadora em África é a Coleção de História da África da UNESCO, disponível na Livraria Digital da UNESCO no endereço: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000065575_por.

¹⁵¹ Sobre os saberes colonizados SANTOS, Boaventura de Sousa. A gramática do tempo: para uma nova cultura política. 13. Ed. São Paulo: Cortez, 2006 e MEDINA, Gabriel. Cartografia dos saberes colonizados: Los vacíos de verdade. In Revista Segurança Urbana e Juventude. PDF disponível em <https://periodicos.fclar.unesp.br/seguranca/index>. Acesso em 25/02/2020.

¹⁵² GIRARD, Rene. O Bode Expiatório e Deus. Revista Lusofia. Covilhã, 2008. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/girard_rene_o_bode_expiatorio_e_deus.pdf. Acesso em agosto de 2018 e novamente em 15/05/2019.

¹⁵³ BATAILLE, Georges. Teoria da Religião. São Paulo, Ática. Disponível em <https://docero.com.br/doc/xe55c>. Acesso 25/08/2018.

ao adversário, a violência que ele já nos prodigalizou”¹⁵⁴. Neste caso, fazemos uso dos “deuses” como criados que levarão a cabo nossa própria vingança – até então, Exu parte quase física do indivíduo, que é a força religiosa que o impele à defesa e ao cuidado consigo mesmo. No entanto, a violência durante e pós-escravidão faz com Exu assuma um caráter humano travestido de entidade e se vingue pelo e no indivíduo. Na dualidade, Exu, santo, torna-se demônio a fim de realizar a tarefa de me defender e de defender toda a comunidade a qual este indivíduo pertence.

Essa dualidade típica do caráter de Exu e das religiões em geral, aparece agora em Bataille como as relações entre o sagrado e o profano e de forma racional e moral resolvem o problema da vingança posto antes em Girard. De acordo com Bataille:

Admitindo o poder operatório do divino sobre o real, o homem havia praticamente subordinado o divino ao real. Lentamente reduziu a violência à sanção da ordem real que é a moral, com a condição de que ordem real se dobrasse, justamente na moral à ordem da razão. (...) razão e moral unidas exercem uma soberania benevolente sobre essa ordem. Elas racionalizam e moralizam a divindade, no próprio movimento em que a razão e moral são divinizadas.¹⁵⁵

Partindo deste pressuposto, podemos entender que a razão e a moral, cuidando para que a ordem seja estabelecida em um nível em que os opositores possam viver sem conflitos – ou em que os conflitos sejam administráveis – criam padrões de comportamento onde os homens possam exercer seu domínio sobre o outro com justificativa divina. É como se a vingança se tornasse algo legítimo na ordem do divino e exercesse padrões racionalmente moralizantes sobre todos os homens. Talvez seja deste lugar que nasça a violência religiosa, o lugar da lei; não uma lei jurídica imposta por meios de sanções coercitivas definidas por um conjunto de artigos, mas uma lei silenciosa que se entende pelas entrelinhas e na qual os mecanismos de coerção estão na noção de pecado. A divindade moralizante estabelece regras do convívio social donde emerge a intolerância.

É claro que as reflexões de Bataille e de Girard não são suficientes para nos ajudar a compreender a questão da violência religiosa no Brasil, uma vez que ela se insere no âmbito dos propósitos colonialistas de subjugação e assujeitamento do outro. São vários os relatos de violência que começam na escravidão. Alguns estão imortalizados na

¹⁵⁴ GIRARD. *O Bode Expiatório e Deus*. Op. Cit., p. 5.

¹⁵⁵ BATAILLE. *Teoria da Religião*. Op. Cit., pp 31-32.

literatura romanesca, outros na fala de historiadores e antropólogos que buscam as justificativas da construção de uma sociedade racista. Do livro Yaa Gyasi retiramos o seguinte trecho:

De manhã, Afua já tinha morrido. Sua pele estava azul e roxa, e Esi soube que ela tinha prendido a respiração até Nyame levá-la. Todas elas seriam castigadas por isso. Os soldados entraram, apesar de Esi já não poder dizer a que horas. As paredes de barro do calabouço deixavam todas as horas iguais. Não havia sol. Havia escuridão de dia, de noite e em todos os momentos. Às vezes, eram tantos os corpos acumulados no calabouço das mulheres que todas elas precisavam ficar deitadas, de bruços, para que mais mulheres fossem empilhadas por cima. E esse era um desses dias. Esi foi chutada para o chão por um dos soldados, que pôs o pé na base do seu pescoço para ela não poder se virar para respirar nada que não fosse a poeira e a sujeira do chão. As mulheres novas foram trazidas para ali, e algumas se lamuriavam tanto que os soldados as golpeavam até elas caírem, inconscientes. Elas foram empilhadas por cima das outras: cada corpo, um peso morto. Quando as espancadas voltavam a si, já não havia lágrimas. Esi pôde sentir que a mulher por cima dela urinava. A urina desceu por entre as pernas das duas.¹⁵⁶

Gyasi narra de forma contundente e bem escrita a história de duas irmãs, separadas assim que nasceram, e cujos destinos foram determinados pelo tráfico de escravos. Esi, no relato acima, é uma das irmãs que foi roubada de sua aldeia e foi vendida como escrava. O texto narra a espera de Esi, em um calabouço na Costa do Gana, para ser embarcada para a América. Outros textos e obras de arte também narram tanto a violência da travessia quanto da própria escravidão.

Agripa Vasconcelos,¹⁵⁷ de forma análoga à de Gyasi, narra a viagem de Chico Rei, importante figura histórica de Ouro Preto, a quem algumas literaturas¹⁵⁸ atribuem a responsabilidade pela Congada Mineira e pelo início do culto umbandista Omolokô,¹⁵⁹ em Minas Gerais:

*“Nos dois porões, muitos homens tentavam arrombar as portas. Não lhes faltavam só alimentos e água, queriam ar, obrigando os pulmões a trágicas tiragens vãs. Pelo meio dia caíram alguns desfalecidos, na primeira manhã de viagem. O chão do calabouço escorregava de vômitos de urina e fezes. Eram inúteis murros e coices na porta do porão”.*¹⁶⁰

¹⁵⁶ GYASI, Yaa. *O caminho de casa*. São Paulo: Rocco 2017, p. 29.

¹⁵⁷ VASCONCELOS, Agripa. *Chico Rei, romance do ciclo da escravidão nas Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1966, p. 62.

¹⁵⁸ Além de Agripa Vasconcelos podemos citar *A História de Chico Rei* escrita por Beatrice Tanaka e publicada pela editora SM, o Ebook de Rogério Alvarenga: *Chico Rei: Entrevista Virtual*, publicada pela Kindle; o Cordel de Sandra Lopes publicado pela Zip, chamado Cordel do Chico Rei.

¹⁵⁹ Origem do culto Omolokô. Documento gentilmente cedido por Mãe Lídia de Nanã do Abassá de Oxalá Uberlândia MG, já citado no capítulo anterior.

¹⁶⁰ VASCONCELOS. Op. Cit., p. 29.

Narrativas de terror também demonstradas nos estudos de Marcus Rediker¹⁶¹, cujo livro, *Navio Negreiro: uma história humana*, narra a violência sobre-humana sofrida por vários integrantes de navios negreiros em direção à América. Um deles, o capitão Tomba, segundo a descrição, é alto, forte, robusto, tramou uma fuga juntamente com uma mulher e outros companheiros. O capitão não foi morto devido ao seu valor venal, mas, dois de seus companheiros o foram, os marinheiros os evisceraram e deram de comer aos escravizados seu fígado e coração. A mulher foi presa pelos polegares, açoitada e retalhada diante dos outros. Castigos exemplares que metiam medo em toda população dos navios tumbeiros.

Diante das descrições do terror que subjugou os corpos negros, é de imaginar que o escravizado reaja de alguma forma e nessas reações identificamos as vinganças. Achille Mbembe tem uma reflexão sobre isso e, inclusive discute com Bataille sobre o processo de morte dessa gente preta, inserida em um âmbito de biopoder

Apesar do terror e da reclusão simbólica do escravo, ele ou ela desenvolve compreensões alternativas sobre o tempo, sobre o trabalho e sobre si mesmo. Esse é o segundo elemento paradoxal do mundo colonial como manifestação do estado de exceção. Tratado como se não existisse, exceto como mera ferramenta e instrumento de produção, o escravo, apesar disso, é capaz de extrair de quase qualquer objeto, instrumento, linguagem ou gesto uma representação, e ainda lapidá-la. Rompendo com sua condição de expatriado e com o puro mundo das coisas, do qual ele ou ela nada mais é do que um fragmento, o escravo é capaz de demonstrar as capacidades polimorfos das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente era possuído por outro.¹⁶²

Vingar-se, portanto, seguindo o raciocínio de Mbembe, pode também significar a reconstrução nascida do caótico mundo e demonstra as capacidades polimorfos das relações humanas, incluindo a religiosidade, do mesmo modo que Exu tem a capacidade de se transformar, na entidade humana que castiga, na pedra que se expande, na terra que faz brotar o novo. A religiosidade não é assim uma escolha consciente como a que rege o mundo ocidental, não existe a possibilidade da escolha, mas a episteme que reconstrói o ser e passa a fazer parte dele mesmo porque ela a busca dentro de si e sua memória

¹⁶¹ REDIKER, Marcus. *Navio Negreiro: uma história humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 25.

¹⁶² MBEMBE, Achille. Necropolítica. Arte & Ensaios. *Revista do ppgav* da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Nº32 dezembro de 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Último acesso em 28/04/2020. p. 124

ancestral. A escravidão o transforma e ele se transforma dentro dela. É realmente paradoxal porque a morte imposta pela violência escravocrata ao mesmo tempo que mata também faz nascer

Essas imagens de terror que povoaram nossa infância, nossa vida escolar, nosso entendimento de escravidão e ilustram este texto para apontar que o objetivo desta violência é exatamente a disciplinarização daqueles corpos e mentes negros e o assujeitamento do corpo via negação, exclusão e do assassinato do *ser*, ou seja, na redução da pessoa em coisa, animal ou qualquer outra “entidade” que não a humana, também são alegóricas para apontar a forma como a episteme ancestral é curadora e a religiosidade é o cerne dessa episteme.

A demonização da religião africana enquanto estratégia de dominação é um ataque a essa episteme. E, se pensarmos bem, o uso da violência, enquanto estratégia de dominação é tão antigo quanto o próprio ser humano, como afirma Marx, ao tratar da história de toda sociedade e da história da luta de classes¹⁶³, mas, a história da demonização do outro que se relaciona à construção de uma sociedade brasileira escravista ou escravocrata, existe a partir da organização do Cristianismo e da constituição da Igreja Católica em uma das maiores entidades de poder, que reinou absoluta por quase mil anos em toda Europa e que estende seus tentáculos em direção ao Novo Mundo, após sua descoberta e colonização, além do movimento de Reforma Protestante que desdobra o próprio Cristianismo em muitas vertentes e que, a partir das Expansões Marítimas, também espalha seu poder pelo mundo. A demonização do outro é o embrião e o fruto da violência e da construção de um discurso de dominação.

A imagem que fazemos do demônio é uma imagem bíblica, citada no Apocalipse. Das várias referências à “besta” neste livro, uma delas nos impressiona em especial:

E vi outra besta que subia da terra, e que tinha dois chifres semelhantes ao de um cordeiro, mas que falava como um dragão. E ela exercia todo o poder da primeira besta em sua presença; e fez que a terra e os que nela habitam adorassem a primeira besta, cuja ferida mortal tinha sido

¹⁶³MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista.. Versão online disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/cap1.htm>, p. 4. Marx se preocupava com a relação de dominação entre empregados e patrões na Europa da Revolução industrial. A questão da escravidão nas Américas, ou do tráfico negreiro, não eram objetos de estudo deste pensador. Mas a analogia que fazemos aqui ao marxismo, ou ao comunismo, não é apenas metafórica. Ao contrário, julgamos que citar Marx é fundamental, na medida em que seu pensamento é uma importante ferramenta de análise para a compreensão da natureza e das entranhas do capitalismo, assim como também as escalas das estruturas de poder que caracterizam os sistemas econômicos sustentados pela exploração humana de um grupo por outro, sem considerar períodos históricos ou meios de produção específicos.

curada. (...) e operou grandes prodígios, de sorte que até fez descer fogo do céu sobre a vista do homem¹⁶⁴.

Esta besta apocalíptica, como o próprio nome indica, só aparece no livro Apocalipse. Qualquer referência ao satanás ou ao diabo não aparece no texto sagrado dos cristãos, a não ser em textos recentes traduzidos por evangélicos nas últimas décadas do século XX. Especialistas em Bíblia, como, por exemplo, Luiz Sayão¹⁶⁵ apontam que o termo satã, donde vem a palavra satanás, ou diabo, no Antigo Testamento, estão significando *inimigo*, de forma que, assim como os textos do Antigo Testamento narram a história dos hebreus, qualquer povo que tenha lutado contra eles são considerados inimigos, isto é, satanás. Quando caímos em tentação, estamos sujeitos ao mal ou à maldade, estamos sendo tentados pelo demônio, ou seja, pelo inimigo.

O pastor Tiago Rosas¹⁶⁶ concorda com Sayão de que a existência deste demônio *extracorpóreo* não é esclarecida pela Bíblia, mas faz parte de um conjunto de interpretações bíblicas utilizadas pelo Cristianismo de forma geral e pelo neopentecostalismo de forma particular.

Na relação entre este tal demônio e Exu, ou o universo mítico afrodescendente, Maria José de Souza e Ronaldo Senna¹⁶⁷ nos esclarecem que só a dominação pode construir este referencial, pois a compreensão do elemento Exu (Èsu) só pode ser encontrada na tradição em que está assentada sua origem: na língua Iorubá. Nessa concepção, o dualismo bem/mal não existe, assim como também não existe o demônio. Como o termo EXU é o mais comum, Bará, Legba, Elegbá, Ngira, entre outros utilizados nas tradições de matriz africana, não sofreram o mesmo julgamento.

De modo geral, pode se apontar que a violência física e a demonização deste outro, dos valores e do próprio conjunto de homens e mulheres negros(as) dentro do movimento exógeno, constrói, para os descendentes e os africanos, uma dada consciência escrava que contribui, ao longo dos anos de escravização, para outros tipos de violência. O tempo todo, esse sujeito vive destas violências. É esperado que haja uma retaliação, ou uma resistência.

¹⁶⁴ *Bíblia Sagrada*. Apocalipse, capítulo 13 versículos 11-15. São Paulo: Edições Paulinas 1982, p. 1490.

¹⁶⁵ SAYÃO, Luiz. *O problema do Mal no Antigo Testamento*; o caso de Habacuque. São Paulo: Hagnus, 2012.

¹⁶⁶ ROSAS, Tiago. A natureza dos demônios – agentes da maldade no mundo espiritual. Disponível em <https://www.gospelprime.com.br/a-natureza-dos-demonios-agentes-da-maldade-no-mundo-espiritual/>. Acesso em: 29/02/2020

¹⁶⁷ SENNA, Ronaldo e TITA, Maria José de Souza. *A Remissão de Lúcifer*. O resgate e a ressignificação em diferentes contextos afro-brasileiros. Feira de Santana: Editora UEFS, 2002.

2.2 - A vingança I - Aprende tudo o que Irosun Meji, o gênio que ali encontrarás, tem para te ensinar...

A religiosidade de matriz africana que surge no Brasil nasce da resistência à escravidão e, portanto, é gestada na violência, gerada por ela. Não estamos falando de nenhuma experiência mediúnica isolada, nem das práticas curandeiras que poderiam ser estudadas, questionadas, autorizadas ou até desautorizadas aqui, na Europa, na África ou em qualquer lugar que seja uma vez que estas experiências e práticas, sejamos honestos, não são exclusividade de um povo ou outro. Falamos, ao contrário, das formas como os escravizados se organizaram para resistir ao mundo que os cercava. Falamos da busca pela ancestralidade que precisava deles para existir porque existia neles a religiosidade emerge como recusa de esquecer. Essa é uma afirmação dessa autora embora Mbembe com sua “Necropolítica” possa referendá-la. Entendemos que toda a episteme centrada na ancestralidade, está em Exu, uma vez que ele é o guardião do conhecimento ancestral e é, ao mesmo tempo a dinâmica e a energia que impele esse escravizado a se organizar com seus pares (e ímpares) e criar formas de driblar o poder instituído, a soberania do colonialismo gerando os candomblés e mais tarde as umbandas tal qual as conhecemos hoje.

Talvez não seja possível, estabelecer uma origem, ou uma linearidade ligando os pontos que legitimam ou territorializam a violência contra essa religiosidade. Mas se estabelecermos quadros, onde violência e resistência se encontram talvez possamos compreendê-las. Não sem antes explicar que aqui se trata de vários movimentos muito sutis: o movimento que cria *uma* religiosidade que, na verdade, são *várias*. Como explicado no capítulo I. São várias Umbandas e falamos somente de Omolokô e da Umbanda tradicional; são vários candomblés e falamos somente de Ketu, Jêje e Angola. Falamos somente daquelas que estão presentes em Uberlândia. E, principalmente, passamos a falar do movimento que gera também uma violência endógena, aquela dos conflitos internos, naturais que surgem a partir da reivindicação de verdade e de legitimidade das diversas religiosidades.

Para facilitar a reflexão vamos pensar em Exu, a entidade demoníaca por excelência segundo o pensamento popular cristão.

Na tabela abaixo tentamos trazer algumas diferenças que demonstram as especificidades possíveis em cada culto

Tabela 1 Exu, no candomblé e na Umbanda

	CANDOMBLÉ	UMBANDA
OFERENDA	Farofas, galos (que podem ser crus ou cozidos), sangue, vísceras e extremidades; bolos de farinha ou cará; cana.	Cachaça, cigarros e farofas cozidas
VESTIMENTAS	Nos candomblés, de maneira geral, existem poucos relatos de incorporações (transe de Exu orixá de qualquer forma, quando ocorre, em geral veste-se o elegun (médium de incorporação) com bombachas e bandas de cores lisas, pretas ou vermelhas, ou ainda estampadas onde haja predominância delas.	Na umbanda, porém, a vestimenta é mais caracterizada, sendo comum o uso de ternos, acompanhados por capas pretas ou vermelhas, um tridente como acessório e, às vezes, chapéu com chifres.
LINGUAGENS	Orixás e inquices, falam pouco e não dão consulta, o jogo de búzios forma o canal de comunicação entre humanos e divindades.	O “espírito” exu, da umbanda costuma ser o mais procurado para consultas, usando, em geral, linguagens mais próximas do consulente.
SÍMBOLOS/IMAGENS	São utilizados montículos de terra, a laterita vermelha, esculturas fáticas de todos os tamanhos.	Na Umbanda a imagem de São Miguel Arcanjo, esculturas de malandros e outros homens vestidos de terno ou apenas com calça vermelha segurando um tridente, com rabos e chifres (à imagem do demônio católico)
ÁREAS DE ATUAÇÃO	Dificuldades financeiras, brigas, desavenças, fofocas, feitiços, crimes etc	Dificuldades financeiras, brigas, desavenças, fofocas, feitiços, crimes etc

De acordo com a tabela, nem o Exu da Umbanda, nem o Exu do Candomblé, correspondem as imagens sacras criadas pelo Cristianismo, ao contrário, se observarmos bem, se parecem mais com a besta apocalíptica descrita no início deste capítulo. Nos dois

casos atuam em situações de grande dificuldade, seja violência física ou dificuldades financeiras. Atuam também na quebra de feitiços.

A feitiçaria sempre foi a mais temida das ações humanas e a ideia de feitiçaria é construída desde a Idade Média na perseguição daqueles que saíam do controle católico. E, por fim, mesmo estando no início da tabela, as oferendas que sempre pareceram, no imaginário popular, mais agressiva: a oferenda para o Exu do candomblé que se compõe de sangue e vísceras dos animais! Ora, uma entidade espiritual que se alimenta do sangue e das vísceras, não pode ser outro que não o demônio! No caso dos assassinatos, com requintes de crueldades cometidos contra Evandro, e os meninos de Goiás, facilmente se acredita que foram ações do demônio incorporado nos assassinos.

Agora, observem as figuras abaixo. Elas mostram os “assentamentos”, lugares sagrados que guardam a energia e a essência da entidade.



Figura 11 - Assentamento de Exu na laterita vermelha

Fonte: arquivo pessoal



Figura 12 – Exu Iangui com vulto

Arquivo pessoal - com autorização do Aşogun ou axogun¹⁶⁸ Thiago Andrade Florentino

¹⁶⁸ Título dado aos Ogãs responsáveis por todas as oferendas de animais. Ogã de corte.

Acima a imagem de Exu Iangui, assentado na laterita vermelha é, em geral o Exu individual, aquele que reconhece o hálito do filho, reconhece suas dificuldades e para quem se faz as oferendas individuais. Abaixo Exu Lonã (o guardião dos caminhos) assentado do lado de fora das casas, é o guardião da porta, que evita invasões, de ladrões ou qualquer pessoa que ofereça riscos aos moradores. Ambos partem de uma concepção geral do Exu do Candomblé.



Figura 13 - Legbá, guardião das casas em Abomey, Benin

Fonte: Fantastipédia Disponível em: <https://fantasia.fandom.com/pt/wiki/Legb%C3%A1>.

Acesso em:29/10/2019



Figura 14 - Lonã e Odara da casa de Exu do Egbá Ilê Ifá

Arquivo Pessoal. com autorização da direção do Egbá Ilê Ifá



Figura 15 – Exu da Umbanda

Fonte: Revista Superinteressante. Disponível em: <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/o-que-e-um-exu/>. Acesso em 29/02/2020

Ao ver as imagens podemos pensar então que: a) Uma pedra, sinônimo de dureza, aspereza cercada de moedas e com um charuto em cima (o que não é comum), simboliza justamente a parte ruim da vida; os obstáculos, as dificuldades e a própria violência e a possibilidade de se conseguir o que quiser pagando a entidade. b) Um montículo, tendo na base um pênis ereto, significaria a imoralidade de forma geral, sexual em particular.

Se juntarmos essas imagens às práticas rituais onde o Exu de capa preta, fala brava, comedor de farofa de pimenta, que bebe cachaça e sangue de animais, sempre disposto a “fazer justiça” e a desenrolar os casos, os quais o consulente se sente também enraivecido, traído, lesado e disposto a vingar-se do opositor, teremos o correspondente representativo do demônio cristão, aquele descrito no Apocalipse.

Gostaríamos de juntar a esse quadro, três temperos especiais: os itans, os orikis e os pontos cantados de Exu. Itan¹⁶⁹ está para o panteão mitológico iorubano, o que as parábolas são para os cristãos – histórias ‘moralizantes’, ensinamentos disciplinadores o registro oral da espisteme ancestral; oriki¹⁷⁰ é oração para pedir a proteção da entidade e,

¹⁶⁹Itan (nome singular e plural) é o termo em iorubá para o conjunto de todos os mitos, canções, histórias e outros componentes culturais dos iorubás. Os iorubás que aceitam o itan como facto histórico, confiam no itan como sendo a verdade absoluta na resolução de disputas.

¹⁷⁰ A Palavra Oríki, em yoruba, significa: "louvar, saudar, evocar". Os Oriki's são palavras ou frases portadoras de Axé (força) usadas pelos yorubas na hora das oferendas e pedidos aos Orixás. Eles acreditam

por fim, os pontos cantados que são os evocadores da entidade ou louvores às mesmas dentro da perspectiva umbandista. Começamos pelo Itan.

a) Exu corta o nariz do artesão que não fez o ebó¹⁷¹ prometido. Era uma vez um marceneiro muito competente no ofício, mas que não arrumava trabalho. O artesão teve um sonho com um negrinho de barrete vermelho que o disse que ele ia ter muito serviço e ganhar muito dinheiro, mas, que, ao final do primeiro trabalho, teria que fazer um ebó para Exu, providenciando um galo preto sete tocos de lenha, fósforo, uma vela, um pouco de azeite-de-dendê, sete ecós¹⁷², fumo picado e muitos búzios. Que fosse para o mato fechado, acendesse a vela, passasse o galo no corpo, fizesse a fogueira com a lenha e o fósforo. Que matasse o galo e o cozinhasse com os temperos estipulados e oferecesse os búzios. Era assim o ebó que Exu queria. Se ele não fizesse o ebó, Exu ameaçava tomar o seu nariz. No sonho, o artesão concordou com tudo. Quando acordou, porém, não deu a menor importância ao que sonhara. No mesmo dia apareceu um grande serviço, que o marceneiro fez com capricho e rapidez, e ganhou um bom dinheiro. E depois outro e mais outro, até o marceneiro ficar bem de vida. Mas, para Exu, nada! Um dia, trabalhava sob o sol alisando as tábuas, quando o negrinho do sonho apareceu e disse: “Olha, não vais cortar o nariz com este enxó?”. Ele respondeu: “Como é que eu posso cortar o nariz com este enxó?” e fez um gesto aproximando o instrumento do rosto. E sem querer decepcionou o seu nariz com a lâmina do enxó. Aí o moleque disse: “Te lembras da promessa do ebó? Exu te deu trabalho e dinheiro. Não deste nada para Exu, então, vim buscar o teu nariz”. Pegou o nariz que caíra no chão, deu as costas ao marceneiro que sangrava horrivelmente e foi-se embora, levando o nariz do artesão.¹⁷³

O ensinamento disciplinador do Itan está no fato de que tudo que se pede a Exu, receberás, mas, é preciso primeiro agradecer a divindade, no caso com a comida; depois é preciso pagar a divindade, no caso, com os búzios; e é necessário que se faça com presteza, do contrário, a entidade virá te cobrar de forma contundente. Não existem negociações com Exu.

b) Oriki, oração para iniciar o dia, ou o trabalho.
 Èsù, o orixá da pedra.
 Oséturá é o nome pelo qual você é chamado por seu pai.
 Alágogo Ìjà é o nome pelo qual você é chamado por sua mãe.
 Èsù Òdàrà, o homem forte de idólófin,
 Èsù, que se senta no pé dos outros.
 Que não come e não permite a quem está comendo que engula o alimento.

que, sem os Oriki's, os Orixás não vão ouvi-los. Os Oriki's também são usados para louvar os ancestrais, líderes sacerdotais e relatar ocorrências cotidianas e particularidades de cada família.

¹⁷¹ Ebó significa oferenda, presente.

¹⁷² Ecó: porção de angu de milho branco, enrolado individualmente em folha de bananeira.

¹⁷³ PRANDI. Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Cia das Letras. 2002, pp. 64-65.

Quem tem dinheiro, reserva para Èsù a sua parte,
 Quem tem felicidade, reserva para a Èsù sua parte.
 Èsù, que joga nos dois times sem constrangimento.
 Èsù, que faz uma pessoa falar coisas que não deseja.
 Èsù, que usa pedra em vez de sal.
 Èsù, o indulgente filho de Deus, cuja grandeza se manifesta em toda parte.
 Èsù, apressado, inesperado, que quebra em fragmentos o que não se poderá juntar novamente,
 Èsù, não me manipule, manipule outra pessoa.¹⁷⁴

Este Oriki é mais uma mostra do poder do Orixá que nada faz de graça e que cobra tudo a seu tempo e que, em cuja oração se diz: “*não me manipule, manipule outra pessoa*” numa espécie de troca de lugar, como se orixá tivesse sempre que estar manipulando alguém. Esta adura originalmente escrita em ioruba¹⁷⁵ pode ter outras traduções, como por exemplo:

Mensageiro divino da transformação, és pedra angular dos imortais, seu odu sagrado ‘*osetura*’ e o nome pelo qual os pais o conhecem, é o nome pelo qual as mães o conhecem, o dono das campanhas problemáticas. Exu Odara, o homem do senhor. Coloque seus pés em cima dos meus. Ninguém comerá antes de vós. Ninguém é rico sem dar primeiro sua parte a Exu. Ninguém será feliz sem antes agradecer a Exu. És o homem que não tem vergonha, és o mensageiro divino que pode me colocar em situações difíceis, que substitui o açúcar pelo sal, Exu, não me tente, livrai-me dessas tentações, Exu seja meu amigo. Axé.¹⁷⁶

Ao que parece, as traduções também podem comprometer nossa compreensão das religiosidades de matriz africana. Como a oração ou o Oríkì acaba sendo decorado durante os cultos, não temos muito noção de qual tradução é a correta de acordo com os pensamentos e agires africanos. Outra complicação, que aliás, não aprofundaremos aqui, é o fato de que algumas línguas africanas, entre elas o ioruba, eram ágrafas, ou seja, não possuíam escrita compreensível ao ocidental e somente foram codificadas a partir do

¹⁷⁴ Èsú ota òrìsá, Òsèturá lorúko baba mò ó. Alágojo ijà lóruko ìya mpà é, Èsu Odara omokúnrin idolòfín, Ò lé sònsò sóri esè elèsè. Kó je, kò sí jé kí eni nje, gb'e mi. A ki í lówó láí mú tÈsu kúrò. A ki láyo láí mú tÈsu kúrò. A sò tún – sósí láí nítijú. Èsúapatá sómo olómo lénu. Ó fí òkúta dipo iyó.... Èsú má se mí omo elòmìrn ni kí o se. Ase. Apostila Eridigolun anotações pessoais da autora. Também disponível em <https://meuorixa.wordpress.com/2012/08/07/oriki-de-exu/>. Acesso em 25/11/2019.

¹⁷⁵ Èsú ota òrìsá, Òsèturá lorúko baba mò ó. Alágojo ijà lóruko ìya mpà é, Èsu Odara omokúnrin idolòfín, Ò lé sònsò sóri esè elèsè. Kó je, kò sí jé kí eni nje, gb'e mi. A ki í lówó láí mú tÈsu kúrò. A ki láyo láí mú tÈsu kúrò. A sò tún – sósí láí nítijú. Èsúapatá sómo olómo lénu. Ó fí òkúta dipo iyó.... Èsú má se mí omo elòmìrn ni kí o se. Ase. Retirado da Apostila do Curso de Meridilogum (Jogo de Búzios) oferecido pelo Awofá, Ifagbenró do CECORE, Centro Cultural Oré. Egé Ilê Ifá.

¹⁷⁶ Livre tradução que a autora fez do espanhol para o português. Idem, Apostila do curso de Meridilogum.

século XIX, por padres católicos¹⁷⁷. Apesar de não aprofundarmos nas questões relativas à codificação ocidental do Iorubá é preciso falar que *tefar* o odu, como mostramos no capítulo 1, escarificar o rosto, ou os ombros, ou o peitos, comuns nas iniciações, são forma de escrita. Se cada Odu contém um verso milenar, uma história ancestral, uma receita de ebó, um mito e uma cantiga, ora, é uma escrita completa e, embora seja o sacerdote de Ifá o encarregado de *tefar* o odu e interpretá-lo, isso não significa que outros membros da comunidade não conheça o significado do que possa estar inscrito ali. Itans, orikis, aduras, entre outras diversas formas de registro da história, de todos e cada um; a memória e a oralidade são os grandes livros sagrados dessas escrituras.

De qualquer forma, o poder da filosofia Ocidental sobre as outras filosofias, que a colonização, dominou, velou e violentou tornou popular e normal pensar como os ocidentais. Assim, ficamos com uma tradução que talvez não retrate bem a intenção por trás da palavra. A cobrança, a qual se refere tanto o itan quanto o oríkì, não necessariamente é de dinheiro, mas, sendo a nossa uma concepção capitalista e burguesa do mundo, só podemos, na maioria dos casos, pensar em dinheiro. E aí temos um outro problema moral: caridade não se cobra! De que forma, podemos pedir algo a quem nos cobrará depois? Uma vez perpetuada a ideia de que o bem não se faz de graça, mas, que, ao contrário, o mal não precisa de ser pago, mais acreditamos que é o demônio e não Deus, quem domina tal religiosidade.

Ponto cantado de Exu

Especificamente na Umbanda, se usa os pontos cantados que, juntamente com os riscados, formam uma espécie de endereço para a chegada da entidade, lembrando que essa é a entidade que aparece na Umbanda como o homem que já passou por diversas vidas e errou de forma irremediável em cada uma delas, tendo conhecido tanto do bem quanto do mal, foi ‘condenado a viver entre os dois mundos.

Cada entidade tem, na Umbanda, um ponto cantado e um ponto riscado que, ou conta um pouco sua história ou diz quem é que estamos esperando e porque estamos esperando. Em geral, esses pontos são transmitidos pelo próprio encantado durante seus

¹⁷⁷ SANTOS, Rafael José dos. In: Revista Antares, Letras e Humanidades. UCS. v.8, nº.16 – jul./dez. 2016. Disponível em www.usc.br. Acesso em 01/03/2020 A língua ioruba foi codificada em meados do século XIX pela Church Missionary Society, de acordo com os princípios das “Rules for Reducing Unwritten Languages to Alphabetical Writing in Roman Characters, with Reference Especially to the Languages Spoken in Africa”. (1848) O esforço feito visando a evangelização acabou possibilitando também o surgimento de uma literatura escrita em ioruba. Pp.282

trabalhos, é ele quem dá o ponto para chamar e é, também, quem dá o ponto para despachar. Esses pontos acabam passando de boca em boca, tornando-se de domínio público. Alguns foram gravados como samba de partido alto, aqueles compostos durante as festas e pagodeios que se seguem pós ‘candomblés’. É o caso do ponto indicado em seguida:

Olha vamos na gira do exu, saravá vamos saravá
 e lá na calunga eu quero ver,
 você girar até o amanhecer (2x)
 quem nunca viu vem ver caldeirão sem fundo ferver (2x)
 deu meia noite o galo já cantou a igreja bate o sino é na dança do fogo
 que eu vou (2x)
 e o tambor tá batendo é pra valer, é na palma da mão que eu quero ver
 (2x)
 oi dona Pombo Gira me de água pra beber se você não me der água eu
 vou falar mal de você (2x)¹⁷⁸

Na versão trabalhada por Almir Guineto e Jorge Neguinho vamos ter:

Olha vamos na dança do Caxambu
 Saravá, jongo, saravá
 Engoma, meu filho que eu quero ver
 Você rodar até o amanhecer
 Engoma, meu filho que eu quero ver
 Você rodar até o amanhecer

O tambor tá batendo é pra valer
 É na palma da mão que eu quero ver
 O tambor tá batendo é pra valer
 É na palma da mão que eu quero ver

Dona Celestina, me dá água pra beber
 Se você não me der água
 Vou falar mal de você
 Deu meia noite, o galo já cantou
 Na igreja bate o sino
 É na dança do jongo que eu vou
 Deu meia noite, o galo já cantou
 Na igreja bate o sino
 É na dança do jongo que eu vou

Carreiro novo que não sabe carrear
 O carro tomba e o boi fica no lugar
 Carreiro novo que não sabe carrear
 O carro tomba e o boi fica no lugar

¹⁷⁸ Ponto coletado durante o processo de pesquisa. Disponível também no site Giras de Umbanda, endereço: <http://www.girasdeumbanda.com.br/exu.html>. Acesso em 10/11/2019.

Quem nunca viu vem ver
 Caldeirão sem fundo ferver
 Quem nunca viu vem ver
 Caldeirão sem fundo ferver

O tambor tá batendo é pra valer
 É na palma da mão que eu quero ver.¹⁷⁹

Especialmente na canção podemos perceber que o autor se refere ao Jongo, outra expressão de religiosidade de matriz africana, muito comum no Rio de Janeiro, também conhecida como umbigada e, muito parecida com a Umbanda. Em Uberlândia, não encontramos nenhuma casa, ou centro cultural onde o jongo fosse praticado. Mesmo assim, os pontos cantados circulam livremente pelo Brasil, recebendo suas adaptações aqui e ali e, claro vieram para Uberlândia da mesma forma que a religiosidade chegou, junto com os primeiros homens e mulheres negros que vieram, ou como escravos, ou em busca de trabalho, já em épocas mais recentes. Outros pontos cantados muito comuns durante as sessões de Exu nos terreiros de Umbanda são, do ponto de vista cristão, mais agressivos, como o que segue:

“Satanás, Satanás, mataram o ferrabrás,
 e quem confia no Diabo a cada dia cresce mais
 e ai de mim se não fosse o Diabo,
 ai de mim se não fosse o Diabo,
 saravá Exu tranca ruas,
 com sua marafá seu chifre e seu rabo”.¹⁸⁰

Muitos autores, atuais e clássicos, como Arthur Ramos, Roger Bastide, Edson Carneiro, Tita,¹⁸¹ enfim, entendem que o uso dos termos “diabo”, “satanás”, as gargalhadas na encruzilhada, o chifre e o rabo, serão formas de descrição da entidade que irá vingar os escravos castigados por qualquer erro cometido. Entendeu-se que, para os cristãos, o pior que pode acontecer é qualquer influência do demônio em suas vidas, uma vez tendo tal compreensão do que seria o demônio cristão, associado à imagem da besta apocalíptica, o próprio escravo fez uso de uma entidade similar, no caso, Exu. Uma expertise sem dúvida.

¹⁷⁹ Site Letras de Música. Endereço br <https://www.letras.mus.br/almir-guineto/44051/>. Acesso em 10/11/2019.

¹⁸⁰ Ponto coletado durante o processo de pesquisa. Disponível no site Giras de Umbanda também em <http://www.girasdeumbanda.com.br/exu.html>. Acesso em 10/11/ 2019.

¹⁸¹ Citar as referências completas.

Para além das imagens, dos pontos, dos versos sagrados, dos mitos e das cantigas que explicitamos acima é preciso considerar a produção intelectual acerca do tema e de novo voltamos à questão das epistemologias. Toda a pesquisa bibliográfica realizada para a concretização do presente trabalho levou em consideração homens e mulheres que com seus esforços intelectuais, de dentro ou de fora da religiosidade trouxeram algumas interpretações novas ou não acerca do tema. Algumas dessas pessoas são consideradas ícones das ciências humanas, História, Sociologia, Antropologia e sua (s) palavras possuem grande peso intelectual. Por isso mesmo tem se difundido círculos de pesquisa entre os novos adeptos da religiosidade e tem-se questionado muito o poder e a importância da tradição. Como todo questionamento ocorre, para o bem e para o mal algumas ideias são desprezadas e outras são revigoradas, mas, o mais importante é como a intelectualidade contribui para que Exu seja visto tal como é.

Analisando obras de Edson Carneiro (*Candomblés da Bahia*, 1948), Waldemar Valente (*Sincretismo religioso afro-brasileiro*, 1955), Renato Ortiz (*A morte branca do feiticeiro negro*, 1978), Fernando Brumana e Elda Gonzáles (*Marginália Sagrada*, 1991), Lísias Negrão (*Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista*, 1996), Völney Berckenbrock (*A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*, 1997), José Jorge de Moraes Zacharias (*Ori Axé, a dimensão arquetípica dos orixás*, 1998), Pierre Verger (*Notas sobre culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África*, 1999) e Roy Willis (*Mitologias*, 2010); Giovane Marrafon Gonzaga¹⁸² identifica cinco autores que vêm em Exu uma entidade maligna, desses cinco, quatro o compreendem com características dúbias, que ora podem ser bons ora ruins. Marrafon leva em consideração vários outros aspectos desses autores como o momento histórico de suas publicações e, conseqüentemente, de seus estudos e suas experiências religiosas entendendo que as influências os levam a criar interpretações e representações deles. A nosso ver, a influência do pensamento ocidental marca profundamente essas produções intelectuais e colaboram, em grande medida, para uma compreensão equivocada do Orixá. De todos, é o padre cristão Volney Berkembrok é quem vai dizer que Exu é responsável pela manipulação da essência da vida.

O caráter *trikster* dessa entidade é o que, para alguns a faz se assimilar ao demônio. A palavra de origem inglesa, muito usada pelos estudiosos e que pode significar palhaço,

¹⁸² GONZAGA, Giovane Marrafon. Exu entre os intelectuais do século XX. In anais do XIV encontro Regional de História. Campo Mourão, Universidade Estadual do Paraná. Paraná de 07 a 10 de outubro de 2014. Disponível em http://eventos.idvn.com.br/regional_historia/trabalhos/177/a-representaaao-de-exu-entre-intelectuais-do-saculo-xx. Primeiro acesso em 14/05/2020

brincalhão, trapaceiro, malandro, talvez não seja a mais adequada. Esu, o orixá africano que deu origem a todas as manifestações outras da Umbanda e do Candomblé, também é temido em África. Não por ser o demônio do mal, mas por ser aquele, que, ao nos conhecer desde o princípio, conhece, testa, coloca à prova todas as nossas fraquezas. O objetivo dos ‘testes’ é nenhum outro, senão a formação do caráter: iwa, o bom caráter que favorece a organização de um coletivo que se une para o enfrentamento dos problemas cotidianos. A noção de pecado não existe no universo afro-nagô, afro-bantu ou sudanês, ela chega junto com o domínio cristão e muçulmano em África. No Brasil, o Cristianismo chega junto com os portugueses. É possível fazer uma associação entre uma coisa e outra.

A associação de Exu ao demônio cristão criou a legitimação e a justificativa moral para a escravidão, como diriam os livros didáticos, os escravos precisavam da escravidão para purificar suas almas, abrindo, então, a brecha para justificar os demais ataques: a demonização das religiosidades. O Cristianismo se aproveitou disso muito bem e criou a justificativa moral para a demonização e conseqüentemente a escravização. Ao utilizar as técnicas de Irosun Meji, o escravizado, como na epígrafe do capítulo, tornou-se também, uma vítima delas.

Em 2016, o antigo Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos em parceria com as secretarias dos Direitos Humanos e da Liberdade Religiosa, publicou o Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil – RIVIR, entre 2011 e 2015. O relatório é o resultado de uma pesquisa sobre violência religiosa, relatada pela imprensa, casos de violência que chegaram as ouvidorias e os que chegaram ao judiciário de fato. Este relatório, em sua apresentação define violência religiosa como:

(...) o conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a diferentes crenças e religiões, podendo em casos extremos tornar-se uma perseguição. Entende-se intolerância religiosa como crime de ódio que fere a liberdade e a dignidade humana, a violência e a perseguição por motivo religioso, são práticas de extrema gravidade e costumam ser caracterizadas pela ofensa, discriminação e até mesmo por atos que atentam à vida.¹⁸³

¹⁸³ Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares / Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos; organização, Alexandre Brasil Fonseca, Clara Jane Costa Adad.– Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, 2016, 146 p. Disponível em <https://www.mdh.gov.br/informacao-ao-cidadao/participacao-social/cnrdr/pdfs/relatorio-de-intolerancia-e-violencia-religiosa-rivir-2015/view>. Acesso em 03/03/2017.

Importante lembrar que, a própria constituição brasileira de 1988 garante a liberdade de culto. No seu artigo VI diz que *é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias*, portanto, quando o RIVIR define a violência religiosa, o faz baseado no texto constitucional e na necessidade de se criarem parâmetros para a pesquisa e seus relatórios. Ainda para dinamizar as pesquisas, o RIVIR tipifica as chamadas violências religiosas da seguinte forma:

- 1) Violência psicológica por motivação religiosa;
- 2) Violência física por motivação religiosa;
- 3) Violência relativa a prática de atos/ritos religiosos;
- 4) Violência moral por motivação religiosa;
- 5) Violência institucional por motivação religiosa;
- 6) Violência patrimonial por motivação religiosa;
- 7) Violência sexual por motivação religiosa;
- 8) Negligência por motivação religiosa.

O Relatório usou como metodologia pesquisas bibliográficas, documentais e descritivas que levou em consideração as matérias que apareceram em 65 veículos da imprensa escrita, entre 2011 e 2015; denúncias em 113 ouvidorias de órgãos públicos; processos judiciais de 61 tribunais; autos policiais de 5 delegacias e entrevistas com 20 pessoas vítimas de violência e levou em consideração a violência contra todos os tipos de religião, mas apurou que 53 % das vítimas de violência religiosa no Brasil, no período descrito, eram de matriz africana. Na maioria dos documentos usados pelo relatório ficou claro a demonização dessa religiosidade.

Cabe-nos aqui salientar que as pesquisas apresentadas no Relatório tiveram as mesmas dificuldades que se apresentaram em nossas pesquisas; primeiro a dificuldade de se identificarem casos de violência, porque quase nenhum chega à mídia, e quando chega, a notícia é publicada várias vezes, em veículos diferenciados; segundo, as denúncias são raras e, quando acontecem, são desqualificadas e, em terceiro, poucas denúncias chegam aos tribunais de fato. De acordo com o relatório:

Na categoria “Agressões físicas” foram encontradas 94 notícias. Dentre as quais chama atenção a quantidade de notícias envolvendo o caso Kayllane, menina de 12 anos que foi atingida por uma pedrada na cabeça ao sair de um culto de candomblé no Rio de Janeiro, em maio de 2015. Esse caso teve repercussão nacional, aparecendo mais vezes

em alguns jornais locais do que violações do próprio jornal do Estado. A repercussão do caso de Kayllane foi significativa, sendo que as notícias relacionadas a ela representam 10% de todas as matérias encontradas para o período de 2011 a 2015.¹⁸⁴

O caso da menina Kayllane, e do garoto Evandro de 1994, são similares do ponto de vista midiático, mas diferentes na abordagem. Enquanto no caso Kayllane, a religiosidade era a vítima, no caso de Evandro era o vilão. A abordagem midiática, e, claro, o acontecimento em si ajudam o público a pensar e a opinar sobre o tema.

Em 05 de maio de 2009, um caso similar ao de Evandro ocorreu na cidade de Uberlândia. Foi o assassinato da menina Dyenifer Aparecida Costa dos Santos, moradora do bairro Canaã. A menina de 12 anos na época, desapareceu, após visitar uma vizinha, junto com seu sobrinho de seis meses. As vizinhas tinham boas relações e viviam se visitando, mas, após uma última visita ela desapareceu. O bebê foi encontrado um dia depois com a cabeça raspada e sob guarda da tal vizinha, e a garota três dias depois queimada e esquartejada, em três lugares diferentes da cidade. A notícia foi divulgada, por, no mínimo cinco redes de televisão, dois jornais impressos e sempre com um olhar sensacionalista. Durante todo o processo investigativo e o julgamento dos responsáveis, de novo, o termo a *magia negra* estava presente. No entanto ninguém da imprensa responde exatamente o que estão chamando de “magia negra”. De acordo com a pesquisadora Duarte:

Os jornais em Uberlândia afirmaram que a menina Dyenifer foi morta em um ritual de magia negra. Essa afirmativa é defendida apenas pela Promotoria de Justiça. Não é papel dos veículos de comunicação tornar isso como um fato. A inevitável manipulação é uma consequência da ausência de objetividade e a busca pelo sensacional. É necessário ouvir os dois lados, evitando uma falsa impressão de equilíbrio e isenção. Apuração superficial de um fato representa uma das maiores agressões à ética informativa. Sobretudo, a mídia contemporânea, impressa ou eletrônica, parece transmitir, em primeiro lugar, a realidade que preferencialmente lhe interessa.¹⁸⁵

Duarte fala, principalmente, sobre o fato de os jornalistas construírem matérias cujo objetivo é tocar a sensibilidade do leitor e, ao que parece, termos como “magia

¹⁸⁴ RIVIR. Op. Cit., p. 39.

¹⁸⁵ DUARTE, Vanessa Alves. A responsabilidade social no relato de um crime: uma proposta de livro reportagem sobre o Caso Dyenifer. Dissertação de Mestrado em jornalismo. UFU. 2017, disponível em <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/19675/1/ResponsabilidadeSocialRelato.pdf>. Acesso em 15/12/2019

negra”, “macumba”, “trabalhos espirituais”, parecem ajudar a formar a opinião do público sobre a culpabilidade do agressor.

O caso Dyenifer não foi tipificado como crime de violência religiosa. Não existe uma Lei que tipifique este tipo de crime, a alegação da promotora de que o crime havia sido parte de um ritual de magia negra, pode ter convencido os jurados, no entanto, as declarações dos acusados são de negação.

Além disso, pensar em violência religiosa só foi possível depois dos anos 2010, quando proliferaram as igrejas evangélicas e, coincidentemente, os ataques a Terreiros e Igrejas Católicas. Não que violência religiosa não ocorresse antes. Quando os movimentos negros se levantam com mais força, a partir dos anos 1980, uma das pautas de luta era, justamente, a questão religiosa, já que era prática comum das polícias, de jagunços e até de populares as agressões a templos de Umbanda e de Candomblé. Até então, podemos pensar no uso do termo como prática corriqueira e “aceita” como normal. O conceito de violência religiosa só toma corpo a partir das diversas reflexões intelectuais que se avolumaram nos anos 2000, 2010 e cujo único documento nacional é o RIVIR. Mesmo assim, o termo começa a ser questionado e substituído por “terrorismo religioso”.

Essa seja talvez a principal dificuldade em conseguir documentações com a Polícia Militar de Uberlândia.¹⁸⁶ A Polícia Militar do Estado de Minas Gerais é, como as maiorias das polícias, uma entidade acionada para resolver conflitos violentos baseados naquilo que manda a Lei. Essa instituição registra a ocorrência, persegue e prende, em caso de confronto mata, depõe em julgamento quando é convocada e só. Os registros de ocorrências estão desde 2010 em uma plataforma digital ao qual somente a polícia tem acesso. Quando precisamos de algo e não temos o número da ocorrência, fazemos como no google: digitamos uma palavra chave e esperamos o resultado. Digitamos cinco palavras: **terreiros, macumba, macumbeiro, macumbeira, umbanda e candomblé.**, apareceram cerca de 120 ocorrências, a maioria delas são de brigas, de bares e de futebol onde uma pessoa acusa a outra de macumbeiro, não como acusação de fato, mas de xingamento

¹⁸⁶ Os documentos da Polícia militar são, na verdade boletins de ocorrência que estão em uma plataforma digital onde só a polícia tem acesso. Mas, o sargento Samuel, da P3 da 9ª região nos ajudou com as estatísticas. Foi difícil chegar ao sargento, uma vez que são apenas duas pessoas responsáveis por este setor dentro da polícia. Os emails enviados não surtiram efeito e, até chegarmos ao tenente foram dois anos de buscas. O acesso a qualquer outro tipo de arquivo é extremamente difícil porque não acompanham as denúncias. As que viram ações judiciais acabam correndo em segredo de justiça.

Ao procurar “*agulha em palheiro*”, entendemos que até o sistema de registro de ocorrências policiais facilitam posturas racistas por parte das lideranças que deveriam nos proteger. Não se transformando em processos, denúncias como as que demonstramos acima são apenas conflitos pessoais que pedem a interferência da polícia.

2.3. A vingança II - Mas não utilizez jamais as técnicas ali reveladas

A violência do processo de escravização ensina a vingança. A formação do homem e da mulher negra na sociedade brasileira, dos séculos XX e XXI, guarda de forma política, cultural e religiosa do produto das relações de dominação e de resistência do escravizado. Grosso modo, as religiões que se estruturaram no Brasil, e que tentamos definir no primeiro capítulo, foram talvez de forma categórica construídas no universo da resistência às práticas e aos sentimentos gerados pela violência. Nesse sentido, a concepção que temos hoje dessas religiosidades não é senão o resultado do discurso de demonização proferido pelo Cristianismo inicial, aliado ao discurso de vingança do praticante da religião. Repetindo Bataille, ao mesmo tempo em que Exu me defende, se ving de mim no outro, que passa a temer, não só o próprio Exu, mas a mim que, julga, e controla o outro por meio dos meus desejos ou da minha raiva.

Para entender isso melhor, preciso conhecer o caso de Luzia Pinto, ocorrido no Setecentos. Os registros que se têm de suas manifestações religiosas são, na verdade, registros de suas prisões e torturas da forma como a senhora que usava de sortilégios e possessões para a cura de doenças físicas e psíquicas:

Na manhã do dia 12 de agosto de 1743, o Tribunal do Santo Ofício de Lisboa submeteu Luzia Pinta a uma sessão de tortura. Após ter seu vestido arrancado, ela foi deitada em um potro, espécie de estrado de madeira com saliências pontiagudas, sobre o qual seu corpo foi amarrado com correias de couro. Como era de costume, nesse tipo de tortura essas cordas eram puxadas com intensidade de modo a comprimir o torturado contra as pontas de seu leito(...).¹⁸⁷

Luzia Pinto ao ser torturada por práticas de feitiçaria enganou a Santa Inquisição, responsável pelo processo naquela época, alegando que seu dom era um dom divino, dado

¹⁸⁷DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, vol.28 no. 55 Rio de Janeiro Jan./junho 2015. Disponível em: [The%20Bantus%20religion_%20new%20interpretations%20of%20calundu%20in%20colonial%20Brazil.html](http://www.ipep.org.br/revista/revista.php?revista=1&artigo=187)

por Deus. Mais que isso, ao ser interrogada por suas práticas Luzia Pinto alega que Calundu era uma doença ancestral que havia adquirido ainda em África e que, tendo sido curada, aprendeu os mesmos métodos de cura e passou a realizá-los no Brasil.

Alexandre Marcussi em seu trabalho de mestrado, citando James Sweet, sugere que o termo calundu deriva do vocábulo angolano quilundu, “um nome genérico para qualquer espírito que possuísse os vivos”¹⁸⁸, ou seja, Luzia defende o espírito disfarçando-o de doença e, para aquele momento, foge da violência e da pecha de bruxa, o Calundu, por sua vez, se torna uma das vertentes religiosas de matriz africana no Brasil.

Em geral o que leva uma pessoa a se iniciar em um culto de matriz africana na atualidade, tanto pode ser o encantamento pela religiosidade, quanto a busca pela cura de uma “doença” que se manifesta de diversas formas como males físicos e espirituais. Atualmente as “esquizofrenias” e as vidências (em alguns casos, confundidas com esquizofrenia) podem ser o sinal de uma mediunidade latente que precisa ser cuidada. Mas as **vidências** também se apresentam como necessidade iniciática, ambas as coisas levaram Luzia Pinto a se iniciar. Porém, como naquela época não se sabia sobre esquizofrenia, feitiçaria e loucura tomaram o lugar da doença.

Posto isso como exemplo, talvez pudéssemos dividir a vingança em dois momentos diferenciados: o primeiro com relação às estratégias simbólicas de formação e organização do culto ainda no período escravocrata, e o segundo, com relação a sua permanência e ressignificação na sociedade livre, porém branca e racista do pós-escravismo ou colonialismo.

A formação dos cultos no colonialismo pressupõe o sincretismo e a dissimulação, ambos caminhando juntos, podemos citar as raízes tanto da Umbanda quanto dos diversos candomblés que aqui se estabeleceram e que, como estratégia de resistência, associavam os santos católicos aos orixás e inquices, o que garantiu até hoje, na Umbanda, a mistura entre Oxalá e Jesus Cristo, Osun e Nossa Senhora (da Conceição e Aparecida) e principalmente Ogun e São Jorge¹⁸⁹. Mas também podemos observar as características rituais que se firmaram como modos de fazer. Próximo às datas festivas, algumas até vinculadas aos santos católicos, os candomblecistas iniciavam seus preparos para as festas dos orixás. Em geral, os “orôs”, sacrifícios de animais, eram realizados de madrugada,

¹⁸⁸MARCUSSI, Alexandre Almeida. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. São Paulo, USP, Revista de História 155 (2º - 2006), 97-124. Ver também o esclarecimento sobre as relações de Luzia Pinto e a própria religiosidade.

¹⁸⁹MELLO E SOUZA, Marina. África e Brasil Africano. São Paulo; Ática. 2007., p. 115.

escondido de todos. Durante o dia se fazia as “comidas secas” que acompanhavam o sacrifício, de modo que, frutas, farofas e outras iguarias pudessem ser preparadas à vista de todos, mas, somente os iniciados poderiam participar dos sacrifícios, o que permanece até os dias atuais. O sangue e as vísceras são servidos no *ibá* (assentamento, em geral uma pedra, um montículo de terra, uma escultura em metal ou louça) do Orixá e a carne era guardada para servir na festa pública, no mesmo dia, ao cair da noite. Ao iniciar os folguedos públicos, os orixás, inquices, voduns e ancestrais incorporavam, dançavam, davam suas bênçãos e, finda a festa sagrada, iniciava-se a festa profana, muitas vezes interrompidas pela polícia. O momento de confraternização, desse modo, transformava-se no pesadelo e referendava o aspecto demoníaco da religiosidade. No entanto, só quem, de fato, pertencia àquela realidade saberia que o sagrado já estava pronto e não haveria motivos para explicar isso aos policiais. A própria prisão garantiria a permanência do “segredo” sagrado.

Outro aspecto de resistência e permanência de culto está no chamado “Xangô rezado baixo”. O Xangô é uma das variações do culto candomblecista predominante em Alagoas. O autor Ulisses Neves Rafael,¹⁹⁰ em uma pesquisa histórica baseada principalmente em notícias de jornal, nos conta sobre a “Quebra de Xangô”, ocorrido em Maceió em 1912, onde um grupo de militares rompido com o exército, chamado de *liga dos Combatentes*, destroem, durante o carnaval daquele ano, quase todos os terreiros de Xangô da cidade em um movimento que alcança outras cidades do interior de Alagoas. De acordo com Rafael, os combatentes não eram somente contra a religião, como também contra os políticos locais, especialmente os Malta, ou, especificamente Euclides Malta, que não só tolerava, como frequentava, às escuras, um dos terreiros da cidade. Após o episódio de violência extremada, *os atabaques foram silenciados* e deram início a uma nova modalidade de culto: o Xangô rezado baixo.

Assim é que, anos mais tarde, Gonçalves Fernandes, o estudioso pernambucano, localizaria em visita aos terreiros alagoanos, mais especificamente à casa do babalorixá “Padre Nosso”, essa modalidade exclusiva de culto, o “xangô-rezado-baixo”, descrita no primeiro capítulo do referido livro, *O Sincretismo Religioso no Brasil*, como uma liturgia fechada, sem danças, cantos e sem a exaltação dos toques dos tambores. As cerimônias de então estavam cercadas de mistério e segredo, prevalecendo o cochicho e as atitudes pouco extravagantes que

¹⁹⁰ RAFAEL, Ulisses Neves. *Muito barulho por nada ou o “Xangô rezado baixo”*: Uma etnografia do “Quebra de 1912” em Alagoas, Brasil. Revista etnográfica. Junho de 2010. Disponível em <http://www.scielo.mec.pt/pdf/etn/v14n2/v14n2a04.pdf> Acesso em 18/08/2019.

concorreram para o episódio do “Quebra” com uma das particularidades que cercam o episódio.¹⁹¹

O curioso é que, durante quase todo o século XX, as cerimônias de culto passaram a ser realizadas em silêncio em quase todo o Brasil, como se o episódio em Alagoas tivesse disseminado entre os candomblés do Brasil um ritual específico: se a pessoa está cozinhando para o “santo”, se vai fazer uma oferenda, um sacrifício, quinar um banho, deve-se fazer silêncio. Pode se pensar ainda que, em diferentes cidades brasileiras, homens e mulheres negros(as) tiveram que adaptar-se e construir meios de manter sua prática social. Somente durante as cerimônias públicas, fora de Alagoas tocavam seus atabaques, em tom baixo, e faziam seus folgedos. A partir dos anos 1980, por ocasião da reorganização do Movimento Negro, em especial o MNU – Movimento Negro Unificado, as religiões de matriz africana, vão deixar de lado o silêncio e expor seus rituais como uma forma não mais de resistência, pura e simples, mas de garantir o direito à liberdade de culto previsto pela constituição.

É possível ainda chamar a atenção para dois aspectos da narrativa de Ulisses Rafael, ambas relacionadas à Tia Marcelina, citada no texto como importante Iyalorixá de Maceió. A primeira delas relativa às constantes visitas do governador de Alagoas Euclides Malta à Mãe de Santo que sempre resolvia seus problemas políticos tanto com relação às vitórias nas eleições quanto nas querelas políticas com seus opositores. Tia Marcelina recebia favores do governador e, em troca, o atendia em um quarto separado nos fundos do terreiro e oferecia a ele outros favores *menos* sagrados, de acordo com texto, sempre havia uma jovem filha de santo à disposição dos interesses do governador.

Este fato chama a atenção em função das estratégias de resistência usadas pelas lideranças religiosas. Esta narrativa não é única no Brasil. Existem outros relatos de troca de favores entre políticos e zeladores de santo em que estes ajudam aqueles a vencer as demandas políticos-eleitorais, ganhando, desse modo, o direito de seguir rezando sem interferências policiais e afins. Uma delas diz respeito à famosa Tia Ciata que, em troca da cura de uma úlcera na perna de um político conhecido do Rio de Janeiro e sua constante ajuda nas querelas dele, garante a sobrevivência de sua “Pequena África” e diminui as intercorrências policiais na casa¹⁹².

¹⁹¹ RAFAEL, Ulisses. Neves. Idem, p.307.

¹⁹² MOURA, Roberto. Tia Ciata e pequena África, no Rio. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura; departamento geral de doc. e inf. Cultural; divisão de editoração 1995. Col. Biblioteca Nacional. Disponível em

Em Uberlândia, as considerações do senhor Baba Sérgio de Ogun, permitem pensar que este tipo de relação entre poderosos e zeladores não está abolida. O zelador viveu situação similar quando um vereador da cidade pediu seus favores para ganhar as eleições em troca de facilidade de acesso aos órgãos da prefeitura que liberariam certos recursos ao terreiro¹⁹³. A distância, no tempo, entre um e outro acontecimento, denuncia as permanências de práticas que valorizam e, ao mesmo tempo, subjagam as religiosidades de matriz africana. E deixa ver também a capacidade de criação, de formular possibilidades de manutenção de convicções religiosas, mesmo em meio às adversidades.

O segundo destaque ao texto de Rafael está em uma pequena frase colocada quando a milícia ataca o terreiro de Mãe Marcelina e a agride fisicamente, agressão que causa a morte da mãe de santo:

Na confusão, alguns dos filhos de santo conseguiram escapar. Os que insistiram em ficar, acompanhando Tia Marcelina, a qual resistiu ao ataque permanecendo no lugar, sofreram toda a sorte de violência física, sendo a mais prejudicada a própria mãe de santo, a qual veio a falecer dias depois em função de um golpe de sabre na cabeça aplicado por uma daquelas praças da guarnição, que dias antes haviam desertado do Batalhão Policial. *Contam que a cada chute recebido de um dos invasores, Tia Marcelina gemia para Xangô (eiô cabecinha¹⁹⁴) a sua vingança e, no outro dia, a perna do agressor foi secando, até que ele mesmo secou todo.*¹⁹⁵

Observamos que, o invasor sofreu de imediato as consequências da violência vindo a falecer porque *secou todo*. Impossível, neste momento, saber se a vingança foi realmente de Xangô, em proteção à sua filha, ou se houve algum outro tipo de ferimento ou complicação dele, e, ainda se, *secar*, seria o termo correto para designar a *causa mortis* do invasor. O fato é que, no imaginário daquelas pessoas, a vingança do “santo” foi eficaz, legítima, rápida e poderosa. E os desdobramentos dessa vingança foram a demonização. Reiterando: no imaginário esses santos podem alcançar qualquer agressor. Então é melhor ser bem cuidadoso quando agir com violência e ou injustiça.

file:///C:/Users/m_h_r/OneDrive/Documentos/PDF%20Print%20Tia%20Ciata%20E%20A%20Pequena%20C3%81Frica%20No%20Rio.html.

¹⁹³ Entrevista com Sérgio de Ogun, feito à autora em 12/03/2006. Acervo particular.

¹⁹⁴ A saudação à Xangô mais usada em quase todos os terreiros de matriz africana é “Kaô Kabiecilê” que quer dizer: “Salve, o rei está na terra.” É possível que os jornais da época não tenham entendido o gemer de tia Marcelina e transcrito de forma errônea a saudação. de qualquer forma, Xangô é o Orixá da justiça e ao clamar pelo seu nome, Tia Marcelinha pede que a justiça seja feita!

¹⁹⁵ RAFAEL. Op. Cit., p. 304, grifos meus.

As tentativas de esquiva, de adequação e de insubordinação dos praticantes das religiões de matriz africana no Brasil criaram uma espécie de armadilha entre o controle e o assujeitamento que tornaram possíveis a consolidação do discurso e a prática da demonização. O que temos, na verdade é um conjunto de forças em conflito. Um conflito no qual tanto permanecem quanto desfalecem as tradições africanas que formaram os diversos cultos e nações aqui existentes.

3.4 - Deslocamentos: “...Para não te tornares, tu mesmo, uma vítima delas”.

Procurarmos historicizar os conflitos que tentavam assujeitar e demonizar as religiões de matriz africana no Brasil, para darmos sentido, se for possível, a uma tese de tentativa de aniquilação dessas religiosidades, teremos que levar em consideração a relação entre práticas e discursos. As práticas da religiosidade cristã e africanistas presentes na nossa cultura e os possíveis discursos nelas imbricados. As práticas políticas de ordenação da sociedade brasileira e os discursos construídos em torno dessas práticas. Vamos colocar em evidência tais discursos e práticas para avaliarmos seus resultados.

Em primeiro lugar, vamos pensar no Cristianismo, de forma geral e no Catolicismo de forma particular. No prefácio do livro de Volney Berkenbrock encontramos a seguinte frase: “*Em Forquilhina (SC), lugar onde nasci e passei minha infância na década de 60, o mundo era católico.*”¹⁹⁶ Ora, parece óbvio, mas, no contexto do grande encontro entre africanos, europeus e americanos, o mundo já era católico, ao menos para alguns. Grosso modo, isso significa dizer que a verdade cristã imposta pela Igreja Católica era dominante na Europa e passa a predominar no mundo onde o catolicismo estendeu sua mão poderosa. A ideia de um Deus único, onipotente e onipresente, do pecado como obstáculo para a salvação e do sofrimento como forma de expiação deste pecado é unívoca e permeia quase todas as ações humanas – as sociais, as políticas e as religiosas. Colocam em xeque todas as certezas anteriores tornando impossível qualquer questionamento a respeito deste Deus. O africano não cristão, uma vez escravizado, será obrigado a lidar com esta nova realidade e como estratégia de sobrevivência, não tem alternativa senão aceitar, ou fingir bem que aceita os valores impostos pelo mundo branco e católico¹⁹⁷.

¹⁹⁶ BERKENBROCK. Op. Cit., p 13

¹⁹⁷ ORTIZ, Renato. A morte Branca do feiticeiro negro. São Paulo: Brasiliense, 1991.

Mas esses valores também são ideológicos. Não estão circunscritos apenas na esfera religiosa, mas na esfera do poder que, por sua vez, justifica a violência. O resultado, em parte dessa imposição ideológica é a subversão ou modificação dos valores impostos pela escravidão. Tita e Senna compactuam com esse pensamento quando entendem que a subversão, neste caso é um ato de resistência, mais que de rebeldia:

Sabe-se que inverter, subverter ou, simplesmente modificar os valores impostos pelos segmentos dominante, sempre foi um ato de resistência dos grupos dominados. E não existe faixa social mais visivelmente dominada que a dos escravos, logo, quase que fatalmente, teria que transformar, fortemente o mundo simbólico do dominador, para dar sentido a sua vida traumática, quebrando as crises ideológicas, psicológicas e existenciais a partir de crenças e rituais reelaborados em surpreendentes sentidos e desconcertantes direções.¹⁹⁸

Esses sentidos e direções estão ligados, senão claramente às formações dos diversos rituais religiosos de matriz africana no Brasil. A Umbanda e seus sincretismos, os candomblés, os batuques, as Juremas não são senão uma tentativa, muitas vezes vitoriosas de se reorganizar em um sistema de crenças onde parece possível não só a negação da dominação católica, mas, e ao mesmo tempo de reconstruir o mundo a partir do pensamento Ocidental que separa o bem do mal, o sagrado do profano.

No entanto, a organização das expressões religiosas de matriz africana vai ocorrer a partir, coincidentemente, da proclamação da República e este é o nosso segundo foco de pensamento. No século XIX, ao mesmo tempo em que se organizavam, na Bahia, os Candomblés da Barroquinha, também cresciam os diversos discursos políticos de formação da Nação Brasileira. No final do século XIX temos, aparentemente, um projeto político que inclui: organizar um país mais parecido com um país europeu; embranquecer este país.

Nesta perspectiva podemos pensar em Silvio Romero, Oliveira Viana, Nina Rodrigues entre outros, para os quais a presença do negro, e isso inclui também sua cultura e sua religiosidade, colabora para a degenerescência, aumento da criminalidade e a aniquilação da sociedade brasileira.

Considerados evolucionistas, estes três autores possuem um traço em comum, acreditam que o negro e a mestiçagem constituíram fator de degenerescência moral e física da sociedade brasileira. De acordo com Nina Rodrigues, por maiores que tenham sido os incontáveis serviços a nossa civilização, por mais justificadas que sejam as

¹⁹⁸ SENNA e TITA . A Remissão de Lúcifer. Op. Cit., p. 23.

simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de se constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo¹⁹⁹.

O autor Oliveira Viana, ao elaborar uma escala racial coloca o negro como uma raça bárbara cujo destino seria sempre a obediência aos brancos. Seguidor de Silvio Romero concordava que o mestiço herdava do sangue africano a apatia, o desânimo e a falta de iniciativa e inventividade.²⁰⁰

No que concerne à religiosidade as coisas são bem mais difíceis. Em uma escala de valores, as religiões de matriz africana estão sempre em último lugar. Nina Rodrigues classifica a religiosidade da seguinte forma:

Na primeira, a mais elevada, mas extremamente tênue, está o monoteísmo católico, se por poucos compreendido, por menos ainda sentido e praticado. A segunda, espessa e larga, da idolatria e mitologia católica dos santos profissionais, para empregar a frase de Taylor, abrange a massa da população, aí compreendendo Brancos, Mestiços e Negros mais inteligentes e cultos. Na terceira está, como síntese do animismo superior do Negro, a mitologia gege-iorubana, que a equivalência dos orixás africanos com os santos católicos, por nós largamente descrita e documentada, está derramando na conversão cristã dos negros crioulos. Vem finalmente o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos Negros crioulos e dos Mestiços do mesmo nível intelectual. Naturalmente estas camadas espirituais não têm senão os limites que lhes impõem a abstração e a análise e por toda parte se fundem e se penetram.²⁰¹

Não é de se estranhar, que a ideia da inferioridade racial do negro reverberasse por tanto tempo. Hoje, quase cem anos após a publicação de tais pensamentos, boa parte de tudo que se relaciona ao negro seja do ponto de vista estético, moral, legal ou religioso é objeto de longas discussões e de violentas agressões.

A cidade de Uberlândia, acostumada, desde a mais tenra idade, ao discurso da cidade ‘jardim’, é o reflexo do que acontece no Brasil inteiro. Aqui, aconteceram crimes atribuídos à magia negra, mas, cujo discurso da imprensa inclusive, conduzia ao caminho da Umbanda ou do Candomblé. Não tivemos aqui a “quebra do Xangô”, nem as sucessivas invasões a terreiros, comuns no Rio de Janeiro e em outros lugares do Brasil,

¹⁹⁹ RODRIGUES, Raimundo Nina. Os africanos no Brasil [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 303 p. SciELO Books disponível em: <<http://books.scielo.org>

²⁰⁰ VIANNA, Oliveira. *Evolução do Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/88>. Acesso 26/08/2019

²⁰¹ RODRIGUES. Op. Cit., p. 241.

mas, aqui se proliferou o Candomblé, a Umbanda, o culto de Ifá, tanto quanto no Rio de Janeiro ou em Salvador. Aqui, o movimento negro e as lideranças se organizaram em torno de rodas de discussões e congressos de tradições afro-brasileiros tanto quanto nos grandes centros. E ainda assim continuamos invisibilizados. Que discursos eficientes foram construídos para que se exterminasse o negro de uma cidade onde ele representa quase 45%²⁰² de sua população? Apresentaremos e discutiremos algumas hipóteses no capítulo seguinte.

²⁰² Censo de 2010. Site IBGE <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/uberlandia/panorama> Acesso em 29/02/2020

III - OTURA MEJI, DESVENDANDO SEGREDOS

Aqui está a 13ª porta. Bate com cuidado e muito respeito! Neste aposento reside um gigante que costuma comunicar-se, de forma íntima e constante, com a Deusa da Criação Odudua, a Grande Mãe. Aprende agora como é possível separar as coisas. Domina o mistério de dissociar os átomos, adquirindo, assim, pleno poder sobre a matéria. Aprende também a utilizar a força mágica que existirá nos sons da fala humana, mas usa esta força terrível com muita sabedoria.²⁰³

Em um Almanaque de 2018 intitulado *Uberlândia de ontem e sempre*, encontramos um artigo da professora Jane Fátima Silva Rodrigues²⁰⁴ a seguinte frase: “ (...) O rápido progresso do município, a laboriosidade de sua gente, os feitos de seus líderes incontestes foram narrados em música prosa e verso...” a professora faz alusão a uma coletânea de poesias e textos de antigos jornais da cidade, onde os poetas e cantadores cantam seu amor pela cidade. Trata-se da análise de uma obra de Carlos Baraldi, chamada “*A Deusa do progresso*” e nela a autora atribui a vocação progressista da cidade à presença feminina uma vez que os poetas saúdam Uberlândia como a uma mulher “... *minha adorada Uberabinha, sejam estas palavras de amplo carinho a ti que estimo e quero com devotado amor. Linda moçoila de encantos sem fim e virtudes sem par...dama de atractivos, vi-te minha bela, por instantes assim... Sorrio agora na tua beleza, porque só tu és bela e boa...*”.²⁰⁵ a ideia que se faz de Uberlândia é sempre a ideia da promessa de felicidade, a beleza, o sucesso, a alegria a magia.

A décima terceira porta onde reside o gigante Otura Meji se apresenta para nós assim, como esse lugar do mágico progresso, que abraçará a todos, o lugar promissor e receptivo para onde as pessoas vão em busca da realização dos seus sonhos e, claro, vivem as suas melhores e piores experiências, o lugar onde os discursos se cruzam e se confundem, onde é preciso ter cuidado com a fala humana. Sandra Dantas diz que:

Como espaço de urbanidade e sociabilidade, a cidade é sinônimo de revolução porque possibilita uma aparência de liberdade e realização. (...) a cidade é pólo de civilização, cultura, educação, bons costumes e elegância. Ao contemplá-la, a primeira experiência usufruída é o impacto visual, e sua materialidade possibilita uma sensibilidade ambígua de fascínio e medo, pois a cidade é dinâmica, mutável; é o

²⁰³ OXALÁ, Adilson de. *Igbadu. A Cabaça da Existência*. São Paulo; Pallas. 2018 p.33

²⁰⁴ RODRIGUES, Jane Fátima Silva. *A Deusa do Progresso. A mulher como metáfora de desenvolvimento*. In: *Almanaque Uberlândia de ontem e sempre*. Uberlândia, MG. Nós Projetos de Conteúdo. Ano 08 número 15; agosto, 2018. p. 20-22

²⁰⁵ *Jornal O Progresso* de 23/03/1910. Nº123. Apud, op cit. p. 20

espaço por excelência das transformações, ou seja, do progresso, da história. Camaleônicas, as metamorfoses urbanas surpreendem e nem sempre as experiências visuais são agradáveis. Na cidade há um constante (re)construir e, como positiva, o impacto das transformações aparece como necessário para dar vida ao que se projeta.²⁰⁶

Dantas se baseia principalmente num ideal de cidade: a Cidade Jardim, ou Cidade Maravilha²⁰⁷, que se constrói, segundo ela, entre outros autores, como propósito da classe dominante da época, já a partir da criação do arraial de Nossa Senhora do Carmo da Barra de São Pedro do Uberabinha²⁰⁸. O que se projeta como cidade-progresso vai aos poucos alcançando o objetivo de ser uma das melhores cidades do país. Em consonância com Dantas, Valéria Lopes²⁰⁹ reafirma que os interesses emergentes foram tramados para possibilitar os discursos que constroem a representação onírica do ideal de cidade Maravilha. Curiosamente, os bairros que surgiram em Uberlândia, nos últimos 40 anos, receberam nomes que sugerem a vocação onírica dela. Assim é com Jardim Brasília, Jardim Patrícia, Jardim Holanda, Cidade Jardim, Parque São Jorge, Morada do Sol, Céu Azul, Lago Azul, Canaã, Terra Nova, e... Maravilha²¹⁰. Bairros projetados seguindo os modelos dos antigos arquitetos de criar ruas planas, simétricas, arborizadas que reafirmasse a sua modernidade.²¹¹

Os discursos evidenciados pelas duas historiadoras são aqueles ligados à classe branca, dominante e “*proeminente*” da cidade, essas pessoas tomaram para si a tarefa política de transformar o arraial numa das maiores e mais promissoras cidade do Estado

²⁰⁶ DANTAS, Sandra Mara. In: BRITO, Diogo de Souza e WARPECHOWSKI, Eduardo Moraes. *Uberlândia Revisitada. Memória, Cultura e Sociedade*. Uberlândia; EDUFU. 2008, p 21.

²⁰⁷ De acordo com DANTAS, op. Cit págs. 30 a 32. nas primeiras décadas do século XX ideia de progresso era tão efervescente que, por várias vezes, cogitou-se a mudança do nome da cidade, então Uberabinha, para Heliópolis Gardênia e Uberlândia, a tentativa não foi adiante pois, o cel. Theophilo Carneiro, figura proeminente na cidade gostava de Uberabinha e o considerava intocável. Foi ele que anos depois sugeriu o nome Maravilha e foi desaconselhado. Em 1929 a Lei estadual 1126 de outubro daquele ano, legalizou o nome Uberlândia que significa, Terra Fértil.

²⁰⁸ Primeiro nome da cidade de Uberlândia quando ainda era um arraial entre 1840 até 1857 quando se transformou em Freguesia do Uberabinha. Sobre toda a tramitação política emancipacionista da cidade ver: PEREIRA, Oscar Virgílio. *Das Sesmarias ao Pólo Urbano: Formação e transformação de uma Cidade. Uberlândia*; Composer. 2010, págs. 101 a119

²⁰⁹ LOPES, Valéria Maria Queiroz Cavalcanti. Novos Trilhos, outras trilhas... In: BRITO, Diogo de Souza e WARPECHOWSKI, Eduardo Moraes. *Uberlândia Revisitada. Memória, Cultura e Sociedade*. Uberlândia; EDUFU. 2008, p. 111. A autora lembra que Maravilha foi um dos nomes propostos pelo Coronel José Teófilo Carneiro quando da mudança do nome da cidade de Uberabinha.

²¹⁰ Bairros que surgiram a partir de conjuntos habitacionais nos anos 1980-1990 com loteamentos aprovados na década de 60, mais precisamente 1966. Lago azul, Céu Azul Canaã e Terra nova são loteamentos dos anos 2000 que se transformaram em bairros entre 2015 e 2019. Fonte PEREIRA, Oscar Virgílio. *Das Sesmarias ao Pólo Urbano: Formação e transformação de uma Cidade. Uberlândia*; Composer. 2010, págs. 472 a 473 e <https://www.uberlandia.mg.gov.br/prefeitura/secretarias/planejamento-urbano/> acesso em 21/07/2020

²¹¹ Lopes, idem, p.123.

de Minas Gerais. Dantas, durante as suas pesquisas buscou ouvir, de ricos e pobres, suas memórias sobre a cidade e o desenvolvimento que presenciaram. Lopes, por sua vez, numa versão um pouco mais crítica, deixa entrever os objetivos dos processos que construíram literalmente as ruas da cidade progressista, limpa e ordeira, a partir dos conflitos que nela se estabelecem.

Neste capítulo trataremos de procurar entender como as religiões de matriz africana se inserem na construção e na dinâmica da cidade. De que forma e sob quais discursos a cidade esconde e evidencia suas garras e seus medos a partir, principalmente, de quem já escreveu sobre ela.

3.1 Uberlândia, a Grande Mãe? Neste aposento reside um gigante que costuma comunicar-se, de forma íntima e constante, com a Deusa da Criação Odudua, a Grande Mãe.

Como quase todos os municípios brasileiros, principalmente os que possuem mais de 80 anos, Uberlândia nasceu a partir de um Patrimônio Eclesiástico. As questões políticas que envolveram a doação de sesmarias e o estabelecimento de fazendas, no chamado “Sertão da Farinha Podre” estiveram diretamente ligadas ao povoamento dessas sesmarias e da constituição das fazendas em povoados de forma aleatória, às vezes com controle do Império, e na maioria das vezes sem ele. Isso se deve ao fato de os registros das sesmarias de João Pereira da Rocha e Joaquim Pereira da Rocha, terras a partir das quais surge a cidade, datam respectivamente de 1821 e janeiro 1822. Em junho de 1822, lembrando que este é o ano da independência e que se precisava construir uma nação, D. Pedro I suspende a doação das sesmarias até que findasse a Assembleia Constituinte. A partir daí, o Rei pôs fim também aos órgãos que vinculavam a colônia a Portugal, entre eles, aquele que confirmava a concessão de Sesmarias. Na prática, as pessoas vinham para o Sertão da Farinha Podre em busca de terras, cuja posse e propriedade só passaram a ser regulamentadas após a Lei de Terras de 1850 que aliás, não permitia que negros fossem proprietários. Antes disso, a garantia da posse da terra era concedida pela Paróquia local, ou seja, por um vigário que anotava em um registro da Igreja a posse daquela terra, donde se pode inferir que, mesmo antes do rei acabar com a doação das sesmarias, a posse e a propriedade da terra não eram tão regulamentadas por órgãos do governo como se imagina. A situação legal vai mudando com a passagem dos anos. Mais tarde, em 1864,

foi criada a lei de Registro de Imóveis revista depois em 1918²¹² e só a partir daí podemos pensar em regularização da posse e da propriedade da terra no Brasil.

Ainda assim, os vínculos políticos e administrativos de criação de um município estavam profundamente ligados à Igreja Católica. Todo vilarejo deveria possuir uma capela que dava início a uma paróquia, de acordo com Oscar Virgílio Pereira:

Segundo o costume, era necessário, para se erguer uma capela, e principalmente uma paróquia, que os moradores promovessem a doação de bens imóveis à Igreja, doação que se fazia por invocação de dois ou mais santos da devoção dos doadores (...). Os bens assim doados à paróquia constituíam o chamado “patrimônio”, destinado a produzir renda e a sustentar as obras religiosas (...). A administração dos bens paroquiais se fazia através de uma estrutura denominada “FÁBRICA” (...) Pessoa jurídica de Direito Canônico, representando-se pelo fabriqueiro, pessoa encarregada de seus negócios.²¹³

Essas doações, segundo Pereira, eram uma espécie de contrato de arrendamento perpétuo. O que significa que ninguém teria as terras de volta, no caso de o vilarejo se tornar cidade. Grosso modo, embora existisse toda uma estrutura política com prefeitos e vereadores, o “patrimônio” de onde se originara a cidade, era um patrimônio votivo, isto é, terras eclesiásticas obtidas por meio de doação em nome do santo de devoção do doador. Então, quem mandava na cidade era a Igreja Católica! E o curioso disso tudo é que, naquela época, e os manuais escolares de História estão aí para nos confirmar: padres, bispos, vigários e párocos eram parte da estrutura política das cidades e que, mesmo o regime de padroado que transferia à Coroa um certo domínio sobre a Igreja Católica, não impediu os reis de nomearem bispos e padres para cargos políticos.

No caso de Uberlândia, o padre Pio Dantas Barbosa era, ao mesmo tempo, vereador e vigário fabriqueiro. Servia tanto à cidade quanto à Igreja e procurava alinhar os dois “trabalhos” conforme seus interesses. Existe toda uma discussão, que não nos interessa no momento, sobre as relações entre Igreja Católica e câmara municipal acerca da administração da propriedade votiva. O que nos interessa é que três patrimônios votivos formaram a base da cidade: o Patrimônio de Nossa Senhora do Carmo, o Patrimônio de São Pedro do Uberabinha e o Patrimônio da Abadia.

Enquanto o vilarejo de São Pedro do Uberabinha e suas Paróquias cresciam com ‘vocaçãõ’ urbana e preocupação com o planejamento, o Patrimônio da Abadia permaneceu como freguesia de Uberaba e estava distante do poder público do arraial de

²¹² PEREIRA, Oscar Virgílio. *Das Sesmaria Ao Pólo Urbano: Formação e transformação de uma cidade*. Uberlândia; Composer. 2010. 597p.

²¹³ PEREIRA. Idem pp.298

N. S. do Carmo, melhor dizendo, distante dos interesses políticos desse arraial. Não havia interesse nem da câmara, nem da Igreja Católica, em transformar o território numa freguesia²¹⁴ que pudesse ser administrada ou por um, ou por outro. Pereira descreve assim o patrimônio da Abadia:

As terras desse patrimônio se localizavam entre o Córrego São Pedro e o Rio Uberabinha, nas proximidades do outro Patrimônio de Nossa Senhora do Carmo, onde florescia o arraial de Uberabinha (...), lá existiam várias chácaras e terrenos espalhados, aforados pela diocese de Uberaba a pessoas humildes, ex-escravos e outros trabalhadores. (...) As ocupações de terrenos do Patrimônio da Abadia aconteceram sem nenhum planejamento ou esboço, de modo desordenado e sem regulamento.²¹⁵

Desde cedo, portanto, a cidade (então arraial) já se apresentava como segregacionista. O córrego separava pretos de brancos e o arraial dos brancos crescia com vocação para a “cidade jardim”. Essa dinâmica de relações é evidente na separação dos espaços de circulação de um e de outro²¹⁶. No arraial de São Pedro, dois espaços públicos com fins religiosos se organizaram: o Largo da Matriz (de Nossa Senhora do Carmo, onde hoje é a praça Cícero Macedo), o primeiro espaço público instituído; e o Largo do Rosário, onde foi construída a primeira ‘Igreja dos Pretos’. Essa Igreja, conforme Pereira²¹⁷, era pequena e pobre e foi abandonada com o tempo. Só em 1910 construiu-se a atual Igreja do Rosário, na praça Rui Barbosa. A existência de dois espaços religiosos diferentes, com freguesias diferentes, às ‘portas’ da Lei Áurea, demonstra não só o caráter segregacionista, como o racismo pungente que marca a História de Uberlândia.²¹⁸

Para os políticos da cidade, que a organizaram através de planos diretores e urbanísticos, como mencionado no início do capítulo, os espaços dedicados a um e a outro, o “cuidado” com esta população pobre se dá justamente no segregacionismo, no controle dos corpos negros de modo que a cidade possa “conviver bem” com a população que trabalha para o seu crescimento.

²¹⁴ Na verdade, a freguesia pertencia a Uberaba e foi a Paróquia de lá que loteou a terra para os primeiros negros. Quando da emancipação de São Pedro do Uberabinha, em 1856, os lotes já pertenciam aos primeiros moradores, mas a freguesia não foi incorporada a nenhuma das paróquias que dão início a cidade. Sobre isso ler: LOPES, Maria Valéria Queiroz Cavalcanti. Novos Trilhos, Outras Trilhas. In: BRITO, Diogo de Souza e WAPERCHOWSKI, Eduardo Moraes. *Uberlândia Revisitada, memória, cultura e sociedade*. Uberlândia; EDUFU.2008 pags 109 - 140

²¹⁵ PEREIRA. Idem pp.323

²¹⁶ SANTOS, Fernanda. *Negros em Movimento: Sentidos entrecruzados das práticas políticas culturais* (Uberlândia 1984/2000). Dissertação de Mestrado. Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia 2011.

²¹⁷ Idem; ibidem

²¹⁸ CARMO, Luís Carlos do. *Função de Preto: trabalho e cultura de trabalhadores negros em Uberlândia*. Dissertação de Mestrado, São Paulo. PUC/SP, 2000.

Temos, portanto, dois elementos importantes sobre os quais se fundam a cidade: o Cristianismo e o racismo. O racismo não só era evidente, mas também naturalizado. Observando o que diz Silvio Almeida, o racismo aqui é definido pelo seu caráter sistêmico:

Não se trata (...) de apenas um ato discriminatório ou mesmo de um conjunto de atos, mas de um processo em que condições de subalternidade e de privilégios que se distribuem entre grupos raciais se reproduzem no âmbito da política, da economia e das relações cotidianas. O racismo pode levar à segregação racial, ou seja, à divisão espacial de raças em bairros – guetos, bantustões, periferias etc. – e/ou à definição de estabelecimentos comerciais e serviços públicos - como escolas e hospitais - como de frequência exclusiva para membros de determinados grupos raciais (...).²¹⁹

Essa segregação é comum e naturalizada em Uberlândia desde o seu nascimento. As condições em que a cidade foi gerada e gestada colocou o racismo no seu momento embrionário. Os chamados memorialistas²²⁰, quando falam sobre a cidade, falam das calçadas dos pretos e dos brancos²²¹, dos espaços separados²²², do Praia Clube, clube recreativo e esportivo no qual somente brancos e ricos tinham acesso, e, principalmente, do bairro Patrimônio²²³, cujo nome revela sua origem: o Patrimônio da Abadia. Os tons usados pelos cronistas não deixam entrever seus sentidos de fato, ora são saudosos, ora são bucólicos e, ao mesmo tempo, revelam um misto de crítica e indignação, mas são partidários desse racismo, ainda que, por vezes, possam se indignar contra o mesmo, seguem o fluxo da informação simples e do conto da cidade feliz.

Em uma publicação, resultado de um projeto da Secretaria de Cultura do ex Prefeito Gilmar Machado (2013-2016), chamado “Livro de graça na praça”, encontramos a crônica de Marta Pannunzio, escritora infanto-juvenil premiada da cidade, intitulada

²¹⁹ ALMEIDA, Silvio. Racismo estrutural. (Coleção Feminismos Plurais/ coordenação Djamila Ribeiro). São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen Livros, 2019.]

²²⁰ Os memorialistas foram aqueles que escreveram sobre a cidade, sem necessariamente possuir uma preocupação com a metodologia das pesquisas históricas ou sociológicas rígidas, sistematizadas ao gosto da academia. São pessoas que juntaram suas memórias às de outras e teceram os panos que formaram a cidade de Uberlândia. Entre eles: SILVA, Antônio Pereira da. *As Histórias de Uberlândia*, volumes I, II e III. Uberlândia; gráfica Brasil Central. 2002.

²²¹ CARMO idem ibidem. P 38-40

²²² Sobre as segregações existentes na cidade de Uberlândia ver: PANNUNZIO, Martha de Freitas Azevedo. Ao Povo do Pé Vermeio. In VIANNA, Beto e VIANNA, Arthur (org). *Uberlândia 20 autores*; Belo Horizonte.; Quixote. 2013. SILVA, Antônio Pereira da. *As Histórias de Uberlândia*, volumes I, II e III. Uberlândia; gráfica Brasil Central. 2002. SILVA, Renata Nogueira da. Festa da Congada: Tradição Ressignificada In: ALCÂNTARA. Ana Paula. (org). Congos, Moçambiques e Marinheiros: Olhares sobre o Patrimônio Cultural Afro-brasileiro de Uberlândia. Uberlândia: Gráfica Composer Editora Ltda. 2008. P 39-69

²²³ SILVA op. Cit..

“Ao povo do pé vermeio”, uma espécie de ‘carta de agradecimento’ aos negros do Patrimônio por terem contribuído para o crescimento da cidade e um pedido de desculpas pela forma com que foram tratados ao longo dos anos.

Abertas as portas das senzalas, os negros expulsos das roças, buscaram um lugar mais civilizado para viver, onde pudessem ganhar alguns vinténs e criar sossegados suas dúzias de filhos, as galinhas tôfraco, os capados do gasto... (...) foram se achegando às centenas, se arrumando como podiam numa nesga de chão barrento/poeirento, amontoados entre os córregos Cajubá e São Pedro, naquele tempo piscoso e cobrento. Uma pinguela roliça de tronco de buriti centenário, farturento nas infindáveis veredas, ligava os negros aos brancos. Ligava assim, à moda roceira, cada macaco o seu galho. Ele eram eles, moravam pra lá do brejo. Os outros moravam no alto da colina.²²⁴

A clareza de Pannunzio ao referenciar ao Patrimônio como o lugar dos pretos na cidade nos dá a clareza, também, do segregacionismo característico desta dinâmica de crescimento urbano e do próprio racismo por detrás da frase “um lugar mais civilizado para viver, onde pudessem ganhar alguns vinténs e criar suas dúzias de filhos”. Esse lugar dos pretos era composto também daquilo que eles trouxeram na bagagem “amontoadas no carro de boi”: “suas festas religiosas, seus orixás, suas crenças, mistura de paganismo e catolicismo. Terreiros de Umbanda, apavorantes, surgiram ruidosos (...) junto com as rezas mansas alguns trouxeram suas rezas bravas(...)”²²⁵. A imaginação é aguçada ao colocarmos os quadros lado a lado. O primeiro, da Uberabinha e sua gente branca, “civilizada” e ordeira; o segundo do Patrimônio da Abadia, as festas, as misturebas de crenças, as dúzias de filhos e as rezas bravas. Pannunzio, embora queira agradecer, não esconde seu racismo. Herança individual? Talvez. Mas muito mais sistêmica e estruturalmente característico da cidade do que se pensa.

Vários historiadores, pesquisando as origens e a dinâmica do bairro são consonantes com Pannunzio, Janaina Jácome dos Santos, que contempla o pensamento ou a escrita de outros historiadores,

O bairro Patrimônio, desde a sua “fundação”, é um lugar onde estavam presentes os negros e descendentes da cidade, recém-emancipada, empregados nos mais diversos trabalhos, como manutenção do calçamento das ruas ou nos afazeres domésticos. Desde o período mencionado percebemos os processos de exclusão e discriminação aos negros na cidade que se constituía. A exclusão pode ser observada não

²²⁴ PANNUNZIO, Martha de Freitas Azevedo. Ao Povo do pé vermeio. In: UBERLANDIA 20 AUTORES. Uberlândia; Quixote na Praça. 2013. Projeto Livro de Graça na Praça. Pags.121-125

²²⁵ Idem. p123.

somente pela localização do bairro, cerca de dois quilômetros de distância do centro, como também pelo tipo de trabalho executado por eles, tais trabalhos eram rejeitados pela maioria da população da cidade.²²⁶

Uma vez definido o lugar dos pretos e de sua cultura vislumbramos então o que vem a ser essa Uberlândia ideal. A cidade na qual, os projetos urbanísticos que surgiram, ao longo desses anos tinham um propósito: não permitir guetos. Paulatina e sorrateiramente os negros e outros indesejáveis, foram dispersados para outros pontos da cidade onde não seriam visíveis. Se os projetos deram certo ou não, uma coisa é fato: o Patrimônio da Abadia viria a ser urbanizado ali pelas décadas de 1970/1980 e, no processo de urbanização e civilização²²⁷ do bairro, não houve espaço para os negros. Não haveria guetos na ‘cidade jardim’.

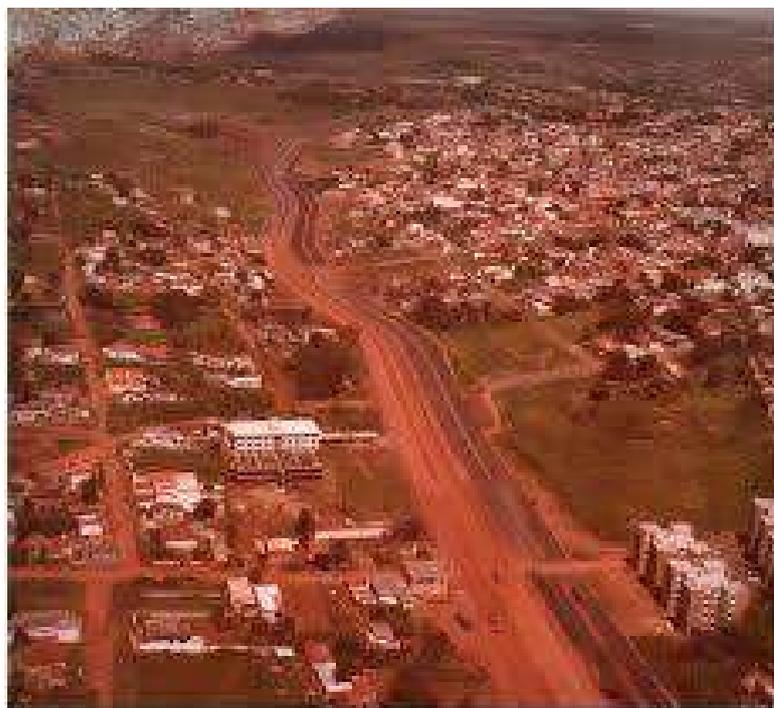


Figura 16 – Av. Rondon Pacheco na década de 1980

Fonte: <http://grupbairropatrimonio.blogspot.com/2013/12/galeria-de-fotos-e-imagens.html>
Acesso em 01/04/2020

²²⁶ SANTOS Janaina Jácome dos. Políticas Públicas: ações afirmativas para a população negra. Uberlândia 1980/2016. Repositório UFU. 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/20620/3/PoliticaPublicaAcoes.pdf>. Acesso em 01/04/2020. Neste trecho SANTOS evidencia a leitura de diversos textos de Antônio de Pádua Bosi, Luiz Carlos do Carmo e Luiz Augusto Bustamante Lourenço, dos quais apenas Lourenço não é Historiador e sim geógrafo.

²²⁷ A ideia de civilizar acompanha os planos de urbanização da cidade descrito tanto no texto de LOPES, Valéria Maria Queiroz Cavalcanti. Novos Trilhos, outras trilhas... ; quanto no de DANTAS, Sandra Mara. Ambos In: BRITO, Diogo de Souza e WARPECHOWSKI, Eduardo Moraes. Uberlândia Revisitada. Memória, Cultura e Sociedade.

Na fotografia acima, já na década de 1980, se vê a construção da Avenida Rondon Pacheco que canalizou o córrego São Pedro e ajudou a promover a urbanização do Patrimônio da Abadia (lado esquerdo da foto), que, junto com o Praia Clube (figura 18), valorizou as áreas do Patrimônio, dificultando o acesso a novos lotes pela população mais pobre (e preta) da cidade.



Figura 17 – Praia Clube na década de 1960

Acervo pessoal D. Suely Regina Del Grossi. Fonte:

<https://www.facebook.com/fotosuberlandiariguette/photos/a.594211400711817/1671731662959780/?type=3&theater>. Acesso em 01/04/2020

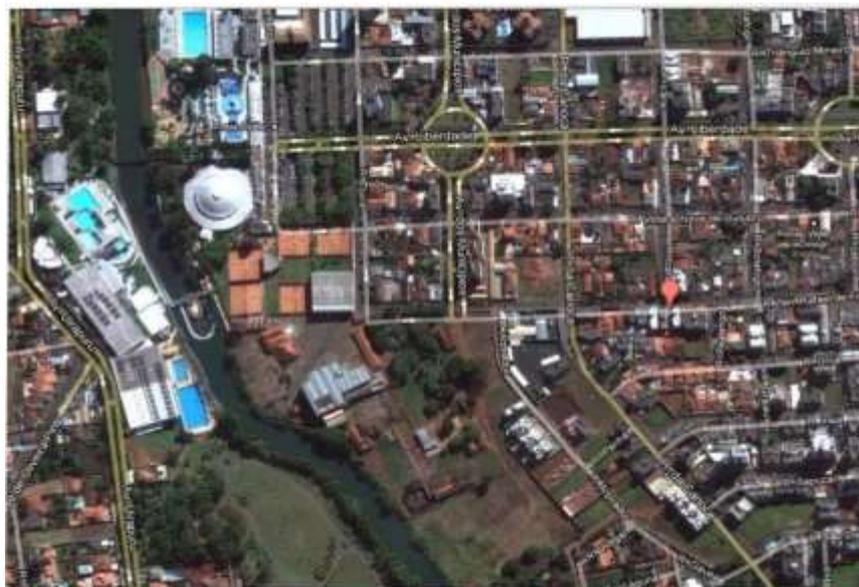


Figura 18 – vista aérea do bairro Patrimônio atual, com o Praia Clube em destaque

Fonte: <http://grupobairropatrimonio.blogspot.com/2013/12/galeria-de-fotos-e-imagens.html>. Acesso em 01/04/2020



Figura 19 - vista da Avenida Liberdade no Bairro Patrimônio

Fonte: <https://patrimoniouberlandia.webnode.com/news/site-lan%c3%a7ado/> Acesso em: 01/04/2020

As fotografias acima mostram as transformações significativas que ocorreram no bairro ao longo dos últimos 50 anos. Na figura 08, o Praia Clube, então por volta dos seus 20 anos de fundação, e o bairro como um distrito da cidade. Na figura 09, o mesmo clube nos anos 2000 e a área já totalmente urbanizada e valorizada como demonstra a figura 10, com vista parcial da principal avenida do bairro. Em função da urbanização e da valorização imobiliária, o Patrimônio não é mais um bairro só de negros, aliás, os negros dispersados pela mesma especulação imobiliária hoje são ali, minoria. No entanto, curiosamente, é ainda o reduto de sambistas e congadeiros²²⁸ que continuam mantendo vivas as memória e tradições do local.

Escondidas nas dobras da cidade, a população negra empurrada para a periferia, parece acompanhar a lógica da ‘Cidade Jardim’, manter-se distante dos grandes centros, e dos locais públicos de onde foram expulsos pelo preconceito velado da cidade; separar-se do branco e criar seus próprios espaços²²⁹. Daí se encontram as astúcias das populações

²²⁸ SANTOS, Fernanda. *Negros em Movimento: Sentidos entrecruzados das práticas políticas culturais* (Uberlândia 1984/2000). Dissertação de Mestrado. Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia 2011.

²²⁹ Sobre esse assunto ler também: CARMO, Luís Carlos do. *Função de Preto: trabalho e cultura de trabalhadores negros em Uberlândia*. Dissertação de Mestrado, São Paulo. PUC/SP, 2000.; SANTOS, Fernanda. *Negros em Movimento: Sentidos entrecruzados das práticas políticas culturais* (Uberlândia

marginalizadas: criar seus próprios espaços, de acordo com De Certeau²³⁰, seria uma dinâmica natural entre as populações marginalizadas que necessitava do olhar do historiador. Nos estudos de Santos²³¹ observamos claramente essa dinâmica, a comunidade negra uberlandense se organiza em locais próprios, clubes, bares, em atividades culturais próprias como a Congada, o Carnaval e em movimentos negros organizados onde as discussões se concentram nas suas práticas e olhares e astúcias que tornam visíveis a existência dessa população mas que, ao mesmo tempo, sem que se perceba colaboram para sua própria segregação. Por isso, entendemos que é a tônica do historiador que na sua ‘escrituração’ da história problematiza esse jogo de esconde-esconde, uma vez que, no dia a dia, no cotidiano das folias, cada qual está em seu lugar invisibilizados pela dispersão nos trabalhos domésticos, na coleta de lixo, nos caixas de supermercado, na segurança invisível dos shoppings centers, na escuridão da cidade.²³²

Enquanto o poder público uberlandense criava e colocava em prática o ideal da cidade perfeita, partindo da geografia plana até organização da sociedade em torno desse ideal, de modo a esconder ou camuflar aquilo que seria a sua vergonha, essa mesma vergonha sai às ruas de forma não só a garantir como a exigir sua visibilidade. O jogo das astúcias e das bricolagens acontece por duas vias: o Movimento Negro organizado e a Congada.

3.2 Negros em movimento(s) - Aprende agora como é possível separar as coisas. Domina o mistério de dissociar os átomos, adquirindo, assim, pleno poder sobre a matéria.

A década de 1980 é o momento de florescimento, em quase todo o país, de movimentos sociais organizados em torno de reivindicações que ampliam a cidadania de grupos invisibilizados até então pelo poder público. As mulheres, os homossexuais, os deficientes físicos, indígenas e negros entre outros. A ditadura militar e sua truculência, aliada ao passado de descaso dos governantes brasileiros, acabou por impor essa

1984/2000). Dissertação de Mestrado. Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia 2011.; SANTOS Vanilda Honória dos. *Os Direitos Territoriais dos povos e comunidades tradicionais: Quilombos no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba* – Minas Gerais. Trabalho de Conclusão de Curso da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 2018.

²³⁰ CERTEAU, Michel de. *A Invenção do cotidiano*: Artes de fazer. Petrópolis; Vozes. 1998.

²³¹ SANTOS, Fernanda. Idem. *ibidem* p. 38-40

²³² Sobre as ocupações dos trabalhadores negros da cidade de Uberlândia ver: CARMO. Op.cit. Função de Preto; SAMORA, Mariana Camin. *“Uma Cidade se faz de sonhos” Entre o real e o ideal: Memórias e experiências na paisagem urbana de Uberlândia (2000-2009)*. Dissertação apresentada como requisito para obtenção de Mestre em História para o programa de Pós graduação em História do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia 2010.

organização. O movimento negro, cuja história é anterior a esta década, renasce na década de 1980 com posturas políticas (re)definidas e novas metas de combate ao racismo. Sobre esse movimento, Tavares afirma:

Historicamente o MNU (Movimento Negro Unificado) se constituiu em um exemplo para a diáspora africana de língua latina na América do Sul, ao organizar o primeiro grande protesto no Brasil moderno contra o racismo e canalizar o apoio das lideranças religiosas afro-brasileiras (candomblé e Umbanda), da Igreja Católica, da Ordem dos Advogado do Brasil (OAB), a Associação Brasileira de Imprensa (ABI), do Movimento pela Anistia e muitos outros (...) estava aberta a luta moderna do Movimento Negro possuidor de características marcantes: em primeiro lugar a militância disciplinada, organizada em núcleos e focada na luta contra o racismo (...), em segundo, a luta pela constituição de uma ampla frente que unificasse a luta antirracista e alcançasse o pioneiro horizonte da unidade. Por isso se conseguiu forjar uma sólida política de alianças, a ponto de a expressão “Movimento negro” se transformar em conceito evocativo de um novo segmento de movimento de massas, tanto no cenário político quanto no imaginário nacional.²³³

De acordo com Tavares, a luta antirracista, embora antiga no Brasil, ganha novos contornos nos anos 1980, nesse momento ela se amplia como uma luta por democracia, por reconhecimento, por cidadania, que conseguiu de, certa forma, dar visibilidade ao movimento e, como o próprio autor ressalta, fazer com que o termo “Movimento Negro” evocasse uma nova postura na luta antirracista.

Seguindo o raciocínio do MNU surgem em Uberlândia os primeiros movimentos negros organizados dentro de uma diretriz de luta pela democracia e que segundo Cristiane Ribeiro, tinha como objetivos:

equiparar com as demais comunidades as condições de vida da comunidade negra, maximizar a conscientização dos negros acerca de seus problemas; combater a discriminação racial; discutir de forma mais ampla os problemas vividos pelas pessoas negras e resgatar a história do negro brasileiro.²³⁴

²³³ TAVARES, Júlio Cesar de Souza. Retrospectiva História do Movimento Negro. In: GARCIA, Januário. *Movimento Negro no Brasil, 25 Anos 1980-2005*. Brasília, DF; Edição Fundação Cultural Palmares. 2006. P. 11 de 174. Neste texto Tavares especifica o surgimento do MNU – Movimento Negro Unificado como uma Agremiação Nacional que lança as diretrizes para outros movimentos em todo o Brasil. Essa sigla é, portanto, uma referência de atitudes e bandeiras tomadas por movimentos espalhados pelas cidades brasileiras onde a luta se fez presente.

²³⁴ RIBEIRO, Cristiane Maria. Antirracismo e educação: o projeto político pedagógico das lideranças negras de Uberlândia. Dissertação de Mestrado da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Uberlândia, MG. Uberlândia.2000, p.103

De acordo com Ribeiro, a principal bandeira de luta era, no entanto, equiparar as condições de vida do negro com os demais grupos sociais, não desprezando as outras bandeiras, e isso é crucial para entender o lugar do negro no processo de reivindicações do seu lugar social. As bandeiras de luta dos movimentos anteriores à década de 1980 e 1970, flamejavam em torno de uma inserção social que levava em consideração equiparar-se ao branco em diversos níveis: socialmente, no sentido de apresentar um comportamento que pudesse levar em consideração não só a conta bancária, mas as etiquetas ditadas pelos brancos; no nível de escolarização, no sentido de portar diplomas e títulos; e, visualmente, no sentido de vestir-se e pentear-se segundo os padrões brancos. Essa tendência se rompe, no Brasil, por volta dos anos 1970 por influência dos “black power²³⁵”, movimento que surge nos Estados Unidos que reivindica uma igualdade de direitos civis e autodeterminação dos povos afrodescendentes passando pela valorização do “ser” negro, isto é, de sua cultura, de sua religião e de sua beleza, de sua diferença em relação ao padrão branco estabelecido. Esse também passa a ser o discurso do MNU na década seguinte, mas o incipiente Movimento Negro Uberlandense oscila, conforme Ribeiro, entre essas duas tendências: a) a equiparação às outras comunidades (leia-se brancos); b) o reconhecimento de si através de uma ação política efetiva.

Ribeiro não se detém no estudo de cada um dos movimentos existentes na cidade, quem faz isso e avança, inclusive, nestes estudos é Fernanda Santos e Janaína Jacomé dos Santos que pesquisam temáticas parecidas. Fernanda Santos²³⁶ aponta para a existência não só de movimentos anteriores ao recorte, 1980, mas de outros que surgem a partir da dissidências destes. Temos, portanto, o Monuva - Movimento Negro Visão Aberta de 28/09/1984 e o Grucon – Grupo União e Consciência Negra- de 06/11/1986; das

²³⁵A expressão black power (poder negro) foi criada por Stockley Carmichael, militante radical do movimento negro nos Estados Unidos, após sua 27ª detenção, em 1966. “Estamos gritando liberdade há seis anos”, anunciou Carmichael. “O que vamos começar a dizer agora é poder negro.” Ex-dirigente do Comitê Coordenador dos Estudantes pela Não Violência (SNCC – Student Nonviolent Coordinating Committee), Carmichael escreveu o livro Black Power, em parceria com Charles V. Hamilton, e foi um dos mais destacados militantes do Partido dos Panteras Negras (Black Panther Party). PINHO, Osmundo. Black Power. <http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/b/black-power> acesso em 14/04/2020.

²³⁶ SANTOS, Fernanda. *Negros em Movimento: Sentidos entrecruzados de práticas políticas e culturais* (Uberlândia, 1984-2000). Dissertação de Mestrado. Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia 2011. Na dissertação Fernanda cita o movimento associativo Flor de Maio de 1926, Legião Negra e Legião Negra Feminina de 1935, Centro Theatral do Negro de 1936, Associação dos Homens de cor de 1935, e outros clubes recreativos como os Tenentes Negros, já mencionados em outros textos, Clube José do Patrocínio, Alvorada Negra entre outros. Disponível em: file:///C:/Users/m_h_r/OneDrive/Documentos/Mestrado%202019/negros%20em%20movimento%20Diss%20Fernanda.pdf Acesso em 10/04/2020.

dissidências, principalmente do Monuva teremos o Griconeu – Grupo Integração e Consciência Negra de Uberlândia e o Oriodara.

Segundo Fernanda Santos e Janaína Jacomé dos Santos, o Movimento Negro Visão Aberta, o Monuva, nasce a partir das necessidades de representatividade do negro em um momento difícil para o país que era os anos finais da ditadura militar e a abertura dos trabalhos da Constituinte de 1988. Conceição Leal, uma das fundadoras do Monuva, foi representante de Uberlândia na Convenção Nacional do Negro pela Constituinte ocorrida em 1986. Naquele momento, a ideia principal era o embate político que deveria destacar as necessidades da comunidade negra uberlandense junto as esferas públicas, no sentido de criar mecanismos que diminuíssem as distâncias de formação intelectual, de acessibilidade escolar, de status social entre negros e brancos. E deu resultado. O Monuva, junto com outros movimentos que nasceriam posteriormente, foi responsável por avanços importantes no reconhecimento, por parte dos setores públicos, das demandas da comunidade negra. Assim, ao longo dos anos 1980, principalmente na fase final dessa década, o Monuva respondeu pela criação do Conselho Municipal de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra em 1985 e, no mesmo ano, pelo Encontro Nacional do Negro, Cultura e Constituinte.

No ano seguinte à formação do Monuva, se organizava na cidade o Grucon - Grupo União e Consciência Negra. Diferente no Monuva, o Grucon nasceu dentro da Igreja Católica. Nos anos 1960, a partir do Concílio do Vaticano II, a Igreja Católica Latino Americana revelou uma nova tendência episcopal e deu à luz um movimento chamado Teologia da Libertação. Camilo, citando Löwy conta, que

Os princípios da Teologia da Libertação passaram a embasar as ações de parte do clero católico para a defesa de seus ideais. Mas quais seriam esses princípios? Michael Löwy (2000) enfatiza oito pontos que seriam os pilares principais da Teologia da Libertação, entre os quais se destacam: a libertação humana como antecipação da salvação final em Cristo, uma nova leitura da Bíblia, uma forte crítica moral e social do capitalismo dependente, o desenvolvimento de comunidades de base cristãs entre os pobres como uma nova forma de Igreja e, especialmente, uma opção preferencial pelos pobres e a solidariedade com sua luta de autolibertação.²³⁷

²³⁷ CAMILO, Rodrigo Augusto Leão. *A Teologia da Libertação no Brasil: das formulações iniciais de sua doutrina aos novos desafios da atualidade*. Cadernos dos Seminários de Pesquisa da Universidade Federal de Goiás. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/253/o/Rodrigo_Augusto_Leao_Camilo.pdf. Acesso em 14/04/2020

No Brasil, os setores mais conservadores da Igreja Católica, que se alinhavam aos governos militares, não viam com bons olhos o movimento que se aproximava das camadas mais pobres da sociedade brasileira de então, e principalmente, que assumia para si a defesa de índios e dos negros. Os anos 1980 foram particularmente ricos para os movimentos que assumiam a defesa das chamadas, na época, minorias – e que, segundo o entendimento de hoje, não são minorias, embora continuem vivendo à margem do que propõe a porção elitista da sociedade. Trocamos o termo *minorias* pela expressão *populações em desvantagem político-social*. É nesse cenário que crescem as Comunidades Eclesiais de Base – as CEB's e as pastorais específicas para assuntos considerados problemas: a pastoral da Infância e da Juventude, a pastoral do Menor, a Pastoral do Índio, Pastoral do Negro, dentre outras. O Grupo União e Consciência Negra–Grucon, nasce a partir dessas CEB's. Conforme Janaína Jacomé dos Santos:

A base nacional do grupo foi fundada no ano de 1981, sua trajetória foi marcada pela proximidade com a Igreja Católica, assim a ideologia católica se faz presente durante a criação do Grucon, contudo os interesses são diferentes levando ao desmembramento alguns anos posteriores, um dos fundadores foi o Frei David, que relata em uma entrevista como começou o movimento e a separação, posterior, da igreja católica.²³⁸

Na entrevista de Frei David²³⁹, traduzida por Verena Alberti e Amílcar Araújo Pereira, ele diz o seguinte:

Fizemos vários seminários sobre o negro no Brasil e com gastos financeiros da CNBB. (...) A CNBB financiou grandes assembleias do Grucon. O objetivo era criar um grupo de negros católicos que trabalhasse com qualidade a questão do negro no Brasil. E, ao nascer esse grupo de negros católicos, trouxemos junto para esse grupo pessoas não católicas, pessoas que eram militantes de esquerda de maneira bem convicta, que trouxemos para essas reuniões também. E esses grupos de negros de esquerda que não tinham referencial católico e outros católicos que tinham grande conhecimento histórico da Igreja no Brasil e no mundo, nas primeiras reuniões desceram um volume imenso de críticas à Igreja, dizendo que ela não tinha autoridade para trabalhar com o tema do negro porque ela foi a maior escravagista do Brasil e do mundo, e que não aceitavam a Igreja botando negros em cabresto e

²³⁸ SANTOS Janaína Jácome dos. Políticas Públicas: ações afirmativas para a população negra. Uberlândia 1980/2016. Repositório UFU. 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/20620/3/PoliticaPublicaAcoes.pdf>. Acesso em 01/04/2020 p 70

²³⁹ Frei David Raimundo Santos participou da formação dos Agentes Pastorais Negros e do Grupo União e Consciência Negra, fundado nos anos 1980. Em 1994 foi eleito para compor a Secretaria Executiva Latino-Americana da Pastoral Afro-Latino Americana e Caribenha. Foi um dos idealizadores do Prê-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC), criado em 1992, e é fundador do Educafro, que conta com mais de 160 núcleos, no Rio de Janeiro e em São Paulo. Participou da coordenação da Coleção Negros em Libertação, da Editora Vozes.

ensinando o negro a lutar por seus direitos; porque essa Igreja foi violenta, escravizou o negro, viveu da escravidão, beneficiou-se da escravidão e, portanto, não admitiam que a Igreja criasse uma pastoral do negro. E em uma das grandes reuniões do Consciência Negra, em que estávamos discutindo o rumo do trabalho, nós negros católicos queríamos usar como estratégia botar a Igreja a serviço da causa, e esses negros não católicos e outros católicos não admitiam essa estratégia e queriam que todos os negros trabalhassem a defesa do negro fora da Igreja.²⁴⁰

A estratégia de Frei David no processo de fundação do Grucon Nacional coloca em evidência dois fatos importantes: o primeiro é que embora bem intencionada, a Igreja Católica, mais uma vez, interferia de forma direta na vida e na cultura dos negros que, naquele momento, em função da abertura política, estavam bem articulados com aquilo que queriam para os negros brasileiros e não era nem de longe a tutela de uma entidade que tradicionalmente os massacrara e que não representava o catolicismo como um todo. O segundo é que o próprio amadurecimento do Movimento Negro, que o leva a romper com a tendência católica nacional, gerando um discurso próprio de resistência a opressão. E, é preciso também pensar no próprio autoritarismo ou autoconfiança da Igreja, ao assumir uma “luta” que, mais uma vez, negava os saberes tradicionais da religiosidade africana. Tema sobre o qual voltaremos ainda neste capítulo.

Em Uberlândia, o Grucon foi na via contrária. A pesquisa de Dos Santos²⁴¹ nos diz que “(...) o local escolhido para a aprovação da criação do grupo na cidade durante os fins da década de 1980 é justamente o Seminário Diocesano de Uberlândia”²⁴². Mas o fato de o grupo local não ter rompido com a Igreja católica como o nacional, não inviabilizou as lutas do Grucon. A bandeira de luta deste Movimento era justamente a “Consciência Negra”, isto é melhorar a autoestima dos negros para que, através do reconhecimento de si, pudessem entender suas necessidades e lutar por elas.

Ainda segundo Dos Santos, e como dissemos acima, a atuação local desses dois movimentos será responsável pela organização de mecanismos políticos que reconheçam e atuem como agentes transformadores da vida do negro. E, segundo a autora, Uberlândia foi, em função da ação desses movimentos, pioneira em políticas afirmativas de

²⁴⁰ ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araujo. Movimento negro e "democracia racial" no Brasil: entrevistas com lideranças do movimento negro. Rio de Janeiro: CPDOC, 2005. 15f. disponível em https://cpdoc.fgv.br/producao_intelectual/arq/1504.pdf. Acesso em 14/04/2020.

²⁴¹ SANTOS Janaina Jácome dos. *Políticas Públicas: ações afirmativas para a população negra*.

Uberlândia 1980/2016. Idem, p. 72

²⁴². Opi cit.

valorização do negro através da alteração da Lei Orgânica do município, em cujo capítulo IV de título Educação, o Artigo 165 apresenta:

Os Poderes Públicos Municipais adotarão todas as medidas necessárias para coibir prática do racismo, crime imprescritível e inafiançável, sujeito a pena de reclusão, nos termos da Constituição da República, onde o combate às formas de discriminação racial pelos Poderes Públicos Municipais compreenderá:

I - A proposta de revisão dos livros didáticos dos textos adotados e das práticas pedagógicas utilizadas na rede municipal, visando eliminação de estereótipos racistas;

II - O estudo da cultura afro-brasileira será contemplado no conteúdo programático das escolas municipais;

III - A formação e reciclagem dos professores de modo a habilitá-los para a remoção das ideias e práticas racistas nas escolas municipais e para a criação de uma nova imagem das crianças e dos adolescentes negros, bem como da mulher;

IV - Os cursos de aperfeiçoamento do servidor público incluirão, nos seus programas, disciplinas que valorizem a participação dos negros na formação histórica e cultural da sociedade brasileira;

V - A liberdade de expressão e manifestação das religiões afro-brasileiras;

VI - A criação e divulgação de programas educativos nos meios de comunicação de propriedade do Município ou em espaços por ele utilizados na iniciativa privada, visando o fim de todas as formas de discriminação racial. (LEI ORGÂNICA DO MUNICÍPIO DE UBERLÂNDIA, 1990)²⁴³

Se a atuação dos Movimentos Negros, notadamente de cunho político, alcançaram tanto êxito na luta pelos direitos dos negros na cidade, a Congada afronta ainda mais os comportamentos racistas da elite branca e dominante local, uma vez que é de longe a mais inquietante das manifestações culturais dos negros uberlandenses porque não é de seu interesse direto discutir preconceitos, lutar contra o racismo ou a garantia de direitos previstos em Lei. No entanto ela faz tudo isso. A manutenção das tradições ancestrais, cujo bater dos tambores que todos os anos ressoa longe a partir de julho, alerta a todos para a presença da cultura, da religiosidade, da música, da dança daqueles que se tentaram silenciar. Em Uberlândia, não há nada mais astucioso que a Congada.

O brilho da festa pública que acontece todos os anos no segundo domingo de outubro, atraiu os olhares de diversos pesquisadores de quase todas as áreas do

²⁴³ Lei Orgânica do Município de Uberlândia 1990. In: SANTOS Janaina Jácome dos. Políticas Públicas: ações afirmativas para a população negra. Uberlândia 1980/2016. Pag 76. A Lei foi revisada em 2014 mantendo os parágrafos acima mencionados.

conhecimento. Cientistas sociais, músicos, teatrólogos, dançarinos, antropólogos historiadores, fotógrafos e até físicos estudaram a Congada, e cada um com um olhar específico busca entender e traduzir a Festa de nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos homens de cor que alcançou a mídia internacional e levou a cidade junto.

Mais que garantir a sobrevivência das tradições, a Congada traz Exu para as ruas e o deixa evidente muito embora nem todos o vejam, ele está ali e para usar uma expressão bem típica de terreiros, “ele e toda a Aruanda” o que quer dizer todos os ancestrais africanos cultuados principalmente na Umbanda: Pretos Velhos, Caboclos, Boiadeiros, Marinheiros, toda classe de encantados do Terreiro.

Entendendo as amplas discussões que existem para o Termo ‘Congada’, utilizaremos uma definição dada por Larissa Gabarra:

A Congada como ponto de partida é a manifestação cultural de matrizes banto-africanas e influência católica, identificadas pela louvação a santos negros através de bandas musicais de base percussiva autodenominadas Ternos de Congo, Catupés, Moçambiques, Marinheiros e Vilões, súditos do rei e da rainha Congo. Os ternos são constituídos por um núcleo familiar e marcados por uma formação militar com soldados e capitães que, em seus quartéis (sedes dos grupos), recebem os conselhos da madrinha – mentora espiritual do grupo (Terno). No dia da festa, representam-se através de símbolos – cores e modelos das vestimentas, função e hierarquia entre os grupos, linguagem falada, objetos, instrumentos musicais e o próprio ritmo do tambor.²⁴⁴

Um desfile colorido e alegre que, em geral, começa em julho com as peregrinações dos ternos pela cidade em busca de arrecadar recursos para o grande dia de apresentação, que ocorre no segundo domingo de outubro, marca a festa em homenagem à Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens de Cor. Torna evidente em toda a cidade e é fruto das negociações diversas entre festeiros e poder público. De acordo com Gabarra, a Congada nasce da Irmandade, recurso usado tanto pela Igreja Católica, quanto pela Coroa Portuguesa, desde meados do século XVII, para ampliar o poder da Igreja através da catequização como também para controlar os escravizados. A autora coloca que, “(...) diante da importância do africano para a economia brasileira, a promoção dos santos negros (...) e sua louvação criava uma identificação entre as diferentes culturas africanas, que através das Irmandades, símbolo de uma das formas de inserção social, constituía um

²⁴⁴ GABARRA, Larissa Oliveira. *Vida de Congadeiro: Uberlândia meados do século XX*. In: ALCÂNTARA, Ana Paula. (org). *Congos, Moçambiques e Marinheiros: Olhares sobre o Patrimônio Cultural Afro-brasileiro de Uberlândia*. Uberlândia: Gráfica Composer Editora Ltda. 2008., p. 119

espaço de negociação realizada entre o poder governamental, a Irmandade e o santo (...).²⁴⁵

Essas negociações particularmente nos interessam porque trata-se de triplos acertos, o primeiro é a criação da própria Irmandade que, a exemplo dos candomblés da Barroquinha, como colocamos no primeiro capítulo, gera entre os escravizados, mineiros, neste caso, o sentimento de pertencimento ao grupo. Ainda que as culturas africanas aqui estabelecidas sejam diversas, a Irmandade cria uma unidade, uma identificação coletiva e a possibilidade de criar estratégias para combater e/ou suportar a escravidão. Arthur Ramos já havia identificado esta estratégia e Gabarra o cita, quando diz que “(...) estas festas do Congo tinham uma significação social: revelaram tendências dos negros de se agruparem para a sua defesa e organizarem pacificamente sua libertação(...)”.²⁴⁶ Em Minas Gerais, incluindo Uberlândia, a Irmandade do Rosário tem a mesma função, na medida em que os escravizados criaram estratégias para unir os companheiros de diversas fazendas para ‘brincar’ o Congo, expressão utilizada por Gabarra ao seu referir aos primeiros congadeiros nos seus diversos escritos. Jeremias Brasileiro atesta essa informação

Não obstante, uma problemática já se apresenta a respeito dessa manifestação que não parece ser nos seus nascedouros uma Festa da Congada, e sim, um festejo religioso com o consentimento por via da conversação entre negros, Igreja e senhores de escravizados, conforme vários relatos orais Brasil afora, que circunstancialmente nesse texto, envolve uma citação do atual presidente da Irmandade do Rosário, Sr. Deny Nascimento: “Os escravos pediam licença aos senhores das fazendas e engenhos para dançar em louvor aos santos e voltar no fim do dia para as senzalas. Uberlândia e a sociedade evoluíram, mas a festa da Congada permanece”.²⁴⁷

Permanece até os dias atuais reforçando os laços entre as famílias congadeiras e criando outros laços de irmandade entre eles. E neste caso o termo irmandade, no minúsculo, refere-se ao sentimento de pertencimento a um agir próprio, sustentado por

²⁴⁵ Idem p. 123. Sobre o assunto ler também SILVA, José Carlos Gomes. Repensando os Estudos sobre a Congada: Refazendo Percursos, Percorrendo Novas Trilhas. IN; ALCÂNTARA. Ana Paula. (org). *Congos, Moçambiques e Marinheiros: Olhares sobre o Patrimônio Cultural Afro-brasileiro de Uberlândia*. Uberlândia: Gráfica Composer Editora Ltda. 2008. P 15-36

²⁴⁶ Ibidem, op cit. Pa123

²⁴⁷ BRASILEIRO, Jeremias. *O Congado (a) e a permanência do racismo na cidade de Uberlândia-mg: resistência negra, identidades, memórias, vivências* (1978-2018). Tese de doutorado. Uberlândia MG. Repositório UFU, 2019. Pag 48

eles e não por outros e, ainda que haja conflitos vários entre, o resultado é, em geral, outro Terno.

O segundo acerto diz respeito às negociações com o poder público, e talvez, seja importante dizer com o público em geral. O barulho, o brilho e a beleza da Festa do Rosário explodem, no mínimo de duas formas sobre a cidade racista: uma como incômodo e outra como necessidade econômica. Possivelmente uma não é antagônica a outra, mas pode ser oportuno que uma se aproveite da outra. Gabarra evidencia essas negociações ao afirmar que o poder público de tudo fez para manter a festa sob controle, mas, que num dado momento teve que reconhecê-la e demonstra a influência da imprensa local que em uma nota de 30 de outubro de 1955, do *Jornal Correio de Uberlândia*, diz que,

já se ouve em todas as partes da cidade o barulho proveniente dos tambores (...) dos conjuntos denominados Congados e Moçambique. (...) A sua tendência religiosa tinha como base o sobrenatural, sua fraqueza e sua razão eram intermináveis interrogações. (...) Os atuais talvez nem saibam o que estão comemorando (...) Tratando-se de uma festa que exige gastos extraordinários com instrumentos, roupas etc... (...) A exemplo do que existe no norte do país, onde o costume é oficializado e constitui fonte turística, deveríamos estudar um meio de dar devida publicidade da nossa festa, a fim de angariar para a nossa cidade também uma futura renda turística”²⁴⁸.

O reconhecimento das elites, via imprensa, embora não de imediato, facilitou a oficialização e, conseqüentemente a institucionalização da festa.

De acordo com a autora é a partir de 1984 que se registram os primeiros Ternos de Congada e é também a partir dessa data que se criam os primeiros Estatutos, necessidade que surge para que o poder público passe a financiar a festa como um todo, o que significa dizer que o poder público não só reconhece a importância da festa como elemento político e econômico de importância relevante para a cidade, mas também é obrigado a colocá-la em calendário oficial. Em 2008, a Festa é tombada como Patrimônio Cultural e Histórico de Uberlândia. Se observarmos a data para início dos registros verificaremos a importância da militância política nos anos 1980. E, se nos aprofundarmos mais um pouco veremos que os mesmos atores estarão presentes nos dois movimentos, Walter José Prata, o Mestre Capela, Olímpio Silva, o Pai Nego e João Rodrigues, Mestre Bolo ou Bolinho, estes homens representantes de outros tantos foram presença marcante nos Movimentos Negros, nos sambas e nas Congadas de Uberlândia.

²⁴⁸ GABARRA. Op. cit., p. 126.

O terceiro acerto é com a Igreja católica. Embora nasça como uma estratégia de controle tanto da Igreja Católica, quanto do poder público vigente, seja durante o Império ou a República, a Congada precisa negociar com ambos para continuar existindo. Larissa Gabarra, Renata Nogueira da Silva, Juliana Calábria, Jeremias Brasileiro são unânimes em dizer que foi preciso uma série de negociações para que a Diocese de Uberlândia aceitasse a festa no modelo em que está atualmente, inclusive as datas e os dias de festa foram estabelecidos entre negociações várias com a Diocese que, por diversas vezes, quis formatá-la, seguindo interesses próprios.

(...) A criação da Irmandade do Rosário foi resultante de uma aceitação que parecia consensual e no entanto, ao mesmo tempo, denotava conformismo – compreensível para que pudesse existir de fato, como é possível verificar na ingerência da Igreja a partir das normas estatutárias. (...) Tais normatizações sinalizavam já de início, para um processo de subalternidade institucional autorizada a “funcionar pelo excelentíssimo e reverendíssimo Dom Eduardo Duarte Silva, Bispo Diocesano de Uberaba, em 12 de julho de 1916. Segundo o que se constata em documento posterior, a instituição era formada pelos pretos da freguesia, tendo como finalidade a exaltação da Virgem Maria, bem como a santificação das almas, devendo inteira sujeição à autoridade diocesana, não podendo modificar as obrigações estatutárias assumidas sem a devida anuência hierárquica da Igreja Católica. (...) A ingerência e controle sobre a Irmandade do Rosário é factível quando acontece a revisão da convenção estatutária, de tal maneira a não permitir nenhum tipo de flexibilidade na condução da instituição, esse procedimento é explicitado na determinação de reformular dois itens fundamentais que tratavam da possibilidade de se constituir bens patrimoniais e da extinção, quando a autoridade diocesana o desejasse. Consequentemente, a ordem era para que constasse nas disposições permanentes, a obrigatoriedade da Irmandade do Rosário de “prestar contas à autoridade diocesana anualmente e todas as vezes que fosse convidada”, além disso, a imposição de que a Irmandade do Rosário não estava apta para assumir e muito menos exercer, “a personalidade jurídica sem pura e expressa autorização” daqueles que eram os representantes da Diocese do São Pedro do Uberabinha.²⁴⁹

Renata Nogueira da Silva em análise sobre as relações atuais entre congadeiros e o surgimento de novos Ternos ressalta em entrevista com o Capitão Ramon Rodrigues, na época diretor da Irmandade que, a fim de evitar conflitos, rachas ou brigas entre ternos, a “Irmandade e a *Diocese de Uberlândia* decidiram que só poderão ser criados novos ternos daqui a quinze anos.”²⁵⁰

²⁴⁹ Idem. Pág 89

²⁵⁰ SILVA, Renata Nogueira da. Festa da Congada: Tradição Ressignificada In: ALCÂNTARA. Ana Paula. (org). *Congos, Moçambiques e Marinheiros: Olhares sobre o Patrimônio Cultural Afro-brasileiro de Uberlândia*. Uberlândia: Gráfica Composer Editora Ltda. 2008. P 39-69

Em ambos os textos citados podemos observar que a Igreja Católica aceita festa da Congada desde que esta se transforme em uma festa católica, uma estratégia da Igreja para controlar, primeiro a ‘escravaria’ e depois os negros. Estratégia que, por um lado não deu certo visto que transformou o ato em Tradição Cultural e por outro lado deu muito certo porque a Igreja Católica interfere até hoje na organização e aprovação jurídica dos Ternos. Neste caso, de novo as palavras de Certeau ressoam como música ao longe. Ao usar a festa do Rosário como controle dos escravizados, tanto a Igreja, quanto a elite escravocrata, criaram espaço para a construção de uma das formas mais contundentes de resistência e luta contra, antes a escravidão, agora o racismo, e, com o aditivo da afirmação do caráter afro-religiosos. Se uma das exigências tanto para receber a subvenção da Prefeitura, quanto para existir enquanto Terno é ‘assistir’ a pelo menos uma missa²⁵¹ por mês, a primeira é o ritual no terreiro de Umbanda. Ao descrever a relação entre Umbanda e Congada, Alcântara faz a seguinte descrição:

...Antes de sair do quartel, todos rezam preces e cantam pontos que também são rezados e cantados nas sessões espirituais do Terreiro (...), na saída do Terno para a rua todos, inclusive os acompanhantes pesquisadores, devem tomar o *remedinho* para terem seus corpos fechados contra qualquer agrura que possa surgir no percurso até a Igreja. (...) durante toda a festa é possível perceber que algumas músicas fazem referência às entidades espirituais como Pretos Velhos e Caboclos. Também, no dia anterior a festa os Ternos costumam ir a centro de Umbanda para receberem conselhos destas entidades e serem benzidos, este ritual é chamado de *Tira Palha*.²⁵²

Observamos que a pesquisadora descreve o ritual mais importante para a saída dos ternos a rua e, nele, não inclui a missa. Não estamos menosprezando a parte católica, por assim dizer, de toda a festa. Até porque, ao longo de toda a preparação das festividades, que dura em torno de 3 meses ou mais, é o terço, rezado nas casas dos festeiros, que angaria fundos para a mesma, assim como os leilões e outras atividades que contam com o apoio e a divulgação na própria Igreja do Rosário é realizado na Igreja. Mas, ao reafirmar a importância do ritual do ‘fecha corpo’ ou ‘tira palha’, que é realizado no espaço do Terreiro, por entidades do Terreiro, estamos também afirmando o caráter astucioso e rebelde da Congada, que, como dissemos no início, traz Exu para a rua através de atos simples como pedir licença ao espaço que, naquele momento se torna sagrado, cruzar a rua com os bastões enfeitados para evitar interferências desnecessárias como

²⁵¹ Idem, *ibidem*.

²⁵² ALCÂNTARA, Ana Paula. (org). *Congos, Moçambiques e Marinheiros: Olhares sobre o Patrimônio Cultural Afro-brasileiro de Uberlândia*. Uberlândia: Gráfica Composer Editora Ltda. 2008, p. 171.

brigas, demandas . importante entender que quando usamos a expressão três Exu para a rua estamos usando uma metáfora para indicar que aquele é o momento de ancestralidade encantada²⁵³ da Umbanda aparecer nas pessoas e gestos que as incorporam.

Jeremias Brasileiro atesta nossa fala em várias passagens de sua tese de doutorado, uma delas nos é particularmente cara, por nos remeter a uma unidade entre nós e nossa ancestralidade:

Um tempo de antes, tão vivo no agora, gerações que nesse instante não se encontram, que entretanto permanecem nas memórias daqueles que resistem. Uma tradição que continua porque os mortos estão atuantes a partir das lembranças, das memórias e das oralidades de congadeiros.²⁵⁴

Essa ancestralidade, tão viva, no agora, parece abrir permissão para falar em primeira pessoa, usando o itálico para a brevidade do momento. *Dona Amélia, mãe dessa pesquisadora, ao visitar pela primeira vez a festividade do Rosário, entra no espaço do largo da Igreja, enquanto descia, um terno, não me lembro qual era, dada a magnitude do gesto, que no momento me espantou – com a cabeça e parte do corpo abaixado, bate palma baixinho três vezes, leva mão direita ao umbigo e depois à testa, e as duas juntas abertas, ao largo – ‘que é isso mãe?’ Pergunto espantada – ‘estou pedindo licença aos Pretos Velhos, não está vendo eles?’ Eu, e pelo menos três centenas de pessoas naquele local, não vimos, ela viu! Devo dizer, a partir da experiência de D. Amélia, que os mortos não estão atuantes só a partir das lembranças, memórias e oralidades de congadeiros, mas vivenciam a grandeza daquele momento, **junto** com os congadeiros.*

Outras alusões ao fato de a Congada trazer Exu para as ruas está na fala, reproduzida por Brasileiro, de Cristiane Oliveira, a Capitã do Moçambique Guardiões de São Benedito, Mãe de Santo da Tenda de Umbanda Rei Congo:

A minha farda tem o peso da minha história, quando eu a visto não é por vaidade, brincadeira, é pela minha fé, gratidão aos que me ensinaram a viver com ela, então, muitas das vezes eu fico pensando, essa farda é dos santos, dos meus antepassados, dos meus Pretos

²⁵³ O uso do termo encantado é ao mesmo tempo comum e particular. Comum em alguns lugares do Nordeste ao se referir as entidade que incorporam nos médiuns e particular porque o termo usado no eixo sul/sudeste é ‘catiço’ e tem o mesmo sentido, no entanto diz-se do catiço que qualquer entidade que precisa da experiência da incorporação para ‘evoluir’ espiritualmente. Estes termos fazem parte da oralidade dos terreiro não existindo ainda estudos dentro do campo linguístico ou religioso que possam atestar a fala da autora.

²⁵⁴ BRASILEIRO, Jeremias. *O Congado (a) e a permanência do racismo na cidade de Uberlândia MG [recurso eletrônico] : resistência negra, identidades, memórias, vivências (1978-2018)* Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós Graduação em História Social do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, disponível em <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.te.2019.609>. Uberlândia. 2019. Acesso em 03/03/2020.

Velhos. Cada momento tem o seu significado, sinto como se eu estivesse sendo preparada para algo maior que ainda nem sei que seja. Hoje mesmo, ainda debaixo da chibata, do racismo, da intolerância, não deixo de ser tudo que um pouco eu acho, essa imagem mostra. Já me proibiram até de incorporar, pelo meu jeito de ser, pelo gesto de meu corpo, daí pensaram que eu estava incorporada, mas e daí né! Se eu estivesse? O Padre falou que eu não podia incorporar na Praça do Rosário, mas uai gente! Quem manda na minha cabeça não sou eu, é aquele que me guia, me protege, me eleva, com o Bastão e o Rosário de Maria. Esse Bastão que uso nessa imagem, agora ele fica guardado, junto com meu Orixá, eu não saio mais com ele, ele foi o meu primeiro Bastão, ele foi me dado pelo Rei Congo, é um Bastão Coroado, porque Rei Congo é Rei Coroado, na linha de Oxalá. Então essa imagem, é tudo isso pra mim, me faz lembrar essas coisas, contar tudo isso que é vida pra mim.²⁵⁵

Segundo Brasileiro, Cristiane abre e fecha o espaço da praça do Rosário a fim de evitar contendas, desentendimentos entre os Ternos e outras demandas, e pela fala reproduzida acima podemos entender que não é tranquila a relação entre a Umbanda, no caso Congadeiro, e a Igreja Católica que procura reprimir práticas comuns no Terreiro. Quando dizemos que a Congada traz Exu para a rua é justamente na significativa influência da religiosidade afro na Congada que rompe as barreiras do possível, e ainda que não declare, a Praça se transforma num grande Terreiro de Umbanda. O adro de frente a Igreja é o salão principal, cada Terno que se apresenta dança, toca seus instrumentos e balançam seus chocalhos como a entidade que representa: os Congos batem seus bastões em homenagem aos Pretos Velhos, os Marinheiros trançam suas fitas, como o mastro de um navio e representa todo o povo do mar e do povo em trânsito (imigrantes, fugitivos de seu país, gente em movimento), os Moçambiques balançam chocalhos amarrados nas pernas em memória aos escravizados. Toda a ancestralidade presente nas cores, nos sons, nas canções danças e trejeitos dos congadeiros. É nesse sentido que, Exus, Pretos Velhos, Caboclos e outras entidades circulam livremente entre as pessoas, as coisas, os símbolos, dentro e fora da Igreja do Rosário sem que a vizinhança, os padres ou o poder público ali presente possa fazer nada para impedi-los. A ‘macumba’ ali, joga o jogo do esconde-esconde sem esconder-se de ninguém.

É preciso ainda dar uma palavra sobre a Festa de Iemanjá, estabelecida na cidade desde meados nos anos 1960 e instituída por mãe Irene Rosa. O vídeo exposto no Youtube mostra a festa de 2012²⁵⁶, reunindo diversos terreiros de Umbanda e Candomblé saudando

²⁵⁵ BRASILEIRO, idem. Pag 36-37.

²⁵⁶ Festa de Iyemanjá disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=h4TUIPYQCdE> acesso 22/04/2020

Iemanjá, normalmente no segundo domingo de setembro. As fotografias abaixo mostram a festa de 2018 quando Iya Cristina Ifatoki foi uma das anfitriãs ou festeira. Conforme Ferreira,

Mãe Ireninha era uma mulher à frente do seu tempo. Em 1960, leva às ruas de Uberlândia a primeira procissão em louvor ao Orixá Iemanjá. A procissão seguida à luz de velas partiu da Praça Tubal Vilela, hoje centro da cidade até as margens do Rio Uberabinha, fazendo uma grande festa com a presença dos médiuns e participantes do terreiro. Nesse evento houve a presença de autoridades políticas da cidade. Além da procissão de Iemanjá, foram feitas procissões para os Orixás Xangô e Ogum. Ao levar para as ruas uma prática antes restrita aos quintais das casas de muitos moradores da cidade, ela, mesmo diante dos olhares de estranhamento de grande parte da população, iniciou um processo de visibilidade da Umbanda em Uberlândia, rompeu paradigmas e apresentou a religiosidade afro-brasileira à cidade, mesmo que aquilo ferisse, aos olhos dos moradores “ilustres”, os ensinamentos morais e cristãos tão cobrados na sociedade naquela época.²⁵⁷



Figura 20- Festa de Iemanjá no Caramanchão central do Parque do Sabiá - Uberlândia - MG

Fonte – Acervo Digital Andréa Letícia Guimarães ‘Ominfascina’.07/09/2018

²⁵⁷ FERREIRA, Mirelli Arantes Silva. *Tenda Coração De Jesus: Fios e Rastros Da Umbanda na Cidade de Uberlândia*. Monografia apresentada ao Curso de Graduação em História, do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia como requisito para obtenção do título de Bacharel em História. Orientador: Prof. Dr. Florisvaldo Paulo Ribeiro Júnior. Uberlândia, MG.2019. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/26038/4/TendaCora%c3%a7%a3oJesus.pdf>. Acesso em 18/05/2020.



Figura 21- Festa de Iemanjá no Caramanchão central do Parque do Sabiá - Uberlândia - MG

Fonte – Acervo Digital Andréa Letícia Guimarães ‘Ominfascina’. 07/09/2018

A festa acontece até os dias atuais, porém, a falta da participação de outros terreiros e a ausência do financiamento público diminuiu muito sua visibilidade. Antes era realizada em Procissão que saía do Centro – praça Tubal Vilela até as margens do Rio Uberabinha, cerca de um quilometro e meio de caminhada. Atualmente, e desde o início dos anos 2000, a festa é realizada no Parque do Sabiá e, estando restrita às margens da lagoa do Parque, perde visibilidade, não impacta e não incomoda os olhares conservadores e racistas a não ser daqueles que frequentam o parque, o que é minoria considerando o tamanho da população uberlandense que hoje beira a quase 700.000 habitantes.

Essa luta pela visibilidade, respeito e garantia de direitos por parte dos negros uberlandenses corresponde a luta que ganhou força nos anos 1980-1990, mas que nos últimos anos encontrou fortes obstáculos principalmente com a ascensão políticas dos evangélicos. No editorial da edição de junho de 2020, Dossiê sobre Minorias Religiosas: Identidade e política em movimento da revista *Religião e Sociedade*, Joanildo Burity e Emerson Giumbelli postulam que:

É muito precipitado ler, nos últimos anos - particularmente desde as chamadas jornadas de junho no Brasil e no pós-impeachment da presidenta Dilma Rousseff -, uma espécie de revelação do que sempre estivera “lá”. A inflexão vivenciada na ação coletiva e no reconhecimento das minorias após a ascensão de conjunturas hegemônicas por discursos de direita e extrema-direita não é um fato irreversível e muito menos consumado. Outros momentos de inflexão se produziram, por exemplo, no início dos anos 1990 e no início dos 2000, por razões distintas. A ação coletiva não se caracteriza por um contínuo. Ela tem “ciclos” de mobilização e (re)configuração. O importante é ressaltarmos o impacto deixado tanto pela emergência minoritária mais geral quanto religiosa em nossos contextos recentes, ao ponto de provocarem reações conservadoras, com diferentes conteúdos ou alvos, internacionalmente.²⁵⁸

Se desde a sua fundação a população negra de Uberlândia foi circunscrita à periferia da cidade, se foi interdita nas suas manifestações culturais e, se conseguiu ao longo dos anos 1980 e pós-Ditadura Militar erguer-se de forma a publicizar suas práticas, hoje, por força da ascensão dessa chamada extrema direita, volta a circunscrever-se nos limites da cidade, não só como população marginalizada, mas como práticas marginais. Como num grande espiral que se embaraça no meio, também os movimentos precisam parar, rever suas práticas, reconfigurar-se de forma a garantir a manutenção dos direitos conquistados.

3.3 Debates e Embates - Aprende também a utilizar a força mágica que existirá nos sons da fala humana – mas usa esta força terrível com muita sabedoria!

Até agora observamos que, bem articulados os negros uberlandenses e uberlandinos, fazendo referência àqueles que adotaram a cidade, embora não tenham nascido nela, enfrentam o racismo se organizando das mais diversas formas: nas Congadas, nos Terreiros e no movimento social organizado. Não fizemos referência neste texto nem ao carnaval e nem ao Congresso das tradições africanas, por entender que o primeiro, embora com suas negociações tem no enfrentamento ao racismo, os mesmos dilemas da Congada e, não se insere na temática da violência religiosa de forma direta. E o segundo por nos faltar fontes, embora fosse uma boa estratégia de enfrentamento ao racismo, o Congresso, que já foi um dos maiores do Brasil, foi o primeiro a sofrer os reveses dos quais trataremos neste tópico: a ação da institucionalização dos movimentos,

²⁵⁸ BURITY, Joanildo & GIUMBELLI, Emerson. Minorias Religiosas: Identidade e política em movimento. In: *Revista Religião e Sociedade*. Vol 40 nº 1 Rio de Janeiro. Jan/ abril. Epub junho de 2020. Versão on-line disponível no site da Revista Religião e Sociedade <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n1editorial>. Acesso em: 16/07/2020.

os culturais e os sociais, como forma de sujeição de seus atores e que continua a respingar nas religiosidades garantindo sua invisibilidade.

Na medida em que são institucionalizados, os movimentos culturais e sociais ganham novos significados e novos olhares. A congada, por exemplo, passa a ser uma apresentação folclórica e turística, que mesmo enfrentando setores mais conservadores (e racistas) da sociedade, mesmo negociando sempre com Igreja Católica e com as Prefeituras, garantem a sua existência, sua prática diária e suas atividades religiosas com parceria de interesses econômicos e dos intelectuais da cidade que se esforçam por estudá-la mantendo sua presença, mas a relação com o sagrado acaba passando ao largo desses interesses. Os movimentos sociais, por sua vez, garantem avanços ainda não percebidos pelas populações marginalizadas até que novas demandas sejam necessárias. Mas, as astúcias e as trampolinagens, o *penetrar no mundo do outro*, não asseguram, o tempo todo, sua verdadeira inserção social e nem minimizam as violências sofridas por essa parcela da população, no caso aqui em voga, os negros.

Publicamente reduzindo a Congada a uma apresentação folclórica e não tendo os movimentos sociais o envolvimento direto com a religiosidade, as violências, resultado do racismo estrutural, não cessam nas vivências cotidianas.

Para se ter uma ideia, e já falamos sobre isso no segundo capítulo, uma das nossas maiores dificuldades foi acessar os boletins policiais em que a questão religiosa estivesse presente. A polícia não tem esses dados. A polícia é chamada para resolver problemas, acalmar ânimos, prender pessoas e registra isso em um Boletim de Ocorrências, o famoso B.O. Esse Boletim é importante para um processo jurídico criminal posterior, no entanto, a maioria dos casos não vai adiante. Analisamos um total de 200 ocorrências registradas entre os anos de 2009 e 2020 porque foram as que encontramos no arquivo digital da polícia. Antes disso, as ocorrências eram lavradas e arquivadas em papel e só agora começam a ser disponibilizadas no formato digital. Buscando pela palavra ‘terreiro’ encontramos 58 ocorrências, das quais apenas 6, se referem a templos de umbanda ou candomblé; dessas seis, uma é denúncia de barulho, duas usam o endereço como referência, duas se referem a brigas no interior do próprio terreiro e uma de maus tratos a animais. Usando a palavra ‘candomblé’ e ‘umbanda’, encontramos 19 ocorrências; 3, usavam endereços como referências e uma se relacionava com a busca de ronda policial durante uma festa na zona rural, todas as outras diziam respeito a agressões físicas ou verbais usando os termos de forma negativa. As palavras ‘macumba’, ‘macumbeiros’ e

‘macumbeiras’ apareceram 118 vezes e em apenas dois registros elas não tinham relação com algum tipo de agressão verbal.

Nesses registros as palavras ‘macumbeiro’, ‘macumba’ e ‘macumbeira’ sempre foram usadas para agressões verbais, os xingamentos, e, em 19 deles é possível entrever o crime de racismo, uma vez que a palavra ‘macumbeiro’ está associada à palavra ‘preto/preta’. Escolhemos para transcrever, as seguintes denúncias:

1 – (...) o mesmo vem causando transtornos a ele diariamente, ele o autor, senhor ‘X’²⁵⁹, vai até o estabelecimento e segundo a vítima ele começa a xingar de viado, desgraçado, vagabundo, macumbeiro, filha da puta na frente de outras pessoas que frequentam o centro.²⁶⁰

2 – ‘X’, a vítima, alega que a autora sempre causa problemas com ela porque não gosta deste centro espírita próximo a sua residência, e que fica falando que o pessoal do centro espírita são travestis, macumbeiros e viados.²⁶¹

3 – Segundo a solicitante, há vários anos a vizinha a vem perturbando com gritos, palavras ofensivas quanto a sua crença religiosa, na data de hoje a vizinha proferiu palavras ofensivas quanto à sua pessoa falando que ela era macumbeira...²⁶²

4 – Segundo a senhora ‘X’ nesta data seu ex companheiro a xingou de negra fedida, macumbeira e, em seguida agrediu-a com capacitadas...²⁶³

5 – (...)ainda profanou a religião dela a chamando de feiticeira e macumbeira e que ela havia feito vários feitiços para o senhor ‘X’, a vítima alega que no momento ficou perplexa com o que ouviu e não teve reação e que a única reação que teve foi chorar e se sentir constrangida(...)²⁶⁴

6 - A solicitante relata que é membro da religião Candomblé de Angola e hoje foi trabalhar usando um utensílio que na sua religião denomina-se ‘orja – lenço branco’ na cabeça por ‘estar em preceito de santo’. Por esse motivo foi impedida de entrar em seu local de trabalho pela sua coordenadora ‘X’.²⁶⁵

O racismo estrutural que promove tais violações podem ser traduzidas em vários comportamentos evidenciados na intolerância dos vizinhos aos templos de culto, na banalização da palavra macumba, usada como xingamento em 90% das ocorrências lavradas, e na violação dos direitos de quem precisa trabalhar usando determinados

²⁵⁹ Optamos por não repetir os nomes lavrados nas ocorrências uma vez que não há necessidade de citá-los.

²⁶⁰ RED’s do dia 10/06/2005. O endereço coincide com o Inzo Unsaba Oxi Ria Lemba templo comandado por Tateto Kijilamesu – Wellington de Lembá.

²⁶¹ RED’s de 09/09/2015

²⁶² RED’s de 25/05/2015

²⁶³ RED’s de 18/08/2010

²⁶⁴ RED’s de 03/09/2019

²⁶⁵ RED’s de 20/04/2016. Os erros de grafia foram mantidos conforme lavrado na ocorrência. No caso, o termo utensílio deve ser substituído por adereço e a palavra *orja*, como descrita é na verdade *oja*, equivalente a turbante.

adereços. Esse racismo estrutural como já percebemos pelas ponderações de Almeida²⁶⁶, é extremamente difícil de combater uma vez que não se insere na categoria ‘crime’. Andrea Guimarães²⁶⁷, candomblecista e estudiosa do tema pondera que:

Acho que é uma movimentação para identificar que a intolerância religiosa em relação aos grupos de matriz africana especificamente, não se relaciona necessariamente com a religiosidade em si, mas também está relacionado a dentro de um contexto histórico a questão negra, a questão racial, que não dá para ser dividida. Então assim, é entender que se associa, por exemplo, as guias, o turbante, a roupa branca, ao povo preto. E esse povo preto tem um histórico de escravização, tem um histórico de exclusão e um histórico de negação da identidade. Então quando você ou uma pessoa negra ou uma pessoa branca, independente, se utiliza desses símbolos religiosos, ela tá de algum modo vivenciando e positivando, cultuando essa prática negra, aí as pessoas começam a ver isso com maus olhos. “Isso daí não é uma coisa boa”. Então já vem esse contexto histórico de negação desse povo.²⁶⁸

A questão do racismo, da intolerância e da violência com relação à religiosidade passa, segundo as palavras da entrevistada, por uma questão muito mais abrangente, esse racismo estrutural e histórico que banaliza a violência e faz com que a Igreja Católica, por exemplo, proíba a congadeira de, em público, praticar o ritual do fecha a rua, mas ninguém questiona a missa a céu aberto que ocorre no mesmo local.

Essas interdições são sutis e revelam o discurso de poder presentes até hoje nas relações entre negros e brancos, mas, mais do que isso entre cristãos e praticantes das religiões de matriz africana. Trata-se da negação dos saberes que estão fora dos círculos considerados canônicos da sociedade ocidental. Rodrigo Lopes inicia um artigo chamado Entidades, Orixás e as leis humanas com o seguinte depoimento:

O nosso prefeito é muito ecumênico, (...) ele vai no terreiro tomar banho, na sexta feira da paixão fechar seu corpo, ele é uma pessoa de muito, de fé... então na posse dele, não tinha nenhum pai e nenhuma mãe de santo, e ele é cercado de misticismo. Toma seus banhos toda semana, se cuida, aí você vê que tem seus preconceitos, tem um pastor, tem um padre, mas não tem nenhum pai e nenhuma mãe de santo.

²⁶⁶ ALMEIDA, Silvio. O que é racismo estrutural? Belo Horizonte (MG): Letramento.2018. Col. Feminismos Plurais. 204

²⁶⁷ Andrea Carvalho Guimarães, a Ominfasina, é advogada, professora, pesquisadora do tema sobre intolerância religiosa. Trabalhou sete anos com o tema. Foi uma das consultoras responsáveis pelo RIVIR, que é o Relatório de Intolerância e Violência Religiosa no Brasil. Ficou responsável pelos dados de Minas Gerais e depois pela capacitação de gestores públicos, utilizando o RIVIR nos estados brasileiros, com a consultoria da UNESCO. E agora recentemente elaborou um curso de diversidade religiosa e direitos humanos para o então Ministério de direitos humanos, ainda não foi ao ar.

²⁶⁸ Guimarães, Andrea Carvalho, em entrevista no dia 21/02/2020

Enquanto a preparação, a campanha política, ele senta na cadeira do preto velho, ele bebe o café, ele come a farofa...²⁶⁹

Segundo Lopes este é o depoimento de Babá Paulo Sérgio Rodrigues e reflete a forma como o poder público trata as religiosidades de matriz africana, com o distanciamento e vergonha, ele vai ao terreiro, toma banho, fuma com o Preto Velho mas, na hora da posse *pai e mãe* de santo não são convidados. Na denúncia 6, listada acima, a pessoa em questão precisou recorrer a polícia para garantir o direito de usar um turbante, paramento comum nas roupas principalmente de candomblecistas, cuja finalidade é proteger a cabeça porque em vários rituais como iniciação, confirmações de um, três e sete anos de iniciado a pessoa toma um *bori*²⁷⁰, ritual usado para dar comida à cabeça. Na filosofia dos Candomblés, mais importante que o Orixá é a cabeça da pessoa. Nossas escolhas, nossas particularidades são respeitadas o tempo todo, o ritual do Bori, ou Abori serve para que nos sintamos mais tranquilos com nossas escolhas, mas também serve para acelerarmos a cura de doenças como depressão, esquizofrenias e outras decorrentes dessas ou, que provocam estas. A palavra Bori é uma contração das palavras *bo* = comer e *ori* = cabeça dar de comer à cabeça. Quando se realiza rituais como este é preciso garantir dias de preceito, isto é, um *resguardo* onde a cabeça é coberta para evitar más influências espirituais.

O fato é que, as denúncias evidenciam duas faces de uma mesma moeda uma a do ofensor que sabe que vai ofender ao usar o termo ‘macumbeiro’ e outra a do ofendido que se ofende ao ser chamado de ‘macumbeiro’ o que nos leva a perceber o conteúdo altamente violento contido no vocábulo ‘macumba’. Por sua vez, a denúncia 6 e a palavra do pai Sérgio, descrita por Lopes revelam a mágoa pela discriminação sofrida e o desejo de ter a religiosidade respeitada nos meios públicos e civis.

As escolhas religiosas das pessoas não são exatamente livres, participam de um desejo e uma necessidade coletiva de comungarem com um Deus a quem confiam e se conforta. Independentemente das escolhas ou do poder escolher é o direito democrático de exercer uma religiosidade e forma íntegra, sem que para isso sejamos violentados.

²⁶⁹ LOPES Rodrigo. Entidades, Orixás e as Leis Humanas. Revista Estado e Poder, disponível em: <https://www.historia.uff.br/estadoepoder/7sneq/docs/087.pdf> Acesso em 20/07/2020

²⁷⁰ O nome popular que designa esta cerimônia mostra bem tanto a função quanto o que tem de essencial: "dar de comer à cabeça". Ver BASTIDE, Roger. Os Candomblés da Bahia. Op cit pag, 35

IV - ALÁFIA – Como Considerações finais

Aláfia, (...) representa a minha própria boca, que fala do bem e do mal com a mesma intensidade — explicou Exu. — E quando os 16 búzios caírem fechados, que Odu teremos? — perguntou Oxum. — Por meio desta caída, nenhum Odu será identificado. (...) O que está feito, está feito.²⁷¹

Nos Candomblés em geral existe um ritual chamado de Jogo do Obi. Obi é um castanha africana, amarga e que é usada como estimulante pelos povos do deserto, também conhecida no meio Ocidental como noz de cola²⁷². Ao final de cada ritual o babalaô joga o obi que se abre em quatro partes, se as quatro estiverem para baixo significa que algo ruim aconteceu e será preciso refazer o ritual ou negociar com o orixá. Se as quatro partes estiverem para cima significa que está tudo certo, melhor impossível. Aláfia!. No jogo de búzios, porém, Aláfia significa que a pergunta que o consulente fez, não tem resposta, ou melhor, a resposta já está dada pela própria pergunta.

Esse é o sentimento nas considerações finais deste texto. Está feito! Mas nos restam mais dúvidas que certezas. Ou talvez, para cada certeza uma dúvida. Pensando na construção da sociedade brasileira e no seu caráter escravocrata, estruturalmente racista, entendemos que será preciso muito união de todos os setores sociais para se repensar os valores da religiosidade híbrida e diversa que estamos construindo. Ao pensar sobre isto vamos ponderar sobre as supostas certezas e dúvidas que surgiram ao longo do trabalho.

O primeiro problema, ou talvez o cerne do problema é que falamos o tempo todo de religiões negras de matriz africana, praticada por negros pelo menos até o final da década de 1980. Mas pudemos identificar, ao longo de nossas pesquisas, uma grande maioria branca na prática dessas religiosidades isso suscita uma série de perguntas que colocam em xeque nossas certezas: a) Por que os negros estão fora dos terreiros? Qual o fenômeno que levou uma maioria de brancos a assumirem as lideranças nesses quintais e roças? b) de que forma a presença branca impacta em um possível processo de embranquecimento da religiosidade? c) Como fica o conhecimento afrocentrado nos terreiros que se mesclam com práticas e comportamentos europeizados? d) De que forma essas lideranças se articulam politicamente pelo reconhecimento e pelo respeito a essas

²⁷¹ OXALÀ, Adilson de. *A Cabaça da Existência*, op cit. p. 33

²⁷² Sobre o ritual do Obi ver: BASTIDE, op. Cit p .31-70

práticas religiosas para que elas não sejam invisíveis? E, por fim, e) a ausência de um debate político sério estimula a prática da violência contra e dentro dos terreiros?

Em a Morte Branca do feiticeiro negro, Renato Ortiz²⁷³ discorre sobre o processo de racionalização da Umbanda. Discorremos no Primeiro Capítulo sobre o que é Umbanda e como ela se desenvolve no Brasil e na cidade de Uberlândia e, uma das primeiras questões levantadas foi sobre sua origem. Entendemos que ela nasce de um conjunto de práticas que envolvem, cura, manipulação de elementos como ervas, velas, sacrifício de animais associados a transes onde o médium cede espaço para um antepassado que diz o que precisa ser feito, a entidade canta, dança e ensina. Essa prática é existente no Brasil desde o início do século XVII e foi sendo mesclada com outros saberes africanos até o início do século XX, quando foi racionalizada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Ser racionalizada, neste caso, é constituir um corpo doutrinário e um código moral que se adequa as aspirações da sociedade branca, capitalista e enriquecida. Embora tenha sido justamente o rompimento com o Kardecismo branco que racionaliza essa religiosidade, é também neste momento que ela encontra seu ponto de dispersão. A partir daí ocorre um processo de elitização da Umbanda que pode ser um dos motivos do afastamento do negro dessa religiosidade. Por outro lado, esse movimento não significa que, no inconsciente coletivo a Umbanda não passe de simples ‘macumba’. O depoimento de Paulo Sérgio, colhido por Rodrigo Lopes²⁷⁴ corroboram esta afirmação. Se antes das eleições os candidato vão sentar-se no banquinho do Preto Velho, na hora da posse, o Preto continua no banquinho, esquecido no centro do Terreiro.

Não obstante as afirmações acima, é na Umbanda que vamos encontrar mais negros e isso se deve principalmente a sua relação com a Congada da qual falamos no segundo capítulo. Como a Congada se constitui em práticas familiares, a Umbanda também vai se desdobrar nessas famílias negras uberlandenses. Mas é importante que se diga, que a prática umbandista de Mãe Irene²⁷⁵ ou de outras lideranças negras, são diferentes de práticas de lideranças brancas da cidade e isso mereceria um estudo à parte que seria saber quantas Umbandas nós temos? Por outro lado, nos Candomblés temos uma maioria branca entre lideranças e praticantes.

²⁷³ ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Umbanda e Sociedade Brasileira. São Paulo; Brasiliense. 1991.

²⁷⁴ LOPES Rodrigo. *Entidades, Orixás e as Leis Humanas*. Op. Cit pág 01

²⁷⁵ Mãe irene de Nanã. Entrevista anexa.

Nos candomblés verificamos a maior aproximação com práticas africanas, inclusive no fato de que pós anos 2000, talvez em função da estabilidade econômica promovida pelos governos Fernando Henrique e Lula, muitas lideranças foram até o Continente africano, sobretudo na Nigéria e Benin berços de gbês falantes e iorubás, a fim de aprenderem e reaprenderem os idiomas e práticas esquecidas no Brasil ao longo do século XX. A pergunta é? Até que ponto essas lideranças compreenderam o universo epistemológico dessas religiosidades? Para refletir sobre este ponto, vamos pensar em uma fala cotidiana de Iya Cristina Ifátoki: *é preciso pensar como africano e romper com este pensamento ocidental...* Iya Cristina é uma mulher branca, de profundos olhos azuis e rígida educação ocidental, que, como a maioria das lideranças entrevistadas, não foi a África mas, fizeram cursos ou estiveram, de alguma forma, em contato com africanos de forma a trocar conhecimentos na área religiosas. Babá Salau Adissa iniciou Babá Jair, Iya Cristina, Iya Remilda e seu esposo nos caminhos de Ifá. Esse mergulho na episteme africana foi suficiente para romper com anos de educação ocidental?

Ainda na seara das questões mal resolvidas observamos uma confusão na compreensão coletiva da diferença entre Umbanda e Candomblé. Independente dos esforços empreendidos para explicar no primeiro capítulo as diferenças básicas entre as práticas, a vivência nessas religiosidades torna confusas os limites entre uma e outra. A exceção do Egbé Ilê Ifá, todas as casas de candomblé de Uberlândia tocam Umbanda. De que forma, o adepto recém introduzido na religiosidade separa uma coisa da outra? Os próprios estudiosos do tema se confundem. Rodrigo Lopes, por exemplo, fala sempre em ‘culto aos Orixás’, ‘culto de Orixás’. Ora, a palavra *Orixá* é de origem iorubana e representa, como quase todas as palavras deste idioma, uma junção de outras duas: Ori = cabeça e *ṣa* = senhor, o ‘*ṣ*’ tem som de ‘*x*’ – orixá senhor da cabeça. Diferente por exemplo de *Vodum*, em cuja origem ewe, fon (gbê falante), significa *espírito*. Logo, quando Lopes usa a conjunção ‘culto de orixás’ ele, sem querer, privilegia os iorubás que, na cidade, é o idioma dos terreiros de Keto em detrimento dos Jêjes ou dos Angolas. Mas Lopes não é o único a escorregar nesta seara. Os clássicos como Bastide e Ramos também se confundem, e é bem possível que, no momento de suas pesquisas, nem umbanda nem candomblé, tivessem suas características definidas com a clareza política que tem hoje. Como o centro de suas pesquisas estão na Bahia, uma outra confusão que se estabelece é com relação aos cultos jejê/nagô. Os cultos para voduns e orixás que se estabelecem nestas regiões podem ocorrer em uma mesma Casa de culto, ou Terreiro. A atenção do pesquisador precisa estar focada nas diferentes práticas.

E por falar em clareza política este é outro ponto nevrálgico de destaque. Em Uberlândia vimos a movimentação política do Movimento Negro, da Congada e, por tabela da Umbanda, mas o Candomblé não se manifestou. Não existe na cidade uma articulação política efetiva que traga os Candomblé para a rua. A festa de Iemanjá que poderia ser um ponto ou momento de congregação política dessas religiosidades foi esvaziada por conflitos internos dos terreiros que não fazem sentido deste ponto de vista. As pessoas não vão porque é uma festa da Umbanda! Ora, Iemanjá é uma divindade que circula, por força da história, para não dizer do hábito, entre quase todas as religiosidades, inclusive a católica. Qual o problema de, naquele momento dar o aviso a toda sociedade uberlandense de que existimos e vamos louvar nossas tradições? Essa falta de articulação está na vaidade do pretense domínio de conhecimentos que são plurais, e ainda que não se compreenda uma ou outra nação, o respeito e a união são necessários para uma existência política dessa religiosidade.

Todas essas ponderações são necessárias para que se entenda a violência exógena a partir da violência endógena. Se os ataques às casas de culto de matriz africana têm ficado mais frequentes nos últimos anos, e nos colocam em situação de extrema revolta, entretanto podemos pensar que esta situação não é nova e cada casa vai se reorganizando como pode, porém, de maneira individual e desarticulada. Repetindo a fala de Reginaldo Prandi²⁷⁶ *sai a polícia entre os evangélicos*, e não temos reforço para lidar com esses ataques porque ainda estamos pensando nos conflitos internos. O movimento contra esses ataques externos existe, mas ainda é incipiente. Precisamos entender e reafirmar as epistemologias que nos dão suporte do contrário ficaremos a mercê do Ocidente cristão. Para terminar talvez fosse bom reproduzir a fala de Doté Paulo Adjahunsi:

eu preciso dizer que existem dois aspectos da violência que precisam ser analisados. primeiro: violência gera violência. Não sou eu que estou dizendo isso, essa frase já existe. A primeira coisa é a violência que existe dentro das casas de axé. E essa violência se expressa muito na violência psicológica, emocional, na violência financeira e as vezes até física. Isso se expressa dentro das casas de axé. As violências do poder que se usa muito poder para ser servido. Então essa violência, ela é multiplicada e fomentada dentro das casas. Se eu sou violentado dentro da minha fé, dentro da minha casa de axé, eu vou começar a multiplicar a violência. E se eu multiplico essa violência de que forma vamos cobrar a não-violência? Tantos sacerdotes você vê dando

²⁷⁶ PRANDI, Reginaldo. A Dona do Terreiro documentário produzido por Deise Anunciação – disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6wP1Tg8MF2I>

depoimentos em religiões cristãs, hoje com a popularização das mídias sociais, da internet também, quantos vídeos no youtube de festas de exu, de pomba gira; nos programas que você vê na televisão os pastores querendo doutrinar os falsos exus e as falsas pombas giras. De onde será que eles tiraram aquilo? De onde será que eles perceberam aquilo? Então quer dizer, essa violência que existe dentro das casas de axé precisa (...) ser controlada. Confunde-se muito hierarquia e respeito com subserviência. Que pode se transformar em violência. Então enfim. E a outra forma de violência é aquela violência que religião de matriz africana recebe vindo de outras denominações religiosas. A base foi feita. É a popularização do falso mito de exu demônio e a ignorância. Porque você vai condenar aquilo que você não conhece. Não estou dizendo com isso que as pessoas têm direito a invadir sua casa, quebrar, destruir, difamar, não é isso que estou querendo dizer. Mas existe também uma violência fora de cada casa de axé, que é de casa de axé contra casa de axé. Essa violência é passada também para outras denominações. Então se nós, entre nós, casas de axé, não existe um discurso interreligioso, como que eu quero ser visto pelas outras denominações? Então é assim, é um trabalho de cultura, de formação, é um trabalho que leva, a nós, cada sacerdote dentro da casa, a preservar o respeito e as boas práticas, a tradição. E sem dizer que com isso eu estou quebrando preceitos e fundamentos. Não. Cada um tem sua casa, preserva seu preceito e seu fundamento e faz da maneira que deve achar que tem que ser feito. Mas preservando a palavra que é respeito.

Sem quebrar preceitos e fundamentos, sem nos colocar como alvo do outro, vamos cultuar nossos orixás, inquices, voduns, encantados, vamos praticar nossa religião. *Awá o s'orô ilê wá ô Awá o s'orô ilê wá ô Awá o s'orô ilê wá o Esin kan o pe O yee Esin kan o pe Kawá ma s'orô ô Awá o s'orô ilê wá ô.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes impressas

ADISSÁ Salau. Apostila Eridiloum. Documentos pessoais.

Ritual de magia usava sangue de estudante – Jornal Correio do Triangulo 14/07/1992

Caso Evandro Jornal Correio de Uberlândia – 05/08/1992

Pais de Santo Debatem Caso Evandro – Correio de Uberlândia 14/08/1992 Uberlândia

Desaparecimento de corpo em Araguari – Correio de Uberlândia 13/05/1992

Coluna de Luiz Fernando Quirino no jornal Correio de Uberlândia

Reflexões sobre racismo de 13/05/1992

Em Louvor a Satanás 14/07/1992

Tempos de Magos e videntes -27/08/1992

Correio de Uberlândia de 21/06/1992. Arquivo Público Municipal de Uberlândia

Jornal O Correio de 14/07/1992. Arquivo Público Municipal de Uberlândia

MACEDO, Edir. Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios. Versão em PDF

publicada por <http://www.geocities.com/escrituraspt/orixas.htm> . Acesso em 20/06/2020

Bíblia Sagrada. Apocalipse, capítulo 13 versículos 11-15. São Paulo: Edições Paulinas 1982, p. 1490.

OXALÁ, Adilson de. *Igbadu, A Cabaça da Existência*. São Paulo; Pallas. 2018 p.32.

Uberlândia, Capital Nacional da Logística – Revista bienal da Secretaria de

Desenvolvimento Econômico e Turismo – SMDE edição 2007/2008

Agradecimentos especiais a todos que abriram seus terreiros e suas casas para nossas pesquisas em Uberlândia/MG

Awofá/ Babalorixá, Jair Ifagbenro do CECORÉ, Egbê Ilê Ifá, em: 25/09/2018

Doté, Paulo Adjahunsi do Hunkpàmé Sèjá hun Atikógbè, em 20/02/2019

Egbome Andréa Leticia Carvalho Guimarães – Ominfasina CECORÈ – Egbê Ilê Ifá

Iyalorixá, Cristina Ifatoki do CECORÉ Egbê Ilê Ifá, em 10/10 2018

Iyalorixá, Dalva de Oxóssi da casa de oração (sem nome), em 09//02/2019

Iyalorixá, Irene de Nanã da Tenda Coração de Jesus, em 01/10/2007

Iyalorixá, Lídia de Nanã do Abaçá de Oxalá e Nanã, em 21/02/2019

Iyalorixá, Renilda, Oya Leyé, do Alaketu Egbè T'Oya, em 10/10/2019

Tateto Kijilamessu do Inzo Unsaba Oxi Ria Lemba em 20/09/2019

Documentários

A Dona do Terreiro – disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6wP1Tg8MF2I>

Cantigas de Orixás - https://www.youtube.com/watch?v=a1_YctnwSeY

Raízes Sagradas - <https://www.youtube.com/watch?v=I2e4XBiVggQ>

Bibliografia

ABIMBOLA, Wande. A concepção iorubá da personalidade humana. Trabalho apresentado no Colóquio Internacional para A Noção de Pessoa na África Negra Paris, 1971. Paris, Centre National de la Recherche Scientifique Edição N° 5441981 Tradução Luis Marins.

ALCÂNTARA, Ana Paula. (org). *Congos, Moçambiques e Marinheiros: Olhares sobre o Patrimônio Cultural Afro-brasileiro de Uberlândia*. Uberlândia: Gráfica Composer Editora Ltda. 2008.

ALMEIDA, Silvio. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte (MG): Letramento. 2018. Col. Feminismos Plurais. 204 p.

BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião*. São Paulo, Ática. Disponível em <https://docero.com.br/doc/xe55c>

BARBOSA, Pedro. “O Movimento Negro de Uberlândia/MG: mobilização social e política”. Uberlândia: Novas Edições Acadêmicas, 170 p.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, Editora da USP. 1971.

_____. *O Candomblé da Bahia (rito nagô)*. São Paulo: Cia Editora Nacional. 1961.

BERKENBROCK, Volney J. *A Experiência dos Orixás. Um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. 4ª ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2001. 420p.

BURITY, Joanildo & GIUMBELLI, Emerson. Minorias Religiosas: Identidade e política em movimento. In: *Revista Religião e Sociedade*. Vol 40 nº 1 Rio de Janeiro Jan/ abril. Epub junho de 2020. Versão on-line disponível no site da Revista Religião e Sociedade <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n1editorial>. Acesso em: 16/07/2020.

CABRERA, Lydia – *Iemanjá e Oxum – Iniciações ialorixás e olorixás*. São Paulo. Edusp. 2000.

CARMO, Luís Carlos do. *Função de Preto: trabalho e cultura de trabalhadores negros em Uberlândia*. Dissertação de Mestrado, São Paulo. PUC/SP, 2000.

CARNEIRO, Edson. *Candomblé da Bahia*. Rio de Janeiro: Tecnoprint/ ediouro.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano; artes de fazer*. Petrópolis: Vozes. 1994.

_____. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense. 1982

CHARTIER, Roger. A “nova” história cultural existe? In: *História e Linguagem: texto, imagem, oralidade e representações*. Org. Antônio Herculano Lopes, Mônica Pimenta Veloso e Sandra Jatayh Pesavento. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

_____. O mundo como Representação (1991) IN: *Revista das Revistas*. Disponível em: <<https://www.passeidireto.com>>. Acesso em 11 de set. 2016.

- CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. São Paulo: Edipro. 1996. 94p. (Coleção Clássicos).
- CUNHA, Roberta Lourenço. Formação da Umbanda em Uberlândia. Estudo comparativo entre terreiros 1947/2009 Disponível em: [https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/18676/1/Forma%C3%A7%C3%A3oUmBandaUberl%](https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/18676/1/Forma%C3%A7%C3%A3oUmBandaUberl%201947-2009.pdf)
- DUARTE, Vanessa Alves. *A responsabilidade social no relato de um crime: uma proposta de livro reportagem sobre o Caso Dyenifer*. Trabalho de mestrado, disponível em
- FARR, R. M. De las representaciones colectivas a las representaciones sociales: ida e vuelta. In: CASTORINA, José Antonio (org). *Representaciones Sociales: problemas teóricos y conocimientos infantiles*. Barcelona: Gedisa editorial, 2003. p.153-175
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala - Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. 43ª ed. São Paulo: Record. 2001.668 p.
- FONSECA JR. Eduardo. *Dicionário Antológico da Cultura Afro-Brasileira*; Florianópolis: Maltese. 1995. 668p. (FBB – Fundação Banco do Brasil).
- FOUCAULT. M. *A Ordem do Discurso*. Aula Inaugural no Colleege de France pronunciada em 02 de dezembro de 1970.São Paulo. Loyola. 5ª ed. 1999.
- _____. *História da Sexualidade: A vontade de Saber*. Rio de Janeiro Graal, 10 ed. 1990. 153p.
- _____. *A Arqueologia do Saber*. São Paulo. Forense Universitária. 5ª ed. 1997. 240 p.
- _____. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo. Martins Fontes. 7ª 1995.405 p.
- GABARRA, Larissa Oliveira. *A Dança da Tradição – congado em Uberlândia séc.XX*. Uberlândia: UFU, 2004. (dissertação de mestrado).
- _____. *Vida de Congadeiro: Uberlândia meados do século XX*. In: GARCIA, Januário. (org) *25 anos do movimento negro no Brasil, 1980-2005*. Brasília: Fundação Cultural Palmares. 2006. 180p.
- GIL, Gilberto. 25 anos do movimento negro brasileiro. In: *25 anos do movimento negro no Brasil, 1980-2005*. Brasília: Fundação Cultural Palmares. 2006. 180p.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos Emblemas e Sinais*. São Paulo: Cia das Letras,1999.
- GIRARD, Rene. O Bode Expiatório e Deus. *Revista Lusofia*. Covilhã, 2008. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/girard_rene_o_bode_expiatorio_e_deus.pdf. Acesso em agosto de 2018 e novamente em 15/05/2019.
- GOMES, Francisco José Silva. A religião como objeto da História. In: LIMA, Lana Lage; CIBIRELLI, Marilda; HONORATO, Cezar; SILVA, Francisco (org.). *História & Religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2002, pp. 13-24.
- _____. Francisco José Silva. Quatro séculos de Cristandade no Brasil. In: MOURA, Carlos André; SILVA, Eliane Moura; SANTOS, Mário; SILVA, Paulo Julião (org.). *Religião, cultura e política no Brasil: perspectivas históricas*. Vol. 1. Campinas, Unicamp, 2011, pp. 24-38.
- FERREIRA, Mirelli Silva Arantes. *Tenda Coração de Jesus: Fios e rastros da Umbanda em Uberlândia*. Repositório UFU.
- HARTOG. François. *Regime de Historicidade*. Disponível em <http://www.fflch.usp.br> acesso em 07/07/2017.
- HERMANN, Jaqueline. História das religiões e religiosidades. In: CARDOSO, Ciro; HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Cia. das Letras. 2004. 220p.
- HOORNAERT, Eduardo. *O Cristianismo Moreno no Brasil*.Petrópolis (RJ): Vozes, 1990.

- IANNI, Otávio. *A Sociedade Global*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1996. 194p.
- ISAIA, Artur César. Org. *Orixás e Espíritos. O debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: Edufu, 2006. <https://doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-707885-7078-091-5>
- JODELET, D. Representações Sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, D. (org.) *As Representações sociais*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.
- KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim; MACHADO, Maria Clara Tomaz; PUGA, Vera Lucia. *Mulheres de fé: Urdiduras no Candomblé e na Umbanda*. Uberlândia: Composer, 2018.
- KLEIN, Herbert S. *A Escravidão Africana – América Latina e Caribe*. Tradução de José Eduardo de Mendonça. São Paulo: Brasiliense, 1987. 316p. Título Original: African Slavery in Latin American and the Caribe.
- LAGES, Sônia Correa. *Exu – luz e Sombras. Uma análise psico-junguiana da linha de Exu na Umbanda*. Juiz de Fora: Clio edições eletrônicas, 2003. 80p.
- LASCIO, Eduardo de. *Candomblé, um caminho para o conhecimento*. 3ª ed. São Paulo: Cristális. 2000.187p.
- LARKIN E. N. *O Sortilégio da Cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Summus, 2003.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A Família de Santo*. Salvador. Corrupio. 2003. 216p.
- MACHADO, Maria Clara Thomas. *Religiosidade no cotidiano popular mineiro: crenças e festas como linguagens subversivas*. In *História e Perspectiva*. Uberlândia: Edufu. Jan/Jun 2000. p.215-225.
- MARIANO, Ricardo. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- _____. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 43, Número 119, p. 11-36, Jan/Abr 2011. <https://doi.org/10.20911/21768757v43n119p11/2011>
- _____. *Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.43696>
- MATA, Sérgio da. *História e Religião*. Belo Horizonte, Autêntica, 2010.
- MARTELLI, Stefano. *A Religião na Sociedade Pós-Moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. P4. Versão online disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/cap1.htm>
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (org) *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo Axis Mundi. 1994; 248 p.
- _____. (org) *Candomblé – desvendando identidades*. S. Paulo: EMW editores. 1987.
- MOURA, Roberto. *Tia Ciata e pequena África, no Rio*. Rio de Janeiro; Secretaria Municipal de Cultura; departamento geral de doc. e inf. Cultural; divisão de editoração 1995. Col. Biblioteca Nacional. Disponível em file:///C:/Users/m_h_r/OneDrive/Documents/PDF%20Print%20Tia%20Ciata%20E%20A%20Pequena%20C3%81frica%20No%20Rio.html.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor. Olhares sobre o Candomblé na encruzilhada: sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade. *Revista Calundu* - vol. 1, n.1, jan-jun 2017 23 disponível em <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/07/wanderson-olhares-sobre-os-candomblc3a9s.pdf>. Último acesso em 25/05/2020. <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v1i1.7622>

- OMINARÊ, Babalorixá. *Candomblé de Keto (Alaketo)*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002. 88p.
- ORTIZ, Renato. *A Moderna Tradição Brasileira – Cultura Brasileira e Indústria Cultural*. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense. 1994.222p.
- _____. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro – Umbanda e Sociedade Brasileira*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense. 1991. 229p.
- PANNUNZIO, Martha de Freitas Azevedo. Ao Povo do Pé Vermeio. In VIANNA, Beto e VIANNA, Arthur (org). *Uberlândia 20 autores*. Belo Horizonte: Quixote. 2013.
- PEREIRA, Oscar Virgílio. *Das Sesmaria Ao Pólo Urbano: Formação e transformação de uma cidade*. Uberlândia: Composer. 2010. 597p.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e História Cultural*. Belo Horizonte. Autêntica, 2003.
- PIERUCCI, Antônio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. Religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. In. *Revista Projeto História*. PUC/SP, São Paulo: EDUC, n. 17, 1997, pp. 25-40
- PORTUGAL, Fernandez. *Guia Prático da Língua Yorubá*. São Paulo: Madras. 2002. 168p.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Cia. das Letras. 2002. 590 p.
- _____. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, edusp. 1991.
- _____. Raça e Religião. In: *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP – vol 42. julho 1995. Programa de Apoio à publicação Científica.
- PRATES, Admilson Eustáquio. “Exu agodô, o sangue eu lhe dei, mas a carne eu não dou”. *Traços característicos da identidade de Exu-Sertanejo, expressos no imaginário religioso Afro-Sertanejo da cidade de Montes Claros/ MG, contidos na tradição oral*. Trabalho de mestrado na área de ciências da religião. Disponível em <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/2127>
- RAFAEL, Ulisses Neves. *Muito barulho por nada ou o “Xangô rezado baixo”*: Uma etnografia do “Quebra de 1912” em Alagoas, Brasil. *Revista etnográfica*. Junho de 2010. Disponível em <http://www.scielo.mec.pt/pdf/etn/v14n2/v14n2a04.pdf> último acesso em 18/08/2019. <https://doi.org/10.4000/etnografica.297>
- RAMOS, Arthur. *As Culturas Negras no Novo Mundo. Anthropologia Cultural e Psychologia*. São Paulo: Civilização Brasileira; 1937.
- _____. *As Culturas Negras no Novo Mundo. O Negro Brasileiro III*. São Paulo. Cia Editora Nacional. 1947. <https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/335/1/249%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>
- RIBEIRO, Cristiane Maria. *Anti-racismo e educação; o projeto político-pedagógico das lideranças negras de Uberlândia*. Uberlândia: UFU, 2000 (dissertação de mestrado).
- ROCHA, Everardo. *O Que é Etnocentrismo*. 11ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1984. 95p. (Coleção Primeiros Passos, 124).
- RODRIGUES, Jane Fátima Silva. A Deusa do Progresso. A mulher como metáfora de desenvolvimento. In: *Almanaque Uberlândia de ontem e sempre*. Uberlândia, MG. Nós Projetos de Conteúdo. Ano 08 número 15; agosto, 2018. p. 20-22.
- RODRIGUES, RN. *Os africanos no Brasil* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 303 p. ISBN: 978-85-7982-010-6. Available from SciELO Books<<http://books.scielo.org>>.
- ROSAS, Tiago. *A natureza dos demônios – agentes da maldade no mundo espiritual*. Disponível em <https://www.gospelprime.com.br/a-natureza-dos-demonios-agentes-da-maldade-no-mundo-espiritual/>

- SANTOS, Fernanda. *Negros em Movimento: Sentidos entrecruzados das práticas políticas culturais* (Uberlândia 1984/2000). Dissertação de Mestrado. Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia 2011.
- SANTOS, Hélio. Perspectivas do Movimento Negro Brasileiro. In: *25 anos do movimento negro no Brasil, 1980-2005*. Brasília: Fundação Cultural Palmares. 2006. 17-21p.
- SANTOS Janaina Jácome dos. *Políticas Públicas: ações afirmativas para a população negra. Uberlândia 1980/2016*. Repositório UFU. 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/20620/3/PoliticaPublicaAcoes.pdf>. Acesso em 01/04/2020.
- SANTOS, Joel Rufino dos. *O Que é Racismo*. 10ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1984. 82p. (Coleção Primeiros Passos, 7).
- SARLO, Beatriz. *Tempo Passado, cultura da memória e Guinada Subjetiva*. Belo Horizonte. UFMG/ Cia das Letras.2007 pdf. Disponível em: www.passei direto.com. Último acesso em 17/02/2020.
- SAYÃO, Luiz. *O Problema do Mal no Antigo Testamento; o caso de Habacuque*. São Paulo: Hagnus 2012.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *O Espetáculo das Raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870 – 1930*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993. 287p.
- SENNA, Ronaldo e TITA – Maria José de Souza. *A Remissão de Lúcifer. O resgate e a ressignificação em diferentes contextos afro-brasileiros*. Feira de Santana. Editora UEFS. 2002.
- SILVA, Antônio Pereira da. *As Histórias de Uberlândia*, volumes I, II e III. Uberlândia; gráfica Brasil Central. 2002.
- SILVA, José Carlos Gomes. Repensando os Estudos sobre a Congada: Refazendo Percursos, Percorrendo Novas Trilhas. IN; ALCÂNTARA. Ana Paula. (org). *Congos, Moçambiques e Marinheiros: Olhares sobre o Patrimônio Cultural Afro-brasileiro de Uberlândia*. Uberlândia: Gráfica Composer Editora Ltda. 2008. P 15-36
- SILVA, Renata Nogueira da. Festa da Congada: Tradição Ressignificada In: ALCÂNTARA. Ana Paula. (org). *Congos, Moçambiques e Marinheiros: Olhares sobre o Patrimônio Cultural Afro-brasileiro de Uberlândia*. Uberlândia: Gráfica Composer Editora Ltda. 2008.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. *Candomblé e Umbanda. Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- _____. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. *Revista de antropologia*, São Paulo, USP, 2012, V. 55 N° 2. Disponível em: www.fflch.usp.br/da/vagner/exu.pdf.
- _____. (org.) *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*, São Paulo, Summus, 2007
- _____. (org) Intolerância Religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP 2015. 324 p.
- SOUZA, Laura de Melo e. O diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Cia das Letras, 1986.
- SOUZA, Marina de Melo e. África e Brasil Africano. 2ªed. São Paulo: Ática, 2007.
- STONE. Lawrence. *Causas da Revolução Inglesa 1529-1642*. Tradução, apresentação e glossário de Modesto Florenzano. Bauru, Edusc, 2000.
- TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.
- TAVARES, Julio César de Souza. Retrospectiva histórica do movimento negro. In: *25 anos do movimento negro no Brasil, 1980-2005*. Brasília: Fundação Cultural Palmares. 2006. 11-15p.

- TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (org). *As religiões no Brasil. Continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. (org). *Religiões em movimento. O censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. São Paulo: Cia das Letras. 1998 528p.
- _____. História Oral e Contemporaneidade. In: *Revista História Oral*, 5, 2002, p. 9-28 disponível em <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal>.
- TUTU, Desmond. *Eu, prisioneiro da esperança*. Trad. Luiz João Caio. São Paulo: Loyola, 1986. 133p. (Coleção Pedra de Toque).
- VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História. Ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro, Campus, 1997, pp. 329-352.
- VASCONCELOS, Agripa. *Chico Rei. Romance sobre o ciclo da escravidão nas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1966.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns*. São Paulo, Edusp 2000; 624 p.
- _____. *Lendas dos Orixás*. Salvador: Corrupio, 1981.
- _____. *Orixás: deuses Iorubas na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 2002. 295p.
- VIANNA, Oliveira. *Evolução do Povo Brasileiro*. São Pulo; Companhia Editora Nacional.1938. disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/88>. Último acesso 26/08/2019

ANEXOS

Correio de Uberlândia de 21/06/1992. Arquivo Público Municipal de Uberlândia

Ritual de magia usava sangue de estudante

Guiana
Agência Estado

Os policiais do Detachamento Especial de Investigações Criminais (Deic) do Guiné, instalados no município de Guapó, dia 28 de maio de 1992, e assassinaram a estudante Fernanda Soares Milhilo, de 12 anos, cujo sangue foi utilizado para ser usado durante ritual de magia negra num cemitério de Guiana.

A partir desse crime, a polícia conseguiu identificar o assassinato de uma mulher e de outra criança que também foram sacrificadas por uma família e pai-de-santo sangue das crenças de magia negra. São pessoas envolvidas nesse crime foram presos, mas o delegado Carlos Fernandes não conseguiu ainda o caso encerrado. "A morte identificou mais dois assassinatos", garantiu.

Após ser preso, João Maria Rocha Filho, o assassino de Fernanda, revelou à polícia que seu irmão, Paulo Sérgio Rocha da Silva, morto em setembro de 1990, a filha de sua mãe Elvira Falcão Nunes, a mãe de João Silva, Maria Helena Rocha Silva, também conhecida pelo garoto Michael (Michael, de quatro anos, foi sacrificado para um ritual de magia negra em abril de 1989. Maria Helena disse que o sangue do garoto foi utilizado num "ritual de amarração" e mencionado por ela ao pai-de-santo Domizete Aruffein Monteiro do Carmo.

Domizete do Carmo, que reconheceu a morte e o sangue de uma mulher para curar a impotência sexual de João Silva, admitiu que dirigiu o ritual com o sangue do garoto Michael. Maria Helena garante que o macabro fizesse um tapaz por quem se apaixonara se

interessar por ela. O pai-de-santo disse que o garoto Michael foi morto por um de seus seguidores, o vigante Ademar Dias Pereira, cuja mãe o ajudou no ritual.

O vigante Ademar Pereira participou do crime em troca de uma elevação ao cargo de "mão-de-faca" do templo de Domizete. Michael foi expatriado e o sangue utilizado para ligar a criança, através, na época, de sete filhas. Maria Helena recebeu duas filhas para arrecadar Cr\$ 33 mil pelo trabalho de "mão-de-faca". O garoto desapareceu no dia 8 de abril de 1989, quando tinha nove anos de idade. O corpo foi encontrado nove dias depois com a cabeça de metal enterrada entre os olhos para baixo, no centro do corpo, e a cabeça cheia de fardas.

No dia 24, a polícia conseguiu encontrar a arma usada para matar

a garota, Fernanda, o assassino João Silva afirmou: "Esta faca já matou uma mulher". Na manhã seguinte, o nome de Paulo, o irmão de Silva, que confessou ter participado assassinando Delva Nunes. A mulher era senadora do município desde 86, quando descobriu que ela trabalhava com a filha de três anos.

Ela passou a dormir na casa de Maria de Lourdes, mãe de Paulo Sérgio. Lourdes revelou que Delva foi sacrificada num ritual de magia negra para "beneficiar" de Paulo Sérgio.

Segundo ela, quem sacrificou o ritual com o sangue de Delva foram os pais-de-santo João Batista Damas Coelho e Lucipolônio Filipe Ramos, para estimular o "crescimento" de um Doi que tirava Paulo Sérgio e beber muito e se meter em confusões.

O delegado com o sangue de

mulher foi enterrado num túmulo do cemitério de Guapó, na noite de 17 para 18 de setembro de 1992.

A reconstrução da morte da garota Fernanda Milhilo foi acompanhada por uma equipe do Fantástico, da Rede Globo, dirigida pelo repórter Odilon Coutinho. A reportagem, que seria mostrada no domingo, foi cancelada pelo diretor das Organizações Globo, Roberto Marinho, que teria ficado "chocado" ao assistir 70% de material produzido pela equipe.

João Silva e Vicente Natal do Nascimento reviveram o crime durante duas horas. O trabalho permitiu à polícia comprovar que a estudante Fernanda Milhilo foi sacrificada, sangrada no pescoço, atirada numa vala e coberta com um pouco de terra e fuligem. Nos depoimentos que haviam prestado os assassinos haviam dito

que a menina fora morta depois de morta. A morte foi assistida por Vicente Natal, pai da garota, que chegou ao local, ambos vestidos de branco. "Vocês chegaram vezes na minha casa com um pedaço de madeira".

Depois de matar a filha de 12 anos, em 21 de maio, Fernanda foi dada por Vicente Natal, quando João Silva chegou cedo com uma foto de Delva que de Fernanda foi dada para a família e, no dia 25, recebeu o corpo da criança, no Cemitério da Esperança, em Guapó. Edmilson Barbosa, filho do pai de Fernanda, disse que não viu o corpo da menina no Guará (DF).



Luiz Fernando

Quirino

Tempos de magos e videntes

Pessoalmente acho Paulo Coelho um vigarista. Talvez o termo seja pesado. Mas é melhor do que picareta. Jornalista, compositor, Paulo Coelho achou um filão que o tornou milionário. Se auto-determina Guru e escreve livros onde a veracidade não pode ser comprovada. Mas, desde que os brasileiros não podem mais confiar em nada, nem em ninguém, Paulo Coelho os leva a um estado místico, distante de CPIs, de salários arrochados, de desemprego e da pouca-vergonha nacional.

Seus livros, de qualidade duvidosa, vendem-se aos borbotões.

O falso Guru não ensina nada. Coloca histórias nas páginas e tudo parece que só pode ser entendido por ele, a quem Deus deu os poderes de compreender o que nós, simples mortais, não conseguimos alcançar.

Livros de que, se espremermos, não sobra uma gota de sabedoria ou, o que seria melhor, de orientação.

Mas ele fatura alto. Comparece aos programas de entrevistas, que são tantos, a ponto de qualquer um ser uma "grande atração".

Só que na escola em que Paulo Coelho está agora, eu fui expulso há muito tempo. Merece os parabéns. Ganhou fama e dinheiro com o filão que explorou. Paulo Coelho está para a literatura como Silvio Santos está para a televisão. Conseguir vender seus carnês nas agências dos Correios e explorar os

sorteios da Loteria Federal em benefício próprio mereceriam uma CPI. Mas...

Agora aparece uma mulher de cuja escolaridade duvido muito e se apresenta como "vidente". A tal Ana Lúcia Alves afirma que é consultada diariamente pelo presidente Collor e é capaz de ver num anel mágico tudo o que vai acontecer.

Se temos um presidente da República que se consulta com uma "vidente", sem trocadilho, é evidente que estamos mal. Mas a jovem charlatã tem entrada livre na Casa da Dinda e em alguns gabinetes ministeriais.

Se em tais lugares a levam a sério, no outro dia não foi possível ela evitar as gargalhadas do auditório de Jô Soares. A cada explicação, o público se dobrava de rir. E Ana Lúcia mantinha a pose. Afinal, o bom cabrito não berra. Com gargalhadas ou não, ela vai faturando alto com suas consultas.

Estamos na época da numerologia. Jorge Ben, passou a ser Jorge Benjor e Sandra Sá é agora Sandra de Sá. O número de letras no nome pode indicar sucesso ou fracasso. Tem aí um Thomaz não sei o que que transforma maço de cigarro amassado em jóia de ouro maciço. Já que ele está aí, não sei por que foram buscar ouro no Uruguai. Era só levar maços de cigarros e o PC Farias estaria livre de tantos aborrecimentos.

Paulo Coelho e Ana Lúcia Alves. Que saudade da Santa Inquisição!



Luiz Fernando Quirino

Em louvor a Satanás

Se você estivesse assistindo televisão, um desses filmes que falam sobre magia negra e rituais diabólicos e aparecesse um menino sendo sacrificado e pessoas monstruosas comendo suas entranhas, certamente desligaria o televisor, horrorizado.

Foi por acidente, como quase tudo o que acontece no Brasil, que ficamos sabendo do ritual satânico no interior do Paraná. Um sacrifício humano em louvor a Satanás para obter uma vitória eleitoral nas próximas eleições de outubro.

É terrível. E mais terrível ainda é termos a certeza de que esses rituais acontecem por todo o Brasil, guardados em segredo e dando mais uma demonstração de que o brasileiro não é tão bonzinho como dizia a personagem de um quadro de humor há alguns anos passados.

Eu e você fomos induzidos desde crianças a repetir que "todas as religiões são boas e levam ao caminho de Deus". Essa é uma grande mentira que já não faz mais sentido.

Os filmes americanos mostram que, por lá, há seitas que cultuam o Demônio. O cinema nada mais é do que a revelação da realidade. No Brasil, este do Paraná, não é o primeiro caso de holocausto ao Anjo das Trevas. O Evangelho Cristão divulga o fato de que Jesus "expulsou os endemoniados. Vai mais além. Conta que Jesus foi tentado por Satanás durante seu retiro para o deserto. Um Satã medindo forças

com Deus. Recentemente, sob a encantadora figura de um menino, o Demônio era o personagem do filme *A Última Tentação de Jesus*.

Pastores evangélicos fazem exorcismo todas as noites em suas igrejas. Na macumba, se não me engano, Exu é o Diabo que comparece incorporado no médium.

A dramática revelação do interior do Paraná pode ser surpreendente mas não é nova. Não é primeira e não será a última. E o que é pior: quem dela participou achava que estava agindo certo. Entregando-se ao Demônio que, neste mundo conturbado de hoje, poderia oferecer em troca do sacrifício de um menino o que Deus não atenderia numa prece ou num ato de amor.

Dizer que a mulher e a filha de um prefeito sejam pessoas ignorantes e analfabetas não poderá convencer. Vivemos entre o bem e o mal. Há dois mil anos lutamos (menos no período negro da Igreja) pela implantação do amor entre os próximos. Mas, de maneira subliminar, quando um padre, um pastor ou um pai-de-santo apregoa a força de Satanás, está promovendo o mal. E através dessa força, a conquista de vitórias pessoais. O assunto é muito complexo. Dramático. Real. E embora estejamos em 1992 está acontecendo aqui e agora. Ainda estamos muito longe de merecer qualquer graça divina ou de obter a paz e a tranquilidade nesta existência.

Jornal O Correio de 14/07/1992. Arquivo Público Municipal de Uberlândia

Página 07

Uberlândia

“Pais-de-Santo” debatem

Uberlândia
AWM

Os Zeladores de Santo ou Pais-de-Santo da cidade reuniram-se na última quinta-feira na rua Rafael Ri-
soli, 1.025, bairro Martins, para discutir a instalação da Intecab, Ins-
tituto Nacional da Tradição Afro-
brasileira. Vários representantes de
grupos terreiros umbandistas com-
puseram a reunião que começou às
20h30 e discutiram entre outros as-
suntos os recentes acontecimentos
no interior do Paraná em que uma
mulher foi assassinada em um ritual
realizado para obtenção de vitória
eleitoral de um grupo político.

Para os zeladores do santo, o
ritual em que o garoto paranaense
nunu não pertence a nenhum dos
cultos africanos. Em tom de pro-
testo, os cultuadores do Candomblé
e outras formas de espiritualismo
contestaram até mesmo as recentes
imposições do colonista Luiz Fer-
nando Quintino estampadas na pág-
ina 2 deste jornal. Para Delfina Ger-
alena da Silva, a mãe Delfina, as
pessoas que frequentam os terreiros
espiritualistas estão buscando reali-
zação pessoal e sobretudo paz e pros-
peridade, até mesmo para seus inimi-

gos. “Quem procura terreiro para fa-
zer trabalhos contra outros não é dig-
no de estar entre os espiritualistas que
cultuam as religiões africanas, que
afinal são o berço da civilização”,
afirmou a mãe de santo.

Socorro popular

“Quem busca auxílio nos terre-
iros desta cidade sempre encontra uma
mão estendida pronta para ajudar”,
segundo o pai-de-santo David Araú-
jo. Ele afirmou que o ritual em que a
criança do Paraná foi morta é fruto de
uma distorção mental das pessoas que
dele participaram. Para os que desco-
nhecem os termos africanos, macum-
ba não é uma religião ou ritual, é um
instrumento de percussão trazido da
África composto de um tubo oco e um
reco-reco. “Os que acusam os terre-
iros de cultuadores do demônio não
conhecem o que pensam e o que
fazem os religiosos afro-brasileiros”,
afirmou outro pai-de-santo, Gilberto
Antônio Silva, o “Gilberto de Oxos-
si”.

Positivo e negativo

“Em tudo há um lado positivo e
negativo”, afirmou Gilberto de Oxos-



si. Ele explicou que na umbanda e na
quimbanda há pessoas boas e más e o
mesmo acontece em todos os seg-
mentos religiosos.

O fato de pessoas rotularem os
trabalhos feitos nos terreiros ou for-
deles de magia negra é pura ignorân-
cia. “A própria Igreja Católica tem
influências negativas em toda a sua
história”, considerou. Ele também

afirmou que não há pessoas ig-
ras dentro do culto dos santos
negros.

Atualmente, médicos, engi-
neiros, cientistas e outros profis-
sionais estão frequentando e estu-
dando cultos afro-brasileiros. “Co-
mo os terreiros com o que aconteceu
no Paraná é uma tolice muito g-
finalizei mãe Delfina.

Reunião levou vários “Pais de Santo” a analisar
a questão do crime no Paraná