



ORGANIZADORES

André Luiz Caes
Daniel Precioso
Léo Carrer Nogueira

ÁFRICA E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

dinâmicas e perspectivas

| SÉCULOS XVIII-XXI |

PPGHIS
PROGRAMA
DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM HISTÓRIA

 pimenta
cultural

ORGANIZADORES

André Luiz Caes
Daniel Precioso
Léo Carrer Nogueira

ÁFRICA E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

dinâmicas e perspectivas

| SÉCULOS XVIII-XXI |

PPGHIS
PROGRAMA
DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM HISTÓRIA

I São Paulo I 2022 I

 **pimenta**
cultural

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2022 os autores e as autoras.

Copyright da edição © 2022 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons: Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - (CC BY-NC-ND 4.0). Os termos desta licença estão disponíveis em: <<https://creativecommons.org/licenses/>>. Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural. O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Doutores e Doutoradas

Adilson Cristiano Habowski

Universidade La Salle, Brasil

Adriana Flávia Neu

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Adriana Regina Vettorazzi Schmitt

Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil

Aguimário Pimentel Silva

Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Alaim Passos Bispo

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Alaim Souza Neto

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Knoll

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Regina Müller Germani

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Aline Corso

Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Aline Wendpap Nunes de Siqueira

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Ana Rosângela Colares Lavand

Universidade Federal do Pará, Brasil

André Gobbo

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Andressa Wiebusch

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Andreza Regina Lopes da Silva

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Angela Maria Farah

Universidade de São Paulo, Brasil

Anísio Batista Pereira

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Antonio Edson Alves da Silva

Universidade Estadual do Ceará, Brasil

Antonio Henrique Coutelo de Moraes

Universidade Federal de Rondonópolis, Brasil

Arthur Vianna Ferreira

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Ary Albuquerque Cavalcanti Junior

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Bárbara Amaral da Silva

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Bernadette Beber

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos

Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Caio Cesar Portella Santos

Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil

Carla Wanessa do Amaral Caffagni

Universidade de São Paulo, Brasil

Carlos Adriano Martins

Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Carlos Jordan Lapa Alves

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Caroline Chioquetta Lorenset

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Cássio Michel dos Santos Camargo
Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Faced, Brasil

Christiano Martino Otero Avila
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Cláudia Samuel Kessler
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Cristiane Silva Fontes
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Daniela Susana Segre Guertzenstein
Universidade de São Paulo, Brasil

Daniele Cristine Rodrigues
Universidade de São Paulo, Brasil

Dayse Centurion da Silva
Universidade Anhanguera, Brasil

Dayse Sampaio Lopes Borges
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Diego Pizarro
Instituto Federal de Brasília, Brasil

Dorama de Miranda Carvalho
Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil

Edson da Silva
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil

Elena Maria Mallmann
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Eleonora das Neves Simões
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Eliane Silva Souza
Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Elvira Rodrigues de Santana
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Éverly Pegoraro
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Fábio Santos de Andrade
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Fabricia Lopes Pinheiro
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Felipe Henrique Monteiro Oliveira
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Fernando Vieira da Cruz
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Gabriella Eldereti Machado
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Germano Ehlert Pollnow
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Geymeesson Brito da Silva
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Handherson Leylton Costa Damasceno
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Hebert Elias Lobo Sosa
Universidad de Los Andes, Venezuela

Helciclever Barros da Silva Sales
*Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais
Anísio Teixeira, Brasil*

Helena Azevedo Paulo de Almeida
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Hendy Barbosa Santos
Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Humberto Costa
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges
Universidade de Brasília, Brasil

Inara Antunes Vieira Willerding
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Ivan Farias Barreto
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Jaziel Vasconcelos Dorneles
Universidade de Coimbra, Portugal

Jean Carlos Gonçalves
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Jocimara Rodrigues de Sousa
Universidade de São Paulo, Brasil

Joelson Alves Onofre
Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

Jónata Ferreira de Moura
Universidade São Francisco, Brasil

Jorge Eschriqui Vieira Pinto
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Jorge Luís de Oliveira Pinto Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Juliana de Oliveira Vicentini
Universidade de São Paulo, Brasil

Julierme Sebastião Morais Souza
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Junior César Ferreira de Castro
Universidade de Brasília, Brasil

Katia Bruginiski Mulik
Universidade de São Paulo, Brasil

Laionel Vieira da Silva
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Leonardo Pinheiro Mozdzenski
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Lucila Romano Tragtenberg
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Lucimara Rett
Universidade Metodista de São Paulo, Brasil



Manoel Augusto Polastreli Barbosa
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Marcio Bernardino Sirino
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Marcos Pereira dos Santos
Universidad Internacional Iberoamericana del Mexico, México

Marcos Uzel Pereira da Silva
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Maria Aparecida da Silva Santandel
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Maria Cristina Giorgi
Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Brasil

Maria Edith Maroca de Avelar
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Marina Bezerra da Silva
Instituto Federal do Piauí, Brasil

Michele Marcelo Silva Bortolai
Universidade de São Paulo, Brasil

Mônica Tavares Orsini
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Nara Oliveira Salles
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Neli Maria Mengalli
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Patricia Biegging
Universidade de São Paulo, Brasil

Patricia Flavia Mota
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Raul Inácio Busarello
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Roberta Rodrigues Ponciano
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Robson Teles Gomes
Universidade Federal de Paraíba, Brasil

Rodiney Marcelo Braga dos Santos
Universidade Federal de Roraima, Brasil

Rodrigo Amancio de Assis
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Rodrigo Sarruge Molina
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Rogério Rauber
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Rosane de Fatima Antunes Obregon
Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Samuel André Pompeio
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Sebastião Silva Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Silmar José Spinardi Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Simone Alves de Carvalho
Universidade de São Paulo, Brasil

Simoni Urnau Bonfiglio
Universidade Federal de Paraíba, Brasil

Stela Maris Vaucher Farias
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tadeu João Ribeiro Baptista
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Taiza da Silva Gama
Universidade de São Paulo, Brasil

Tania Micheline Miorando
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tarcísio Vanzin
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Tascieli Feltrin
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tayson Ribeiro Teles
Universidade Federal do Acre, Brasil

Thiago Barbosa Soares
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

Thiago Camargo Iwamoto
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

Thiago Medeiros Barros
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Tiago Mendes de Oliveira
Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Brasil

Vanessa Elisabete Raue Rodrigues
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Vania Ribas Ulbricht
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Wellington Furtado Ramos
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Wellton da Silva de Fatima
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Yan Masetto Nicolai
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

Alessandra Figueiró Thornton

Universidade Luterana do Brasil, Brasil

Alexandre João Appio

Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Bianka de Abreu Severo

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Carlos Eduardo Damian Leite

Universidade de São Paulo, Brasil

Catarina Prestes de Carvalho

Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil

Eliisene Borges Leal

Universidade Federal do Piauí, Brasil

Elizabeth de Paula Pacheco

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Elton Simomukay

Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Francisco Geová Goveia Silva Júnior

Universidade Potiguar, Brasil

Indiamaris Pereira

Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Jacqueline de Castro Rimá

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Lucimar Romeu Fernandes

Instituto Politécnico de Bragança, Brasil

Marcos de Souza Machado

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele de Oliveira Sampaio

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Pedro Augusto Paula do Carmo

Universidade Paulista, Brasil

Samara Castro da Silva

Universidade de Caxias do Sul, Brasil

Thais Karina Souza do Nascimento

Instituto de Ciências das Artes, Brasil

Viviane Gil da Silva Oliveira

Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Weyber Rodrigues de Souza

Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

William Roslindo Paranhos

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

PARECER E REVISÃO POR PARES

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.

Direção editorial Patricia Bieging e Raul Inácio Busarello
Editora executiva Patricia Bieging
Coordenadora editorial Landressa Rita Schiefelbein
Diretor de criação Raul Inácio Busarello
Assistente de arte Naiara Von Groll
Marketing digital Lucas Andrius de Oliveira
Editoração eletrônica Peter Valmorbida
Potira Manoela de Moraes
Imagens da capa Exnico - Freepik.com
Tipografias Swiss 721, Lavoir, SlabTailX
Revisão André Luiz Caes
Daniel Precioso
Léo Carrer Nogueira
Organizador André Luiz Caes
Daniel Precioso
Léo Carrer Nogueira

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A258

África e religiões afro-brasileiras: dinâmicas e perspectivas (séculos XVIII-XXI) / Organizadores André Luiz Caes, Daniel Precioso, Léo Carrer Nogueira. – São Paulo: Peripécia, 2022.

Livro em PDF

ISBN 978-65-5939-485-2

DOI 10.31560/pimentacultural/2022.94852

1. África. 2. Africanos - História - Brasil. 3. Religiões afro-brasileiras. I. Caes, André Luiz. II. Precioso, Daniel. III. Nogueira, Léo Carrer. IV. Título.

CDD: 981.00496

Índice para catálogo sistemático:

I. África : Africanos - História - Brasil

Janaina Ramos – Bibliotecária – CRB-8/9166

PIMENTA CULTURAL

São Paulo · SP

Telefone: +55 (11) 96766 2200

livro@pimentacultural.com

www.pimentacultural.com



SUMÁRIO

Apresentação..... 9

Capítulo 1

**A religião no Kôngo na época
de Nsímba Vita (Kimpa Vita) 16**

Patrício Batsíkama

Capítulo 2

**Ndúmbe:
a iniciação de uma sacerdotisa
angolana (Ambaca, c. 1740) 48**

Daniel Precioso

Capítulo 3

**Uma história pública de Nhá Chica:
a santa mestiça e as africanidades subterrâneas
nas representações do catolicismo afro-atlântico no Sul
de Minas Oitocentista..... 70**

Leonara Lacerda Delfino

Maria Cristina de Azevedo

Claudia de Jesus Maia

Capítulo 4

**O abate religioso nas casas
de candomblé em Boa Vista/RR e Pelotas/RS:
legislação e racismo religioso (2017-2020)..... 109**

Raíssa Nathana Freitas Batista

Monalisa Pavonne Oliveira

Capítulo 5

**Laureados, contemplados,
notificados ou intimados?**

Poderes públicos e centros
de umbanda a partir do diário oficial
do município de Goiânia, Goiás (1960-1990)..... 138

Clarissa Adjuto Ulhoa

Capítulo 6

**Relações de gênero
nas religiões brasileiras:**

estudo comparativo dos campos
afro-brasileiro e pentecostal 174

Fernanda Gabriela Gonçalves da Silva

Léo Carrer Nogueira

Capítulo 7

Mediunidade e magia na Umbanda:

a perspectiva de autores umbandistas 201

André Luiz Caes

Sobre os organizadores 234

Sobre os autores e as autoras 235

Índice remissivo 237

APRESENTAÇÃO

África e Brasil estão intrinsecamente ligados desde fins do século XVI, quando o tráfico transatlântico de escravizados foi impulsionado. Durante os quase três séculos que se seguiram de escravidão foram traficados cerca de 4,5 milhões de africanos para o Brasil. As procedências africanas dos atingidos por essa trágica diáspora forçada eram as mais diversas, ainda que, em uma visão de conjunto, sobressaíam os centro-africanos. Angolas, congos, benguelas, dentre outros, ao contrário do que outrora sugeriram pioneiros dos estudos das religiões afro-brasileiras (CARNEIRO, 1981[1937]), ajudaram a formar não apenas a língua e o folclore brasileiros, mas também nosso modo de vivenciar a religião. Quem negaria o papel decisivo desempenhado pelas religiosidades banto na formação das macumbas cariocas? Quem recusaria a ocorrência de uma africanização de objetos de culto – como rosários e bentinchos – do chamado catolicismo popular brasileiro?

Não sem atraso, nas duas últimas décadas vimos surgir um crescente interesse pelas relações históricas havidas entre Brasil e África.¹ Desde então historiadores brasileiros têm se voltado para a outra margem do Atlântico, abandonando o tradicional recorte nacional por uma abordagem atlântica e, portanto, transnacional (ALENCASTRO, 2000; SILVA, 2003). Os frutos desta nova abordagem já estão sendo colhidos em instigantes pesquisas que descortinam diversos fluxos e influxos ocorridos entre Brasil e África. Teses crioulistas – antes hegemônicas – de dispersão étnica e impossibilidade de reprodução cultural na diáspora têm sido revistas (HALL, 2017), dando lugar a trabalhos

1 O interesse acadêmico pelo continente africano intensificou-se após a promulgação da lei 10.639/03, uma antiga demanda do movimento negro brasileiro. A lei tornou obrigatório o ensino de História da África e das Culturas Afro-Brasileiras nas escolas de ensino básico, o que levou à criação de núcleos de estudos e disciplinas específicas sobre África nas universidades brasileiras.

que demonstram, senão a reconstrução, ao menos a ressignificação cultural das Áfricas nas Américas. É consenso hoje que as religiosidades africanas formavam um “idioma comum” entre os escravizados, não obstante as profundas diferenças étnico-linguísticas existentes entre eles (SWEET, 2007).

Este processo de africanização religiosa ocorrido em solo brasileiro adentrou o século XIX, dando origem a novas religiões, agora afro-brasileiras, com a estruturação dos candomblés, tambores de mina, macumbas, umbandas etc. Desde 1820, quando encontramos os primeiros registros da palavra Candomblé nas matas e arredores da cidade baiana de Salvador (PARÉS, 2007), o processo de organização ritualística dos terreiros tem marcado a história das religiosidades brasileiras. Processo este marcado por continuidades e rupturas com as práticas esparsas e fragmentadas dos calundus coloniais.

Chegamos ao século XX com um campo religioso afro-brasileiro bem estruturado. Na Bahia reinava os Candomblés em suas mais diferentes nações, jejes, nagôs e angolas, principalmente; no Maranhão o Tambor de Mina e os Terecôs; no Pará e Amazonas os encantados das Juremas e Pajelanças; em Pernambuco o Xangô; no Rio Grande do Sul os Batuques; por fim no Rio de Janeiro se formavam as Macumbas e Umbandas, última prática religiosa afro-brasileira a tomar forma em nosso país. Hoje todas estas religiões se encontram espalhadas pelos vários estados brasileiros, do sul ao norte, passando pelo centro-oeste.

O presente livro contribui com esse amplo escopo temático, que abrange religiões africanas e afro-brasileiras do século XVIII até hoje. Abrindo a coletânea, em “A religião no Kôngo na época de Nsîmba Vita (Kimpa Vita)”, o historiador angolano Patrício Batsîkama analisa a dinâmica religiosa do antigo Reino do Kôngo, na África Central. Valendo-se da linguística e da tradição oral, Batsîkama aponta cinco termos genéricos que traduziam categorias de religião entre os antigos Kôngo. Todos eles apontam para um sistema religioso que visava estabelecer

o equilíbrio entre os seres humanos e espirituais. Estes conceitos também sinalizam um código legal (ou ferramenta social) para guiar a ação individual e para profissões religiosas específicas – desempenhadas por pessoas especiais, predestinadas para tais funções por nascimento e/ou origem social. Esta última acepção é fundamental para a compreensão da emergência e do protagonismo da sacerdotisa Kimpa Vita, julgada “feiticeira” e queimada viva por padres católicos em 1706. A sacerdotisa teve um papel fundamental no *kimpasi* ocorrido em sua época. Como elucida Batsîkama, *kimpasi* era uma reunião secreta das elites religiosas (mas também políticas, econômicas e sociais) congolenses para reposição da ordem social. Como salienta o autor, os kôngo escravizados trouxeram consigo para o Brasil escravista fragmentos de *kimpasi*, os quais podem ser observados em candomblés e umbandas brasileiros e, até mesmo, no catolicismo afro-brasileiro por intermédio do culto aos santos africanos.

No capítulo seguinte, “Ndûmbe: a iniciação de uma sacerdotisa angolana (Ambaca, c. 1740)”, Daniel Precioso descreve e interpreta um ritual de iniciação de uma sacerdotisa angolana que atuava no antigo presídio português de Ambaca pelos idos da década de 1740. Acometida por uma doença, a liberta crioula Catarina Juliana procurou uma sacerdotisa dos sertões angolanos para realizar a sua cura e, ao fazê-lo, passou por rituais que a iniciaram como médium de espíritos e sacerdotisa de entidades ambundas (etnia angolana a qual ela pertencia). O autor explica que a doença serviu como chamamento religioso, consistindo a sua cura na acomodação do espírito causador da moléstia em seu corpo – assim, ao mesmo tempo em que foi curada, Catarina Juliana se iniciou na religião angolana. Da doença-chamamento à cura-iniciação, a personagem histórica se incorporou em um terreiro angolano, sendo este um modelo bantu recorrente de integração de novos membros às sociedades de culto da África Central. O autor salienta, ainda, que a doença enquanto chamado à religião permanece – não obstante ressignificada e morfológicamente alterada – nas atuais religiões afro-brasileiras.

Em “Uma história pública de Nhá Chica: a santa mestiça e as africanidades subterrâneas nas representações do catolicismo afro-atlântico no Sul de Minas Oitocentista”, Leonara Lacerda Delfino, Maria Cristina de Azevedo e Claudia de Jesus Maia analisam o processo de embranquecimento de Nhá Chica, filha de escrava, beata, rezadeira e benzedeira que viveu em Baependi (sul de Minas) no século XIX e foi beatificada em 2013 pelo papa Bento XVI. Silenciando traços claramente centro-africanos presentes nas práticas religiosas da “santa mestiça”, os hagiógrafos de Nhá Chica procuraram escamotear sua africanidade, atribuindo seus milagres a intercessões de Nossa Senhora. O processo de apagamento do passado africano da santa de Baependi se valeu, ainda, da defesa da sua suposta orfandade e disciplina monástica, argumentos que se prestam à construção de uma imagem de distanciamento da ancestralidade africana. Construída *a posteriori*, como apontam as autoras, esta visão não vigorava na Baependi do século XIX, sendo provável que a aceitação de uma beata negra no sul de Minas Oitocentista tenha sido possível – haja vista os flagrantes traços africanos de suas práticas religiosas – em virtude de um bem sucedido processo de mobilidade social. Não obstante esse discurso hagiográfico, há um processo (em andamento) de re-africanização de Nhá Chica em terreiros de umbanda brasileiros, o que, segundo as autoras, abre possibilidades para uma história pública da santa, construída a contrapelo e capaz de fazer emergir africanidades subterrâneas.

Em “O abate religioso nas casas de candomblé em Boa Vista/RR e Pelotas/RS: legislação e racismo religioso (2017-2020)”, Raíssa Batista e Monalisa Oliveira analisam o abate religioso em casas de candomblé do norte e do sul brasileiros. Partindo de uma discussão sobre os significados do sacrifício animal nas religiões afro-brasileiras, as autoras concluem que as tentativas de criminalizar o abate religioso de animais nos terreiros nacionais – perpetradas desde 2001 por deputados evangélicos em projetos de lei, mas impugnadas em 2017 pelo Supremo Tribunal Federal – refletem o racismo religioso vigente

no Brasil. Lastreadas em depoimentos de líderes de terreiros, coletados durante entrevistas realizadas em 2020, as autoras concluem que os animais imolados nos terreiros de candomblé servem não apenas como oferendas às divindades, mas também como repasto para a comunidade de santo, não havendo, assim, motivos – para além do racismo religioso – para criminalizar o abate religioso de animais, que, aliás, tudo indica, submete o animal a menor violência no confinamento e morte em relação aos estabelecimentos frigoríficos.

No capítulo seguinte, intitulado “Laureados, contemplados, notificados ou intimados? Poderes públicos e centros de umbanda a partir do diário oficial do município de Goiânia, Goiás (1960-1990)”, a autora Clarissa Adjuto Ulhôa se debruça sobre os arquivos municipais da cidade de Goiânia para traçar um histórico da relação entre o poder público e terreiros de Umbanda nesta cidade nas décadas de 1960 a 1990. A relação destes terreiros se dava de formas diversas, desde intimações de pagamentos de taxas por parte de alguns, até a concessão de benesses fiscais e títulos de reconhecimento. Todos estes processos são analisados à luz do contexto de consolidação da Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás (FUEGO), que à época buscou dar apoio e respaldo aos terreiros, ao mesmo tempo em que buscava fiscalizar e implantar sua visão ritualística da religião.

A relação entre as religiões afro-brasileiras e o feminismo é debatida por Fernanda Gabriela Gonçalves da Silva e Léo Carrer Nogueira no capítulo “Relações de gênero nas religiões brasileiras: estudo comparativo dos campos afro-brasileiro e pentecostal”. A partir dos conceitos da história de gênero, os autores procuram demonstrar como as religiões afro-brasileiras se inserem em uma dinâmica que valoriza o papel da mulher em cargos de liderança dentro dos terreiros, desde o início da formação dos Candomblés até a constituição mais recente das Umbandas. Ao se comparar com as religiões pentecostais, podemos perceber como as religiões afro-brasileiras são

mais abertas em relação aos papéis de gênero, enquanto naquelas as mulheres continuam exercendo seus papéis no seio religioso apenas a partir de suas relações com o marido.

André Luiz Caes, em “Mediunidade e magia na Umbanda: a perspectiva de autores umbandistas”, procura utilizar os escritos de três dos principais autores ligados à Umbanda para formular uma explicação acessível sobre o significado da mediunidade e da magia como elementos fundamentais da religião Umbanda. Esses autores – W.W. da Matta e Silva, Francisco Rivas Neto e Rubens Saraceni – produziram, em diferentes períodos da história da Umbanda na sociedade brasileira, ensinamentos sobre os mais diversos elementos que compõem a religiosidade na Umbanda, chegando mesmo a estabelecer o que seria uma Teologia da Umbanda. Mesmo havendo uma diversidade muito grande nas formas e rituais de manifestação da Umbanda pelo Brasil, mediunidade e magia são elementos fundamentais, que estão presentes em todas as Umbandas, sendo as reflexões deste texto um bom início para o entendimento dessas características da Umbanda.

Convidamos os leitores a mergulharem conosco na história das religiões africanas e afro-brasileiras através do conjunto de pesquisas que integram esta coletânea, as quais constituem uma interessante amostragem do que vem sendo produzido atualmente neste campo de estudos.

*André Luiz Caes
Daniel Precioso
Léo Carrer Nogueira*

Morrinhos-GO, julho de 2022

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

CARNEIRO, Édison. **Negros Bantos**: notas de etnografia religiosa e de folclore. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981 [1937].

HALL, Gwedolyn Midlo. **Escravidão e etnias africanas nas Américas**: restaurando os elos. Petrópolis: Vozes, 2017.

PARÉS, Luís N. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas (SP): Ed. UNICAMP, 2007.

SILVA, Alberto da Costa e. **Um rio chamado Atlântico**. A África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SWEET, James. **Recriar África**. Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.



Patrício Batsíkama

A RELIGIÃO NO KÔNGO NA ÉPOCA DE ÑSÎMBA VITA (KIMPA VITA)

INTRODUÇÃO

Interessa, neste capítulo, informar o que era a dinâmica religiosa na época da profetisa Dona Beatriz Nsîmba Vita – mais conhecida por Kimpa Vita –, assim como o que era o *kimpasi*.

Ao olharmos para aquilo que os Kôngo compreendiam como *religião*, constatamos que existiam cinco termos genéricos que traduziam categorias de religião entre eles:

1. Kiñtûmba: (a) *tûmba*: introduzir no; iniciar nos mistérios; (b) fazer ordenação, coroar, abençoar; (c) elevar-se no ar (fumo, térmitas com asas) (LAMAN, 1936, p. 993-994), levitar. O especialista era chamado de Ntûmba Mvêmba.
2. Kitômi: (a) *toma*: ser bom, agradável, perfeito, útil, simpático, exacto; (b) estar em perfeita saúde; (c) estar nas alturas, ser profundo, grande imensidão (LAMAN, 1936, p. 981). O especialista chamava-se ñgânga kitomi.
3. Dibûndu: (a) *bûnda*: unir, reunir, juntar, encapsular (o cadáver) num pano; (b) iniciar alguém na magia (sobrenatural); (c) fazer algo de graça, sem esperar retribuição; (d) *bûnduka*: cair por terra, estar estendido na terra, sobressair da terra (LAMAN, 1936, p. 74-75, 76-77). O especialista é chamado de ñgânga Nzâmbi.
4. Buñkîsi: (a) *sikîsa*: santificar, fortificar, tornar sólido; (b) *sîka* (de sa): decidir, decretar, fazer voto, secar, evaporizar-se; (c) *sasa*: ser abundante ou rico, ultrapassar, aquitar-se de Nğânga ñkîsi é o especialista.
5. Lômbo lwa sîmbi: (a) *lomba*: pedir, solicitar pediosamente; (b) rezar, cultuar, homenagear ou reverenciar o Espírito; (c) observar tabus, cumprir com as interdições; (d) comunicar com Espírito,

conhecer os mistérios (LAMAN, 1936, p. 404-405). O especialista foi ñgâng'a ñgômbo². Em kikôngo, o termo *ki-lômbo* é o nome de uma criança que tem o *espírito de ñsîmbi* e simboliza a abundância (LAMAN, 1936, p. 405).

Pelas etimologias aqui referenciadas, a religião é – para os Kôngo – um sistema que instituiu o equilíbrio no homem enquanto indivíduo no seu relacionamento com os seus semelhantes na manutenção da *ordem*. Por outro lado, ela programa o bem-estar como exercício individual (antes de ser coletivo) com interdições e reverências ao Espírito primitivo. Ora, esse último pode ser *lei*, enquanto ferramenta social, repartindo-se em: (a) relação individual da consciência (onde habita este Espírito primitivo) que articula *virtudes* e *desejos*; (b) um sistema cultural assente nos símbolos de integração identitária e nos valores da pertença; (c) uma plataforma dialógica entre a realidade e a sua significação metafísica; (d) construção abstrata do mundo primitivo (que teleguia o comportamento individual) como interpretação dos pressupostos estruturantes da organização socioeconômica, sociopolítica etc.

A terceira e quarta categorias fazem da *religião* uma profissão específica com pessoas especiais (pela nascença, origem social) que devem ser treinadas na manutenção da *ordem social* pela sua capacidade sobrenatural de domiciliar o Espírito primitivo e conhecer a natureza da energia de cada elemento orgânico, mineral, botânico, etc.

Segundo Bernardo da Gallo, Ñsîmba Vita foi iniciada na “arte feiteira”, ñgânga mayînda. Ela curou, diz o padre, muita gente das suas enfermidades. A medicina (boa saúde) confunde-se com a *religião* nesse aspecto, o qual acompanhou o messianismo. Contudo, o sacerdócio é uma estrutura bem padronizada e diferenciada e compõe-se de: (a) administradores de cultos públicos; (b) ministros do *sagrado*; (c) emissários do Além. Esses últimos tinham as habilidades com as quais nasceram e eram iniciados a aperfeiçoá-las para sua *profissão*.

2 O termo ñgômbo é composto por: (a) ñ, a forma comprimida de *mu*; (b) *lômbo* que deriva de *lomba*. O *mu+lô* pode resultar em *ndo* ou *ngô*.

Dibûndu designa a igreja no sentido de coração, *mbûndu*³. Na medicina kôngo o coração é ñkûmba dya mênga em duas perspectivas: bombeia o sangue de todo corpo e purifica o sangue recebido. A ideia de purificar o sangue é religiosamente aproveitada pelo facto de acreditar-se que o Espírito primitivo reside no *sangue* e, sobretudo, olhar o coração como símbolo da piedade. Desta feita, *dibûndu* passou a designar a Igreja enquanto infra-estrutura (templo) com cultos e funções sacerdotais.

Buñkîsi pressupõe “boa saúde” física e espiritual segundo as leis dos homens, leis da natureza e preceitos dos ancestrais. As leis dos homens orientam os assuntos públicos, ao passo que as leis da natureza constituem padrões primários da existência⁴. Observar os cultos e rituais como proporciona o conceito de *buñkîsi* – santidade, fortificação – alimenta a *alma* do indivíduo e torna-o moralmente estável. Isto é, um complemento do bom cidadão tal como o diria Platão no que se segue:

Ontem fui até Pireu com Gláucon⁵, filho de Ariston, a fim de dirigir as minhas preces à deusa (Atena), e, ao mesmo tempo, com desejo de ver de que maneira celebravam a festa... Depois de termos feito preces e contemplado a cerimônia, íamos regressar à cidade (PLATÃO, 1972, p. 1).

É assim que Platão começa a sua clássica *República*. Um bom cidadão traz com ele o *background* de ser um indivíduo moralmente estável⁶. Ora, é da *religião* que se constrói tal indivíduo. Quer dizer que a cultura é base da cidadania.

- 3 A fé pressupõe o sentimento. Isto é, o coração. Daí, a fé/fé associa-se ao coração: *mbûndu*.
- 4 Dobrar o braço ou o joelho obedece a um padrão primário. Quem fizer o contrário, quebrará seu braço ou joelho. Essa é a lei da natureza como percebiam os Kôngo.
- 5 Gláucon era o irmão mais velho de Platão.
- 6 A adoração e as festividades à Atena constituem dois símbolos da religião como base da cidadania: (i) indivíduo moral ou virtuoso (Aristóteles); (ii) respeito pelas normas. Isto é, a cidadania tem a cultura como base para melhor funcionamento da *república* na perspectiva do indivíduo.

A conversão dos kôngo, em 1491, seguiu uma vertente imaginação/símbolo cultural na construção da realidade. Eles acreditam em três canais para perceber o “fazer preces” (*lômbô lwa sîmbi*) e o «indivíduo virtuoso» (*bun̄kîsi*): (a) sonho/revelação; (b) alucinação/psicose (esquizofrenia, paranoia); (c) metalinguagem do possuído. Os católicos que pregavam na época de Nsîmba Vita Dona Beatriz eram culturalmente afiliados à cosmogonia grega, onde Zeus simboliza o céu, Poseidon o mar e Hades o «mundo baixo»⁷. Em relação a *lômbô lwa sîmbi*, a religião enquanto culto/oração na práxis da submissão ao Espírito primitivo (Nzâmbi'a Mpûngu) e Espírito criador (Mbûmba Kalûnga) reestabelece – *religare*, Cícero – a ligação de ascendência do indivíduo. Continua a ser uma questão cultural, e não universalmente uniforme.

CONFLITO CULTURAL E O QUE O CLERO NÃO DIZ “ABERTAMENTE”

A religião local kôngo coabitava com o catolicismo. Nos centros urbanos predominava o catolicismo, principalmente em Kôngo dya Lêmba (sul de Kinsâsa) e em Kimbângu que, naquela altura, era chamada de Kôngo, isto é, a nova capital. Nas aldeias periféricas e longínquas persistia a religião local: cidade versus aldeia (MELA, 1999, p. 84-90.). Havia assim dois discursos sociais: (a) «cidade que comanda» utilizava as linguagens socioculturais de pressão aos governados; (b) aldeia que deveria obedecer resistia pela afirmação identitária cujas linguagens mantinham uma oposição social ampla no pós-1665, a guerra civil e a desordem generalizada favoreceram os da cidade a terem armas e os aldeões também não desistiram (D'ATTRI, 1986, p. 206-211). A cultura por si só é um espaço de ambivalências (IMBAMBA,

7 O livro de Van Gheel (1928) foi traduzido por Van Wing e Penders. O original é da autoria de Bonaventura da Sardegna escrito em 1652 (alguns autores mencionam o Junho de 1651) e intitula-se *Vocabularium Latinum, Hispanicum et Congense*.

2003, p. 39-55). Nginamawu Petelo observou que o padre Bernardo da Gallo tinha um vocabulário imparcial:

O seu vocabulário favorito retoma da maneira preferencial os seguintes termos negativos: *rozzi* (grosseiros), *ignorante* (ignorantes), *sciocchezza* (estupidez); *falsità* (falsidade), *ceità* (cegueira), *tenebre* (tenebro), *menzogne* (mentira), *superstizione* (supersitição), *fattuchiere* (bruxo), *diabólico* (diabólico), *idolatri* (idólatra), *demónio* (demónio), *eretico* (herético), *pazziei* (loucura), *sogni* (*sonho*), *chimere* (*químera*). Esse vocabulário opõe *superstição à fé*, *demónio à Deus*, *tenebros pagãos à luz cristã* (PETELO, 1993, p. 616-617).

Havia, porém, a *religião* enquanto *ordem estrutural* e a *política* enquanto *ordem funcional*. A complementaridade de «religião-política = estrutura funcional» organiza a sociedade numa cumplicidade institucional e os actores intercambiam-se, numa teatralização complexa do Poder/ordem. Por isso, era necessário incorporar líderes do *kimpasi* no programa sociopolítico, isto é, a grande distância que separava a religião da política nos propósitos práticos. Tanto os capuchinhos, como Dona Beatriz e seus seguidores almejavam reconstruir a ordem, com metodologias diferentes. Nsîmba Vita aceitou o diálogo, ao passo que a ortodoxia católica o negou. Um conflito, *a priori*, cultural.

Apesar de tudo, há aqui confusões de ordem religiosa que os padres não conseguem explicar nem a si mesmos. Confunde-se invocação, oração, libação, sacrifício, oferenda, etc. Essa questão foi conjectural. Vamos tentar mostrá-lo, tentando pensar como os padres, de forma breve e objetiva.

O sentido simbólico de *dibûndu* resume-se no valor de *libação* concomitantemente de *sacrifício/tortura corporal*. Qualquer sacrifício implica que o coração seja puro, permitindo que o Espírito da Natureza habite o corpo através do coração. O *ser humano/vontade* (movido pelo *mwêla*) é a porta de entrada. O vinho de palmeira diz-se nsâmba

que deriva de *ku-sâmba*: orar, consagrar, abrir caminho, etc.⁸ Trata-se de *conectar* o Espírito de Ñzâmbi e o homem através de *mbûndu* (coração, piedade). Assim sendo, “morrer e ressuscitar” como se fazia no *kimpasi* explica *libação*, *preces* e *oração*. Apesar dos padres capuchinhos terem noção básica nessa ordem, preferiram desqualificar a *partida* toda manifestação religiosa não-católica.

Existe um termo grego, *téras*, para dizer sinal divino, prodígio, milagre (BENVENISTE, 1969, p. 255). Os próprios padres capuchinhos escrevem que Ñsîmba Vita «era possuída», o que era entendido como imundices e satanismo. Lorenzo da Lucca minimiza que a profetisa africana tenha levitado na sua primeira aparição: «... como se andasse na ponta dos dedos...», escreve. Como uma das evidências, os eleitos de ñkita tinha como sinal divino de levitar, fazer milagre e prodígios. Os padres reconhecem que ela previu o futuro. Dizem eles, algumas das previsões do futuro falharam, como é o caso do dilúvio de Kimbângu ou Kôngo dya Lêmba. Ou ainda a sua destruição pelo fogo oriundo do céu. Outras profecias concretizaram-se. Vamos tentar mostrar que até as profecias tidas como falsas aconteceram.

Na sociedade *lêmba* ou *kimpasi*, águas das chuvas simbolizam bênção ou maldição, consoante a fórmula enunciada: (1) chuvas/bênção, para limpar as sujidades espirituais – *masûmu*, pecados; (2) chuvas/maldição que destrói animais e o campo⁹. De acordo com Bernardo da Gallo, Ñsîmba Vita anunciou o “dilúvio” numa data precisa. O presságio é que caíram realmente as chuvas, embora o capuchinho esperasse um dilúvio de Noé. Tratava-se daquelas chuvas/maldição que aliás infertilizaram mulheres e homens. São os mesmos padres que nos confirmam isso quando sublinham que Ñsîmba Vita curava as infertilidades e vários tipos de enfermidades.

8 A palmeira é uma planta sagrada (BALANDIER, 1965, p. 113).

9 As primeiras chuvas do mês de setembro, por exemplo, podem criar doenças nas crianças, morte nas galinhas ou animais domésticos ou ainda pode criar bichos que corrompam as folhas dos produtos agrícolas. Há chuviscos que infectam certas terras, consoante o tipo de cultivos que lá se encontram.

Finalizamos este ponto com *superstição* e *religião* relacionando com a morte e ressurreição de D. Beatriz. Como já fizemos notar, os capuchinhos sabiam que os Kôngo não confundiam Ñzâmbi com ñka-di'a Mpêmba¹⁰, nem religião com superstição. Ainda assim, optaram por categorias de não-religião ao que era sagrado aos kôngo, num discurso discriminatório. Se, por um lado, Bernardo da Gallo precisou se vingar contra Ñsîmba Vita na base desse pretexto, os capuchinhos em geral olhavam a religiosidade kôngo com desdém numa época em que reinava um espírito nacionalista em vários campos, ou seja, havia duas forças visivelmente opostas e concorrentes.

Na origem, *superstitio* associa *divino*, *profeta* e *alguém temido na religião*; também significa culto religioso, veneração (GAFFIOT, 2001, p. 730). O termo *religio* versa-se na observação escrupulosa de um dever e carácter daquilo que é sagrado (GAFFIOT, 2001, p. 637). Ainda no século XVII-XIX, esses dois conceitos foram sempre confundidos. O primeiro passou a padronizar os cultos não-cristãos, ao passo que o segundo limitou-se no Cristianismo. Essa separação arbitrária, principalmente nos séculos XVII-XVIII, influenciou as escritas dos padres capuchinhos. Ñsîmba Vita era divina e temida no espaço religioso, quer dizer, supersticiosa. Logo, herege na acepção católica. Robert Slenes (2008, p. 210) escreveu:

A acusação dos missionários capuchinhos de que Kimpa Vita era herege era, em certo sentido, verdadeira; ela conhecia a tradição católica tão bem que podia reinterpretá-la radicalmente “de dentro”, mesmo lendo de uma perspectiva centro-africana.

Por fim, Bernardo da Gallo era adversário de Dona Beatriz e isso era conhecido por todos. Várias vezes, tanto nos debates públicos, como nos restritos, Ñsîmba Vita embarçou-o em várias matérias,

10 O termo *nkâdi'a mpêmba* sofreu duas mutações semânticas: (i) falta da santidade, pureza. Quer dizer, falta de boa intenção e de altruísmo; (ii) objetos sagrados dos padres – crucifixo, por exemplo. Durante o Antonismo, *nkâdi'a mpêmba* designou sagrado e diabólico ao mesmo tempo. Esse sentido foi transportado para Cuba (Palo monte), Brasil (candomblé) e Estados Unidos de América (*kariapemba*).

mostrando-lhe dominar a doutrina cristã. Várias razões levaram o povo a considerar Dona Beatriz como uma Santidade. Enumeramos: (i) milagres operados, curas aos enfermos (magia não autorizada catolicamente); (ii) ofertas e caridades foram levadas à nova Santo António; (iii) capela de Bernardo da Gallo deixou de receber fiéis; (iv) ela mandou destruir os ídolos até o crucifixo; (v) ela instaurou uma nova ordem de *preces*, abandonando Salve Regina; (vi) africanização da fé desconstruiu a teologia católica da época; (vii) restauração do tabernáculo associado aos ñkita; (viii) messianismo africano; (ix) identidade religiosa do culto que dialoga com o catolicismo e a ideia de pertença local; (x) nova geografia religiosa, que periga a expansão do Catolicismo, etc.¹¹

Com a popularidade que gozava, Dona Beatriz Ñsîmba Vita tornou-se politicamente poderosa, embora a política não lhe tenha interessado em momento algum, ou seja, sem querer ela passou a ser uma ameaça política (por controlar) *vis-à-vis* de Dom Pedro IV. O dramaturgo Mena Abrantes sublinhou esse aspeto na sua obra ao colocar em *diálogo* padre, comerciante e militar (ABRANTES, 2019) tal como está patente no relatório dos padres capuchinhos (FILESI, 1971; CUVÉLIER, 1953; JADIN, 1961, p. 411-615). Ela passa a ser uma figura de resistência (PEMOT, 2013, p. 23; JESUS, 2019, p. 47), mesmo pela complexidade do seu processo de condenação (MBEMBA, 2002).

A resistência situa-se inicialmente na *religião* cuja cobertura envolve os militares, os políticos e os comerciantes. Foram os sectores que Ñsîmba Vita trabalhou de maneira significativa, ao ponto de chefiar um *kimpasi* nos moldes de coligação de forças militares, políticas, religiosas e agentes económicos. Sem este aspecto de *kimpasi* não seria possível trazer paz no Kôngo entre 1704-1706. Ela representou uma outra configuração de Cristo com reapropriação cultural local (LUSALA LU NE NKUKA, 2013, p. 228-229).

11 Muitos destes aspectos foram introduzidos nas recomendações do Concílio de Vaticano II, já em 1962.

NOÇÕES BÁSICAS SOBRE KIMPASI

Começamos com a pergunta: o que é *kimpasi*? Joseph Van Wing (1938, p. 176) responde-nos avançando as razões que levam a convocar um *kimpasi*, já no início do século XX, que passamos a citar:

No outro clã, os mais velhos ficam impressionados pelo facto do aumento de abortos, esterilidade e mortalidade infantil. “Nossa aldeia está a desaparecer! Quem irá salvaguardar os interesses do clã? O *ngânga* consultado dará o oráculo: “É imperioso estabelecer um *kimpasi* para a juventude... A celebração de *Kim-pasi* é, portanto, uma instituição considerada um remédio para os males que atingem a comunidade, como a baixa taxa de natalidade ou uma mortalidade anormal. Isso explica por que, em certas regiões ou cidades, cinco, dez ou até vinte anos se passaram entre a convocação de dois *Kimpasi*.

Define-se *kimpasi* como festival de aflições que, em tese, é um conjunto de atividades que procuram a solução face aos principais problemas que afligem as pessoas. Quando se verifica, numa aldeia, aumento da taxa de mortalidade infantil, insuficiência na produção agrícola ou infertilidade nos homens e mulheres, as anormalidades a nível social ou político, os “mais velhos” convocam o Conselho para concertação social [*ñkûtama*]. São convidados os principais chefes de aldeia, comunas e municípios para tomar parte nas discussões. Cinco religiosos são convidados, logo na primeira: (a) *Ngânga ñkîsi*; (b) *ngâng’a kitome*; (c) *ngânga ñgômbo*; (d) *Ñtumba Mvêmba*; (e) *Ñtinu Nsaku*. Em concerto, avaliam as possibilidades de realizar o *kimpasi*. Com essa decisão, esse colégio religioso convoca dez *ngânga* de forma secreta, nomeadamente: (a) *ngânga mayînda*; (b) *ngânga lêmba*; (c) *ngânga vûtuki*; (d) *ngânga malûngu* (será *ngânga ndûngu?*); (e) *ngânga ñkûmbi*; (f) *ngânga mayâmba*; (g) *ngânga ñzûmbi*; (h) *ngânga*

malûndu; (i) *mavûzi mbîla* [Nsôngi mazûmbu]; (j) ñgânga mafuta. Eles constituem o Conselho de Kimpasi¹².

Esta equipe para escolha do espaço assegura-se de encontrar os sinais de 108 animais e 48 plantas principais, citamos alguns:

1. Animais do *ar*¹³: (i) *ngo zûlu*/águia; (ii) ñgêmbô/morcego [Rousettus aegyptiacus]; (iii) ñkusu nsi/papagaio [Spermospriza guttata]; (iv) ñkâtalakati, tipo de pássaro que passeia sempre em conjunto na margem do rio; (v) *ngûmbi*/pedriz [Francolinus squamatus]; (vi) *ngûndu*/rossinhol com caúda vermelha; etc.
2. Animais das águas e *minerais* (VAN WING, 1938, p. 188): (i) *ngo zûlu* [mwênge] que é ou peixe com dentes visivelmente expressivos chamado Hydrocyon vittatus ou Hydrocyon Goliath; (ii) *ngêmbi*, o peixe chamado Genymyrus Donnyi; (iii) *nkôdya*, caramol do rio [*Limicolaria pseudotrochus alabaster*] que simboliza a observação das leis dos *biñsîmbi*; (iv) *nsâdi*, um tipo de pedrinhas que servem para curar as feridas (LAMAN, 1936, p. 752); (v) *lusûnzi*, pedra tocada pelo Espírito de Nzâmbi.
3. Animais da *terra*: (i) *mbûmba mînda*: gato selvagem que representa as características do Espírito da Natureza; (ii) *ngôndo*: macaco vermelho e cinzento com longa cauda [*Cercopithecus escanias*] que simboliza nascimento (vermelho), morte (cinzento) e ressurreição (vermelho/cinzento); (iii) *ngênde*, um tipo de rato que quando morre o coração ainda bate [também chamado *mbênde*]; (iv) *mbwa nzazi*, cão-trovoada que se joga no fogo das queimadas para depois queimar as casas da aldeia. Os

12 O local onde se realiza o *kimpasi* deve obedecer a dois pressupostos. O primeiro é identificação dos integrantes da comissão que irá escolher o espaço para efeito. O segundo é as exigências que conduzem a essa escolha que deve merecer uma aprovação unânime. Aconselha-se os volumes de K. Laman sobre *The Kongo* que contém muitas informações complementares.

13 Agradecemos a compreensão do leitor em não esperar de nós a lista completa. Os iniciados não aceitam citar na íntegra.

excrementos, pele e ossos dele permitem controlar as trovoadas e evitar desgraças na aldeia.

4. Plantas: (i) *yuki* ou *ma-yûki*, pequena planta cujas folhas servem para curar as doenças de ouvidos. É chamada “Árvore da Vida” [Briophyllum Calcycinum] (LAMAN, 1936, p. 1144); (ii) *ngûmbi*, planta cujas folhas ajudam a fazer *lukobi lwa bakûlu* e que são tidas como purificadoras; (iii) *mbese* planta cujas frutas são jogadas como dados para decifrar as mensagens dos espíritos da terra; (iv) *ngêmba* árvore *Verononia conferta* que, acredita-se, apazigua os espíritos da natureza e facilita a comunicação *co-ração/Espírito*; (v) *ñkasa*, uma árvore-veneno; (vi) as folhas de *lêmb'a-lêmba*; (vii) etc.

O primeiro trabalho que essa pequena força tarefa faz, tem a ver com a organização do local onde vai se passar o *kimpasi*. Eles dão maior importância aos *ñkita*. O padre Joseph Van Wing (1938, p. 292) estudou *kimpasi* e segundo percebeu, os *ñkita* são as forças espirituais que Nzâmbi criou primeiro. Existem três tipos de *ñkita*: (a) seres do começo do mundo; (b) ancestrais criadores da sociedade; (c) heróis civilizadores ou aqueles que morreram de forma violenta (BASTIN, 1978).

A seguir, na hierarquia, vêm os *bakûlu* que são os espíritos dos ancestrais subdivididos em três categorias: (a) aqueles que dirigiram os homens consoante a missão do Espírito de Nzâmbi e cumpriram rigorosamente as suas funções de modo a não ter queixas contra eles; (b) aqueles que desempenharam funções públicas com brio e sem maldade; (c) aqueles que na sua vida terrestre não cometeram crueldades nem infringiram as leis ou normas estabelecidas pelas quais foram condenados.

Os domínios dos *ñkita* são repartidos consoante os espaços de Deus¹⁴: (a) águas: nascentes, lagoas, mar, rios; (b) céu: chuvas com

14 Águas/hidrografia, Ar, Fogo primitivo (sol)/astrografia e Terra/geografia.

trovoadas, lua, arco-íris, lua, sol (PIGAFETTA; LOPES, 1989, p. 65); (c) vento, sopro, brisas, etc.

Os domínios dos *bakûlu* são: elementos da terra, a saber: minerais, pedras especiais, plantas, árvores (floresta). O *kimpasi* dá relevância aos ñkita, pois logo na primeira entrada, os antigos iniciados apavoram os recém-chegados sobre eles:

Ao crepúsculo, escondem-se, os habitantes da aldeia nas suas próprias casas; os estrangeiros vão as casas dos amigos ou dos antigos iniciados. Lá, como é evidente, as recomendações são feitas: 'o ñkita vai te matar, mas não tenha medo, ressuscitará para uma vida melhor. Você só tem uma coisa a fazer quando estiver morto: calar a boca; deixar-se levar, e se acontecer que ao jogar-vos à beira da estrada ficares machucado, mantenha-te silêncio e não se mexa. Caso contrário, poderás ser morto para sempre.

A hierarquia hagonímica serve de orientação da equipe que irá construir doze *mwêlo*, casa onde reside o Espírito. O *mwêlo* tem a seguinte característica: (a) tem três portas: uma porta normal, seguindo o princípio de *nsûndi tumfila ñtu*¹⁵; (b) *mwêla'a nima*: porta traseira; (c) *mwêla ñteto*, porta ao lado (LAMAN, 1936). Essas casas são construídas com materiais provenientes do reino vegetal específico, nomeadamente *mbese*, *ngêmba*, etc. Eram nessas casas que as pessoas chamadas ñtemoni morriam e ressuscitavam. Joseph Van Wing (1938, p. 209-210) chama-nos a atenção nesses termos:

Sem dúvida, eles sabem que não se morre no Kimpasi de uma morte comum. Mas também estão profundamente convencidos de que se morre e ressuscita-se numa outra esfera, neste mundo mágico de Espíritos que lhes é familiar, mas que nós (ocidentais), com a nossa mentalidade, não podemos nos imaginar.

15 Ao Nsûndi que significa "cume" colocamos a cabeça; ao Mbâmba que é o vale, colocamos os pés, isto é, as nascentes (pés) representam o início. E onde desagua o rio é o "cume". Foi na base deste princípio que os Kôngo delimitavam as suas regiões.

Depois de identificar os índices dos animais sagrados e construídas as doze primeiras casas *mwêlo*, em forma circular, os primeiros rituais são fixados e convidam-se os doze representantes dos especialistas acima mencionados, para celebrar a paz com os ñkita. No fim desses rituais, cabe ao *ngânga Kavêla kya ñkîsi* acender o fogo que será apagado apenas no último dia do *kimpasi*¹⁶. A duração mínima do *kimpasi* é de um ano e meio¹⁷. Depois, serão abertas as inscrições de novos sacerdotes. Mas antes, constrói-se uma grande “casa” que chamam de *mbôngi’a kimpasi* situada num dos *mazûmbu* (cemitérios) desde que seja localizado numa zona superior no conjunto do espaço de *kimpasi*¹⁸. À volta deles constroem-se “casas de visitantes” que têm a forma retangular. De realçar, também, o *nzo’a lufûmba* que é um hangar dividido em quatro compartimentos (VAN WING, 1938, p. 178). Deve existir doze ruas que conduzem todas elas até a casa/cemitério chamada de *mbôngi’a kimpasi*. Na parte traseira dessa casa-cemitério, está o campo de iniciação, embora estejamos tratando apenas de feitiços.

Kimpassi tinha, também, um acampamento militar. Joseph Van Wing descreve como era constituído:

Em ambos os lados da porta da frente, estão colocados de ñkîsi de altura de um homem, *feitiços* imponentes montando guarda em frente ao Kimpassi. Eles são chamados de *mpânzu: nkanya*, que significa aqueles que têm poder e força para acorrentar. Armados com rifles, arcos e flechas, lanças e cutelos, essas sentinelas inspiram terror tanto nos adeptos dos Kimpassi quanto nos espíritos malignos e feiticeiros que eles são responsáveis por amarrar e tornar inofensivos.

À volta de cada *escultura* – que o padre belga considera feitiço – havia homens armados. O local onde se instala o *kimpasi* é chamado

16 Kavela (Ver LAMAN, 1936: 1059). *Vêla kya ñkîsi* é o local sagrado no campo de *kimpasi*.

17 Joseph Van Wing (1938, p. 177) fala-nos que a duração é entre um a quatro anos.

18 John Janzen (1986, p. 132) apresenta um modelo de *Lêmba*, que não difere muito.

de *Vwêla* ou “*vata dia kimpasi*”.¹⁹ É uma ideia generalizada que toda *kimpasi* é dirigida por uma mulher com nome de Ndûndu (VAN WING, 1938, p. 180), e deve ser gêmeos ou ter nascido de forma especial. Porém, a *morte* e *ressurreição* têm lugar no *mbôngi* – também chamado de *voka* – onde há cemitério dos ancestrais, com paisagem de palmeiras e preparado para efeito. O diretor do *kimpasi* Mfwa wansi’a N̄zâmbi²⁰ – uma pessoa já de idade²¹ – coordena todas as atividades, consoante as orientações de Ndûndu (N̄sîmba) e o Conselho de Kimpasi.

Para marcar o início dos ritos de Kimpasi, o chefe máximo envia os seus homens a todas direções (seguindo as outras ruas), logo que se faz tiro. A esse sinal, os profanos correm procurar um refúgio na mata e os espíritos hostis fogem apavorados (VAN WING, 1938, p. 194).

A duração da *morte* não estava fixada. Joseph Van Wing recolheu informações diferentes. Há quem diga que levava mais tempo:

A duração deste período (morte/ressurreição) não é estritamente fixa. Poderia prolongar-se até dois meses inteiros de acordo com o meu informante de maior confiança Mumbata, apenas um mês depois do outro, porque **‘eles morrem na lua negra (isto é, no último quarto) e ressuscitam em a segunda após a lua cheia’**. Uma fonte de Kisantu acreditava que a morte durava apenas alguns dias. O chefe Mbemba disse-me que esta “vida na morte” pode durar até três meses. Esse período foi mais ou menos longo, ao que parece, de acordo com as circunstâncias; foi ampliado, por exemplo, quando um grande número de candidatos aderiu após o dia oficial de inscrição (VAN WING, 1938, p. 200).

N̄sîmba Vita faleceu na sexta-feira, durante a lua cheia. No domingo era quarto minguante, que simboliza a ressurreição, quer no *kimpasi*, quer na crença social dos kôngo em geral. Já nos debruçamos sobre a questão que justificou que todos os kôngo – até os aliados

19 *Vata dya kimpasi* significa aldeia de kimpasi.

20 “Morte de lepra”. Trata-se de uma doença que somente a intervenção de N̄zâmbi traz cura.

21 Designa alguém vivo cujo espírito de Deus habita nele. Voltaremos no último capítulo, quando trataremos de Simão Gonçalves Toco.

dos padres – proclamassem que a Santo António Dona Beatriz tinha ressuscitado dos mortos.

Interessa-nos aqui explicar a significação de morrer e ressuscitar.

Começamos por *morrer*. Kimpasi ensina a recolher-se no seu íntimo/espírito como forma de dialogar com os ñkita. Esses últimos são atraídos pelo *nsâdi*, pó avermelhado, que significa salvo dos mortos. Pintar-se de ñsâdi significa tornar o seu corpo acessível aos espíritos mortos (Espírito dos ancestrais) e, por conseguinte, o banho faz-se nas fontes habitadas pelos ñkita. Expor-se ao sol e coberto de folha de bananeira simboliza a morte do corpo e os raios do sol propagam *energia (mwîni)* e Ndûndu usa o *takula* para esfregar o corpo dos iniciados para que o ñkita habite nas pessoas. Estendidos imóveis, os candidatos pintados de ñsadi, esfregados de *takula* e cobertos de folha de bananeira recebem dos raios do sol a *possessão* do Espírito primitivo. Os auxiliares da Madame *Ndûndu* e seu diretor do kimpasi (Nsûmbu) ajudam a organizar os candidatos. Havia vários auxiliares, nomeadamente: Mavûzi'a mbîla, que recolhe todas provisões, Manzânza que prepara a comida sagrada, etc. Os candidatos fazem uma refeição única. Essa refeição é tida como almoço com Espírito dos ñkita. Por isso, Ñsîmba Vita afirma almoçar com Deus, tal como nos informam os padres que a entrevistaram antes de a queimar viva. É permitido durante a refeição conversar com a voz baixa, tal como convêm aos mortos. Logo que terminam, os candidatos voltam a dormir debaixo do sol até cinco ou seis horas, no momento em que o «sol bebe o sangue». Vão então tomar banho completo e retiram o *nsadi* e revestem o pano. Ao regressar aos seus lares, começa a dança dos mortos.

Passamos agora à ressurreição. Há dois ou três indicadores que anunciam a ressurreição: (1) flor da lemba-lemba, (2) árvores renascendo em poucos dias²²; (3) captura excessiva de alguns animais

22 Havia preparação permanente do campo e as árvores podadas regularmente.

do rio (*ngo zûlu* ou *ngêmbi*). A Tradição considera *mwâna ñkênto* de *kivumbuya kya Vululu*. Em tese, *vumbuya* é o clima entre julho e agosto (LAMAN, 1936, p. 1080). Faz sentido que ela tenha sido queimada viva em Julho e, segundo Lorenzo da Luca, os antonianos multiplicaram-se. Contudo, a Tradição considera *ki-vumbuya* por associar a morte-ressurreição. O termo *ki-vumbuya* é a flor-violeta de *lamba-lamba* que brota entre julho-setembro, sinônimo de *mvuma* (LAMAN, 1936, p. 638, 1080). Isto é, do verbo *vûma* (ou *vûmba*): florescer, prosperar depois de honrar os pais/avôs (os ancestrais), etc.

Em relação à ressurreição, o padre Joseph Van Wing realça que no dia fixado para essa, os auxiliares – homens e mulheres – e todos os antigos iniciados que vivem na zona reúnem-se na hora indicada. Por norma, realiza-se no crepúsculo, na época da nova lua. Depois do banho habitual, diz o padre, os *mortos* pintavam-se completamente de *mpêmba*, argila branca. Apenas uma parte da cabeça não é pintada, mas fica manchada com as cinzas das folhas/flores de *lusângu-ñsângu*. O *Míwa wansi* tira o amuleto *kimpasi* para renovar a sua força. Ele extrai parte dos ingredientes, terra vermelha e branca, folhas de *lusângu-ñsângu*, um pedaço de *pedra-ñkita*, escamas de ovo, pedaços de madeira específicas... adiciona o pó de ñkula. Ele mistura e, primeiro, tritura tudo cuidadosamente em uma pedra e depois num pilão:

Os *mortos* são carregados pelos anciãos no local da *execução* e jogados ao longo de diferentes caminhos que levam até lá. Eles devem permanecer lá, deitados de costas. Depois de cobrir o rosto com um pano de rafia, as vezes uma folha de bananeira, os carregadores fugiam, e abandonam os seus mortos. Logo, aparece o *mestre* do *Kimpasi* e a sua comitiva. Ele ajoelha-se próximo de cada *cadáver* e descobre a cabeça, pega o tufo de folhas de *lusângu-ñsângu*²³ em chamas apresentado por um dos seus auxiliares e esfrega todo o corpo do *cadáver*. Depois do joelho esquerdo até a cabeça, e com cuidado ele sopra a fumaça nos olhos. Ele então pega a *mistura mágica* que pre-

23 Geralmente, retira-se a flor (*ñsângwa*). Laman menciona o termo *nsangwa* com sentido de flor.

parou e passa nos olhos do *cadáver*. Este último, excitado com essa mistura..., logo esquece seu papel e é desembaraçado... Os mais velhos o levantam e o morto terá que correr com toda velocidade de suas pernas em direção ao recinto (VAN WING, 1938, p. 206-207).

Depois, o mestre do *kimpasi* aparece e, com o chifre de antílope, chama a atenção de todos para escutar o cântico que sustenta a *promessa*:

Tat'âmu, Tata Mfwa wasi

Ngûdi'amu, ngwa Ñdûndu,

Fwa mbila, Lwângu ndila nie

Kilûmbu ibaka Toko²⁴

Toko di ngwa Ñdûndu (VAN WING, 1938, p. 208).

Vamos utilizar a tradução que os iniciados (os ñlêmba, também) utilizam²⁵:

O meu pai é Papa Mfwa wansi²⁶

Minha mãe é Dama Ñdûndu

que morreu invocando²⁷ e Lwângu lamentou²⁸

no dia que ressuscitou

Toko, filho da Dama Ñdûndu.

24 Joseph Van Wing traduz: «no dia que irei celebrar o matrimônio». Esse sentido está correto, pois a *ressurreição* é sinal de um matrimônio com um ñkita, de forma geral.

25 Referimos aqui a Fukyawu kya Bunsenki e Raphaël Batsîkama. Ambos eram *lêmba*.

26 Essa personagem simboliza o Espírito de Ñzâmbi enquanto médico que cura a lepra.

27 A expressão *fwa mbila* significa «morreu numa convocação invocando». Mbila, aliás, significa convocação, tribunal. Laman registou o primeiro significado (LAMAN, 1936, p. 530).

28 Lwângu: do prefixo *lu*, ação; e do verbo de *vânga*, fazer, fabricar, instituir. O termo significa instituições, leis e, de forma geral, o Conselho Judiciário que tem a missão de observar (fiscalizar) a execução das leis.

A ressurreição termina com uma boa refeição extravagante, comparativamente às refeições anteriores. Joseph Van Wing faz observar que as cerimônias de Kimpasi têm um significado real entre os Kôngo e que o candidato morre e, realmente, volta a vida, isto é, os próprios kôngo acreditam nessa morte e ressurreição, pelo menos até a época que ele recolheu essas informações.

Ocorre que, ao reconstruirmos a história da *pedra de Lusûnzi* e da *Dama bonita*, o cântico da *promessa* faz sentido, principalmente, no que diz respeito à Dona Beatriz Ñsîmba Vita. Tudo indica, baseando-se nas informações de Bernardo da Gallo e Lorenzo di Luca, que Ñsîmba Vita tenha desempenhado as funções de Ñdûndu. Este cântico-promessa, pressupõe que existirá – sempre – um *messias* quer seja secular ou religioso.

Contudo, realçamos dois aspectos: (1) mesma trama semântica entre ressurreição simbólica do kimpasi e morte real de Ñsîmba Vita; (2) linguagens do Kimpasi e discursos dos padres.

1. A ressurreição simbólica no Kimpasi tem lugar, diz Joseph Van Wing, «no período da tarde, no crepúsculo, na época da nova lua». Dona Beatriz foi queimada viva no fim do dia, crepúsculo, e no terceiro dia havia lua (em quarta minguante). Também, Ñsîmba Vita foi queimada viva, até virar a cinza. Ora, diz-se, J. Van Wing, Ñdûndu (chefe de Kimpasi) besuntava os candidatos com cinza de *lusângu-ñsangu*²⁹.
2. Uma nova teologia – assente na escatologia kôngo – introduziu o *sagrado* local na nomenclatura católica, tendo por isso sido recusado pela ortodoxia que os capuchinhos adotam. Esse conflito de ordem técnica não envolveu os crentes que, curiosamente, orgulham-se de um catolicismo local. No setor político, os benefícios foram consideráveis pela retomada da normalidade.

29 Curiosamente, trata-se aqui das folhas e flores de algodão.

Em setembro de 1994, em Mbata Kuluzu, recolhemos um hino (que, na verdade, era uma invocação) cantado pelos iniciados cujo teor é o seguinte:

Ku Mfu'a Kalúnga ngyêle	Vou-me introduzir no mistério de Deus
Nkutama ngwa Mayínda	Vou ser elucidado pela Mãe Mayínda
Ngemba, Mbênza gwizanene	Paz e Justiça juntar-se-ão a mim
Nkita, Mfu ndômba bamangana	Espíritos da terra juntar-se-ão a mim
Ngwa Mayínda sema matoko	Mãe Mayínda abençoa os resuscitados
Nsemi mwêla, Mfu Nsemi	Sou (agora) o Espírito de Nsemi

Pensamos tratar-se de reminiscências da doutrina de Dona Beatriz Ñsímba Vita. No *Cahier* n.º 225, Lutete apresenta o cântico que recolheu (em 1910) a propósito do iniciador do Mbênza, que Wyatt MacGaffey (2000, p. 160-162) apresenta a presente tradução:

Ngiele ku Mfwandubula	I went eagerly searching
Tumonene mama,	We saw each other, mama
Nganga Mbênza tumonan'e	We saw <i>nganga</i> Mbênza
E e, o o makidi mole	Oh! There were two together
Yalumoni kamoni	May the Simbi see the
Nsemi mama, nganga,	Nsemi, mama, the nganga
Makidi mole, o o o	There were two of them, oh! ³⁰

Com isso, percebe a influência da doutrina de Dona Beatriz no campo político e judiciário. Essa oração (inclusive aquela que recolhemos em 1994) refere-se a iniciação de uma autoridade executiva-judiciária. Ora, era no passado duas funções dos Ñzînga (executivo) e Nsaku (tribunais). A doutrina antoniana misturou-as, ao ponto de termos aqui esse cântico-código que espelha a consciência histórica da profetisa.

30 Tradução: "Fui procurar ansiosamente | Nós nos vimos, mamãe | Vimos o *nganga* Mbênza | oh! Havia dois tudo juntos | Que *Nsímbi* veja o | *Nsemi*, mãe, o *nganga* | Havia dois deles, oh!".

SALVE ANTONIANA

John Thornton (1998, p. 215-216), no seu valioso livro sobre *The Kongolese Saint Anthony*, fornece-nos a versão de Salve Regina como o falsificou na reprodução do padre Bernardo da Gallo, que passamos a citar (versão italiana):

Salve voi dite, e non sapete il perche. Salve recitate, e non sapete il perche. Salve bastonate, e non sapete il perche. Iddio vuole l'intenzione, l'intenzione Iddio piglia. Nulla serve il casamento, l'intenzione Iddio piglia. Nulla serve il battesimo, l'intenzione Iddio piglia. Nulla serve la confessione, l'intenzione Dio piglia. Nulla serve l'orazione, l'intenzione Dio vuole. Nulla servono l'opera buone, l'intenzione Iddio vuole. La Madre et il figlio nella punta di ginocchio. Se non era S. Antonio, come havevano da fare? S. Antonio è il pietoso, S. Antonio è il remedio nostro, S. Antonio è il restauradore del regno di Congo, S. Antonio è il consolatore del regno del cielo. S. Antonio è lui la porta del cielo. S. Antonio tiene le chiavi del cielo. S. Antonio è sopra gl'Angioli, e la vergine Maria. S. Antonio è lui il secondo Dio.

A versão de Salve Regina em português, tal como se fazia em 1624, é:

Saudações Rainha, Mãe da misericórdia, doçura da vida, nossa esperança, Deus te salve! Clamamos a vós, filhos exilados da Eva; ansiamos por vós; gemendo e chorando neste vale de lágrimas; então, nosso advogado, lança seus olhos misericordiosos sobre nós e, após esse exílio, mostre-nos Jesus, o fruto abençoado do vosso ventre; vós que tens piedade! A piedosa, a doce! Virgem Maria perpétua. Oraí por nós, Santa Mãe de Deus, para que sejamos dignos de receber as promessas de Cristo. Amém. Jesus.

Essa oração – Salve Regina – aliena os espaços sagrados reservados a Ñzâmbi Lêmba, ñkîsi nsi e o simbolismo religioso da figura da mãe, *ngûdi*. Na sociedade secreta de Lêmba, muitas frases «Salve Antoniano» que pensamos ser da época de Dona Beatriz levam-nos a

perceber a revisão desta oração. Podemos citar aqui três expressões correntes das fórmulas mágicas do Lêmba que pensamos ter a ver com Salve Regina corrigido: (i) Ngêmba, Ngûti Mfumu³¹; (ii) Luvûvamu, ngwa Ndûndu³²; (iii) Yênge, Ñkênge ñkîsi nsi³³. Essas expressões traduzem melhor a frase Salve Regina. O termo *ngêmba* significa: paz, diálogo e graça, ao passo que *luvûvamu* significa: esperança que nasce do choque das diferenças. Yênge é uma fórmula de harmonia social. As expressões *ngûti mfûmu*, *ngwa ndûndu* e *ñkênge* traduzem perfeitamente a ideia local de *regina*. Estas fórmulas são pronunciadas pelo sacerdote para invocar a tranquilidade quando joga o vinho de paleira no chão a favor de ñkîsi nsi, ou ainda quando pede a graça do Ñzâmbi Lêmba para fertilidade e outras bênçãos.

As orações³⁴ que terão substituído Salve Regina segundo Ñsîm-ba Vita são:

Ngêmba, ñguti Mfumu

*Mfu Lêmba iñkîsi wanyadila bumpati*³⁵

Ñzâmbi Lêmba wasîdi ñsiku ye fu kimuntu

*Mbwetete'a ñkânu, mpâmbu'a nzîla yi Mpûngu Tulêndo*³⁶.

Tradução:

Salve, Mãe dos Reis

Espírito de Lêmba, o sagrado da boa Política

Ñzâmbi Lêmba, fonte da Lei, harmonia entre as pessoas

Estrela da justiça, cruza-caminho de Deus Poderoso.

31 *Ngûti* é outra forma de *ngûdi*, mãe. *Mfûmu* é Chefe, Rainha (MAKISOSELA, 2018, p. 31).

32 Luvûvamu significa Paz. Ngwa Ndûndu personifica Deus-mãe durante o kimpasi.

33 Yênge pressupõe uma saudação ligada com a felicidade e a graça. O termo Ñkênge é ha-gjônimo, sinônimo de Ñzâmbi Lêmba que se atribuiu a iniciadora mais idosa da sociedade Lêmba. Na linguagem política, Ñkênge é a linhagem que providencia reis e autoridades executivas.

34 Nos cadernos, escrevemos “fórmulas mágicas”. Na verdade, em cada frase, quem pronuncia as palavras mastiga uma fruta ou raiz, ou bebe ñsâmba (vinho de palmeira), ou ainda se pinta de cinzas, etc.

35 Léo Bittremieux traduz “zinga ki buphati” de “vida profana” (BITTREMIEUX, 1936, p. 39).

36 Recolhido nos dias 13-22 de setembro de 1994 em Mbanza Ngûngu.

Yênge, Ñkênge ñkîsi nsi

Mbûmba Kalûnga kânga malûndu ñitebo, kânga ñleke

Sadi, Sadi kânga nkadi'a mpêmba

*Bakulu ku mpêmba, zita dya lufwa; ñkîsi ñsi, lukôngolo lwa moyo*³⁷

Tradução:

Salve, Mãe-Santidade

Deus captura os brancos demónios e liberta o oprimido

Salvador, salva-nos do diabo Satanás

Santíssimos ancestrais, nó da morte; ñkîsi ñsi, nó da vida.

Luvûvamu, ngwa Ñdûndu [Ñsîmba], ngwa dya Toko

Ta Mfu Luvêmba fuku lembeka; Ta Mavînda moyo

Mbûngu'a lukôngolo, ñkûmba ya Nsânda

*Tusîdi mbêle'a lulêndo*³⁸, *nkobe malawu*³⁹; *Tuvâmbana*⁴⁰.

Tradução:

Paz, Dama bonita (Ñsîmba), Mãe dos ressuscitados

Espírito Luvêmba que apazigua; Deus Mavînda que dá vida

O jarro sagrado da morte/ressurreição⁴¹, nó do Nsânda

Salvamos a justiça, a bênção; matemos a convenção.

Há duas constatações que importa aqui realçar:

1. Várias frases são repetidas nas várias orações que Joseph Van Wing (1938, p. 197-198, 208-209, 247-249) apresenta. Inúmeras ideias contidas nas frases são repetidas com kikôngo

37 Recolhido nos dias 23-27 de Maio de 1994 em Mbanza Manteke. Raphaël Batsikama acha que deveria ser segundo trecho. Para ele, trata-se de um dos hinos emprestado no Kimpasi. Ernest Wâmba dya Wâmba associa isso aos fragmentos do *kimpasi* que J. Van Wing apresenta no seu *Études Bakongo*.

38 Mbêle'a tulêndo significa Justiça.

39 Lukobi lwa bakulu. Por norma, tratava-se de uma caixa dos ancestrais que traz bênção na sociedade. Mas foi-nos apresentada uma pequena estatueta com morfologia de *mwêne Kôngo* em pedra.

40 Essa oração aparenta ser do *kimpasi*, tal como indicam algumas frases. Foi recolhido nos dias 19-23 de Agosto de 1994 em Kinsantu.

41 *Mbûngu'a lukôngolo* era um jarro sagrado que simbolizava a morte e a ressurreição. Em 1994, era chamado de "nkîsi ñsi'a nkulu": algo sagrado e muito antigo. Esse fogo fica apagado, depois de encerrar as atividades.

variante de outras regiões onde Léo Bittrémieux fez as suas pesquisas (BITTRÉMIEUX, 1936, p. 39, 56, 59-61, 137, 140-143, 149). Há curtas frases que foram reproduzidas em linhagens (*mvila*) na obra publicada por Jean-François Cuvelier (1934, p. 45, 68, 75, 82, 84). Interessa aqui acrescentar as recolhidas de John Janzen que, embora sejam nas outras regiões, coincidem com muitas informações;

2. Várias informações nas três orações estão ligadas a *kimpasi*, mas também a Ñsímba Vita, nomeadamente: (i) Kimpasi: *mbwetete'a ñkanu, kânga malûndu ñitebo, mbûngu'a lukôngolo*; (ii) Ñsímba Vita: *Sadi kânga nkadi'a mpêmba, ñkûmba dya nsânda, nkobe malawu, Ta Mavînda*, etc.

Por essa razão, pensamos que as três orações – que inicialmente consideramos fórmulas mágicas, em 1994 – são possuidoras de informações diretamente ligadas quer a *kimpasi* quer com Ñsímba Vita. Pela fórmula inicial, – *ngêmba, yênge e luvûvamu* – pensamos ser fragmentos reinventados de “Salve Antoniano”.

Ñzâmbi Lêmba, divindade de fertilidade, simboliza Deus-mãe das origens da espécie humana com cinco aspectos (MAHANIAH, 1982, p. 35; BUAKASA, 1973, p. 118): (i) prolífica; (ii) piedosa; (iii) misericordiosa; (iv) dialogadora ou intercessora; (v) curadora. Por isso, faz sentido que a Virgem Maria tenha nascido em Mbânz'a Kôngo. Talvez o termo Ñkûmb'a Wungûdi⁴² soe melhor. Esse último termo traduz-se, na linguagem religiosa, por Deus-Mãe. O termo *lêmba* significa: formosa, doce, misericordiosa, piedosa, mas, também, é uma divindade da produção: Mãe do Mundo. Por isso, nas aflições, a sociedade secreta Lêmba é apropriada para atenuar as dificuldades sociais (JANZEN, 1982). Por outro lado, a Constituição kôngo diz de forma clara: “... kimfûmu kya Lêmba Kôngo...” (BATSÍKAMA, 2018, p. 64; FUKYAWU,

42 Ñkûmba é cordão umbilical, ao passo que *wungûdi* é a maternidade. Mbânz'a Kôngo foi assim proclamado por ter reunido as 12 linhagens que simbolizavam 144 tribos fundadoras do reino do Kôngo. Nas invocações Ñkûmba Wungûdi é antropomorfizado como Ñzâmbi Lêmba.

1969, p. 127; MAHANIAH, 1982, p. 52; NGOMA, 1963, p. 39). O Poder é do Povo (de Deus), referindo-se aos nove valores que todo ser humano herdou de N̄zâmbi Lêmba⁴³. Sobre N̄zâmbi Lêmba existe um ritual que todo pai faz a seu filho quando este estiver pronto para sair de casa e ir constituir a sua família. O progenitor começa por cuspir nas mãos do filho e pronuncia as seguintes palavras: “yala bwa yala nsanda! Sama, sama!”⁴⁴. Depois destas palavras o abençoador cuspe no chão três vezes [na última vez ele mastiga a noz de cola, com vinho de palmeira] e volta a cuspir nas suas próprias mãos e esfrega a cabeça do filho, finalizando com esses termos: “Nzambi Lemba sama mwana. Samba nzila yandi ye vene ngolo ye malawu”⁴⁵.

Como se vê, N̄zâmbi Lemba é o abençoador.

Quer Santa Mãe de Deus, quer Rainha, belisca sobremaneira o lugar de N̄zâmbi Lêmba. Não seria loucura, na concepção kôngo, considerar Santo António como N̄zâmbi Lêmba. Quer dizer, a segunda pessoa na hierarquia espiritual. Santa Mãe de Deus enquanto N̄zâmbi Lêmba tem *mwêne Kôngo* como seu representante político. Por essa razão, e outras, aproximaram-se as tramas semânticas de *mwêne Kôngo* com N̄toni Malawu, quer dizer Santo António. O próprio termo *malawu* associa-se à N̄zâmbi Lêmba: *cheia de graça*. A escultura de Santo António de Pádua, crucifixo de Jesus Cristo e *mwêne Kôngo* representam a versão que Dona Beatriz traz com “Salve antoniano”.

Outro aspecto é o ñkîsi nsi. Aqui, faz sentido associar Santo António aos ñkîsi nsi, pois N̄zâmbi Lêmba é invocado para restaurar a saúde e restabelecer a produção. Na filosofia Bantu, em geral, o *ser* é “alma vivente” (KAGAME, 1956, p. 32), tanto quanto a sua origem directa é ñkîsi nsi entre os Kôngo (BUAKASA, 1973, p. 53-55; NGOMA,

43 Destes valores, três moldam o “muntu”, pessoa humana: bondade, produção e dialogador. Esses são valores da Lêmba.

44 Tradução: “cresça e seja vigoroso como a árvore figueira. Diga sempre a verdade na sua boca, nunca amaldiçoar alguém”.

45 “Deus bondoso ilumina a criança [dê inteligência a criança]. Seja você, Deus, abrir-lhe o caminho, dê-lhe força e que ele seja coberto da sua graça”.

1963, p. 18), isto é, o *mntu* é eminentemente *espiritual*. O ñkîsi nsi é o que há de mais sagrado e suporta a terra. Habita nas águas, plantas, no espaço, no fogo, etc. Ora, a terra é um símbolo feminino na cosmogonia kôngo (FUKYAWU, 1969, p. 33).

Mbûmba Kalûnga – Deus criador e mistério da *morte* (BIMWENYI, 1968, p. 141 e 149) – e Ñzâmbi Lêmba versam atributos de Ñzâmbi e ñkîsi nsi à *ngûdi*. Por isso, a sociedade secreta Lêmba traduziria *Salve Regina* por “Ngêmba kwa Ngûti Mfumumu”, ou “Yênge, Ñkênge ñkîsi nsi” ou ainda “Luvûvamu, ngwa Ndûndu”. Parece-nos ser a forma simples de recuperar o sentido local do sagrado associado a mãe, *ngûdi* (MAKISOSELA, 2018, p. 153). Karl Laman define *ngûdi* como: (i) mãe, mulher de idade; (ii) parte inferior, o meio, coração, núcleo/carçoço; (iii) um rio grande que enche graças aos outros (LAMAN, 1936, p. 644).

Os ñkîsi nsi têm a função de salvar e constituem a origem do Espírito de Ñzâmbi na pessoa humana. Esse sentido está presente ao dizer ser humano (MUJYNYA, 1975, p. 149), *mntu*. Ñtu é possuidor do *espírito* da Existência (Ñzâmbi como existência). Zamenga Batukezanga associa a terra (argila) a essa existência [Mbûmba Kalûnga] que considera de *força vital* primitiva (MUJYNYA, 1975, p. 150; MALULA, 1965, p. 261) cuja mãe permanece a herdeira ontológica do Espírito de Ñzâmbi. Aliás, Deus-Pai como traz a teologia católica é uma discussão de conceitos e conceitual nas culturas Bantu (MALENGU, 1967, p. 519). Matsumakia Mutombo descreve a polimorfia de Deus pelas maneiras como os Bantu o concebem (MUTOMBO, 1996, p. 43-53). A tradição Bantu é muito rica nesse aspecto – tal como o mostra Vicent Mulago – e consideravelmente profícua em conceitos (MULAGO, 1967, p. 281-282). O termo *ngûdi* deriva de *vûlula*: (i) libertar, salvar vida; (ii) cavar a terra, retirar algo do seio da terra; (iii) brotar, rebentar (LAMAN, 1936, p. 1079-1080). Como se pode notar na base da tese sobre a força vital/união entre os mortos/vivos (BOCKIE, 1993, p. 42-45; MULAGO, 1956, p. 133-134; MUJYNYA, 1969, p. 201-202), a mãe é a antropomorfização de Ñzâmbi Lêmba. Pelas mesmas razões, ela (mãe)

é a viva corporização dos ñkîsi nsi. Ngûdi, também, deriva de *bula*: (i) ter as suas primeiras menstruações, ter os primeiros frutos; (ii) abrir [as pernas] para deixar escorrer águas (líquido amniótico) para salvar vida; (iii) tornar-se adulta/mãe (LAMAN, 1936, p. 67).

O conceito da mãe/*ngûdi* associa as atribuições de garantir a continuidade da espécie humana, tal como diz Ñzâmbi Lêmba. A vida do feto no útero – uma metáfora de um tubérculo debaixo da terra – é salva pela mãe com as mesmas razões que os ñkîsi nsi enquanto seres invisíveis salvam a existência humana (MUJYNYA, 1975, p. 148, 152; ZAMENGA, 1996, p. 21, 33-35). Logo, *ngûdi* é salvadora (MAKISOSILA, 2018, p 44). Ela é rainha. Atribuem-lhe as qualidades de Deus criador.

Por essa razão, Dona Beatriz redefine o Santo António endógeno. A própria população da época associava-lhe as figuras de *mwêne Kôngo* (Nguti Mfumu). Não só Santo António foi feminizado, mas ocorreu também com o crucifixo. Junto dos humanos, Ñzâmbi Lêmba simboliza melhor o intercessor. Por isso, Ñsîmba Vita coloca-o acima dos anjos. Endogeneizado, Santo António que já se confunde com *mwêne Kôngo* personifica Ñzâmbi Lêmba, a Deus-mãe (MULAGO, 1968, p. 50-51). Com isso, faz sentido que esse santo o tenha visitado antes de lhe confiar a missão. Não se trata de uma missão humana, mas oriundo do céu. Desta feita, Ñsîmba Vita traz uma nova Teologia. Pareceu-nos ser na mesma perspectiva que Dona Beatriz interpreta o Catolicismo que, tal como Vumbi-Yoka Mudimbe (1979, p. 148-149) o sugeriu, os bispos Joseph Malula e Pasinya Monsegwo sublinham, cada um a sua maneira, a importância da cultura africana – depois do Concílio Vaticano II – na compreensão social sobre a mensagem cristã (MALULA, 1965, p 259-269).

Com esta mensagem cristã social, Dona Beatriz é aplaudida pelos Kôngo que a compreendem sem rodeios. A profetisa evita ser anticolonial como forma de preservar o espaço dialógico entre o Cristianismo e a religião local através da redefinição dos símbolos (MULAGO, 1972, p. 473 e 492). Curiosamente, o Concílio Vat. II

repensou este mesmo aspecto que, dois séculos antes, Dona Beatriz Ñsîmba Vita já tinha estruturado.

O próprio cristianismo é um sincretismo. A figura de Jesus Cristo seria como apropriação da civilização egípcia em Saqqara, por sinal africana, na figura do último rei da 5ª Dinastia do Antigo Egito: Nefer-sout Ounas⁴⁶. No quarto funerário dele, existem várias orações e a concepção da vida depois da morte⁴⁷. Santo António enquanto Ñzâmbi Lêmba é um simbolismo devocional convergente. Nesse sentido, a proposta de Dona Beatriz passa a ser uma tentativa da descolonização religiosa das entranhas culturais portuguesas, como forma de dar voz às culturas endógenas. Ela não nega “Salve Regina”, mas endogeneíza em «Ngêmba, Nguti Mfumu», ou seja «Haja Paz, Ô Rainha-mãe». Ou ainda, em «Luvûvamu, ngwa Ndûndu». Ou, ainda, «Yênge, Ñkênge ñkîsi nsi»: «Haja Paz, Ô Espíritos da Terra».

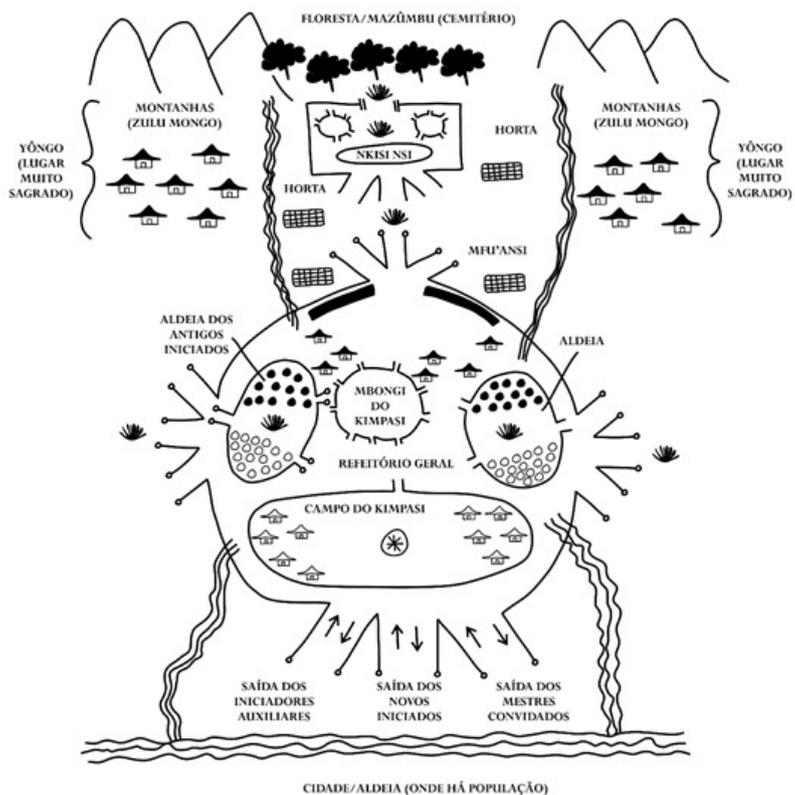
Kimpassi é “viver a sua morte”, com realce a *ngwa Ndundu* que organiza, ao passo que Lêmba é retirar das aflições recorrendo a Ñkênge. Quer a primeira, quer a segunda ambas são figuras da *mãe* que simbolizam Ñzâmbi Lêmba. Foi essa dinvidade que se manifestou junto da Dona Beatriz, como Santo António (ABRANTES, 2019, p. 45-49). Os cinco conceitos que vimos anteriormente associa a religião a força simbólica que emana do alicerce da «coisa pública»: povo e suas pertencas ao clã territorial⁴⁸. Por essa razão, “Salve Antoniana” traz uma teologia baseada nos códigos endógenos. As versões que recolhemos corroboram com a *existência* percebida pelos Kôngo. O *ser existente* é composto por: (i) *nitu*, corpo; (ii) *menga*, sangue; (iii) *mwêla*, alma; (iv) *mfûmu ñkutu*, dupla alma; (v) ñkûmbu, nome.

46 Significa: “Os lugares de Ounas são perfeitos”.

47 Cerca de 283 orações (que egiptólogos chamam de fórmulas mágicas). Uma dessas orações assemelha-se a “Pai Nosso que estás nos céus” cristão, pois Ounas tinha instituído o “Rá Deus celeste”. O texto apresenta a vida depois da morte: “Ele está vivo, ele está vivo, ele está vivo entre os mortos”, lê-se nos textos. Nos versículos 341-344 Ounas faz a eucaristia, onde com o ritual do pão e vinho passa a ser associado à vida eterna.

48 Aquelas que Pierre Bourdieu chama de *forces vives de la nation* (BOURDIEU, 2000, p. 31) que não podem ser subestimadas por nenhum sector ou gestão estatal.

Figura 1 - Modelo do campo de *kimpasi*



LEGENDA

- | | | | |
|--|---|--|---|
| | FOGO ACESSO | | CASAS CIRCULARES DOS INICIADOS ANTIGOS |
| | RIO | | CASAS CIRCULARES DOS POSSUÍDOS PELO NKITA |
| | ENTRADA/SAÍDA | | NZO'A NKISI, ESPAÇOS SAGRADOS |
| | M'BONG COM 9 OU 12 PORTAS | | CASA DE HÓSPEDES |
| | DOMÍNIO DE NDŪNDU, MESTRE DE KIMPASI NGANGA MAYINDA, NGANGA MVUTUKI, ETC. | | MBONGI DOS RECÉM CHEGADOS |
| | | | NGŪMBU, MURO DO TEMPLO, LIMITE SAGRADO |

Fonte: imagem do autor, 2021.

Importa salientar aqui *mwêla* e *mfumu ñkutu*. O termo *mwêla* significa *alma*, mas especificamente visto separadamente do corpo. Quando alguém morre sem, portanto, passar pelo processo de secagem, o «corpo com alma» é chamado de *lúnza*. Quando alguém morre, mas a sua *alma* permanece *vivente* é chamado de *muhêbula* (*mwêbula*). Isto é, a sua alma respira ainda (*bula* ou *fula*). Mas, quando o cadáver é enterrado e que a *alma* encontra residência nas águas.

Mfumu ñkutu é, por princípio, a *alma-espírito* que se dissocia do corpo – sobretudo quando a pessoa dorme – e deambula em outros espaços feéricos e físicos. Ele localiza-se na orelha-olho (cabeça). Para os não-iniciados, o *mfumu ñkutu* é responsável de sonhos e reconstrução das imagens no sonho ou de alucinações.

CONCLUSÃO

Urge estudar a dinâmica que o catolicismo tomou no reino do Kôngo no século XVIII, já que grande parte dos escravizados kôngo que foram deportados para Brasil levaram fragmentos de *kimpasi*, que podem ser vistos em candomblés, umbandas e, também, no próprio catolicismo brasileiro por meio dos santos africanos.

REFERÊNCIAS

- ABRANTES, M. **Kimpa Vita. Profetisa ardente**. Luanda: Mayamba, 2019.
- BATSÍKAMA, P. **Reino do Kôngo. Origens, Política e Economia**. Luanda: Mayamba, 2018.
- BENVENISTE, E. **Vocabulaire des institutions indo-européennes**. Paris: Minuit, 1969.

BITTREMIEUX, L. **La société secrète des Bakhimba au Mayombe**. Bruxelles: I.R.C.B., 1936.

BOCKIE, S. **Death and the invisible Powers: The World of Kongo Belief**. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

BUAKASA, T.M. **L'impensé du discours. "Kindoki" et "nkisi" en pays Kongo du Zaire**. Kinshasa: Presses Universitaires du Zaire - UNAZA/CEDAF, 1973.

CUVELIER, J. **Nkutama mvila zamakanda**. Tumba: Diocèse de Matadi, 1934.

FILESI, T. **Nazionalismo e religione nel Congo all'inizio del 1700: la secta degli Antoniani**. Roma. A.BE.TE, 1971.

GAFFIOT, F. **Dictionnaire latin-français**. Paris: Larousse, 2001.

IMBAMBA, J.M. **Uma nova cultura para mulher e homens novos. Um projecto filosófico para Angola do 3º milénio à luz da Filosofia de Battista Mondin**. Luanda: Universidade Católica de Angola, 2013.

JADIN, L. Le Congo et la secte des Antoniens. Restauration du royaume sous Pedro IV et la 'saint Antoine' congolaise (1694-1718). *In*: Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome. N. 33. Rome: Institut Historique Belge de Rome, 1961.

KAGAME, A. **La philosophie Bantou-Rwandaise de l'Être**. Bruxelles: Académie Royale de Sciences d'Outre-Mer, 1956.

KAGAME, A. Étude critique d'un poème historique du Rwanda. *In*: **Symposium Leo Frobenius**. Munich, 1974, p. 151-195.

LAMAN, K.E. **Le Dictionnaire Kikoongo-français**. Bruxelles: I.R.C.B, 1936.

LUSALA LU NE NKUKA, L. "Jésus Christ est noir", Dona Deatrice Kimpa Vita (1684-1706) et l'accueil du Christ dans la particularité culturelle congolais. *In*: Studia Missionalia. N. 62. Roma: Fregorian / Biblical Press, 2003.

MACGAFFEY, W. **Kongo Political Culture: the conceptual Challenge of the particular**. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

MALENGU, J.C. Le Dieu des bantou est-il un Dieu-Père? *In*: Révue du Clergé Africain. N. 22. Congo Belge: Rédaction-Administration Mayidi, 1967.

MALULA, J. Culture africaine et message chrétien. *In*: Église du Tiers Monde. Paris, 1965, p. 259-269.

MBEMBA, R. **Le procès de Kimpa Vita, la Jeanne D'Arc congolaise**. Paris: L'Harmattan, 2002.

MELA, A. **A sociologia das cidades**. Lisboa: Editorial Estampa, 1999.

MUDIMBE, V.-Y. Civilisation et l'église catholique. Vers une "décolonisation" du Catholicisme africain. *In: Cahiers des religions africaines*. Vol. 13, n. 25. Zaire: Centre d'Etudes des Religions Africaines at the Université Nationale du Zaire, 1979.

MUJYNYA, E. La théorie du 'Ntu' ou la théorie de la nature des êtres: les lois de l'Univers. *In: SMET, A.J. (ed.) Philosophie africaine*. Kinsâsa: n.º1, 1975, p.147-155.

MULAGO, V.C.M. Symbolisme dans les religions traditionnelles africaines et sacramentalism. *In: Revue du Clergé Africain*. N. 27. Congo Belge: Rédaction-Administration Mayidi, 1972.

MUTOMBO, M. La polymorphie de Deieu. *In: Raison Ardente*. N. 47. S./l., 1996.

PEMOT, H. **Kimpa Vita: uma resistente kôngo**. Paris: L'Harmattan, 2013.

PETELO, N. Dimension religieuse et historique de Kimpa Vita. *In: Africa: Revista Trimestrale di Studi e Documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*. Ano 48, n. 4. Rome: Instituto italiano per l'Africa e l'Oriente, 1993.

PIGAFETTA, F; LOPES, D. **Relação do reino do Congo e as terras circunvizinhas**. Lisboa: Publicações Alfa SA, 1989.

SLENES, R. Saint Anthony at the crossroads in Kongo and Brazil: "crealization" and identity politics in the Black South Atlantic: ca 1700/1850. *In: Africa, Brazil and the Construction of trans-Atlantic Black identities*, Chapter 9, 2008, p.209-254.

THORNTON, J. **A History of West Central of Africa to 1850**. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

VAN WING, J. **Études Bakongo. I**. Bruxelas: Desclé, 1938.



2

Daniel Precioso

NDÛMBE:
a iniciação
de uma sacerdotisa
angolana (Ambaca, c.1740)

Ndúmbe, sub. Mulher em noviciado | Noviça | | adj. Que se prepara para professar em xinguilamentos | Novata (sub. pl. Jindumbe).

- ASSIS JÚNIOR, A. de. *Dicionário Kimbundu - Português*, p. 33 e 72.

INTRODUÇÃO: A DOENÇA-CHAMAMENTO

É comum ouvir dizer que pessoas se unem a terreiros afro-brasileiros para (ou após) se curarem de uma doença. Em dezembro de 2017, Mãe Verônica – mãe-de-santo de uma casa de Umbanda (também iniciada no Candomblé) de São Simão/GO entrevistada por mim e meus alunos de História e Cultura Afro-Brasileira – afirmou que a cura de doenças, ao lado da herança familiar, era o principal motivo das entradas no seu terreiro: “Às vezes acontece da pessoa ter um problema de saúde e ter que entrar. A pessoa vai a um ilê, a um terreiro, a um barracão e se cura. Então, por gratidão, pela graça que recebeu, a pessoa entra também” (VERÔNICA, 2017).

O chamamento religioso em forma de doença é um traço recorrente na história das religiões centro-africanas trazidas para o Brasil com a diáspora africana da época moderna, ainda que o seu significado tenha se alterado ao longo tempo. “Zumbis”, “saquelamentos” e “quilundos” centro-africanos eram cerimônias que visavam desfazer feitiços ou aplacar a ira de ancestrais negligenciados por seus parentes vivos. Dentro do complexo bantu da ventura-desventura, a doença ou malefício causado por feiticeiros e antepassados se encontrava na origem daqueles rituais de cura. A agência de um médium de espíritos (*xinguila*) ou de um sacerdote de entidades (*nganga-nkisi*) garantia o restabelecimento do equilíbrio rompido pela doença.

Por se manifestarem em forma de doenças e outras desventuras, os rituais feitos para aplacar estes malefícios espirituais – verdadeiros chamamentos se provocados por antepassados mortos negligenciados – ficaram conhecidos na teoria histórico-antropológica como “cultos de aflição” (JANZEN, 1992). Ao restabelecer o equilíbrio social (pois, segundo a cosmologia bantu, os mortos também integravam a sociedade), estes cultos permitiam a retomada da fruição dos seus promotores (VAN DIJKF; REIS; SPIERENBURG, 2000). Por isso, Robert Slenes (2021, p. 13-14) recentemente chamou-os de “cultos de aflição-fruição”: “cultos almejando a cura de males sofridos por um indivíduo ou uma coletividade, presumivelmente pela ação de espíritos zangados ou por pessoas malignas que mobilizavam espíritos para suas próprias finalidades,” mas que, “se nasciam da ‘aflição’, tinham como objetivo recuperar a ‘fruição’ em vida.”

Este capítulo tem por objetivo analisar a iniciação de uma sacerdotisa angolana, chamada Catarina Juliana,⁴⁹ em um terreiro nas imediações do Presídio de Ambaca durante a década de 1740, ocorrida após ela ser acometida por uma doença-chamamento. Seguindo o caminho aberto por Alexandre Marcussi (2018, p. 25), procuraremos demonstrar que a doença adquirida por nossa protagonista não foi um castigo, mas um instrumento usado por seres do mundo invisível para forçá-la a cumprir seus deveres espirituais. Assim, a doença se afigurava na Angola de meados do século XVIII – e, de certo modo, ainda hoje nas religiões tradicionais africanas e afro-brasileiras – como um expediente para unir religiosamente vivos e mortos/divindades.

49 Para uma análise completa dos rituais praticados por Catarina Juliana e sua sociedade religiosa no interior de Angola durante a década de 1740, Cf. PRECIOSO, 2021.

A PERSONAGEM

Catarina Juliana nasceu escrava na paróquia da Sé da Cidade de São Paulo de Luanda, Reino de Angola, na década de 1710. Seus pais também eram escravos, naturais e moradores em Luanda. Apesar de ser natural da África, Catarina Juliana era uma escrava crioula, pois nasceu na casa do seu senhor e foi batizada católica em tenra idade. Em 1750, quando foi presa pela Inquisição portuguesa, sua aparência física era a de uma “preta clara, que na terra se chama fulada, de estatura média e cheia de corpo,” “já com alguns cabelos brancos” por ser de “meia idade.” “Nas fontes e na testa”, Catarina Juliana tinha “umas sarjas,” isto é, pequenos cortes superficiais na pele que produziam cicatrizes mais ou menos pronunciadas e que serviam como marca étnica ou emblema de identidade de seu grupo.⁵⁰ Estas escarificações revelam que Catarina Juliana e seus pais, embora se declarassem católicos e batizados, mantiveram as suas tradições culturais, trazendo na face marcas rituais abundantes.

No estado de solteira, Catarina Juliana teve uma filha natural do capitão-mor do Presídio de Ambaca, o português João Pereira da Cunha, a qual faleceu com apenas oito meses de vida. Catarina Juliana já andava amancebada com ele em Luanda quando ainda pertencia ao seu primeiro senhor, o sargento-mor Cipriano da Silva.⁵¹ O futuro capitão-mor de Ambaca a comprou por ser amante dela⁵² e, assim que a adquiriu, lhe passou a carta de alforria. Na escravidão africana, era costume incorporar mulheres cativas às parentelas dos senhores como esposas: “as mulheres escravas tornavam-se dependentes livres, principalmente depois de terem filhos de um homem livre” (LOVEJOY,

50 “Correspondência de Catarina Juliana”. ANTT, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Documentos Avulsos, Cx. 1580, Cód. 13839, fls. 5 v, 96 v, 101, 107, 108, 109 e 118 v.

51 “Correspondência de Catarina Juliana”. ANTT, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Documentos Avulsos, Cx. 1580, Cód. 13839, fls. 60.

52 *Ibidem*, fls. 4 v.

2002, p. 46). Uma vez liberta, atuando como *xinguila* – sacerdotisa que incorporava espíritos para realizar curas e adivinhações –, Catarina Juliana pôde acumular bens devido à celebridade alcançada pelas práticas de cura e adivinhação.⁵³ Para tanto, possuía licença do capitão-mor, seu amásio, para “possuir e usar o que lucrava [...] em seus próprios contratos.”⁵⁴

Catarina Juliana não sabia ler nem escrever, mas detinha um prestigiado *savoir faire* religioso, oriundo da tradição oral angolana, que adquiriu durante as práticas iniciáticas (*ndûmbe*, em quimbundu) as quais foi submetida. Quando começou o seu suplício inquisitorial, no dia 14 de novembro de 1750, ao chegar de Angola presa com o capitão-mor⁵⁵ em Lisboa, Catarina Juliana possuía três escravas e muitas joias de ouro, bens que juntou pela sua atuação como *xinguila*. Os objetos de ouro, muitos deles permeados de simbolismo religioso, eram compostos por cordões, verônicas, pares de brincos, fivelas e uma pombinha. Possuía ainda cordões de prata, “três colares de coral vermelho, que lhe serviam no braço,” além de muitas moedas de ouro. A soma dos seus bens totalizava a relevante quantia de pouco mais de meio conto de réis.⁵⁶

53 “Correspondência de Catarina Juliana”. ANTT, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Documentos Avulsos, Cx. 1580, Cód. 13839, fls. 101.

54 Ibidem, fls. 2. O próprio capitão-mor é apontado como mágico “público e notório” durante o processo de Catarina Juliana, mas não sabemos se ele era sacerdote (*nganga*) ou médium (*xinguila*).

55 De acordo com a testemunha João Soares Pereira, soldado do Presídio de Ambaca, com eles foram presos outros quatro “pretos livres”, um deles chamado João Pedro e os outros apelidados de Mucuri, Quipaquina e Dalla Tango. “Correspondência de Catarina Juliana”. ANTT, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Documentos Avulsos, Cx. 1580, Cód. 13839, fls. 66v.

56 “Correspondência de Catarina Juliana”. ANTT, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Documentos Avulsos, Cx. 1580, Cód. 13839, fls. 1v-2v. Sua condição econômica, porém, não a tornava *dona* ou *mwadi*, já que ela não controlava um grande número de dependentes, plantações e redes comerciais, nem pertencia ao núcleo de patronos ricos do presídio, encontrando-se, antes, na condição de dependente do capitão-mor (CANDIDO, 2013, p. 318-319; VANSINA, 2005, p. 11).

Por ter nascido escrava na Cidade de São Paulo de Luanda, sede política do Reino de Angola (colônia portuguesa), Catarina Juliana foi introduzida no catolicismo desde o seu nascimento, mas herdou também as práticas religiosas tradicionais abundantes. Ela teria levado uma vida dupla em termos religiosos: se não se relacionava com a religião local desde tenra idade, ao menos depois de ser acometida por uma enfermidade, foi iniciada como *xinguila* e *nganga-nkisi*. Catarina Juliana foi batizada na Igreja da Conceição da Sé de Angola. Perante os inquisidores, ao informar a sua genealogia, se declarou “verdadeira católica” – pois ouvia missa e pregação, confessava, comungava e fazia as demais obras – e, para provar o que disse, pôs-se de joelhos, persignou-se e benzeu-se, recitando o Padre Nosso, a Ave Maria, o Credo e os Mandamentos da Lei de Deus, comprovando, assim, o conhecimento dos preceitos fundamentais da fé dos colonizadores.

Catarina Juliana jamais saiu dos domínios de Portugal, mas, além de ter residido em Angola (na Cidade de São Paulo de Luanda e no Presídio de Ambaca), passou pela Cidade da Bahia⁵⁷ e por Lisboa. Era, portanto, uma personagem atlântica, pois circulou pelas diferentes margens do Atlântico Sul português. Embora tenha justificado suas viagens em razão de transações comerciais e políticas de seu ex-senhor e amásio, o capitão-mor do Presídio de Ambaca, ao circular pelo espaço atlântico português, Catarina Juliana também propagou as suas práticas religiosas, sendo mais uma das sacerdotisas africanas a disseminar os seus conhecimentos pelas regiões que percorreu, ajudando, assim, a moldar os calundus coloniais que se difundiram por toda a América portuguesa e, mesmo, no Reino de Portugal.⁵⁸

57 Catarina Juliana acompanhou o capitão-mor João Pereira da Cunha em “viagem de negócio” à Bahia. Nesta ocasião, ambos venderam alguns de seus escravos: Catarina Juliana vendeu “uma moleca chamada Antônia” e o capitão-mor dois escravos de sua casa, chamados Mateus e João. “Correspondência de Catarina Juliana”. ANTT, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Documentos Avulsos, Cx. 1580, Cód. 13839, fls. 44.

58 Sobre as práticas religiosas africanas no Reino de Portugal, ver: CALAINHO, 2008.

Catarina Juliana era ré primária no Santo Ofício quando caiu em 1750 nas malhas da inquisição portuguesa, juntamente com o seu ex-senhor e amante, ambos acusados de “idolatrias” e “adorações demoníacas”. Durante os treze anos em que esteve presa nas sombrias dependências da casa dos Estaus, onde ficavam os cárceres secretos da Inquisição de Lisboa, Catarina Juliana mudou a sua estratégia de defesa. Durante os primeiros interrogatórios de que temos conhecimento, realizados em 1756, rechaçou veementemente todas as acusações contra si, mas após quase oito anos de cárcere, confessou que procurou uma sacerdotisa no interior de Angola para se curar de uma enfermidade. Sua confissão manteve um grau de passividade na condução das práticas religiosas em que se encontrava enredada que não condiz com a realidade. Os inquisidores não se deram por satisfeitos e, no decorrer do processo, fizeram ouvir novamente as testemunhas em Angola, incluindo ainda outros depoimentos no processo.

Durante todo este lento processo de coleta de provas, Catarina Juliana amargou as péssimas condições dos cárceres inquisitoriais. Contando mais de 45 anos de idade, sucumbiu encarcerada na noite do dia oito de outubro de 1763. Apesar do auto de falecimento documentar a sua morte como “natural”, causada por uma “espécie de estupor” ou “apoplexia” que a deixou “entrevada na cama por mais de três meses,” o longo período de reclusão, a alimentação ruim e a insalubridade do local é que ceifaram a sua vida – apesar de, após se confessar em 1758, sua situação pareça ter melhorado, já que ela foi deslocada para a cozinha inquisitorial para trabalhar.⁵⁹

Catarina Juliana faleceu em 1763 encarcerada em companhia das suas parceiras de cela, a madre Mariana Inácia de São José, Inácia Maria, Gracia Maria e a preta Rosa Maria. A perda de consciência e mobilidade (estupor) foi causada por um acidente vascular, isto é,

59 “Correspondência de Catarina Juliana”. ANTT, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Documentos Avulsos, Cx. 1580, Cód. 13839, fls. 170 v.

pelo derramamento de sangue no interior de um órgão (apoplexia). No longo tempo em que ficou “entrevada” na cama, e a título de “piedade” dos seus algozes, Catarina Juliana foi medicada sem êxito. Antes de falecer, recebeu diversas vezes os sacramentos da Comunhão (sagrado viático) e o da Extrema Unção, sendo antes confessada por um padre capelão.⁶⁰

SUA INICIAÇÃO

Por diversas vezes, frente a frente com os inquisidores, Catarina Juliana refutou as acusações de idolatria e gentilismo, afirmando-se verdadeiramente católica.⁶¹ Manteve esta estratégia de defesa por oito anos, mas no interrogatório de 24 de julho de 1758, provavelmente, em razão da pressão psicológica e das péssimas condições de seu já prolongado encarceramento, confessou que recorreu a um “mágico (sacerdote) do sertão⁶²” para se curar de uma moléstia.

Segundo a ré, treze ou quatorze anos antes, no presídio de Ambaca, achando-se doente, com o corpo todo inchado, procurou um preto forro chamado Mateus Capichi, “gentio, mas já batizado e morador junto ao dito presídio.”⁶³ Foi este preto forro que lhe indicou uma curandeira. Catarina Juliana disse aos inquisidores que, como não pretendia que o seu ex-senhor e amásio soubesse que procurava a cura por meios “gentílicos” – o que era mentira, pois ele próprio também o

60 Para justificar a sua “bondade”, os inquisidores disseram que, durante os períodos de maior agonia, Catarina Juliana recebeu “os sacramentos da Eucaristia e Unção.” “Correspondência de Catarina Juliana”. ANTT, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Documentos Avulsos, Cx. 1580, Cód. 13839, fls. 167.

61 *Ibidem*, fls. 11, *passim*.

62 “Sertão”, para os portugueses da época, consistia no território das colônias em que a autoridade do rei não chegava.

63 “Correspondência de Catarina Juliana”. ANTT, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Documentos Avulsos, Cx. 1580, Cód. 13839, fls. 43 v.

fez⁶⁴ –, saiu às escondidas, em uma noite, para a casa de uma preta livre chamada Esperança Cazolla, “gentia não batizada, solteira [...] e natural do sertão, moradora no sítio de Anatinga, a légua e meia distante do dito presídio [de Ambaca].”⁶⁵ Acompanhou-a até a casa da curandeira sua escrava Antônia. Catarina Juliana confessou que foi

[...] levada em uma rede por dois escravos da casa, chamados Mateus e João, os quais vendeu o mesmo capitão[-mor João Pereira da Cunha] na Cidade da Bahia, e chegando à dita casa, ainda de noite se recolheu em particular com a dita Esperança e, comunicando-lhe as suas queixas, lhe disse a mesma que ela confitente tinha no corpo Quibuco e Mottã [na verdade, Gangazumba⁶⁶], que são os nomes de dois ídolos da gentilidade, segurando-lhe que havia de curar e, para isso, entrou a tocar atabales e a bailar com outros pretos e pretas, que logo se juntaram, batendo todos as palmas das mãos, como também ela confitente, que estava sentada no chão, chamando todos pelos sobreditos ídolos⁶⁷ e fazendo a dança chamada de calundus, na qual gastaram perto de uma hora e, depois de acabada, matou a dita Esperança um galo, que na dita dança tinha trazido na mão e, tomando-lhe o sangue em uma tigela, o misturou com uns pós de ervas, cujos nomes ignora, e com ele untou o corpo dela confitente, que logo se recolheu para casa sem experimentar melhoras.⁶⁸

64 Agindo assim, Catarina Juliana pretendia proteger o seu ex-senhor e amásio, já então falecido nos cárceres inquisitoriais. Concordamos, neste ponto, com Kale Kananoja (2010, p. 464), primeiro historiador a analisar o processo de Catarina Juliana, que afirmou: “Provavelmente havia alguma verdade nas acusações, e creio que Catarina Juliana não agiu em segredo de João Pereira da Cunha. Catarina confessou ter procurado a ajuda de curandeiros africanos para sua doença, mas é altamente provável que curandeiros também estivessem administrando remédios a Cunha. Isso não é surpreendente.”

65 “Correspondência de Catarina Juliana”. ANTT, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Documentos Avulsos, Cx. 1580, Cód. 13839, fls. 43 v.

66 A maioria das testemunhas ouvidas no processo apontaram Gangazumba como entidade possuída por Catarina Juliana. Pode ser, então, que, na sua confissão, a ré citou dois diferentes *minkisi* para despistar os inquisidores.

67 Na definição etnocêntrica dos portugueses, “ídolo” era uma estátua de alguma falsa deidade, utilizada para fazer “feitiços diabólicos.” Os “ídolos” referidos no processo de Catarina Juliana eram, na realidade, o que os bacongo e povos vizinhos chamavam de *minkisi* (no singular, *nkisi*), isto é, objetos rituais fabricados e que, quando invocados, produziam os efeitos desejados.

68 “Correspondência de Catarina Juliana”. ANTT, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Documentos Avulsos, Cx. 1580, Cód. 13839, fls. 44.

Catarina Juliana e Esperança Cazolla ajustaram que a cura deveria ser acabada na casa do capitão-mor João Pereira da Cunha. A curandeira recebeu de pagamento “seis varas de pano de linho.”⁶⁹ Esperança Cazolla visitou Catarina Juliana por quatro vezes,

[...] aonde lhe trazia os pós das ditas ervas, que misturava com azeite de carrapato, e com ele lhe repetia as ditas venturas com as quais foi melhorando pouco a pouco; depois do que, encontrando-se ela confitente com a dita Esperança por algumas vezes, a mesma lhe pedia que lhe mandasse alguma coisa para os seus ídolos, o que, com efeito, fez, mandando-lhe em diversas ocasiões frascos de água ardente e pedaços de carne de porco, sabendo ela confitente que tudo era para oferecer no modo gentílico aos ditos ídolos, aos quais é certo que ajudou a idolatrar, batendo as palmas como acima tem declarado e se adoravam na cabeça da dita Esperança, aonde os gentios creem que eles entram.⁷⁰

Para justificar o que acabara de confessar e se eximir da culpa, Catarina Juliana afirmou – faltando com a verdade – que nunca acreditou naqueles “ídolos” e que “só lhes deu a dita exterior adoração, que os mais pretos e pretas lhe davam na dita dança, para o fim de conseguir a saúde que desejava.”⁷¹ Mesmo mentindo não crer nos “ídolos”, ela acabou confessando que acreditava na eficácia dos rituais ambundus para a cura de doenças. Finalmente, disse – mais uma vez, faltando com a verdade – que não voltou a se encontrar com Esperança Cazolla e com os demais pretos e pretas do ritual que participou.⁷² Embora Catarina Juliana tenha tentado, em sua confissão, retratar a cerimônia descrita acima como uma mera consulta a uma curandeira, na realidade, a cerimônia não foi realizada apenas para a sua cura, mas também para a sua iniciação na sociedade religiosa de Esperança Cazolla, que se tornara a sua mentora religiosa.

69 Ibidem.

70 Ibidem.

71 Ibidem, fls. 44 v.

72 Ibidem.

INTERPRETANDO SUA INICIAÇÃO

A doença que acometeu Catarina Juliana era, na verdade, um chamamento dos deuses. Seu corpo havia sido apoderado por uma entidade ambunda: Gangazumba. Esperança Cazolla não pretendeu exorcizar esta entidade, mas acomodá-la ao corpo da sua “paciente”. Como explicou Ioan Lewis (1977, p. 31), este tratamento geralmente resulta de uma indução das pessoas afetadas pela doença a um grupo de culto que “promove experiências de possessão regulares entre seus membros. Dentro de um grupo de culto recluso, a possessão perde assim sua significação maligna.” A entidade ambunda que invadiu o corpo de Catarina Juliana e se manifestou por meio de uma enfermidade foi, portanto, domada e domesticada – e não expulsa. O galo sacrificado consistiu em uma oferenda (dádiva ou “taxa” paga) à entidade que possuiu o seu corpo. A aliança de Catarina Juliana com a entidade que requereu a sua iniciação se deu a partir do sangue do galo sacrificado. A unção do corpo de Catarina Juliana com o sangue aspergido do galo sacrificado serviu de preparação para a sua reconciliação com a divindade que se apossou do seu corpo, a partir da sua iniciação como sacerdotisa desta mesma entidade. Desde então, Catarina Juliana incorporou os atributos da divindade, cujos poderes ela passou a mediar.⁷³

O sacrifício realizado por Esperança Cazolla para a iniciação de Catarina Juliana na sua sociedade religiosa foi, ao mesmo tempo, de expiação e comunhão, incluindo-se nos tipos de sacrifícios denominados curativos ou expiatórios. Catarina Juliana, enquanto sacrificante, foi ungida pela sacerdotisa oficiante com o sangue do galo sacrificado, ficando, assim, consagrada para a entrada no ritual de iniciação-comunhão com a entidade que havia possuído o seu corpo e se manifestado

⁷³ Sobre o significado do sangue do sacrifício e os atributos dos iniciados durante rituais de cura (ou cultos de aflição) bantu, Cf. MACGAFFEY, 1977, p. 176-177.

por meio de uma moléstia. Esperança Cazolla, sacerdotisa que realizou o sacrifício, encontrava-se então no limiar do mundo visível e do mundo invisível, representando-os simultaneamente e os unindo. Sob o seu conjuro, a divindade não foi apenas “convidada a participar do sacrifício, mas a descer sobre a oferenda” (MAUSS; HUBERT, 2017, p. 37-38). O animal sacrificado foi o intermediário pelo qual a corrente se estabeleceu. Graças a ele, todos os seres que participaram do sacrifício se uniram e todas as forças que nele intervieram se confundiram.

Mas qual a razão do chamamento de Catarina Juliana? Provavelmente, a invasão do seu corpo foi uma represália de um antepassado ou de uma entidade da sua terra natal por ela “esquecida”.⁷⁴ No primeiro caso, Catarina Juliana pode ter sido negligente nas preces, oferendas e oblações devidas aos seus parentes mortos; no segundo caso, a sua mudança de Luanda para Ambaca pode ter gerado a ira de entidades africanas assentadas geograficamente em sua cidade natal, as quais eram seus ancestrais (antepassados mais distantes que fundaram a sua linhagem ou comunidade).⁷⁵ Pode ser, ainda, que, tendo em vista o caráter oficial e dominante do catolicismo no Reino de Angola, as entidades abundantes tenham se zangado com africanos que atuavam a favor dos portugueses, como era o caso de Catarina Juliana, amante do capitão-mor do Presídio de Ambaca. Como o culto

74 Como salientou Wyatt MacGaffey (1977, p. 179), “os objetos rituais centrais dos cultos dos ancestrais, dos espíritos locais e dos encantos (*charms*) não diferem nitidamente em forma, conteúdo ou função.” A única diferença entre a cura por *nkisi* e a cura por apaziguamento do antepassado, como observa o autor, é sociológica: a pessoa chamada a se iniciar no culto pela doença provocada pelo antepassado é um parente do espírito que se manifesta, enquanto aquela que não adocece por ação de um antepassado não tem relação com o *nkisi* “até que um ato divino decida que o encanto (*charm*) pode lidar com sua aflição. Muito frequentemente o encanto é representado como o iniciador da relação, como tendo imposto a aflição como um sinal que a pessoa em questão deve ser iniciada no culto deste encanto.” Neste caso, “o iniciado incorpora os atributos do espírito cujos poderes ele media” (MACGAFFEY, 1979, p. 177).

75 Como observou Wyatt MacGaffey (1977, p. 180), os espíritos de ancestrais eram transformados, depois de muito tempo, em espíritos locais (*bisimbi*, *basimbi*, singular *simbi*). Os ancestrais habitavam o *kakulu*, palavra quimbunda que designa o “mundo primordial, dos começos, mundo do criador de tudo quanto possuímos hoje ou de que herdamos e que é necessário reverenciar sempre que possível (e necessário)” (COELHO, 2010, p. 149).

público a estas entidades ficou proibido dentro dos domínios portugueses de Angola, elas se manifestaram em africanos que habitavam estes mesmos domínios a fim de que eles mantivessem os seus cultos – ainda que de maneira periférica ou marginal.⁷⁶

Embora a entidade ambunda tenha possuído o corpo de Catarina Juliana, a princípio ela não se manifestou pelo transe,⁷⁷ mas por uma doença. Em um primeiro momento, houve uma *possessão descontrolada*, encarada como doença, e, em um segundo momento, um *transe controlado*, necessário para o exercício da sua mediunidade ou dom para intermediar as relações entre vivos e espíritos/entidades. O transe foi, assim, o recurso utilizado por Esperança Cazolla para domesticar o espírito invasor no corpo da sua “paciente”. Após revelar a sua vocação mediúnica, Catarina Juliana foi integrada como iniciada de um círculo de pessoas periodicamente possuídas, celebrando danças regulares e graduando-se ela própria à posição de sacerdotisa. Em sua progressão na comunidade de culto de Esperança Cazolla, Catarina Juliana foi promovida de curandeira de infortúnios causados por espíritos (*xinguila*) – como é declaradamente classificada pelas testemunhas de seu processo – para sacerdotisa adoradora de entidades abundas (*nganga-nkisi*) – o que não é textualmente apontado em seu processo, mas que podemos depreender. Pela *liminaridade* do ritual promovido por Esperança Cazolla, Catarina Juliana mudou de *status*, passando à condição de médium de espíritos (*xinguila*) e

76 Embora reconheçamos a operacionalidade da distinção entre “cultos periféricos” e “cultos centrais”, sinalizada por Ioan Lewis (1977), não acreditamos que os rituais promovidos por Catarina Juliana sejam de “revolta” ou que ela tenha se iniciado por ser mulher ou socialmente oprimida. Apesar de alforriada (ou seja, ex-escrava), Catarina Juliana era amante da principal autoridade militar do Presídio de Ambaca. Seja como for, a sua mediunidade/condição de sacerdotisa, além de permitir a acumulação de bens, lhe possibilitava angariar maior poder de barganha junto ao seu amásio e à sociedade local – já que ela poderia demandar coisas em nome da entidade que incorporava.

77 Entendemos por “transe” um “estado de dissociação, caracterizado pela falta de movimento voluntário e, frequentemente, por automatismo de ato e pensamento, representados pelos estados hipnótico e mediúnico” (LEWIS, 1977, p. 41). Esta dissociação mental pode ser completa ou parcial e, muitas vezes, é acompanhada de “visões excitantes e alucinações”, cujo conteúdo nem sempre é lembrado.

sacerdotisa de *nkisi* (*nganga-nkisi*). Sua antiga personalidade morreu para uma nova nascer. Catarina Juliana também passou a integrar uma sociedade de culto circunscrita em meio à sociedade de Ambaca, incorporando-se pela experiência da *communitas*⁷⁸ a outras pessoas, suas sócias. Não atuava, portanto, sozinha, mas em sociedade.

CURA-INICIAÇÃO: UM MODELO CENTRO-AFRICANO

A sociedade religiosa que nossa protagonista integrava realizava “festejos” com o objetivo de consultar entidades-estatuetas (*nkisi*, no plural, *minkisi*) também assentadas nas cabeças dos seus médiuns, obtendo resposta sobre o que pretendia saber e alcançar, tanto “a respeito dos futuros contingentes” quanto para obter “por este meio a saúde nas enfermidades e fortuna avantajada nos negócios.”⁷⁹

Estas reuniões eram presididas, como informam os inquisidores no processo, por “certos mágicos” – na verdade, sacerdotes abundus (*banganga* em quimbundu; no singular, *nganga*)⁸⁰ – que a sociedade

78 Victor Turner (1974) elaborou o conceito de *communitas* a partir da ideia de liminaridade. Assim como o *limen* caracteriza a suspensão temporária do *status* da pessoa durante o processo ritual, toda a comunidade envolvida (*communitas*) também tem a sua hierarquia dissolvida momentaneamente. Por esse motivo, tanto a experiência da liminaridade como a *communitas* estão associadas à coletivização e à revelação de fenômenos suprimidos ou residuais.

79 “Correspondência de Catarina Juliana”. ANTT, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Documentos Avulsos, Cx. 1580, Cód. 13839, fls. 22-22v.

80 O que os inquisidores chamavam de “mágicos” eram, na verdade, sacerdotes experimentados nas religiões bantu, responsáveis pelo treinamento de pessoas que queriam – ou receberam chamados de deuses e espíritos para – se tornar especialistas em rituais (*banganga*). Como observou Wyatt MacGaffey (1986), para que uma pessoa se tornasse um *nganga*, deveria receber a orientação de um perito (mestre em “magia”) com “talentos extraordinários”, imprescindíveis para desenvolver no aprendiz as habilidades ou poderes sobrenaturais (*kindoki*) para interagir com o mundo espiritual e para preparar medicamentos especiais (*bilongo*) a fim de atrair um determinado *nkisi* para um objeto encantado. Estes “mágicos”, portanto, não devem ser confundidos com os “feiticeiros” ou “bruxos” que agiam sozinhos (ou a mando de pessoas movidas por desafetos), atuando socialmente de forma disruptiva. Diferentes destes, os *banganga* (chamados de “mágicos” pelos inquisidores no processo de Catarina Juliana) atuavam coletivamente e de molde a restaurar o equilíbrio social por meio de seus rituais religiosos, presidindo, assim, a *communitas* durante os ritos liminares (LEITE, 1991/1992, p. 69-80).

religiosa de Catarina Juliana buscava fora do presídio de Ambaca. De acordo com as testemunhas ouvidas no processo, o núcleo central da sociedade religiosa era formado pelo dono da casa onde o grupo se reunia, o capitão-mor do presídio de Ambaca João Pereira da Cunha, por sua concubina Catarina Juliana, pelos seus escravos Teodósio “molecão”⁸¹ e Josefa parda⁸² e por uma negra chamada Luzia. Juntavam-se a eles o ajudante Felipe Dias Chaves e seu ex-escravo, o preto forro Antônio Cambundo, que foi apontado como o *nganga* mais poderoso da sociedade. O vigário de Ambaca, João Velho de Barros, afirmou que foi este preto forro que levou o capitão-mor João Pereira da Cunha em uma serpentina para fora do presídio, em “um sítio ou lugar chamado Canasangui,”⁸³ para invocar as entidades e tocar atabaques a fim de curá-lo de uma grave enfermidade.

Uma testemunha ouvida no processo, além de nomear os outros *banganga* que integravam a sociedade religiosa de Catarina Juliana, assinalou quais eram as suas procedências: Antônio Cambundo residia em Lucamba, pertencente à jurisdição de Ambaca; Catumba Ca Quitacu, Esperança Cazolla (que iniciou Catarina Juliana), o soba Mumsa Luamba e Dom Salvador Mucuri⁸⁴ moravam no Bem-begi, localidade também pertencente à jurisdição de Ambaca, nas

81 Teodósio poderia ser tanto um menino escravo de alta estatura quanto um escravo adulto com idade inferior a trinta anos. Como observou Mary Karasch (2000, p. 37), estes eram pejorativamente chamados pelos portugueses de “molecões” ou “molecotes”, em contraposição à forma diminutiva, “molequinho”, que designava “um menino negro muito jovem ou pequeno.”

82 Josefa parda também é apontada como concubina do capitão-mor, o que é compreensível dentro da tradição poligâmica centro-africana.

83 “Correspondência de Catarina Juliana”. ANTT, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Documentos Avulsos, Cx. 1580, Cód. 13839, fls. 96 e 97.

84 Kalle Kananoja (2010, p. 446) transcreveu como “Domingos Mucori”, o que – conjecturamos – pode ser uma grafia apresentada no processo de João Pereira da Cunha, ao qual não tivemos acesso. Mantivemos a grafia do códice “Correspondência de Catarina Juliana”, no qual, à folha 98, o escrivão anotou “Dom Salvador Mucuri”. Cf. “Correspondência de Catarina Juliana”. ANTT, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Documentos Avulsos, Cx. 1580, Cód. 13839, fls. 98. Dom Salvador Mucuri pode ter sido um soba. Como observou Crislayne Alfagali (2021, p. 378), a partir do século XVIII, alguns sobas avassalados traziam – além dos títulos ancestrais dos sobados que chefiavam – nomes católicos, às vezes, precedidos pelo tratamento honorífico português de “Dom”.

proximidades do mesmo presídio.⁸⁵ A esta lista de sacerdotes, outra testemunha acrescentou um preto chamado Dalla a' Quipaquina, morador “fora do dito presídio.”⁸⁶

Estes peritos em rituais ambundus eram trazidos dos sertões angolanos e forneciam os saberes e os objetos necessários para a criação da *sociedade religiosa doméstica* integrada por Catarina Juliana. O caráter doméstico da sociedade religiosa aqui estudada se deve tanto ao fato dela estar sediada na casa do capitão-mor João Pereira da Cunha quanto ao caráter privado dos rituais nela praticados. As cerimônias contavam com danças de roda, cantos de solo e resposta coral, acompanhadas pelo som das batidas das palmas das mãos e dos tambores (*ngoma*). Apesar dos seus integrantes terem sido iniciados durante estas cerimônias, a casa do capitão-mor não assumiu um modelo organizacional de tipo conventual, como Luís Nicolau Parés (2018, p. 380) verificou entre os africanos ocidentais. A partir dos indícios coletados, parece mais factível que as iniciações se davam em relações pontuais com vistas às curas.

Alexandre Marcussi (2018, p. 19-40) observou que calundus de matriz bantu, como o de Luzia Pinta, se caracterizavam pela iniciação dos consulentes, desdobrando-se, inclusive, em instituições que reconstituíam ritualmente os laços de parentescos rompidos pela escravidão dentro do que o autor chamou – baseado em Claude Lévi-Strauss – de “inversão estrutural.”⁸⁷ Este parece ser o caso da sociedade religiosa doméstica de Catarina Juliana: a iniciação não obedecia a um modelo conventual, com período mais alargado de transmissão

85 “Correspondência de Catarina Juliana”. ANTT, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Documentos Avulsos, Cx. 1580, Cód. 13839, fls. 98. Este testemunho foi dado pelo capitão João Amado da Silva.

86 Esta testemunha era o preto João Teixeira, oficial de alfaiate, natural do presídio de Ambaca e morador no sítio de Calumba. *Ibidem*, fls. 103.

87 Marcussi (2018, p. 19-40) notou que, em determinados calundus realizados por escravizados centro-africanos no Brasil colonial, os antepassados mortos eram chamados de “filhos”, o que permitia a reconstituição de laços de parentesco por uma inversão estrutural.

de conhecimentos nos moldes de um seminário, possuindo, ao invés disso, um caráter mais imediato. As iniciações ocorriam durante cerimônias de cura, de acordo com um modelo que podemos chamar, a partir dos apontamentos de Alexandre Marcussi, de *modelo da cura-iniciação*.

Apesar da ausência de uma estrutura de tipo conventual, a sociedade doméstica de culto integrada por Catarina Juliana revela a existência, na Angola setecentista, de associações de pessoas para cultivar *minkisi* e, por essa via, se distancia das definições dos calundus coloniais como cerimônias de cura-advinhação realizadas por indivíduos isolados. Este é um elemento a mais para refutar a tese – defendida por pioneiros dos estudos dos negros no Brasil, como Édison Carneiro (1981, p. 30; 2002, p. 97) e Roger Bastide⁸⁸ – de que os angolas copiavam a estrutura organizacional dos terreiros nagôs. Parece correto afirmar, todavia, que tanto entre os africanos ocidentais quanto entre os bantu “a unidade doméstica estava na base do terreiro” (PARÉS, 2018, p. 380) e o apoio e a participação de pessoas influentes e de libertos mais prósperos – como era o caso de Catarina Juliana – eram fundamentais para a organização destas comunidades e para arcar com os gastos das cerimônias.

Como a iniciação de Catarina Juliana e, provavelmente, também a dos seus “sócios”, ocorreu a partir de uma “aflição” – ou seja, de uma doença ocasionada por um espírito que possuiu o seu corpo –, a sua sociedade religiosa nasceu para aplacar crises coletivas. As causas destas crises (doenças) podem envolver tanto feitiçarias feitas por desafetos locais do capitão-mor, amante de Catarina Juliana, quanto a ira de entidades territoriais e espíritos de antepassados negligenciados. É possível, ainda, que Catarina Juliana e seus “sócios” tenham desenvolvido rituais secretos parecidos com os *kimpasi* – cultos de aflição – para remediar tais crises coletivas ocasionadas por doenças que os acometeram.

⁸⁸ O sociólogo francês Roger Bastide, influenciado pelas considerações de Carneiro, também afirmou que as nações Congo e Angola copiaram as Nagô e Jeje, apenas trocando os nomes das divindades (SILVEIRA, 2006, p. 211).

Como definiu Robert Slenes (2006, p. 288-289), os *kimpasi* eram movimentos secretos comunitários com o objetivo de apaziguar os espíritos e solucionar crises coletivas. Estes rituais secretos envolviam a devoção de objetos sagrados, além do desenvolvimento de “língua secreta, reuniões nas clareiras das matas, iniciação através da morte ritual e do renascimento, o transe espiritual, isto é, a incorporação do espírito-guia, cujo nome e identidade carregava o [praticante] durante o resto da vida.” Rituais feitos por Catarina Juliana e seus sócios no campo entre baobás sagrados e entidades bantu (*minkisi*) não conhecidas pelos inquisidores/habitantes locais (e mencionadas no processo) parecem corroborar a hipótese de que a sociedade religiosa aqui analisada desenvolveu ritos secretos.

A organização de sociedades religiosas como a de Catarina Juliana não era homogênea na África Central. Como elucidou John Thornton (2019, p. 84), o sacerdócio na área bantu se dava por meio de um processo de “revelação contínua” e a teologia dos povos da região era formada por uma “corrente constante de revelações não submetidas ao controle de um sacerdócio que impusesse uma ortodoxia. Em vez disso, era interpretada dentro de uma comunidade de fé.” Cada sociedade religiosa possuía, assim, uma forma específica de organização, baseada nas contínuas revelações obtidas pelos seus sacerdotes supremos, os quais eram responsáveis pelas iniciações. Segundo Thornton (1998, p. 84; 1998, p. 235-247), “os sacerdotes eram aqueles que demonstravam eficácia em contatar o outro mundo, uma habilidade que não era transferida por uma hierarquia ou seminário.” Logo, cada casa de culto tinha a sua organização e transmitia os saberes através de iniciações que se davam dentro de uma estrutura pontual de tipo *cura-iniciação*, como a descrita por Marcussi (2018, p. 19-40), sendo os noviços iniciados de acordo com os saberes dos sacerdotes mais experientes, chamados no processo de “mágicos do sertão”.

CONCLUSÃO

A *ndûmbe* (iniciação) de Catarina Juliana estendeu-se da sua *doença-chamamento* à sua *cura-iniciação*. Este modelo iniciático não foi singular à nossa personagem, mas antes um padrão entre os povos bantu – se fazendo presente ainda hoje, mesmo que de forma ressignificada, nas entradas das umbandas e nas iniciações dos candomblés angolas afro-brasileiros.

Apesar de crioula e, portanto, batizada no catolicismo, Catarina Juliana iniciou-se nos ritos ambundos após receber um chamamento divino em forma de doença e procurar uma *nganga* do sertão angolano, chamada Esperança Cazolla, para curá-la. Uma vez iniciada como *xinguila* e *nganga-nkisi*, Catarina Juliana passou a integrar a sua própria sociedade religiosa, realizando rituais na casa de seu ex-senhor e amante, o capitão-mor João Pereira da Cunha, como também em campo aberto, em meio à baobás sagrados. Catarina Juliana atendia os seus consulentes como *xinguila*, ou seja, médium que recebe espíritos de antepassados, e como *nganga-nkisi* cultuava entidades para aumentar a força vital de sua comunidade religiosa, sendo Gangazumba o *nkisi* que vinha à sua cabeça.

Constatamos que alguns dos *minkisi* cultuados pela sociedade religiosa de Catarina Juliana na Angola de meados do século XVIII (Gangazumba, Mutacalombo e Quibuco) estão presentes nos atuais candomblés angolas brasileiros, sem que, com isso, decorra uma continuidade a-histórica destes rituais. Não pretendemos traçar uma linha direta entre os rituais descritos neste capítulo e os candomblés angolas contemporâneos, mas tão-somente apontar a continuidade do culto a determinadas entidades (ainda que a morfologia ritual tenha se transformado ao longo do tempo), o que nos permite revisar visões equivocadas de alguns dos fundadores dos estudos das religiões afro-

brasileiras e defensores de purismos, que afirmaram que os nomes das entidades dos candomblés bantu foram inventados e as suas formas rituais copiadas dos candomblés jeje-nagôs.

REFERÊNCIAS

ALFAGALI, Crislayne. O “método dos antepassados”: notas sobre a história dos sobados no Reino de Angola (séculos XVII e XVIII). *In*: REGINALDO, Lucilene; FERREIRA, Roquinaldo (Org.). **África, margens e oceanos: perspectivas de história social**, 1ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2021, p. 369-398.

CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime**, 1ª ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CANDIDO, Mariana. **An African Slaving Port and the Atlantic World. Benguela and its Hinterland**, 1ª ed. New York: Cambridge University Press, 2013.

CARNEIRO, Édison. **Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore**, 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

CARNEIRO, Édison. **Candomblés da Bahia**, 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

COELHO, Virgílio. **Em busca de Kábàsà: uma tentativa de explicação da estrutura político-administrativa do reino do Ndòngò**, 1ª ed. Luanda: Kilombelombe, 2010.

JANZEN, John M. **Ngoma: Discourses of Healing in Central and Southern Africa**, 1ª ed. Berkeley: University of California Press, 1992.

KANANOJA, Kalle. Healers, Idolaters, and Good Christians: A Case Study of Creolization and Popular Religion in Mid-Eighteenth Century Angola. *In*: **International Journal of African Historical Studies**. V 43, n. 3, Boston: Boston Univerity African Studies Center, 2010.

KARASCH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**, 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LEITE, Fábio. Bruxos e Magos. *In*: **África**. V. 14-15, n. 1. São Paulo: Centro de Estudos Africanos da USP, 1991/1992.

LEWIS, Ioan M. **Êxtase Religioso**. Um Estudo Antropológico da Possessão por Espírito e do Xamanismo, 1ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

LOVEJOY, Paul. **A escravidão na África**: uma história de suas transformações, 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MACGAFFEY, Wyatt. Fetishism Revisited: Kongo “Nkisi” in Sociological Perspective. *In: África*. V. 47, n. 2. Cambridge International African Institute, 1977.

MACGAFFEY, Wyatt. **Religion and Society in Central Africa**, 1ª ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

MARCUSSI, Alexandre. Utopias centro-africanas: ressignificações da ancestralidade nos calundus da América portuguesa nos séculos XVII e XVIII. *In: Revista Brasileira de História*. V. 38, n. 79. São Paulo: ANPUH, 2018.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o Sacrifício**, 1ª ed. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

PARÉS, Luís Nicolau. Religiosidades. *In: SCHWARCZ, Lília Mortiz; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). Dicionário da escravidão e liberdade*: 50 textos críticos, 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 377-383.

PRECIOSO, Daniel. **Catarina Juliana**: uma sacerdotisa africana e sua sociedade de culto no interior de Angola - século XVIII. 1ª ed. Jundiá, SP: Paco, 2021.

PRECIOSO, Daniel. Catarina Juliana e sua sociedade de culto: rituais e práticas religiosas na Angola setecentista. *In: Afro-Ásia*. N. 63. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, 2021.

SILVEIRA, Renato da. **O Candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto, 1ª ed. Salvador: Maiganga, 2006.

LENES, Robert. A árvore de *Nsanda* transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no sudeste brasileiro (século XIX). *In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). Trabalho escravo, trabalho livre*. Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX, 1ª ed. São Paulo: Annablume, 2006, p. 273-316.

LENES, Robert. África e os “Rios” Atlântico e Índico. *In: REGINALDO, Lucilene; FERREIRA, Roquinaldo (Org.). África, margens e oceanos*: perspectivas de história social, 1ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2021, p. 11-14.

THORNTON, John K. **Africa and Africans in the Making of the Atlantic World**, 1ª ed. New York: Cambridge University Press, 1998.

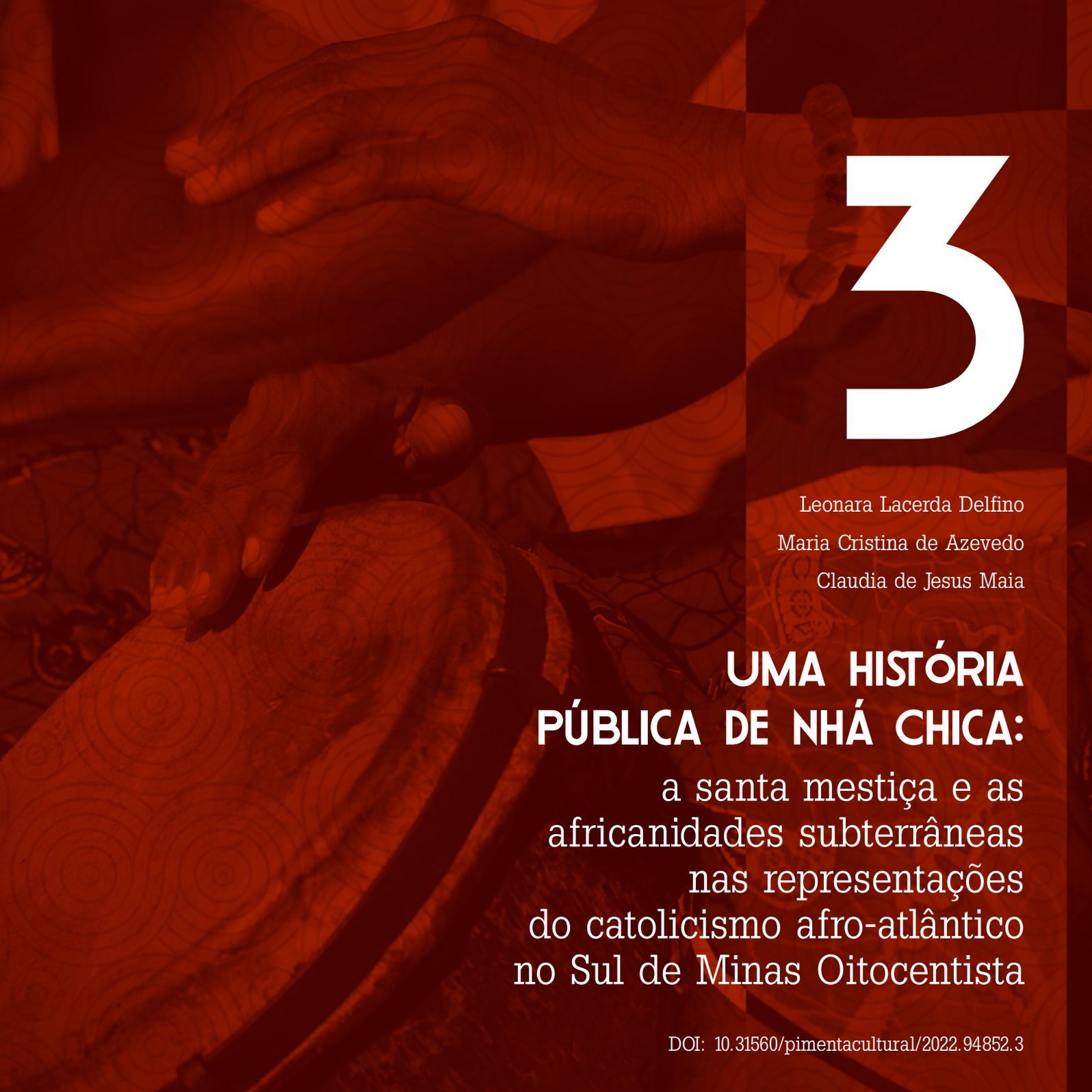
THORNTON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700. *In*: HEYWOOD, Linda M. (Org.). **Diáspora negra no Brasil**, 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2019, p. 81-100.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**, 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

VAN DIJKF, Rijk; REIS, Ria; SPIERENBURG, Maria (Org.). **The Quest for Fruition through Ngoma: the Political Aspects of Healing in Southern Africa**, 1ª ed. Oxford: James Curry, 2000.

VANSINA, Jan. Ambaca Society and the Slave Trade c.1760-1845. *In*: **The Journal of African History**. V. 46, n. 1. Cambridge: University Press, 2005.

VERÔNICA, Mãe. Depoimento [dez.2017]. Entrevistador: Daniel Precioso. São Simão-GO, 2017. 1 vídeo. Entrevista concedida no âmbito da disciplina História e Cultura Afro-Brasileira da UEG-Quirinópolis.



3

Leonara Lacerda Delfino
Maria Cristina de Azevedo
Claudia de Jesus Maia

UMA HISTÓRIA PÚBLICA DE NHÁ CHICA: a santa mestiça e as africanidades subterrâneas nas representações do catolicismo afro-atlântico no Sul de Minas Oitocentista

*Vai Francisca guerreira
Iluminada pela luz do criador
Na África
Ressoa o tambor
A nobreza de uma raça
“Minha Sinhá”*

- Samba enredo “Nhá Chica: a beata negra e guerreira do Brasil!”, 2015.

INTRODUÇÃO: ENTRE MITOS E MEMÓRIA, UMA SANTA MESTIÇA EMBRANQUECIDA

Nhá Chica, a santa *parda/mestiça*⁸⁹, rezadeira e benzedeira, que viveu na Vila de Santa Maria Baependi do Sul de Minas escravista, foi homenageada por uma escola de samba do Rio de Janeiro em uma narrativa a contrapelo da história canônica da Igreja Católica, que insiste em embranquecê-la e pensá-la como franciscana nos moldes aristocráticos. Pelo enredo encenado na Avenida Marquês de Sapucaí em 2015, a escola Tradição narrou a trajetória de Francisca de Paula de Jesus, uma filha de escrava, nascida em cativoiro, que se consagrou em vida como santa milagreira e “Sinhá” local, pela

⁸⁹ Sobre o termo “pardo”, o *Vocabulário português e latino* de Raphael Bluteau (1728) traz a seguinte definição: “Pardo. Cor entre branco e preto, própria do pardal, donde parece lhe veio o nome. Homem pardo. Vid. Mulato”¹. Por sua vez, a definição do termo mulato faz referência a mestiço, que é aquele nascido de diferentes espécies. Essas classificações estão presentes na documentação consultada, entre o final do século XVIII e ao longo do século XIX. No entanto, devemos sublinhar que estamos tratando de uma sociedade altamente hierarquizada, atravessada pelas relações escravistas e por divisões de cor, raça e gênero. Deste modo, a referência documental dessas classificações reporta-se à ideia de *pureza* e *impureza de sangue*, apesar da revogação pela Constituição de 1824 do dispositivo colonial de mancha de sangue, já efetivada por Pombal. Segundo Hebe Mattos (1998, p. 34), o termo “pardo” também “se referia a filhos de forros e, portanto, a primeira geração de descendentes de escravos nascida livre”. Neste sentido, a expressão remete ao afastamento do cativoiro e aproximação do mundo da liberdade.

força dos tambores e poder da caridade, como “mãe dos pobres”.⁹⁰ Entre os mitos e os estudos históricos (AZEVEDO, 2012; ARANTES, 2021), as memórias de Nhá Chica permanecem muito vivas nos tempos de hoje e são ressignificadas permanentemente numa intensa luta de representações (CHARTIER, 2002) entre o discurso canônico e as leituras populares subterrâneas à retórica oficial, fazendo deste movimento plural de reivindicação pela hegemonia no debate público acerca da memória da beata uma experiência significativa de história pública, em que há saberes circulantes em disputa e *passados-vivos* são ressignificados à luz das intencionalidades políticas do tempo presente. Neste capítulo, vamos trabalhar a história pública⁹¹ da religiosidade afro-atlântica personificada nos saberes e fazeres sagrados da beata, bem como o processo de embranquecimento presente nas práticas discursivas hagiográficas, considerando a insurgência de narrativas insubmissas imersas em vivências marginais da religiosidade dos terreiros e do catolicismo não ortodoxo, mantidas vivas pelas rezadeiras, benzedadeiras e dançadores do Congo que buscam na devoção à santa afro-brasileira o enlace para reafirmação de suas africanidades atlânticas recriadas no universo da experiência do mundo pós-abolição. Em um exercício de diacronia histórica, procuramos tratar das heranças subterrâneas de uma religiosidade afro-atlântica e das disputas de memórias e representações presentes no debate público acerca da monumentalização da imagem de Nhá Chica – figura religiosa remanescente do período escravista que

90 PIRES, Wanessa. História de Nhá Chica vira samba-enredo de escola de samba do Rio. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/zona-da-mata/noticia/2014/11/historia-de-nha-chica-vira-samba-enredo-de-escola-de-samba-do-rio.html>. Acesso em 23 mai. 2022.

91 Entendemos por história pública a reflexão dos usos do passado e sua inserção no debate público. Do mesmo modo, trabalhamos com a possibilidade da escrita colaborativa (FRISCH, 2016) e plural em diálogo com a multiplicidade de saberes que ultrapassa as fronteiras acadêmicas, sem escamotear o papel da mediação analítica do(a) historiador(a), muito menos o comprometimento ético deste(a) profissional na publicização sem simplificação. Neste sentido, a história pública visa debater os usos da memória, a percepção pública da história, a divulgação científica em diferentes veículos, as apropriações midiáticas, literárias e artísticas da história e outras narrativas de diferentes linguagens sobre o passado (MAUAD; ALMEIDA; SANTHIAGO, 2016; ROVAI, 2018).

se tornou referência crucial na demarcação do discurso de memória e de patrimônio imaterial da religiosidade católica sul-mineira contemporânea, mas que apresenta ambivalências e leituras a contrapelo nas práticas populares.

Por seu turno, a construção imagética da santa – embranquecida e representada pelo imaginário social como mendicante, casta e caridosa – encontrou seu principal terreno de produção nas narrativas hagiográficas desenvolvidas por memorialistas locais (PENA, 1951, LEFORT, 1992; CARDONI, PINHO, NICOLIELLO, 2004; PASSARELLI, 2013; SEDA, 2013). Com efeito, tais narrativas seguem uma linguagem mítica, em que o sagrado e a providência divina constituem orientadores das ações descritas pelos enunciadores do discurso hagiográfico. Deste modo, compartilhamos com Hobsbawm & Ranger (1984), o postulado da “invenção das tradições” para entendermos a processualidade inerente à dinâmica interna do *constructo* da memória em torno da imagem da Nhá Chica e suas seletividades intencionais, repletas de omissões e evocações, enquanto elementos próprios da dinâmica de lembrar e esquecer, caros à produção de memória. Concordamos também com Pierre Bourdieu (1996, p. 81) quanto à incoerência e a falta de linearidade das experiências históricas e a *ilusão* presente na narrativa dos hagiógrafos. A coesão dos fatos e a atribuição dos sentidos são, sobretudo, fenômenos posteriores à vivência histórica, construídas por biógrafos que procuraram elaborar uma trajetória do biografado a partir de uma explicação coerente, linear e teleológica. Sendo assim, entendemos o sujeito como parte da experiência histórica fracionada e múltipla, não havendo continuidade, previsibilidade e coerência unitária em suas ações sociais.

Em outras palavras, na construção do texto hagiográfico, a vida do santo ganha sentido se for entendida como ação ou instrumentalização divina, e sua trajetória é marcada pela narrativa da predestinação, do dom, do mistério *numinoso* (ELIADE, 1992, p. 84)

e pela ação *post-mortem* composta pela efetivação dos milagres, ou seja, suas ações continuam repercutindo na vida dos seus devotos, mesmo depois da sua morte, por meio das graças alcançadas. A ruptura com o mundo terreno não é percebida ou lida como um fenômeno natural, mas, como um feito extraordinário, atravessado por indícios de santidade e do efeito miraculoso, como o perfume de rosas exalado do túmulo, narrado pelos hagiógrafos durante o trabalho de exumação do corpo. Nessa perspectiva, as reconstituições hagiográficas obedecem a uma concepção finalista e única do indivíduo milagreiro, isto é, pensa-se em um ser desvinculado das contingências e imprevisibilidades históricas, fazendo deste um ente destinado a uma missão terrena de causas sobrenaturais, conforme pontua a narrativa hagiográfica.

Deste modo, constitui nosso interesse investigar as omissões e silenciamentos neste discurso de produção da *memória santa*, no que se refere às suas origens do cativo e às práticas híbridas, relacionadas à adivinhação, aos elementos mágicos, como: rezas de *benzeção*, falas místicas diretas com a entidade do sagrado, o transe espiritual e as habilidades de cura, entre outros elementos heterodoxos vinculados à leitura do imaginário social recriado e ressignificado constantemente em torno dessas figuras. Por outro lado, não podemos desconsiderar as disputas de memórias⁹² e a busca pela hegemonia na construção da representação patrimonial engendradas pelo discurso oficial da Igreja. Isso acontece tanto em função da enunciação do discurso ortodoxo em poder definir quais os elementos necessários para a canonização de uma figura santa, bem como sua plasticidade em descartar outros considerados dispensáveis por seu não enquadramento às expectativas da normatização moral presente na ortodoxia catequética. Ademais, deve-se levar em

92 Entendemos memória no plural, como um campo de tensões permeado por intencionalidades dos sujeitos que evocam e constroem suas representações sobre o passado de acordo com suas subjetividades, interesses e visões de mundo do presente. (POLLAK, 1989, p. 3-15).

conta os arranjos entre os poderes locais, em adequação ao modelo hagiográfico esperado, para incentivar políticas públicas de incentivo ao turismo e divulgação das santidades locais, de acordo com os parâmetros morais e normativos propostos pela catequese oficial.

Dito isso, afirmamos que não constitui nosso propósito desenvolver uma *biografia da santa*, mas compreender a partir dos fragmentos deixados por seus hagiógrafos e outros vestígios diretos e indiretos, o campo de intencionalidades para demarcar a trajetória da filha da liberta como beata, caridosa, santificada e “mãe dos pobres”. Nessa perspectiva, devemos estar atentos à produção social dos corpos femininos não brancos numa sociedade escravista do século XIX. Historicamente desumanizadas e hiperssexualizadas, não haveria coerência racional, segundo os valores androcêntricos cristãos, para que uma mulher negra se santificasse, ainda mais, se suas práticas se aproximassem de uma afro-religiosidade atlântica pouco aceitável aos olhos da ortodoxia cristã. Por este motivo, ciente das limitações racializantes e patriarcais de sua época, Francisca de Paula incorporou os valores ascéticos destinados às mulheres de recolhimento, sem deixar de lado seus saberes e fazeres ensinados por sua mãe e sua avó, e a beata negra faz questão de deixar essa ascendência matrilinear em seu testamento.

Entendemos, assim, o processo de embranquecimento para além das representações fenotípicas construídas na posteridade, através das hagiografias, mas, pensamos, sobretudo, na produção social do corpo santificado, alinhado à ascese das mulheres brancas religiosas, disciplinadas na prática do recolhimento, na não exposição pública dos corpos adornados (renúncia da vaidade feminina), e, principalmente, na abstinência sexual (castidade) e recato moral, calcado na subserviência ao mundo androcêntrico e patriarcal, mundo este atravessado por divisões de raça, cor, gênero e condição social. A apropriação desses valores de ascese feminina católica e sua ressignificação por meio do seu protagonismo de liderança religiosa na cidade

de Baependi, por meio das adivinhações, milagres de cura e transe espirituais, conversações com o mundo dos mortos e relação mística direta com Nossa Senhora da Conceição, nos leva a perceber um limiar muito tênue entre a expectativa normatizante da doutrina católica e o universo vasto e complexo das práticas híbridas afro-atlânticas.

Outrossim, a religiosidade popular sempre foi insubmissa aos parâmetros normativos colocados pelo discurso oficial. Ao visitar a igreja de Nossa Senhora da Conceição é comum verificar a presença de ex-votos e materiais representativos da crença de cura e milagres, muito próximos das práticas mágicas heterodoxas, vinculadas à relação de proximidade e de intimismo com o santo, baseado na relação de troca, ou seja, o *toma-lá-da-cá* criado no universo da colônia, algo que o processo de romanização do Ultramontanismo⁹³ não conseguiu extirpar entre o seu núcleo heterogêneo de fiéis.

Por esse motivo, torna-se fundamental discutirmos os significados da religiosidade afro-atlântica presentes nas práticas de rezas, adivinhações, benzeções e outros saberes populares presentes nos fazeres sagrados da beata. Ela se tornou uma liderança espiritual e política na cidade de Baependi, no Sul de Minas Oitocentista. Pessoas vindas de longe a consultavam para receber conselhos de ordem prática e previsões do futuro. Eram vários os motivos para se procurar seus aconselhamentos e orações: desde a busca por animais perdidos, crianças desaparecidas, até a cura das pessoas enfermas, ou tomada de decisões políticas por parte dos mandatários locais. O imaginário daquela época era regido pela ordem mística do sagrado. Não havia separação muito clara entre a experiência de desencantamento/racionalizada e a explicação mística das coisas do mundo.

93 O processo de Romanização ou Ultramontanismo foi um movimento eclesiástico, iniciado no Brasil da década de 1840, com o objetivo de extirpar as práticas de cunho popular – até então *toleradas* pela ortodoxia como veículo de conversão – em prol de um catolicismo mais ilustrado e racional, no esforço de “fazer valer na Igreja do Brasil os princípios do Concílio do Trento.” (FRAGOSO, 1992, p. 184).

A religiosidade de âmbito privado, profundamente híbrida, era predominante, ainda que houvesse a presença da Igreja e da catequese tridentina pela ação dos padres e edificação das irmandades leigas, desde o período colonial. Além da religiosidade leiga, atravessada pela atuação ativa de devotos e devotas de irmandades e ordens terceiras – associações que ditavam rumos das práticas e crenças da espiritualidade barroca das Minas – não podemos nos esquecer da força dos *calundus*, dos batuques negros, dos reinados e reisados cuja presença subversiva transformou definitivamente a espiritualidade afro-atlântica, enegrecendo o catolicismo no Ultramar. A devoção aos santos pretos, estudada por Anderson Oliveira (2008), nos apresenta indícios significativos para compreender o processo de hibridização⁹⁴, trocas culturais e lutas de representação no processo de catequização no outro lado da *Kalunga* (Atlântico). Estudar o fenômeno das beatas negras e mestiças, como a Nhá Chica, consiste em dar um passo além na compreensão das apropriações e ressignificações dos símbolos católicos e releituras africanizadas protagonizadas por mulheres não brancas remanescentes do cativeiro ou portadoras do estigma da escravidão. Por outro lado, o desafio de se fazer uma análise interseccional se coloca como exigência para os futuros estudos engajados em compreender os processos da escravidão à luz dos demarcadores de gênero e raça, enquanto elementos estruturais da sociedade escravista, juntamente com as segmentações de cor, condição social e outras hierarquizações geradas pelo domínio senhorial (REIS & FARIA, 2021, p. 28).

O que significava para aquela sociedade escravista, uma mulher não branca se apropriar dos significados de honra, beatitude e distinção das senhoras brancas para se tornar uma liderança espiritual em uma cidade com forte presença escravista e inserida numa região que protagonizou uma das maiores revoltas de escravizados do

94 Segundo Canclini (1998, p. 18), hibridização são “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existam de forma separada, se combinam para gerar *novas estruturas, objetos e práticas*.” Cabe esclarecer que as estruturas chamadas discretas foram resultado das hibridizações, razão pela qual *não podem ser consideradas fontes puras*.

Império brasileiro?⁹⁵ Nossa hipótese é que Francisca de Paula de Jesus, conhecida e referenciada em documentos como “Dona”, Senhora, e popularmente *Nhá*, corruptela de Sinhá, utilizou-se da estratégia de embranquecimento em vida, ao tecer alianças com mandatários locais, sem perder de vista, seus saberes e fazeres matrilineares com marcas afro-atlânticas e suas redes sociais/políticas traçadas ao longo de sua vida com seus iguais ou aqueles mantidos em cativeiro. Nhá Chica soube transitar muito bem entre o mundo dos brancos e o mundo dos escravizados e dos libertos. O fato é que o processo de embranquecimento estendeu-se, com outras intenções e finalidades políticas, para o período posterior à sua morte e se tornou marca hegemônica nas construções iconográficas e hagiográficas da santa beata. E hoje podemos entender que as representações embranquecidas de Nhá Chica se inserem num processo histórico mais amplo relacionado à herança deixada pelas teorias raciais (SCHWARCZ, 2013) do final do século XIX, conjugada ao ultramontanismo e campanha higienista,⁹⁶ três pilares do movimento de segregação racial daquela sociedade,

95 Referimo-nos à Revolta de Carrancas, estudada por Marcos Ferreira de Andrade (2017). Segundo o autor, a rebelião de escravizados eclodiu em 13 de maio de 1833, entre os limites da freguesia de Carrancas e do termo de Baependi, nas propriedades da família Junqueira, ao sul da província de Minas Gerais. A revolta, liderada por Ventura Mina eclodiu em razão dos excessos de castigos praticados nas fazendas e porque os envolvidos viram, na fragilidade do segmento político liberal do período regencial, o momento oportuno para tecer alianças políticas com o segmento conservador. A rebelião iniciou pela fazenda de Campo Alegre, propriedade de Gabriel Junqueira, deputado liberal, e seguiu para a Fazenda Bela Cruz, onde o grupo insurgente assassinou a família de José Francisco Junqueira, irmão de Gabriel. De lá o grupo rebelado partiu para a Fazenda Bom Jardim, propriedade de João Cândido Junqueira, que já avisado do ocorrido nas fazendas de Campo Alegre e Bela Cruz, organizou um movimento de reação com tropas armadas. O conflito levou a pena de morte de Ventura Mina e outros envolvidos, bem como acelerou a assinatura da Lei Nefanda (10/06/1835), que previa a pena de morte para escravos revoltosos.

96 A campanha sanitária surgiu quando a Sociedade de Medicina (século XIX) criou a Comissão de Salubridade Geral, visando interferir diretamente nas medidas de saúde por meio de reformulações das posturas municipais do Rio de Janeiro, com intuito de combater as epidemias urbanas. As autoridades médicas e estatais passaram a redefinir o espaço urbano a partir de um discurso médico higienista, utilizando-se de uma política ostensiva de perseguição às práticas de curandeirismo e outros ritos mágicos tidos como supersticiosos, além de fiscalizar espaços urbanos, como matadouros, curtumes, prisões, hospitais, moradias coletivas (cortiços), desenvolvendo uma política repressiva aos segmentos que não se enquadravam as medidas “civilizatórias” (CHALHOUB, 1996).

quando já se discutia o fim da escravidão e criavam-se novas formas de marginalização de segmentos escravizados e livres de cor.

Quem hoje visita Baependi e o santuário de Nossa Senhora da Conceição pode acompanhar a presença intensa de um turismo religioso capaz de atrair caravanas de fiéis vindas do Brasil inteiro. No entanto, no primeiro momento, o olhar distraído do visitante jamais saberá das raízes afro-atlânticas e diaspóricas da beata de origens negras. Amplamente divulgada em documentários⁹⁷ da Canção Nova, e pelo movimento neopentecostal da Igreja Católica, principalmente após a beatificação de 2013, o culto à Nhá Chica vem crescendo vertiginosamente e adquirindo contornos iconográficos e moralizantes muito voltados para os interesses das representações de beatitude franciscana, espelhando os anseios da Congregação das Irmãs Franciscanas do Senhor, instalada na cidade desde a década de 1950 para tomar conta da Capela de Nossa Senhora da Conceição e bens deixados pela beata. Deste modo, a composição da memória oficial acerca da trajetória da santa negra, submetida a uma avaliação rigorosa da Santa Sé, se distancia cada vez mais de uma representação apegada às práticas populares das adivinhações, curandeirismos e ritos mágicos.

O processo de beatificação de Nhá Chica teve início em 1993 e encerrou-se com o Decreto do Papa Bento XVI em maio de 2013. Em 1991, a “santa de Baependi” recebeu o título de “Serva de Deus” pela Congregação das Causas dos Santos do Vaticano. Em 2011, o papa mencionado reconheceu “suas virtudes heroicas” e a agraciou com o título de “Venerável”. Atualmente, o processo de canonização ainda não foi concluído. No item a seguir, procuramos problematizar o silenciamento da negritude e das origens do cativo na construção imagética e hagiográfica da personagem santificada pelo imaginário

97 Há uma série de documentários disponíveis pelo canal do *YouTube*, cf.: Nhá Chica, a Santa de Baependi, produzido pela emissora católica Canção Nova (2018); Nhá Chica, um documentário (2011), produção e direção de Thomaz Gregori; Nhá Chica, uma flor de Baependi, produzido pela Congregação das Irmãs Franciscanas do Senhor (2004).

popular. Para tanto, serão utilizados os livros de memória como discurso hagiográfico, os registros paroquiais de São João del-Rei, além de dispormos do método indiciário⁹⁸ como recurso de investigação para alcançarmos os indícios e sinais necessários para recompormos os vestígios silenciados pelo discurso oficial de reconstrução da memória da personagem beatificada pelas autoridades romanas.

“QUANDO FALECEU, OS DEVOTOS CORTAVAM AS FIMBRIAS DE SUAS VESTES COMO RELÍQUIA”⁹⁹

Segundo os periódicos locais, como o *Jornal O Patriota* (1917), a morte da beata Nhá Chica causou grande comoção coletiva na região do sul de Minas em fins do século XIX. O seu sepultamento teria sido adiado devido ao “grande número de pessoas que vinham de toda parte para visitar o corpo daquela que, em vida, distribuía graças e benefícios” (SERVA, 1956, Apud, CARDONI, PINHO, NICOLIELLO, 2004, p. 80). O jornal *Gazeta de Varginha* (1895) noticiou a morte da “virtuosa velhinha”, tendo o seu enterro “numeroso acompanhamento” após o seu corpo “em perfeito estado de conservação” ter sido velado por “quatro dias a pedido do povo”.¹⁰⁰ Seus hagiógrafos (PASSARELLI, 2013; CARDONI, PINHO, NICOLIELLO, 2004) assinalam que o perfume de rosas exalado durante a inumação na igreja e o semblante intacto

98 Para C. Ginzburg (1989, p. 145), o conhecimento histórico é “indireto, indiciador e conjectural”. O método indiciário consiste na apreensão dos “gestos inconscientes” tidos como marginais pelos indivíduos que os produziram. O autor propõe, assim, um método “interpretativo centrado sobre os resíduos, sobre os dados marginais considerados reveladores.”

99 Trecho extraído do jornal *O Tempo* (1917) (Apud. CARDONI, PINHO, NICOLIELLO, 2004, p. 80).

100 Os Jornais que noticiaram a morte de Nhá Chica, como *O Patriota* (1917), *Correio de Caxambu* (1895) e *Gazeta de Varginha* (1895), estão alocados no Instituto Nhá Chica (INC) na cidade de Baependi (MG), coordenado pela Congregação das Irmãs Franciscanas do Senhor.

do rosto da beata após a exposição do corpo velado por longo tempo são indícios de sua santidade.

Francisca de Paula de Jesus já era reconhecida como santa milagreira em vida e, ao longo de sua trajetória, tornou-se “dona”¹⁰¹, “senhora”, “sinhá”, ou simplesmente, “Nhá Chica”. Quando faleceu, às cinco horas da tarde, em 14 de junho de 1895, por “anemia geral e afecções gástricas”, os periódicos locais falavam do “falecimento da popularíssima e querida senhora”, designada como “santa mulher”, cujo corpo esteve exposto à veneração dos fiéis por três ou quatro dias (CARDONI, PINHO, NICOLIELLO, 2004, p. 80). Foi encomendada e sepultada com toda pompa e circunstância na nave de sua igreja dedicada à Nossa Senhora da Conceição, templo que mandou construir em seu próprio terreno a partir das doações e esmolas em retribuição às graças alcançadas pelos seus seguidores e consulentes. Em uma época em que os mortos eram sepultados em túmulos fechados em cemitérios públicos, segundo as normas higienistas já vigentes no Império, a santa beata teve as suas últimas vontades cumpridas, sendo enterrada dentro da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, “templo de sua santa Sinhá”, como a chamava.

Durante o cortejo de sepultamento, todas as irmandades acompanharam, solenemente, o seu corpo. Desde a Irmandade do Santíssimo Sacramento, passando pela associação dos devotos pardos da Boa Morte e crioulos das Mercês até a confraria dos pretos do Rosário. Certamente, foi um acontecimento que estremeceu a ordem cotidiana da pequena cidade sul-mineira. Ainda sobre as suas últimas vontades, a santa negra pediu para que fossem ditas vinte três missas, “uma de corpo presente, outra de sétimo dia e outra no trigésimo”. Deixou mais vinte missas à sua mãe Isabel e outras trinta ao seu irmão, Teotônio.

101 De acordo com CARDONI, PINHO, NICOLIELLO (2004, p. 41), os documentos assinados pelo vigário Monsenhor Marcos Nogueira, sempre referenciaram Francisca de Paula de Jesus como “dona” e “senhora”, títulos de tratamento dirigidos às mulheres brancas de mando naquela sociedade escravista.

Ao escravo Félix, deixou um terreno alocado “abaixo do portão” que entrava para a capela, além de louças e trastes da casa, exceto as cadeiras e tachos de cobre que seriam distribuídos como esmolas aos pobres. À Nossa Senhora da Conceição, para o seu patrimônio, legou “casas, terrenos, água” e todo remanescente dos seus bens. Pediu para que um vestido de nobreza fosse entregue a uma órfã virgem. Do remanescente dos seus bens, que seria entregue ao patrimônio de sua Sinhá Conceição, estavam: um rosário de contas de ouro, um cordão de ouro, quinhentos gramas de prata, além de caixas, bacias, panelas de pedra, pratos de louça, facas e garfos, tamboretas, bancos, catres, cadeiras, mesa de piano, foice e tachos de cobre. Como signo da distinção social alcançada, seu inventário deixou registrada a composição de sua mortalha, produzida por tecidos nobres, como “grinalda francesa, rendas de prata, fitas largas lavradas, cetim Macau, luvas brancas e galão branco.”¹⁰²

Não obstante viver sob o voto de pobreza, Nhá Chica angariou recursos materiais e propriedade escrava (ainda que apenas um escravo – Félix – tenha sido mencionado em seu testamento), o que significa que a beata atingiu um processo tácito de mobilidade e distinção em uma sociedade remanescente do antigo regime nos trópicos, mas caracterizada pelo esfacelamento dos atributos de *limpeza de sangue* herdados da colônia. Escolher viver uma “pobreza voluntária” é bem diferente do que inserir-se, de fato, na condição material e simbólica de subalternidade em uma sociedade altamente estratificada, como aquela do século XIX. Francisca de Paula foi nomeada como “Dona” quando pediu licença à Câmara de vereadores para construir sua capela como extensão da sua casa.¹⁰³ Naquele momento, já era procurada pelas comunidades pobres do Cavaco, “pequena África de

102 Arquivo do Judiciário da Comarca de Baependi. Inventário *Post-mortem* de Francisca de Paula de Jesus (22/11/1895).

103 De acordo com Seda (2013, p. 128), em 1865 “Francisca de Paula de Jesus pagou a licença de 2\$000 à Câmara de Baependy, em função de construir uma capela em devoção à Nossa Senhora Imaculada Conceição”.

Baependi”, onde morava, para distribuir pães, alimentos, roupas, remédios caseiros e outros donativos necessários à sobrevivência da população negra e mestiça. Também era visitada por setores da elite, como o conselheiro do imperador, João Pedreira do Couto Ferraz e Jerônimo José Teixeira Júnior, Visconde do Cruzeiro, a quem sempre lembrava, em agradecimento, pela doação de recursos para a ornamentação do templo com “imagens, vasos, alfaia, órgão, lâmpadas”, tudo como gesto de agradecimento pelas dádivas alcançadas (MONAT, 1894, p. 93). Prova cabal que Francisca de Paula soube tecer alianças com a elite local é a escolha de seus testamenteiros, sendo o primeiro nomeado, o próprio Vigário Geral, Marcos Pereira Gomes Nogueira, e o segundo, o capitão Francisco Antônio Pereira, e em terceiro, o advogado Antônio Dias dos Santos.¹⁰⁴

Nossa hipótese é a de que este processo de mobilidade social não pode ser entendido como ato isolado de Francisca, mas como um movimento de arranjos familiares, principalmente pelo destaque alcançado por seu irmão, Teotônio, enquanto comerciante, juiz de vintena, vereador e tenente da Guarda Nacional. De acordo com os estudos de Sirleia Arantes (2021) e Maria Cristina Azevedo (2012), Teotônio Pereira do Amaral tornou-se um comerciante poderoso na localidade e, ao falecer, deixou uma herança de 23:753\$000. Como herdeira universal desta fortuna, a beata foi nomeada pelo seu irmão, o que nos chama atenção pela secundarização da própria esposa no processo, Heliadora Maria de Jesus, qualificada como herdeira de menor importância, mesmo tendo ela cuidado de suas enfermidades no momento final de sua vida. À Heliadora, deixou uma casa de morada na Rua do Comércio e toda mobília, em razão dos bons serviços e caridade prestados.¹⁰⁵ Teotônio pardo, também embranquecido pelo processo

104 Arquivo do Judiciário da Comarca de Baependi. Testamento de Francisca de Paula de Jesus (18/07/1888), anexo ao Inventário *Post-mortem* (22/11/1895). Hoje sob a custódia do INC.

105 Arquivo Judiciário da Comarca de Baependi (MG), Testamento de Teotônio Pereira do Amaral. Data: 11/05/1861. (PASSARELLI, 2013, p. 81-82).

de mobilidade social alcançada com sua projeção de comerciante, filiou-se à irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, onde se tornou mesário atuante, e nos instantes finais de sua vida, invocou a presença das irmandades de São Miguel e Almas, das Mercês, da Boa Morte e do Rosário para acompanhá-lo no sepultamento, tendo o seu corpo enterrado no Cemitério Geral da cidade de Baependi. O pecúlio deixado pelo irmão à Francisca de Paula de Jesus pode ser interpretado como ponto de inflexão para a movimentação político-religiosa de Nhá Chica, ao dourar o altar da Matriz de Nossa Senhora de Monserrat e iniciar sua empreitada divina de construir uma capela no quintal de sua casa a pedido de sua “santa Sinhá”, Nossa Senhora da Conceição, a quem tinha profunda e íntima devoção.¹⁰⁶ Conta o imaginário popular que a beata tinha visões místicas, conversava pessoalmente com a Virgem e tinha o dom de ter sonhos premonitórios. Em uma dessas conversações foi incumbida da missão de construir um templo para atender à vontade de Nossa Senhora da Conceição.

FRANCISCA DE PAULA DE JESUS, FILHA NATURAL DE ISABEL MARIA EGIPCÍACA: “DESVENDAVA O FUTURO E SARAVA MORIBUNDO”¹⁰⁷

Em nome de Deus, Amém. Eu, Francisca de Paula de Jesus, natural da cidade de São João del-Rei, filha natural da finada Isabel Maria Esicíaca, ou Egipcíaca, em casa de minha residência, na rua das

¹⁰⁶ Ao consultar os livros de tomo da Matriz de Nossa Senhora de Monserrat em Baependi, José Alberto Pelúcio (1942, p. 13) menciona que: “Só em 1862, sendo vigário o cônego Joaquim Gomes Carmo, foi dourado o altar-mor, com apreciável dádiva de Francisca de Paula de Jesus, conhecida como Nhá Chica.” No Instituto Nhá Chica (INC), sob custódia das irmãs franciscanas, encontra-se alocado o Livro de Tombo, nº1 (fl. 16v), onde se registra a passagem pelo Monsenhor Marcos Pereira Gomes Nogueira.

¹⁰⁷ Expressão extraída de PENA, 1951, p. 14.

Cavalladas, nesta cidade, enferma e de cama, mas em meu perfeito juízo, no estado de solteira, não tendo filho algum nem herdeiros forçados, faço este meu testamento para ser cumprido depois de minha morte (...). Baependi, 18 de julho de 1888.¹⁰⁸

Filha da liberta Isabel Maria e neta de Rosa Benguela¹⁰⁹ ou de Maria Joaquina Felizarda,¹¹⁰ a beata invocou, em seu testamento, o pertencimento à linhagem materna vinculada à Egipcíaca, ao nomear sua mãe, como Isabel Maria Egipcíaca. Seria a intenção da santa – já “uma celebridade em todo sul de Minas”, como bem mencionou o médico hidrologista Henrique Monat (1894), o primeiro a entrevistá-la – enquadrar-se à linhagem mítica da santa africana, Rosa Egipcíaca, pega pelas malhas da Inquisição no período colonial?

É sabido pelos estudos de Luís Mott (1993) que Rosa *Courana*, conhecida posteriormente como Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz, viveu um bom tempo em São João Del-Rei, vila em que Francisca de

108 Arquivo do Judiciário da Comarca de Baependi. Testamento de Francisca de Paula de Jesus (18/07/1888), anexo ao Inventário Post-mortem (22/11/1895). Hoje o documento se encontra sob custódia do INC. Monsenhor José Lefort (1992, p. 60) menciona o nome da mãe “Izabel Maria Iziciaca ou Eziciaca, em seguida acrescenta uma observação “tudo nos leva a crer que seriam corruptelas do nome Egipcíaca”. Para o autor seria uma referência à Santa Maria Egipcíaca, uma “santa penitente do século V da era cristã”. No livro *Nhá Chica, a Pérola de Baependi* há uma omissão referente ao nome completo da mãe apresentado pelo registro (NICOLIELLO, *et al*, 2004, p.75)

109 A narrativa hagiográfica hegemônica afirma que Rosa Benguela teria sido avó materna de Francisca de Paula de Jesus. Segundo o assento de batismo citado de forma recorrente pelos memorialistas (NICOLIELLO, *Et. all*, 2004, p. 28; SEDA, 2013, p. 40; PASSARELLI, 2013, p. 45), Rosa Benguela, solteira, escrava de Custódio Ferreira Braga, deu à luz a Isabel Maria, batizada no Cajuru, capela filial da Matriz do Pilar de São João del-Rei em 13 de outubro de 1782. Foram padrinhos: Vitorino e Faustina, pardos, escravos de Dona Quitéria Correa de Almeida. Assinou o assento, o padre Joaquim Pinto da Silveira. Cf. Arquivo da Matriz de Nossa Senhora do Pilar de São João Del-Rei, AMNSP-SJDR, Livro 17, Fl. 190.

110 A partir do testamento da mãe de Nhá Chica (04/11/1843), transcrito por Maria Cristina Azevedo, constata-se que a avó de Francisca de Paula era Maria Joaquina Felizarda e não Rosa de Benguela, como afirmou Gaio Sobrinho (2004) e outros memorialistas e hagiógrafos. Esta afirmação choca-se com as narrativas de beatificação por contrapor-se ao local de nascimento, tradicionalmente apresentado como o Distrito de Santo Antônio do Rio das Mortes Pequeno, e não São João Del-Rei. O documento apresenta também a existência de mais uma filha, “Maria, casada com Joaquim Garcia”, narrada como irmã por parte do pai, mas que era filha de Isabel Maria, como consta em seu testamento. Cf. Matriz Senhora de Monserrat de Baependi, (hoje sob a custódia do INC), Livro de Óbitos, 1841, Out-1869, Maio, Testamento de Isabel Maria da Silva (04/11/1843).

Paula nasceu. Egípcia foi a primeira escravizada africana a deixar um manuscrito¹¹¹ de próprio punho no Brasil. A *Courana* fundou o Recolhimento de Nossa Senhora do Parto, recinto religioso que abrigava negras e pardas donzelas no Largo da Carioca do Rio de Janeiro. Quando criança sofreu abuso sexual do seu primeiro senhor, José de Souza Azevedo, e durante a juventude foi transferida para a Freguesia do Inficionado (próximo à Mariana), na propriedade de Dona Ana Garcês de Morais, onde viveu da prostituição durante quinze anos até ser atacada por uma *estranha enfermidade*. Esta doença, de cunho espiritual, provocava na escrava, desmaios, fortes inchaços no rosto e intensas dores no estômago. A mesma enfermidade, vista como provação enviada por Deus, lhe serviu de argumento para o início de uma vida de penitência e dedicação à espiritualidade. A partir deste momento, Rosa deixou o meretrício e passou a viver como beata, seguindo os ofícios divinos e liturgias católicas. Em São João Del-Rei, na igreja de Nossa Senhora do Pilar, chegou a interromper a pregação de um capuchinho, “gritando que ele era o próprio satanás ali presente” (MOTT, 1993, p. 8). Após o episódio de afronta às autoridades religiosas do local, Rosa foi encaminhada à sede do bispado de Mariana e castigada em praça pública sob a acusação de feitiçaria. Escapando com vida dos rigorosos suplícios – que deixaram o lado direito do seu corpo semiparalisado – a religiosa seguiu para o Rio de Janeiro, com seu novo proprietário, o Padre “Xota-Diabos”. Naquela cidade teceu alianças com setores importantes do meio eclesástico, adquiriu apoio dos frades franciscanos e o beneplácito do próprio bispo para fundar o seu Recolhimento de religiosas leigas sem votos perpétuos. Este se instituiu como o ponto alto da trajetória de Rosa *Courana*, por se tornar a africana afamada na cidade por suas visões santas, aconselhamentos espirituais e pela vida mendicante, regrada por exercícios espirituais rigorosos como autoflagelação, jejuns prolongados, meditações, sílicio e comunhão frequente.

111 O manuscrito de 250 folhas intitula-se “Sagrada Teologia do Amor de Deus Luz Brilhante das Almas Peregrinas” (MOTT, 1993, p. 10).

Em seu recolhimento pregava ideias heterodoxas e dizia ter visões e conversas com Deus. Em um desses êxtases espirituais, revelou que o “Menino Jesus vinha todo dia mamar em seu peito” e que “Nosso Senhor trocara o seu coração com o dela”. Dizia também ser “esposa da Santíssima Trindade e a nova redentora do mundo”, enquanto Maria cumpriria o papel de “Mãe da Misericórdia”. Para a africana, venerada como santa, sua missão consistia em decidir sobre o destino de todas as almas do Purgatório, “se iam para o céu ou para o inferno” (MOTT, 1993, p. 10). Em seus êxtases espirituais, Rosa Egipcíaca conciliou práticas católicas de ascese espiritual com o uso de danças em frente ao altar,¹¹² além de trazer um histórico de rituais de possessão, interpretadas como exorcismo pelo padre português Francisco Gonçalves Lopes. Ao longo de sua liderança espiritual, Egipcíaca recebeu aconselhamentos de cura, sofreu visões intermitentes e permitiu que suas auxiliares pitassem cachimbo, numa clara alusão aos costumes de origem africana. Ao ser sentenciada como herege e feiticeira, disse ter acreditado “em tudo que viu e ouviu”, pois entendia que todas as suas ações foram feitas em nome de Deus porque se via escolhida pela misericórdia divina a fim de “revelar ao mundo seus fantásticos desígnios” (MOTT, 1993, p. 17).

O que há em comum, na religiosidade afro-atlântica, entre uma santa negra condenada pela Inquisição e uma santa negra¹¹³ beatificada (*a posteriori*) e reverenciada em vida naquela sociedade escravista? Ambas eram devotas de Nossa Senhora da Conceição, porém, Nhá

112 Segundo Mott (1993, p. 11), a descrição de uma cerimônia conduzida por Rosa Egipcíaca lembra as seções de gira nos terreiros de umbanda e de candomblé. Consoante o processo consultado pelo autor: “Na capela do Parto, Rosa tirava às vezes algumas imagens do altar, dizendo que [ela] era Deus, e metia as imagens na mão de algumas irmãs e ia dançando até ao pé delas, e lá as deixava e ia buscar outra, e entrava a apertar a dança, arrondando-as, e caía no colo de alguma irmã e ficava como [estivesse] fora de si, e depois de muito tempo, se tornava a si e começava a perguntar aquilo o que era, quem a tinha trazido por ali, e isto era quase sempre, e se não críamos, levantando-se da sua passividade, roncando, se agarrava pela goela e entrava a bater pelo chão, dando murros (...).”

113 Nomeamos como santa negra, a partir da tipologia “negro/a de pele clara” trabalhada por Sueli Carneiro (2016).

Chica não se dispôs diretamente com as autoridades eclesiásticas, como Rosa Egipcíaca. Os primeiros hagiógrafos, como o Monsenhor José do Patrocínio Lefort (1992, p. 66), associam a nomenclatura “Egipcíaca” indicada em testamento à asceta que viveu no Egito no século V. A santa, também de origens africanas, é representada com a iconografia de uma mulher anciã com a pele enegrecida. Reverenciada pela igreja copta no norte da África, a santa africana ficou conhecida por expurgar-se da vida pecaminosa da prostituição, conforme sua hagiografia clássica, para ascender-se como beata ao se dedicar à direção de um recolhimento de mulheres devotas. No entanto, Sirleia Arantes (2021) chama a atenção para o fato de a Rosa Courana Egipcíaca ter estado mais próxima ao universo de crenças e experiências de vida da Nhá Chica e sua mãe, Isabel. Teria sua mãe liberta afinidades devocionais com a santa preta *courana* tão reverenciada em São João Del-Rei naquele período? Para esta pergunta não temos indícios diretos que a respondam, no entanto, conseguimos vislumbrar, pelo método indiciário, aproximações por sistemas de crenças e práticas religiosas híbridas que trouxeram marcas enegrecidas da religiosidade católica afro-diaspórica que se desenvolveu em sociedades interétnicas atlânticas.

O primeiro indício para trabalharmos as africanidades subterrâneas foi subtraído do médico hidrologista Henrique Monat (1894, p. 134). Sua narrativa é permeada pelo discurso médico do final do século XIX, e pelo olhar masculino higienista daquela época, que busca legitimar a notoriedade da santa mestiça ao afastá-la de representações tidas pelo discurso hegemônico como resquícios da degeneração, do atraso cultural, personificado nas superstições e curandeirismo em que a Sociedade de Medicina buscava postular. Consoante, o médico hidrologista:

Nha Chica ou *Tia Chica* é uma celebridade em todo o sul de Minas. **Não é a feiticeira, que magnetisa os passarinhos e cura bicheiras; também** não é a curandeira, que faz milagres no tratamento das **doenças das ourinas, a minha rival**, que

não consegui ver. Nha Chica é uma santa, dizem uns; uma modesta buenadicha asseveram outros; ella não conhece nem de nome Papus, Allan Kardec, nem Mesmer; não cultiva a magia, a feitiçaria, a chiromancia, o esoterismo, as sciencias occultas, o magnetismo, nem o hypnotismo. (...) **Não corre, pois, riscos de ser queimada viva, nem de ter de explicar á polícia** como se lê no *pó de café* a ingenuidade humana (Grifos nossos).

Nota-se pelo excerto acima as intenções do médico em apresentá-la como uma figura religiosa enquadrável aos pressupostos catequéticos da Igreja. O médico refere-se a ela como “não feiticeira”, “não curandeira”, não praticante da magia, adivinhações ou “ciências occultas”. Nos textos hagiográficos consultados, nota-se grande preocupação em não associar os seus feitos miraculosos à sua pessoa, mas à Nossa Senhora da Conceição. “É Nossa Senhora é quem sabe!” (PENA, 1951). “Eu rezo à Nossa Senhora, que me ouve e me responde” (CADORIM, PINHO e NICOLIELLO, 2004, p. 65). A construção da memória calcada na subserviência e adequação aos parâmetros doutrinários não poderia atribuir o protagonismo miraculoso a uma mulher negra reverenciada como santa em vida. Para ser reconhecida como santa pela Igreja, segundo os parâmetros eurocentrados/brancos, uma das condições primordiais consistia em desvinculá-la de outras imagens heterodoxas estabelecidas pelo imaginário social quanto ao culto de figuras místicas, errantes destoantes da prática convencional. Mais à frente, identificamos ambiguidades nas práticas discursivas de Monat (1984, p. 95) ao apresentar elementos vivos de uma religiosidade pouco ortodoxa quando reproduziu/criou um diálogo com a santa mestiça:

Nha Chica descobre animaes fugidos, prognostica em caso de molestia, prevê o resultado de demandas. (...) Contou ella ainda outros milagres. (...)

“Vancê viu no domingo passado como o sol estava amarello?”

“Foi um eclipse, disse eu [Monat].”

-“Qual! eu **tambem vi na bacia**; foi uma nuvensinha preta, ruim, que seprégou no sol; quem foi lá tiral-a? Só Deos, porque elle não quer o sol encoberto, nem parado.” [Grifos Nossos].

Em uma passagem sutil, mas muito significativa, o médico relata uma das práticas de adivinhação da religiosa: o uso da bacia d’água para prever o futuro, ou seja, o eclipse entendido pela beata a partir de uma narrativa mítica, isto é, a “nuvensinha preta, ruim, que se pregou no sol”. Vale ressaltar que a simbologia profética do uso da água não está só vinculada às práticas mágicas de raízes pagãs europeias, mas também à ancestralidade africana e códigos bantos da pré-travessia atlântica. James Sweet (2007, p. 150), ao tratar dos *jaji*, rituais de adivinhação centro-africanos, pondera a partir da leitura do missionário Antonio Cavazzi (1687), o instrumento da água para prever e controlar situações do mundo, através da comunicação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Nesta mesma confluência, Robert Slenes (1999, p. 246) acentua a sacralidade da simbologia da água para os povos bantos, a significação cosmológica da *kalunga* – representada pelo espelho d’água – e sua capacidade de desvendar segredo do mundo dos mortos. Em trabalho recente demonstramos como o elemento da água se estabeleceu como instrumento sagrado no imaginário dos *benguelas* e seus descendentes no interior da Irmandade do Rosário de São João Del-Rei. Segundo a assistência religiosa dos confrades pertencentes ao segmento étnico da Nobre Nação de Benguela e outros grupos bantos (DELFINO, 2017), a sagração dos *irmãos defuntos* se desenvolvia, não por acaso, em frente ao Córrego do Lenheiro, no vulgo, *Praíha*, onde os *vassalos da Nobre Nação* – com seus cânticos e tambores – invocavam a proteção dos seus *parentes mortos*, nas proximidades do “Oratório das Almas.” As águas também se reportavam à narrativa mítica acerca do resgate da imagem da Virgem do Rosário e à cosmologia *bakongo*, em que as crenças nas “superfícies reflexivas” indicavam, de modo geral, as fronteiras entre “o mundo dos vivos do mundo dos mortos” (SLENES, 2008, p. 193).

No entanto, a água poderia ser um elemento sagrado, um instrumento mágico para a prática dos ritos de profecias e adivinhações da beata. Em outras narrativas, há indicação de muitos milagres que remetem à religiosidade afro atlântica, como a indicação de remédios caseiros (SEDA 2013, p. 87), através da manipulação de ervas que cultivava em seu quintal, o transe espiritual, a conversação com os mortos, a levitação e o poder sobrenatural de encontrar objetos perdidos, crianças e animais desaparecidos, além das previsões de cura e de morte, e das visões de Nossa Senhora da Conceição. Sua vida espiritual, cercada de mistério, reporta-se a uma prática de ascese, mas, nunca de isolamento, pois a beata teve uma vida social intensa na localidade de Baependi, em razão das redes políticas que traçou e da liderança comunitária exercida no alto do Cavaco, reduto de negros e pobres mestiços de Baependi. Nos subúrbios daquela localidade, a santa mestiça promovia a assistência caritativa corporal e espiritual, mantendo uma relação de troca baseada na economia do *dom e contra-dom* (MAUSS, 2003), uma vez que os beneficiados pelos milagres sempre retornavam para agradecer a dádiva alcançada. Em quase todas as narrativas hagiográficas (PALAZZOLO, 1958, p. 50; PENA, 1951, p. 23; LEFORT, 1992, p. 34) e memórias consultadas, desde Pelúcio (1942, p. 146), foi mencionada a prática do recolhimento às sextas feiras, às 15 horas da agonia, quando Nhá Chica trancava-se em sua casa, tida como recinto sagrado, e vestia-se de estopa branca para suas orações e ritos secretos. São muitos os relatos de intercessão e milagres, mas, dentre os mais destacados pela retórica hagiográfica, podemos citar o episódio de aconselhamento buscado por um cirurgião do sul de Minas, cujo médico mandava os seus netos para a casa de Nhá Chica a fim de terem respostas sobre as visões sagradas da beata:

Nhá Chica, que rezava ajoelhada ante a Imagem da Virgem Imaculada Conceição, então dizia à criança: - **Quando a chama da vela balançar três vezes é o sinal de que tudo caminhará bem.** Enquanto ela rezava, a criança ficava na janela, à espera de que Nhá Chica acenasse (CARDONI, PINHO, NICOLIELLO, 2004, p.74).

A comunicação com o mundo invisível, através dos sinais mágicos do fogo aceso, é um indício preciosíssimo. Por seu turno, o caráter sacralizado do fogo, como elemento de comunicação com o mundo espiritual, não se restringe às heranças coloniais ibéricas. De acordo com Cavazzi (1687), missionário capuchinho que visitou os reinos do Congo, Matamba e Angola no século XVII, o fogo era um veículo de comunicação com os mortos. O espaço domiciliar centro-africano constituía moradia também para a ancestralidade espiritual. Nesse sentido, o fogo das choupanas deveria ficar permanentemente aceso para não romper o elo de ligação com a *kalunga* ou o reino dos mortos, tido como dimensão estrutural da vivência terrena e da organização do complexo *ventura-desventura*, conforme postulava o regime ético da cosmologia banto. No interior da região de Benguela, segundo o antropólogo Luiz Figueira (1938, p. 135), o hábito milenar em cultivar o fogo sagrado estava diretamente associado à preservação da *boa ventura* e, dependendo da intensidade de sua labareda, o elemento ígneo poderia indicar a proximidade dos espíritos ancestrais no interior do lar. Nesta perspectiva, o espaço de moradia para os grupos procedentes das nações *bantu* significava também morada para a ancestralidade ou edificação do templo doméstico, enquanto instrumento de consagração do mundo e divisão de fronteiras entre o espaço externo (profano) e o espaço doméstico (sagrado).

Em São João Del-Rei, os confrades da *Nobre Nação de Benguela* criaram um recinto sagrado próprio, o qual denominaram por *Palácio*, já os praticantes de quimbete e *caxambu* do Distrito de Tamanca, também localizada na Vila de São João, fundaram a *Casa do Rosário*, onde praticavam as danças em movimentos circulares em volta de uma fogueira no centro. As casas, nesta perspectiva, se transformavam também em espaços rituais (DELFINO, 2017, p. 43). Nestes recintos variados, havia as *casas de calundu*, as *casas dos quimbetes* e *caxambus*, as *casas de candombe*, as *casas de videntes*, as *casas das beatas* e *benzedadeiras*, como a moradia do alto da colina da beata curandeira mestiça.

Deste modo, o fenômeno da beatitude de Francisca de Paula de Jesus deve ser associado ao culto de âmbito domiciliar presente no universo das práticas mágicas da religiosidade colonial e escravista (AZEVEDO, 2012; MOTT, 1997). Por seu turno, a beata milagreira praticava seus ritos e consultas dentro de sua própria casa, onde cultivava os instrumentos sacros, como a bacia d'água, com finalidade de realizar previsões, e o oratório de Nossa Senhora Imaculada Conceição, além do terço que sempre trazia em mãos para a feitura dos benzimentos e orações. Tais habilidades taumatúrgicas atribuídas à figura da esmoleira – como a capacidade de prever o futuro, multiplicar pães, operar práticas de cura e conversar diretamente com sua devoção – reportam-se ao reconhecimento coletivo da eficácia em torno dos ritos e serviços prestados daqueles que possuíam como ofício de vida a arte de trabalhar com a cura e benzimentos.

PRÁTICAS DISCURSIVAS DO EMBRANQUECIMENTO E PREDESTINAÇÃO

A imagem oficial de Nhá Chica (2013), encomendada por dom Diamantino (bispo de Campanha/MG) é uma escultura de cedro, de um metro de altura, produzida em São João Del-Rei por Osni Paiva e policromia de Carlos Magno de Araújo. A imagem representa uma santa de tez morena clara, com vestes franciscanas, diferindo radicalmente da figura tradicional, indicada por Monat (1894) – uma anciã, sentada, com um guarda-chuva nas mãos e traços físicos afrodescendentes mais acentuados. Agora, ela está de pé, de braços abertos, segurando um terço e túnica cor-de-rosa, com uma auréola dourada na cabeça, visivelmente embranquecida.

Figura 1 - Imagem Oficial de Nhá Chica (2013), alocada no Santuário de N. Sra. Da Conceição



Fonte: Monat, 1894, p. 133.

Figura 2 - Imagem de Nhá Chica, segundo Montat (1891)



Fonte: PALAZZOLO, 1958, p. 87.

Figura 3 - Nhá Chica, segundo João Bernardo da Costa (1958)



Fonte: ZIM, 2013. Estado de Minas Gerais. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2013/05/03/interna_gerais. Acesso 30 mai. 2022.

Luciana Brasil (2011), em sua dissertação de mestrado sobre o documentário *Nhá Chica, uma flor de Baependi* (2004), produzida pela Congregação das Irmãs Franciscanas do Senhor, observou como a identidade de Francisca de Paula foi construída em consonância com a hagiografia de vida de São Francisco de Assis. Segundo Brasil (2011, p, 99):

Percebemos, pela construção do documentário, nas relações de sentidos entre Nhá Chica e os devotos, uma menção à vida de São Francisco que significa em Nhá Chica – A Pérola de Baependi. Pois em Nhá Chica há gestos relatados pelos depoentes que a aproximam deste santo até mesmo em sua indumentária,

o gesto de votos de pobreza posto ao corpo e na vida sob a forma de simplicidade. Existe em Nhá Chica uma identificação com São Francisco.

Deste modo, pela análise discursiva da linguagem fílmica, a autora conclui que “há a projeção ideológica da Congregação das Irmãs Franciscanas” (BRASIL, 2011, p. 100), portanto, do embranquecimento das práticas ritualísticas e dos modos de vida da beata. Retomando a leitura dos textos hagiográficos, Monsenhor José do Patrocínio Lefort (1992, p. 9), ao descrever os aspectos físicos de Nhá Chica, menciona ter sido esta “moreninha clara, olhos verdes gaios”, algo reproduzido também pela descrição de Rita Elisa Seda (2013, p. 57), ainda que Henrique Monat (1894), o tenha descrito como “morena”, numa fase da vida já enrugada e anciã. José Alberto Pelúcio (1942, p. 144) a descreve como “morena, de estatura mediana, vivaz, analfabeta, coisa comum naqueles tempos, possuidora de uma crença religiosa profunda”. Segundo o memorialista, baseado em Monat (1894):

Nhá Chica ficara órfão, aos dez anos; sua mãe, ao morrer, “lhe recomendara a vida solitária, para melhor praticar a caridade e conservar a fé cristã. Seguindo esse conselho, ela não deixou a casa onde vivia, recusando o convite do irmão que a chamava para a sua companhia” (PELÚCIO, 1942, p. 144).

O episódio da orfandade constitui um elemento fundamental para construir a narrativa de predestinação de Nhá Chica, dedicada à vida monástica, à castidade, às ações pias e à devoção a Nossa Senhora da Conceição, regalo de sua mãe, que transportou a imagem de São João Del-Rei para a Vila de Baependi com os dois filhos, Teotônio e Francisca. Palazzolo (1958, p. 19) reafirma a orfandade de criança apresentada por Monat (1894) e a família de Nhá Chica formada apenas pela companhia do seu irmão, Teotônio:

Francisca de Paula de Jesus, mais tarde, já com avançada idade, declarou ao Dr. H. Monat, que veio pequena para Baependi, onde se viu órfão na idade de dez anos. Informou também que

um irmão constituía sua única família, e que sua mãe, ao morrer, lhe recomendara a vida solitária para que melhor se dedicasse à prática de caridade e preservação da fé cristã. Seguindo o conselho materno, recusou o convite do irmão que a chamara para a sua companhia (PALAZZOLO, 1958, p. 19).

A versão é repetida em vários textos hagiográficos (PENA, 1951, p. 13; LEFORT, 1991, p. 19; CARDONI, PINHO, NICOLIELLO, 2004, p. 44; PASSARELLI, 2013, p. 48; SEDA, 2013, p. 3). No entanto, Arantes (2021, p. 139), ao desvendar que a mãe de Nhá Chica falecera quando esta já tinha mais de trinta anos,¹¹⁴ rompe com o mito da orfandade presente nas narrativas hagiográficas por trazer indícios históricos de uma mulher livre de cor que amealhou recursos, junto com sua família consanguínea e rede de afetos em suas alianças confraternais, para demarcar espaços de poder sociorreligioso. Ao consultar o testamento de Isabel Maria (1843), foi possível conjecturar que a mãe liberta migrou com os três filhos naturais, Teotônio, Maria e Francisca, de São João Del-Rei para a vila de Baependi no Sul de Minas, possivelmente, depois do óbito da avó de Nhá Chica, que foi enterrada na Igreja das Mercês dos Crioulos de São João Del-Rei no ano de 1808 (ARANTES, 2021, p. 139). Ao chegar em Santa Maria de Baependi, vila de economia ascendente pela produção de fumo, gêneros alimentícios e criação de porcos, a matriarca Isabel, “por sua agência e indústria” amealhou bens suficientes para adquirir “uma casa e uma engenhoca de moer cana” (ARANTES, 2021, p. 139). No seu testamento, Isabel deixou “uma caixa grande” que existia em sua casa, pertence à sua “filha Francisca, por ter sido por ela comprada com dinheiro do seu trabalho”, porém, não menciona o seu ofício. À sua filha, Francisca, Isabel Maria agradece pelos “bons serviços prestados, e companhia fiel” que compartilhou durante toda vida.

114 Cf.: Matriz Senhora de Monserrat de Baependi, (hoje sob custódia do INC), Livro de Óbitos, 1841, Out-1869, Maio, Testamento de Isabel Maria da Silva (04/11/1843).

A narrativa mítica se rompe quando situamos Nhá Chica dentro do seu contexto histórico, refinando a nossa análise por atentarmos para as barreiras enfrentadas, modos de exclusão e estratégias lançadas para uma mulher de origens negras se fazer uma beata reconhecida e respeitada em uma sociedade escravista. Rondinelli Abreu (2018, p. 21), ao estudar as representações dos periódicos *Informativo Nhá Chica* e *Jornal da Associação Beneficente* (2012-2013), pondera que os jornais “não trazem a possibilidade de Nhá Chica ter sido analfabeta por causa das condições impostas pela sociedade de seu tempo, nem trazem relatos do sofrimento em que as populações negras sofreram nos longos anos de escravidão.”

Nesse sentido, nota-se uma preocupação nestes discursos de canonização em construir a personagem para uma trajetória mítica de embranquecimento, onde cada acontecimento remete a um sentido de providência sagrada, em direção aos parâmetros normativos da ortodoxia católica. Ao longo da apresentação dos milagres e dos feitos místicos, a narrativa hagiográfica, presente em vários memorialistas, retrata a inserção da experiência da beata em um tempo transcendente, em que as ações se dirigiam por uma finalidade sagrada e o tempo futuro se configurava como espaço de cumprimento das profecias construídas pela santa em sua experiência mística. Sendo assim, os acontecimentos se desenrolavam como elementos de comprovação dos milagres e de sua capacidade de predizer o futuro, mas tudo sob a intercessão de Nossa Senhora da Conceição. Nhá Chica, nesta prática discursiva, foi santa por ter sido uma mulher de fé, não porque teria o poder de operar milagres. Este é o sentido da exemplaridade edificado pela memória hegemônica. Conforme a intencionalidade mencionada, a tradição sobre a beata construiu a narrativa de uma menina órfã, de origens do cativo, que ao viver sob a disciplina monástica, conduziu sua vida a partir conselhos de sua mãe para se dedicar às obras de caridade e ensinamentos cristãos. Viveu os seus dias como se fosse um livro já escrito, dedicou-se à castidade aos exercícios de ascese

espiritual, às visões místicas e as obras em companhia do seu escravo “Félix, tocador de fole do órgão da Igreja de Nossa Senhora da Conceição” (PENA, 1951, p. 6). Não obstante, a presença do personagem Félix é naturalizada, como se as relações escravistas fossem harmônicas, sem envolvimento de exploração do escravizado e busca de mobilidade social da proprietária. Ora ele é apresentado como “amigo preto”, ora como “liberto que viveu em sua companhia”.

Atualmente, as representações da beata de origens afro diaspóricas são amplamente divulgadas por filmes-documentários, canções, programas católicos neopentecostais, caravanas religiosas, panfletos semanais, festividades sacras e outros veículos institucionais de catequização. No entanto, tais representações quando evocam as origens diaspóricas do culto à santa mestiça, o faz de maneira palatável, obscurecendo os conflitos e os elementos de violência e exploração de uma sociedade escravista, em favor de um discurso catequizante alinhado ao mito da democracia racial¹¹⁵ e à mestiçagem como instrumento de embranquecimento, principalmente quando as práticas híbridas afro-atlânticas são suprimidas pela memória oficial.

PASSADOS-PRESENTES: “OLHA LÁ A NHÁ CHICA, MINHA AMIGA, MINHA CONTERRÂNEA, EU CONHEÇO O PESSOAL DELA TUDO”

Quando pensamos no movimento entre passados-presentes, nos inquieta bastante o modo como a santa negra é invocada no Campo das Vertentes, cidades sul-mineiras e alhures, nas memórias

115 O mito da democracia racial nega a violência dos conflitos raciais e percebe nos processos de miscigenação a possibilidade para o embranquecimento da sociedade brasileira (Cf. GOMES, 2005; MUNANGA, 2010).

vivas¹¹⁶, nos atos de benzeções e saberes populares de cura e apaziguamento espiritual, através dos ritos de livramento de quebranto, cobreiro, aguamento, engasgo de animal, adivinhações e outros fins sagrados. Dona Laura, benzedeira e rezadeira de São João Del-Rei, 87 anos, praticante do ofício das benzeções desde quando tinha mais ou menos treze anos de idade, ao se dirigir ao seu altar doméstico, mencionou em entrevista, realizada em junho de 2016: “Olha lá a Nhá Chica, minha amiga, minha conterrânea, Nhá Chica é minha conterrânea, ela foi nascida quase no meu terreno, Nhá Chica, eu conheço o pessoal dela tudo”¹¹⁷. Tereza Maria do Nascimento, mulher preta, 73 anos, nascida no distrito de Cangalho de Ritópolis/MG, tocadora do Congo de São Benedito e São Sebastião de Matosinhos (São João Del-Rei), irmã do Santíssimo e de São Miguel e Almas, inspirada pela avó paterna, mantém em seu altar, a devoção aos santos pretos, em especial, à Nhá Chica, de tez enegrecida, a quem dedicou grande parte de sua vida, viagens de romaria em direção ao Santuário de Nossa Senhora da Conceição em Baependi para rezar ao pé do túmulo de sua santa milagreira.¹¹⁸ Já Maria das Dores Paulino de Assis, 67 anos, moradora de Cambuquira/MG, nos relata, em suas memórias de família, que a santa mestiça curou as doze crianças de sua mãe, as livrando da coqueluche, após uma promessa de sua mãe à beata negra. Assim como Dona Laura, ser devoto(a) de Nhá Chica para congadeiros, rezadeiras e benzedeiros significam reafirmar a ancestralidade, o parentesco ritual, a força vital, um elo que ainda permanece em muitas memórias

116 Para este capítulo não desenvolvemos uma pesquisa de história oral efetiva, mas recolhemos alguns relatos de memória e utilizamos de entrevistas orais de outras pesquisadoras, como Simone Assis (2021) e Tayane Oliveira (2022) para falarmos das tradições-vivas e memórias subterrâneas da devoção à beata. No entanto, partimos do pressuposto de que a memória oral é uma fonte viva e seus sujeitos produtores são coautores do processo de elaboração da das narrativas produzidas e das memórias analisadas neste ensaio (ROVAI, BONI, 2010).

117 Entrevista de Dona Laura Moreira Ávila, feita por Tayane Oliveira, em São João Del-Rei, 04/06/2016.

118 Entrevista de Teresa Maria do Nascimento, feita por Simone de Assis, em Matosinhos, São João del-Rei/MG, 14/06/2019.

ressignificadas e subterrâneas, embranquecidas pelo discurso ortodoxo oficial da Igreja. Destas representações insurgentes surgem outras possibilidades de se pensar a história pública da santa por meio das narrativas orais, dos cânticos de congada e dos pontos de terreiro.

Em outras partes do Brasil, como Vitória da Conquista/BA, Ana Maria Fernandes Santana, 66 anos, mãe de santo, nascida em Itagimirim, fundou um terreiro de Umbanda em 2014, que se intitula *Casa de Caridade Nhá Chica*, cuja entidade mentora da casa é nomeada como “Vovó Chica”, “Sinhá Chica” ou “Nhá Chica”. Ao conversar com a dirigente da casa, Mãe Ana, filha de lemanjá, falou sobre o *sincretismo*¹¹⁹ entre Nossa Senhora da Conceição e lemanjá e como a beata negra, entendida como entidade pertencente à *linha dos pretos velhos* se manifestou em sua vida:

Eu conheci Nhá Chica, quando ela se apresentou pra mim, eu tinha entre oito e dez anos mais ou menos. Eu ainda não tinha assim, a certeza de quem se tratava né? Eu estava de férias, sempre eu gostei muito de ficar na fazenda de minha Avó materna e eu sofri um pequeno acidente. Eu não sei se vocês conhecem? Tem aquela coisa que coloca assim parece um, um, uma pontezinha entre as cercas das fazendas que chama mata-burro. E eu escorreguei e enganchei a perna, a parte assim do joelho ficou presa e tive umas lesões, aquelas escoriações na perna e ficou muito inflamado e a noite eu tive muita febre, minha avó cuidando de mim e teve um momento que me apareceu um espírito. Quer dizer: eu não sabia o que era né? Alguém me aparecia, me consolava, me colocava no colo, me afagava, coçava minha cabeça e tal e dizia que eu ia ficar bem, que era passageiro e que eu precisava ficar bem. E teve um momento em que eu balbuciei, assim, mais ou menos, acho que ela entendeu que eu falava: *Vovó Chica*. Então, quando Nhá Chica me apareceu pelas primeiras vezes, era como vovó Chica, ou sinhá Chica.¹²⁰

119 Termo utilizado pela colaboradora.

120 Relato oral de Dona Ana Maria Fernandes, coletado por Leonara Lacerda Delfino. Vitória da Conquista, 28/05/2022.

A Umbanda é uma religião afro-brasileira, com diferentes frentes (*umbanda das almas e Angola, umbanda popular, umbanda Omolokô*), cuja ritualística e fundamentos agregam elementos de diferentes matrizes religiosas (kardecismo, catolicismo, candomblé, xamanismo indígena)¹²¹. A palavra, de origem *bantu*, significa “arte de curar”. Para os/as umbandistas, o terreiro é um espaço sagrado e de partilha de saberes ancestralizados. Os orixás são forças naturais que estão presentes em todos os lugares; no entanto, cada orixá vibra, sincronicamente, com um santo católico correspondente. A releitura da representação de santa Nhá Chica como Vovó Chica, alinhada aos *pretos velhos* nos traz indícios interessantes para trabalharmos a re-africanização da santa recriada fora do culto católico. Ao perguntarmos sobre como Mãe Ana de Iemanjá enxerga Nhá Chica, ela responde: “Vejo ela negra, porque os pretos velhos normalmente são escravos, né? Os pretos e as pretas velhas foram escravos, né? Ela é uma negra de pele mais clara, mas a vejo dessa forma, com aquele... tipo um mantinho, um veuzinho na cabeça”¹²².

A africanização das representações de Nhá Chica e de outros símbolos e ritos católicos nos abrem janelas de entendimento para uma história pública construída a contrapelo, em que as africanidades subterrâneas movimentam possibilidades de recriação de memórias e outras formas de narrar a santa milagreira que transitou nas fronteiras entre o mundo dos brancos e o mundo dos escravizados e libertos.

121 Para uma parcela do movimento umbandista, a fundação da umbanda estaria relacionada diretamente com a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas por intermédio de Zélio de Moraes, em 1908, na cidade de Niterói, e com a posterior fundação da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, no mesmo ano, por sugestão do Caboclo das Sete Encruzilhadas, em São Gonçalo. No entanto, muitos estudiosos, dentre eles podemos destacar Giumbelli (2002) e Rohde (2009), apresentam o marco “Zélio de Moraes” como um mito de fundação.

122 Relato oral de Dona Ana Maria Fernandes, coletado por Leonara Lacerda Delfino. Vitória da Conquista, 28/05/2022.

Figura 4 - Nhá Chica na Umbanda



Figura 5 - Gongá do Terreiro de Caridade de Nhá Chica



Fonte: FERNANDES, Ana Maria. Imagens alocadas no Gongá Sagrado do Terreiro Casa de Caridade de Nhá Chica. Vitória da Conquista (BA), 2022.

CONCLUSÃO

A história pública pode ser escrita por várias mãos. Neste sentido, analisar as múltiplas possibilidades de narrativa da trajetória da santa negra nos oportuniza caminhos profícuos para pensarmos as histórias de silenciamento, embranquecimento, e também as memórias insubmissas, ressignificadas e afro centradas. O culto doméstico do catolicismo afro-atlântico, junto às práticas de adivinhos, *calunduzeiros*, curandeiros, videntes, esmoleiros, beatos de toda sorte e outras figuras místicas, praticantes da religiosidade híbrida da herança colonial, se tornou marca expressiva da religiosidade popular do sul de Minas em uma compreensão de temporalidade na longa duração. Sendo

assim, podemos compreender como Nhá Chica fez de sua própria casa, um recinto sagrado.

A santa popular adquiriu reconhecimento da comunidade coletiva de Baependi, como também soube construir um *carisma grupal* capaz de exercer certa liderança religiosa e respeitabilidade das autoridades eclesiásticas locais. Suas estratégias de alianças com altos dignitários da localidade serviram como ponte necessária para o aval de suas práticas religiosas, sem a intervenção ostensiva da Igreja durante aquele contexto em que o catolicismo oficial buscava higienizar sua doutrina das expressões populares, remanescentes da religiosidade híbrida do período colonial. Ademais, sua inserção com o poder eclesiástico local abriu margens para a projeção simbólica de sua imagem, enquanto liderança religiosa no povoado e aglutinadora de códigos comportamentais e símbolos capazes de despertar a devoção de um grupo bastante heterogêneo de seguidores.

Esta pluralidade de códigos simbólicos, reunidos em sua representatividade religiosa, reporta-se ao diálogo mantido com as africanidades subterrâneas, bem como com os valores de ascese monástica apropriada da tradição ibérica e colonial. Neste sentido, a santa negra também se apropriou de práticas de ascese caras ao ideal de recolhimento dos conventos, tais como: o voto de pobreza, o jejum, a mortificação, a castidade, a disciplina penitencial e as meditações espirituais, através da recitação do rosário. Segundo o imaginário social ainda vigente entre os fiéis, a beata conversava por horas prolongadas com Virgem Maria. Tal experiência mística de Nhá Chica poderia enquadrá-la em um fenômeno aproximado ao das santas beatas ibéricas, como Tereza d'Ávila, por viver em quase reclusão e atingir o transe religioso por intermédio da relação mística com o *ser numinoso*; como também poderia encerrá-la nos cárceres das autoridades eclesiásticas, como aconteceu com Rosa Egipcíaca.

Por seu turno, a santa negra representa elementos remanescentes da religiosidade colonial que seus memorialistas procuravam silenciar, ao terem preocupação constante de dissociá-la das práticas de curandeirismo, premonição, *benzeções* ou ritos mágicos pelos quais destoavam da imagem com que a ortodoxia, interessada em sua beatificação, procurou construir para posteridade. Sendo assim, suas origens afro-atlânticas e suas práticas religiosas populares foram paulatinamente omitidas em razão do processo de reconhecimento e de beatificação desenvolvido pela Igreja católica, *pari passu* a monumentalização da imagem embranquecida da santa mendicante, cada vez mais distante das africanidades subterrâneas, ancoradas nas vivências atlânticas, personificadas nos aprendizados transmitidos por sua avó e sua mãe. Vista por esse prisma, a linguagem ritualística desenvolvida pela beata negra pouco se enquadrava na retidão imaginada pela ortodoxia, uma vez que a religiosa mendicante realizava profecias, curava doentes, encontrava animais perdidos e possuía visões místicas por intermédio de um rito de prever o futuro com o uso de bacias d'água.

REFERÊNCIAS

ABREU, Rondinelli. **As representações construídas sobre Nhá Chica no “Informativo Nhá Chica, Notícias do Santuário e da Associação Beneficente Nhá Chica”**. Trabalho de Conclusão de Curso. Campanha: UEMG, 2018.

ANDRADE, M. A. A pena de morte e a revolta dos escravos de Carrancas: a origem da lei nefanda- (10 de junho de 1835). **Tempo**. v. 23, p. 264-289, 2017.

ARANTES, S. M.. Nhá Chica: a herdeira da Rosa Egípcia? Duas santas africanas no Brasil. In: FIGUEIREDO, A., RODRIGUES, C.. (Org.). **O sagrado no tempo**: ensaios sobre história e práticas de religiosidade. 1ed. São Paulo: Humanitas, 2021, v. 1, p. 129-148.

ASSIS, Simone. **A festa do Divino Espírito Santo é coisa de raiz, é cultura**: batuques na paróquia do Matosinhos, São João del-Rei-MG. Dissertação de Mestrado em História: UFSJ/PPGHIS, 2021.

AZEVEDO, M. C. N.. Nhá Chica de Baependi: religiosidade colonial e devoção popular nas Minas oitocentistas. In: **XV Encontro Regional de História da Anpuh-Rio**, 2012, São Gonçalo. Anais do XV Encontro Regional de História da Anpuh-Rio, 2012.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário português & latino**: áulico, anatômico, arquetônico... Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 8 v., 1712 - 1728.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas**: Sobre a teoria da ação. 8ª Ed. São Paulo: Papyrus, 1996.

BRASIL, Luciana. **O interdiscurso no processo de significação em Nhá Chica – a Pérola de Baependi**. Dissertação de Mestrado em Ciências da Linguagem. Pouso Alegre: UNIVÁS, 2011.

CANCLINI, Nestor. **Culturas Híbridas**: estratégias para pensar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 1998.

CARDONI, Irmã Célia; PINHO, Maria do Carmo Nicolielo e NICOLIELLO, Maria José Turri (org.) - **Nhá Chica**: pérola de Baependi. Baependi: Associação Beneficente Nhá Chica; Belo Horizonte: O Lutador, 2004.

CARNEIRO, Sueli. **Sueli Carneiro**: Negros de pele clara. Centro de estudos das relações de trabalho e desigualdade, Portal Geledés. Disponível em <https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/>. Acesso: 30 mai. 2022.

CAVAZZI, João Antônio. **Descrição Histórica dos três Reinos do Congo, Matamba e Angola**. Lisboa: Junta de Investimento no Ultramar, 1985. Livro 1, 1ª Ed. 1687.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril**: Cortiços e epidemias na Corte imperial. Companhia das Letras, 1996.

DELFINO, Leonara Lacerda. **O Rosário das Almas Ancestrais**: fronteiras, identidades e representações do viver e morrer na diáspora atlântica. Freguesia do Pilar de São João del-Rei (1782-1850). Belo Horizonte: Clio Gestão Cultural, 2017.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**. A essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FIGUEIRA, Luís. **África Bantu**: raças e tribos de Angola. Lisboa: Oficinas Fernandes, 1938.

FRAGOSO, H. "A Igreja na Formação do Estado Liberal". In.: HAUK, J. F. (Org.). **A História da Igreja no Brasil**: ensaio da interpretação a partir do povo. 3ª Ed., Petrópolis: Edições Paulinas, 1992, Tomo 2.

FRISCH, Michael. A história pública não é uma via de mão única, ou, De A Shared Authority à cozinha digital, e vice-versa. In: MAUAD, Ana Maria; ALMEIDA, Juniele R.; SANTHIAGO, Ricardo (org.). **História pública no Brasil**: sentidos e itinerários. São Paulo: Letra e Voz, 2016. p. 57-71.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. **Memória afro-brasileira**: caminhos da alma. São Paulo: Selo Negro, 2002.

GOMES, Nilma Lino. "Educação das Relações Raciais: Refletindo algumas estratégias de atuação." In.: MUNANGA, K. (org.) **Superando o racismo na escola**. 2ª Ed. Brasília: Ministério da Educação/SECAD, 2005.

GINZBURG, C. **Mitos, Emblemas e Sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HOBBSAWN, Eric & RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1984.

LEFORT, José de Patrocínio. **Nhá Chica, Francisca de Baependi**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. O Lutador, 1992.

MATTOS de CASTRO, Hebe Maria. **Das cores do silêncio**: os significados da liberdade no sudeste escravista. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MAUAD, Ana Maria; ALMEIDA, Juniele; SANTHIAGO, Ricardo. **História Pública no Brasil**: sentidos e itinerários. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. 2003.

MONAT, Henrique. **Caxambu**. Rio de Janeiro: Oficinas da Casa da Moeda, 1894.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, Fernando (Coord.); MELLO e SOUZA, Laura de (Org.) **História da Vida Privada no Brasil**: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MOTT, Luiz. "Rosa Egípcia: Uma Santa Africana no Brasil Colonial." In.: **Revista UNISINOS**: Cadernos IHU Ideias, Ano 3, nº 38, pp. 1-20.

MUNANGA, Kabengele. "Teoria Racial e Relações Raciais no Brasil." In.: **Cadernos Penesb** – Periódico do Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira – FEUFF. Niterói/RJ: UFF, 2010, pp. 169-204.

OLIVEIRA, Tayane. **Reza Antiga, Cura Certa - Bênçãos, memórias e quebrantos**: o ofício da benzedura na cidade de São João del Rei. Dissertação de Mestrado em História: UFSJ/PPGHIS, 2022.

PALAZZOLO, Frei Jacinto de. **A Pérola Escondida**: Nhá Chica 1.ed. Rio de Janeiro: s/Ed., 1958.

PASSARELI, Gaetano. **Nhá Chica**: perfume de rosa. São Paulo. Ed. Paulinas, 2013.

PELUCIO, José Alberto. **Templos e Crentes**. São Paulo: Gráfica Paulista, 1942/2

PENA, Helena Ferreira. **Francisca Paula de Jesus - Nhá Chica - Sua vida e seus Milagres**. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1951.

POLLAK, Michael. Memórias, esquecimento, silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro: Ed UFRJ, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

REIS, Adriana Dantas. FARIA, Sheila de Castro (Org.). **Mulheres negras em perspectiva**. Identidades e experiências da escravidão e liberdade no espaço atlântico (séculos XVII-XIX). Feira de Santana: UEFS Ed.; Cantagalo, RJ: Ed. Cantagalo, 2021.

ROHDE, Bruno. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. São Paulo, **Revista de Estudos da Religião**, v.9, p. 77-96, 2009.

ROVAI, Marta Gouveia de O. Publicizar sem simplificar: o historiador como mediador ético *In*: ALMEIDA, Juniele R.; MENESES, Sônia. **História pública em debate**: patrimônio, educação e mediações do passado. São Paulo: Letra e Voz, 2018.

ROVAI, Marta Gouveia de O.; BONI, Marcela. BONI, Marcela. E. . Da fala à escrita: processos e procedimentos em busca da construção narrativa. **História Agora**, v. 9, p. 1-18, 2010.

SEDA, Rita Elisa. **Nhá Chica**: Mãe dos Pobres. São José dos Campos, SP: Ed. Com Deus, 2013.

SLENES, Robert. **Na senzala uma flor**. Esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil, Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SLENES, Robert. "A Grande Greve do Crânio do Tucuxi: Espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro." *In*: HEYWOOD, (Org.), **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008. p. 193- 218.

SCHWARCZ, Lilia. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**: cor e raça na sociabilidade brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

SOBRINHO, Antônio Gaio. São João del-Rei: Contexto histórico-religioso. Santo Antônio do Rio das Mortes. Nascimento de nhá Chica. **Anais I**. s/d.

SWEET, James. **Recriar África**: Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770), Lisboa, Edições 70, 2007.



4

Raíssa Nathana Freitas Batista

Monalisa Pavonne Oliveira

O ABATE RELIGIOSO NAS CASAS DE CANDOMBLÉ EM BOA VISTA/RR E PELOTAS/RS:

legislação e racismo
religioso (2017-2020)

INTRODUÇÃO

A cultura africana e afro-brasileira, da qual nossa sociedade é tributária, é em grande medida reduzida à dimensão recreativa e aludida em datas específicas, como 13 de maio, dia da abolição da escravidão, e o 20 de novembro, dia da Consciência Negra. Nesse sentido, alguns aspectos são valorizados, sobretudo de forma descontextualizada, sendo eles a música, comidas e danças. As contribuições para o desenvolvimento técnico, social e econômico na sociedade brasileira são obscurecidas, e ainda mais veladas são as religiões afrodescendentes e suas práticas rituais. Nessa perspectiva, o presente capítulo traz a discussão do abate ritual nas religiões afrodescendentes, no que se refere à legislação e a práticas em terreiros na cidade de Boa Vista/RR e Pelotas/RS.

O recorte temporal estabelecido para a nossa pesquisa são os anos de 2017 a 2020. A baliza inicial refere-se à data em que o Supremo Tribunal Federal (STF) julgou constitucional o abate religioso. O marco final da pesquisa foi estendido até 2020 para analisar como a prática vem se desenvolvendo após o julgamento. Justificamos esta pesquisa pela atualidade da sua temática e por ela buscar elucidar, aprofundar e complexificar os debates acerca da intolerância religiosa e do racismo, haja vista que ainda existe muito preconceito no que se refere às religiões afro-brasileiras.

Nossos objetivos são analisar a função e construção da ritualística do abate de animais nas religiões de matriz africana e afro-brasileira na cidade de Boa Vista/RR e Pelotas/RS; compreender a importância do abate religioso para a religião; por fim, observar em que medida a prática do abate religioso é garantido pelo poder público. Para tanto, realizamos um breve debate sobre a legislação relativa à temática, e nos valem de entrevistas cedidas por sacerdote e sacerdotisas de candomblé.

O ABATE RITUAL

A cultura e a religiosidade africana fazem parte de algo milenar, de forma que seus ritos e práticas são repassados de geração em geração. No que concerne ao Brasil, para Tereza Rodrigues Vieira e Camilo Henrique Silva (2016), as religiões mais populares de matriz africana são o Candomblé e a Umbanda, com seus ritos e cultos aos orixás, bem como as oferendas as divindades que utilizam ervas, folhas, alimentos, velas e o abate ritual de animais (VIEIRA; SILVA, 2016).

Nossa pesquisa dedica-se ao abate ritual praticado no âmbito do Candomblé, onde os animais abatidos são considerados oferendas; a Umbanda, por sua vez, não realiza o abate. Cabe aqui esclarecer que o termo adotado por nós ao longo deste trabalho é abate. Todavia, o termo está em consonância com a ideia de sacrifício, como são comumente conhecidas tais práticas. Simone Azevedo Rocha (2012) esclarece que o termo sacrifício, em algumas línguas europeias, deriva do latim *sacrificium*, que originalmente faz alusão à atividade de “tornar sacro”, demonstrando precisamente a transição do objeto imolado a um espaço distinto.

Além disso, Rocha (2012) versa que os componentes que atualmente se atribuem ao sacrifício baseiam-se no oferecimento de um bem ou de um donativo em prol de um espaço díspar, compreendido como sobre-humano, e a consumação do sacrifício em beneficiamento de um âmbito superior. A autora explica também que para se entender a questão do sacrifício, principalmente sua relevância nas religiões, convém salientar o estudo de Ângelo Brelich, que põe no cerne da sua pesquisa a historicidade da definição de sacrifício e os princípios variantes da comuta entre seres humanos e divindades (ROCHA, 2012). Dentro do espaço semântico do termo sacrifício, nosso objeto de pesquisa alinha-se ao sacrifício-doação elaborado por Brelich. De acordo com Rocha (2012, p. 9):

O sacrifício-doação consagra aquilo que os humanos oferecem aos seres não humanos. Na maior parte dos sacrifícios-doação, a vítima é consumida em parte ou totalmente pelos sacrificantes, que sustentam ter feito a doação daquela a espíritos ou deuses, afirmando que estes lhes saboreiam o odor ou lhes levam a vida ou a alma.

Dessa forma, o sacrifício não é apenas um ritual que possui imolação e oferenda, mas também uma das formas de alimentação humana, já que ele não envolve só a abdicação e morte, mas abrange também a utilização instantânea de um bem. Tal troca sacrificial é dissemelhante do pensamento utilitário do mercantilismo, visto que compreende e pratica princípios éticos.

A natureza da troca entre humanos e sobre-humanos não se julga de acordo com a dimensão econômica da doação oferecida, mas se observa a relação entre a oferenda e estado do sacrificante, a viabilidade do ofertante e o espírito que o motiva. Para os deuses e entidades, mais que contingente de ofertas, o que importa mesmo é a genuinidade do âmago do ofertante (ROCHA, 2012).

Nessa perspectiva, Janecléia Pereira Rogério (2008) acrescenta que o sacrifício não determina a morte como um assassinato, ou somente a simples morte de um sacrificado para o oferecimento de seus fragmentos, ou totalidade ao mundo imaterial, e sim a conversão do sacrificado em oferta de bençãos, subsistência e princípios. Desse modo, como afirma a autora, “o sangue e as vísceras são destinados às oferendas para as entidades, enquanto a carne é comida pelos fiéis” (ROGÉRIO, 2008, p. 52).

Para uma melhor compreensão da prática, Vilson Caetano de Sousa Junior (2011) aponta que há diferença entre o sacrifício e a oferta, ainda que o primeiro faça parte da segunda em algumas situações. De acordo com o pesquisador, a oferenda é um donativo que funciona como meio de troca. Oferece-se algo na expectativa do atendimento a um pedido.

O sacrifício nas religiões de matriz afro-brasileira desempenha diversas funções, para além daquelas que envolvem a imolação e oferenda, é também uma maneira de demonstrar gratidão, ultrapassando a função da troca. Sousa Jr. (2011) aponta mais duas finalidades para a realização do sacrifício, quando do desejo de restabelecimento de uma pessoa enferma e quando o indivíduo identifica que o seu relacionamento com a ancestralidade se encontra estremeado. O sacrifício tem, portanto, a intenção de santificar algo e ofertar a seres sobre-humanos em troca de alguma coisa.

Cabe aqui reforçar que o sacrifício não é um simples derramamento de sangue, como muitas vezes visões preconceituosas tentam imputar à religião. Trata-se de uma prática que possui significados e funções dentro da religiosidade afro-brasileira.

A prática do abate religioso nas religiões afro-brasileiras muitas vezes foi tema de debates por alguns grupos da sociedade. Tais grupos questionam e tratam o abate religioso como algo primitivo. Conforme tal perspectiva, a prática consiste em uma ação que violenta os animais. Contudo, não observamos a mesma energia para o debate com relação ao fato do Brasil ser o maior exportador de carnes do mundo, segundo um estudo realizado em 2021 pela Secretaria de Inteligência e Relações Estratégicas (SIRE) da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA, 2021).

De acordo com esse estudo, que analisou a exportação de carne das duas últimas décadas, o Brasil possui o maior rebanho bovino do mundo, sendo 14,3%, com 217 milhões de cabeças de gado; já na produção de aves e suínos o Brasil ocupa a terceira posição no mercado internacional com 29 milhões de toneladas. No ano de 2020, o Brasil foi o maior exportador de carnes bovinas com 2,2 milhões de toneladas (EMBRAPA, 2021).

Desse modo, se a preocupação produzida por esses grupos fosse de fato com a integridade dos animais, por qual razão não questionam o consumo e exportação exacerbada praticada pelo país? Do contrário, toda a problemática desenvolvida por parte desses grupos quanto à prática do abate nas religiões de matriz africana e afro-brasileiras apenas manifesta o racismo religioso enraizado na sociedade brasileira, tema que será debatido no tópico a seguir.

RACISMO RELIGIOSO

Neste tópico apresentaremos uma discussão acerca do que compreende o racismo religioso, partindo inicialmente do termo mais comumente utilizado que é o da intolerância religiosa. Destarte, pretendemos proporcionar uma maior compreensão em torno dessas duas definições.

Segundo Márcio de Jagun (2016), a fé consiste em um direito de escolha, da mesma forma o não crer, que expressa também a liberdade do sujeito de não professar nenhuma crença. De igual modo, a intolerância religiosa é um jeito de acreditar. Agir de forma intolerante no que diz respeito à religião, é achar que a sua religiosidade é superior ou a mais correta do que as outras. A intolerância pode se manifestar de variadas maneiras: por meio de agressões verbais ou físicas, podendo, até mesmo, levar ao assassinato de praticantes da religião perseguida.

Jagun (2016) ressalta que a intolerância religiosa é algo crescente no Brasil e ainda que seja uma prática bastante antiga, e existam leis para coibi-la, ela encontra outros jeitos para se manifestar. Outrossim, há no Brasil a narrativa da boa harmonia religiosa. Contudo, quando observamos nossa história retrospectivamente, verificamos que desde a chegada dos portugueses sempre ocorreu uma tentativa de imposição de seus credos e hábitos, desconsiderando as culturas e costumes dos povos indígenas e, posteriormente, dos africanos aqui escravizados.

Ao longo da história do país é possível observar que muitos foram os ataques realizados contra as religiões de matriz africana. Para Carlos Alberto Ivanir dos Santos e Mariana Gino (2016), é notório o alinhamento e cooperação formais entre a Igreja Católica Apostólica Romana e o Estado português no período colonial, por meio do regime do Padroado, e durante o império, quando o catolicismo era considerado religião oficial; sendo assim, o Estado controlava todas as outras manifestações religiosas.

Portanto, as religiões minoritárias, como o caso das afro-brasileiras, foram e são alvos de ataques e de intolerância, mas mais do que isso, de racismo religioso, pois penetra na questão racial dos sujeitos que fazem parte dessas religiões. Isso figura algo muito maior: é uma intolerância étnico-racial, que está vinculada diretamente às distinções identitárias singulares ou comuns, sejam elas relacionadas à “raça”, “cor”, aparência, entre outras (SANTOS; GINO, 2016).

Como um comportamento arbitrário associado ao preconceito étnico-racial, a intolerância impede que pessoas ou grupos, em especial grupos que são encarados como culturalmente irrelevantes, manifestem as suas práticas culturais. Desse modo, a intolerância é apresentada por meio do racismo, da xenofobia e da perseguição religiosa. Posto isto, o racismo fundamentado na cor da pele do sujeito, influenciou e ainda influencia em todas as mazelas cometidas contra os povos negros na nossa sociedade, bem como na propagação do racismo religioso (SANTOS; GINO, 2016).

Assim, o racismo religioso se configura, uma vez que as religiões afro-brasileiras são constituídas em sua origem por pessoas negras e isso influi na forma com que elas são observadas e consideradas pelas outras religiosidades, sendo vistas por elas enquanto uma prática inferior, demoníaca ou “ruim”. Toda essa concepção conforma as representações sociais daqueles que se opõem à prática do abate religioso no Candomblé. Grosso modo, o abate seria um “sacrifício ao demônio”.

Segundo Emília Guimarães Mota (2018), as diversas agressões e crueldades sofridas pelos povos de terreiro têm sido denominadas de intolerância religiosa. Pesquisadores, legisladores, entre outros, mas sobretudo os próprios adeptos, contribuem para que esse termo seja designado como forma de categorizar tais agressões.

Ademais, Mota (2018) considera a temática da intolerância religiosa e da discriminação contra as religiões de matriz africana como racismo religioso. Ainda que tenha sido bastante recorrente em muitas situações da história brasileira, no presente tem adquirido amplitude e discussões em razão de uma sucessão de ataques empreendidos contra esses grupos, manifestando diferentes aspectos e modelos de conexão dos variados tipos de repressões e relações de poder.

Um exemplo de racismo religioso no contexto de Boa Vista/RR é exposto no artigo de Monalisa Pavonne Oliveira, intitulado “Religiões de matriz africana e afro-brasileira no tempo presente: possibilidades e perspectivas de estudo para o campo da história” (2021). A autora indica algumas situações de intolerância vividas por crianças adeptas do candomblé no ambiente escolar, de modo que fica evidente que situações como essas poderiam ser evitadas se houvesse um maior conhecimento e instrução, nomeadamente por parte dos gestores e professores que por essa falta de preparo acabam contribuindo para que episódios dessa natureza se repitam. De acordo com Oliveira, “foram relatados casos de crianças que não puderam entrar na escola porque estavam com a roupa usada no período de iniciação, e não o uniforme escolar. Há casos também de *bullying* entre os colegas, quando a criança da religião vai à escola com a cabeça raspada” (OLIVEIRA, 2021, p. 47).

Não obstante a grande marca identitária do Brasil seja a miscigenação, a mistura entre o europeu, o negro e o índio, há uma hierarquização nas contribuições dos integrantes deste tripé formador do povo brasileiro. Ao negro, quanto ao que deve ser exaltado, cabe o trabalho braçal e, como mencionamos anteriormente, aspectos relacionados à

dimensão considerada recreativa da nossa cultura, como o carnaval, a feijoada e a capoeira. Em contraposição a determinados aspectos aceitos, desde que em datas e formatos específicos, temos a rejeição à religião afro-brasileira, tida como eivada de superstições e frequentemente associada, sem grande rigor, ao culto ao diabo cristão. Conseqüentemente, o que vem da cultura negra é considerado menor ou ruim/mau.

Para Barba (2020), as práticas do racismo religioso conseguem ser entendidas por esse prisma da hierarquização das contribuições do tripé formador e enquanto um movimento, intenso e expressivo que busca reiterar as relações de poder e hegemonia oriundas do período colonial. Tais relações refletem-se numericamente entre os praticantes das diversas denominações religiosas no país, estando os adeptos das religiões afro-brasileiras entre os que reúnem os menores contingentes populacionais de acordo com a pesquisa. Barba (2020) mostra que segundo uma pesquisa do Datafolha, o instituto de pesquisas do Grupo Folha, que o catolicismo e o pentecostalismo são as duas crenças com maior número de seguidores: católicos 50,1%, pentecostais 21,6%, espíritas com 2,2%, afro-brasileiros com 1,6%, outras religiões com 1,99%, sem religião 14%, ateus 1,3%.

As denominações com maior número de adeptos, o catolicismo e os evangélicos — este grupo vem crescendo expressivamente no país nas últimas décadas —, participam politicamente dos rumos da nação em diferentes instâncias de poder, impondo seus preceitos nos mais diferentes âmbitos, desde a educação até a economia. Tais preceitos, que se apresentam de modo totalizante, têm também como objetivo combater e encobrir os que divergem de suas práticas culturais e crenças religiosas. Entre os principais alvos, sobretudo dos evangélicos, estão os templos e os adeptos das religiões afro-brasileiras.

Observamos, dessa maneira, que os limites entre a laicidade e a religião são frequentemente desrespeitados no Brasil. Um exemplo claro disso ocorreu durante os anos de 2003 e 2005 no Rio Grande do

Sul, quando o deputado e pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular Manoel Maria dos Santos (Partido Trabalhista Brasileiro - PTB) apresentou sem sucesso o projeto de lei de criação do Código Estadual de Proteção dos Animais, o qual impedia o sacrifício de animais em rituais religiosos, proposta que interferia diretamente nas práticas rituais das religiões afro-brasileiras.

Doze anos depois essa questão voltou a ser debatida pela deputada estadual Regina Becker Fortunati (Partido Democrático Trabalhista - PDT), também evangélica (da Igreja Batista Filadélfia), restabelecendo o esforço de proibir que tal prática fosse realizada, todavia o seu projeto de lei não foi aprovado. Esses movimentos de tentativa de impedir a realização dos abates religiosos pelas religiões afro-brasileiras não significam somente um preconceito quanto aos seus cultos, mas, mais do que isso, à origem dessas religiões, isto é, à proveniência africana dos seus ritos.

O racismo religioso se manifesta de diferentes formas em diversos lugares pelos mais variados segmentos da sociedade. No entanto, percebemos uma investida contra a liberdade de culto mais consistente advindas de determinados grupos, especialmente, aqueles de denominações evangélicas. No nosso caso, as tentativas de coibir o abate ritual utilizando-se do Estado através da promulgação de leis, assunto do próximo tópico.

LEGISLAÇÃO

Neste tópico, a ideia é apresentar uma breve discussão a respeito de algumas leis que abrangem as religiões de matriz africana e afro-brasileiras, principalmente as que se referem à prática do abate religioso, cronologicamente.

A Constituição de 1891 marcou o fim do regime do Padroado¹²³, estabelecendo a separação entre Igreja e Estado. Entretanto, a religião católica permaneceu hegemônica frente às outras denominações religiosas, que se mantiveram a margem, refletindo o futuro que se projetava para a jovem nação, então republicana. Embora a Constituição determinasse a cisão entre Estado e Igreja, a Igreja católica manteve algumas prerrogativas das quais gozava desde o período colonial, além de ser a instituição responsável por definir a base moral e as normas sociais pelas quais os cidadãos deveriam reger-se (MOTA, 2018).

Apesar da Igreja católica continuar a ser o sustentáculo no que se refere aos preceitos morais e sociais da sociedade que se tornava republicana, a Constituição de 1891 instaurou a liberdade de culto em seu artigo 72: “§ 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum”. Nosso país contou com uma série de Constituições entre as promulgadas (1891, 1934, 1946 e atual de 1988) e as outorgadas (1824, 1937 e 1969). Para os limites deste capítulo mencionamos a de 1891 por demarcar a divisão entre Igreja e Estado, mas deter-nos-emos à legislação mais atualizada, a começar pela atual Constituição Federal da República Federativa do Brasil de 1988, também conhecida como Constituição Cidadã. Tal documento reitera a liberdade de crença no seu Artigo 5º:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...]

123 O regime do padroado consistia em um acordo firmado entre o papa e os Reinos de Portugal e Espanha. O Reino de Portugal sempre se preocupou a respeito da união entre a cruz e a coroa, pois acreditava que uma não poderia atuar sem a outra. Dentro desse regime havia direitos e deveres definidos previamente, e a Igreja incumbia aos monarcas dos reinos ibéricos o controle e ordenamento da Igreja Católica em seus domínios.

VI - 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; (BRASIL, 1988).

Muito embora a liberdade de crença seja uma das garantias constitucionais, os adeptos das religiões de matrizes africanas enfrentam diversos impasses no que concerne ao livre exercício da sua religiosidade. Percebamos que mesmo com a existência de leis que garantem o exercício de qualquer manifestação religiosa, o racismo religioso encontra outras formas de ocorrer, inclusive através do próprio Estado, com o objetivo de inviabilizar práticas religiosas próprias dos terreiros de Candomblé – como citamos anteriormente, no caso de parlamentares no Rio Grande do sul que buscavam criar entraves para o abate de animais.

Em 2003, o deputado Manoel Maria dos Santos (PTB), pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular e deputado por quatro mandatos, propôs o projeto de lei de criação do Código Estadual de Proteção aos Animais para o Estado do Rio Grande do Sul (ORO; CARVALHO; SCURO, 2017, p. 232). A princípio, o projeto delineava o impedimento da utilização de animais em celebrações religiosas. O Artigo 2 do Projeto de Lei determinava que:

É vedado: realizar espetáculos, esporte, tiro ao alvo, **cerimônia religiosa, feitiço**, rinhadeiros, ato público ou privado, que envolvam maus tratos ou a morte de animais, bem como lutas entre animais da mesma espécie, raça, de sua origem exótica ou nativa, silvestre ou doméstica ou de sua quantidade. (PROJETO DE LEI Nº 447/1991, apud ORO; CARVALHO; SCURO, 2017, p. 232, grifo nosso)

Ao expressar os termos “cerimônia religiosa” e “feitiço” ficava claro qual era o principal alvo deste projeto: as religiões de matriz africana, as quais eram entendidas como empreendedoras de “maus tratos” aos animais imolados. As discussões públicas e movimentos

gerados com este artigo 2º nas esferas afro religiosas e afro políticas fizeram com que o deputado elaborasse uma outra versão do artigo, aceito da seguinte forma:

Artigo 2º: É vedado: I - ofender ou agredir fisicamente os animais, sujeitando-os a qualquer tipo de experiência capaz de causar sofrimento ou dano, bem como as que criem condições inaceitáveis de existência;

II - Manter animais em local completamente desprovido de asseio ou que lhes impeçam a movimentação, o descanso ou os privem de ar e luminosidade;

III - Obrigar animais a trabalhos exorbitantes ou que ultrapassem sua força;

IV - Não dar morte rápida e indolor a todo animal cujo extermínio seja necessário para consumo;

V - Exercer a venda ambulante de animais para menores desacompanhados por responsável legal;

VI - Enclausurar animais com outros que os molestem ou aterrorizem;

VII - Sacrificar animais com venenos ou outros métodos não preconizados pela Organização Mundial da Saúde - OMS -, nos programas de profilaxia da raiva (PROJETO DE LEI Nº 447/1991, apud ORO; CARVALHO; SCURO, 2017, p. 232, grifo nosso).

Anterior a esta proposta, no estado de São Paulo no ano de 2001, um projeto de lei semelhante foi apresentado. O Projeto de Lei n. 992/2011 cuja autoria é do deputado Estadual Feliciano Nahimy Filho (Partido Verde - PV), que proibia o sacrifício de animais em ritos religiosos no estado de São Paulo. Mais adiante, no ano de 2015, no Rio Grande do Sul novamente, foi aventado pela Deputada Estadual Regina Becker (PDT), que se declara como evangélica da Igreja Batista Filadélfia, a revogação do parágrafo único do artigo 2º da lei de número 11.915, de 21 de maio de 2003, que tornava legal a realização do abate de animais em rituais de matrizes africana no Código de Proteção aos

Animais. “Agora, segundo o projeto da deputada, ficaria restabelecida a redação original de 2003 do Código Estadual de Proteção aos Animais” (ORO; CARVALHO; SCURO, 2017, p. 235)

Além disso, no ano de 2016, em Cotia município do estado de São Paulo o vereador Sérgio Henrique Clementino Folha (Partido da República - PR) apresentou a Lei n. 1960 de 21 de setembro de 2016 que contava com o impedimento do uso, corte ou sacrifício de animais em situações de estudo e rituais. No ano de 2016, o julgamento do abate ritual de animais foi levado para o Supremo Tribunal Federal (STF) por meio do recurso extraordinário 494601 do Ministério Público do Rio Grande do Sul, em oposição à decisão do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, que autorizava a realização do abate por religiões de matrizes africanas (MOTA, 2018).

O Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul recorreu até o STF em desacordo da decisão tomada pelo judiciário gaúcho que determinava como constitucional a lei estadual n. 12.131, de 22 de julho de 2004, a qual teve a sua primeira versão rejeitada. Essa lei apresenta um parágrafo único que expressa que a vedação do sacrifício de animais não abrange a prática nos cultos e liturgias das religiões de matriz africana.

Segundo o Ministério Público do Rio Grande do Sul, essa decisão disponibilizava um privilégio a essas religiões e, assim, adentrava um lugar que é de responsabilidade da União. Em 2018, teve início o julgamento no STF, que se encerrou em 28 de março de 2019. Foi decidido por unanimidade que o abate religioso é constitucional. Sendo assim, a decisão tomada deve ser praticada e respeitada por todo o sistema judiciário brasileiro.

É importante destacar que durante o período de julgamento muitos foram os movimentos empreendidos entre os afro-religiosos para que os seus direitos de ritos e crença fossem respeitados, conforme é

garantido na Constituição. Além disso, é relevante ressaltar o notável trabalho executado pelo advogado Hédio Silva Junior, que é doutor em direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e atua precipuamente nas temáticas relacionadas a liberdade de crença, ações afirmativas, racismo, entre outras (SILVA JUNIOR, 2018), o qual realizou um importante trabalho como advogado das religiões afro-brasileiras nesse julgamento em defesa dos direitos dos povos de terreiro (BARBA, 2020).

Andréa Letícia Carvalho Guimarães (2019) ressaltou a necessidade de se realizar uma análise acerca do julgamento do abate religioso desenvolvido pelas religiões afro-brasileiras no STF, pois segundo ela:

Primeiramente, questionam-se as razões pelas quais apenas o abate religioso, prática alimentar ancestral das tradições afro-brasileiras (animais são abatidos para consumo da carne), estar sendo avaliado, sendo que inúmeras outras religiões também praticam o sacrifício de animais em suas ritualísticas. Não seria o próprio julgamento a representação de como as religiões afro-brasileiras têm sido perseguidas, discriminadas e violentadas? Segundo, a existência de um julgamento sobre essas práticas denuncia a continuidade da repressão histórica vivenciada pelos cultos afro-brasileiros, alimentando a ideia de que tudo aquilo que representa essas religiões precisa ser extinto/proibido, pois, consideram, discriminatoriamente, tratar-se de práticas “bárbaras”, alheias à modernidade, representando o atraso civilizatório e estando contra o progresso da nação. Terceiro, o julgamento confirma o grande engano de que as práticas tradicionais afro-brasileiras para serem legítimas precisam de “autorização” para serem vivenciadas. Estão novamente sob o julgo das “autoridades” (brancas, cristãs, masculinas), como ocorria na década de 1940, em que precisavam de registro nas Delegacias de Bons Costumes para que pudessem ser praticadas (GUIMARÃES, 2019, p. 96).

A audiência acerca da prática do abate religioso expôs toda essa conjuntura, e por mais contraditório que pareça um tribunal ter que decidir se uma atividade religiosa é ou não legal, essa sentença é um símbolo por mostrar o modo como o preconceito contra as práticas

religiosas afro-brasileiras persistem e a necessidade da luta diária para fazer valer os direitos estabelecidos por lei.

Posto isto, se analisamos as leis apresentadas que tinham como objetivo o impedimento da prática do abate religioso veremos o racismo na sua forma institucionalizada que é quando o racismo já faz parte do funcionamento das instituições, e vai agir de maneira que promova, mesmo que indiretamente, desigualdades e vantagens fundamentado na raça.

Para Silvio Almeida (2019), o racismo é sempre estrutural, pois se trata de um componente que atinge o sistema econômico e político da sociedade. Nesse sentido, o racismo é uma manifestação normal do corpo social, e não um comportamento anormal. O racismo é um elemento que viabiliza a lógica, o propósito e a técnica para a reprodução dos moldes de desigualdade social e crueldades que desenham a vida social contemporânea (ALMEIDA, 2019).

Além disso, segundo Almeida (2019), as instituições são os modelos de instrução, costumes e ordenação de conduta que tanto direcionam a ação social, como a fazem possível. Portanto, é no bojo das normas institucionais que as pessoas passam a ser sujeitos, uma vez que as suas atitudes e práticas são colocadas em um agrupamento de conceitos previamente determinados pelo arranjo social. Desse modo, as instituições talham a conduta do ser humano, seja a partir das suas decisões, da sua racionalidade, bem como acerca dos seus sentimentos e interesses (ALMEIDA, 2019).

Destarte, se tudo isso faz parte das instituições, os conflitos raciais também estão presentes, sobretudo, porque as instituições são dominadas por certos grupos raciais que usam dispositivos institucionais para sobrepor as suas preferências culturais, políticas e econômicas. E quando se trata do racismo institucional com as religiões afro-brasileiras, o controle por parte desses grupos estabelece critérios discriminatórios embasados na raça, que auxiliam na conservação da supremacia do grupo racial que ocupa esse espaço de poder (ALMEIDA, 2019).

Então, ao examinarmos os projetos de leis mencionados nesta pesquisa que foram apresentados, principalmente, por pessoas brancas, heterossexuais e nomeadamente cristãos, estamos nos deparando com o racismo institucional, pois esses sujeitos almejavam impor os seus interesses acima dos outros sujeitos que compõem a sociedade, essencialmente porque consideram apenas a sua crença como padrão. Dessa maneira, o propósito deste tópico é o de gerar uma reflexão acerca das maneiras com as quais o racismo se transmuta na nossa sociedade, que não deixa de possuir a sua principal essência que é a de estigmatizar a população negra, seus hábitos e costumes.

O ABATE RELIGIOSO NAS CASAS DE CANDOMBLÉ: BOA VISTA/RR E PELOTAS/RS

Neste tópico, apresentaremos o trabalho de campo empreendido durante o contexto pandêmico de COVID-19 no ano de 2021. Realizamos três entrevistas com sacerdotes candomblecistas, dois em Boa Vista/RS e uma em Pelotas/RS. Devido aos protocolos de segurança, as entrevistas ocorreram via plataforma *Google Meet* e *WhatsApp*, não sendo possível a visita aos terreiros. Por outro lado, tal contexto nos possibilitou o contato com a Mãe Michele em Pelotas, e trazer o olhar de uma pessoa que viu de perto toda a movimentação da região quando levantada a pauta da legalidade da prática do abate religioso. Temos ciência de que essas entrevistas não refletem a totalidade das religiões onde os terreiros se localizam, contudo elas fornecem elementos para compreender a religião e como ela se desenvolve em dois contextos distintos, Boa Vista/RR e Pelotas/RS.

Foram entrevistados um Pai e uma Mãe de Santo da cidade de Boa Vista/RR sendo eles: Carlos Alberto de Souza Fournier, conhecido

Pai Bokulê, cuja Nação da sua casa é Angola e chama-se Ábassá D'Angola Táta Bokulê; Vera Aparecida, conhecida como Mãe Vera Ifaseyí, sua casa possui o nome de Ilê Ase D'Ossosi. A Mãe de Santo de Pelotas/RS chama-se Jaqueline Michele Larré Guterres, cujo nome religioso é Mãe Michele de Oxum, e sua casa se chama Nossa Senhora da Conceição e Divino Espírito Santo.

Ademais, destacamos a receptividade e interesse demonstrado por todos os entrevistados em contribuir para a construção da pesquisa. Isso ocorreu, sobretudo, em razão deles serem bastante ativos nos debates que envolvem a religião de matriz africana e afro-brasileira, bem como na sua ocupação, participação e expansão nos espaços de saberes nas universidades. Desse modo, não enfrentamos dificuldades e nem entraves ao contatá-los. Muito pelo contrário, fomos muito bem acolhidas.

Salientamos essa abertura da parte deles, posto que a temática não é muito abordada, pois a prática do abate religioso ainda é vista, via de regra, como um tabu pela sociedade e, apesar disso, os entrevistados – como líderes religiosos – se puseram a contribuir e a compartilhar os seus saberes. Outrossim, enfatizamos que as entrevistas foram realizadas de modo *online*. Conforme mencionamos anteriormente não participamos de celebrações ordinárias e extraordinárias nos terreiros em razão da pandemia.

Nessa perspectiva, perguntamos sobre a importância do abate religioso para a religião. Os três sacerdotes consideraram o abate religioso como uma prática essencial para o exercício da religião e principalmente harmonização da casa com o seu lado espiritual, e que por se tratar de uma prática de sacralização do animal não são praticados nenhum tipo de maus tratos ou violência que provoque sofrimento. O abate possui a finalidade de agradecer e ofertar aos Orixás, de modo que renove a conexão entre eles e o terreiro. Além disso, o abate religioso constitui uma forma de alimentação dentro

desses espaços, uma vez que é algo que vai ser compartilhado em formato de refeição por todos que fazem parte do terreiro. Nas palavras dos sacerdotes entrevistados:

Pai Bokulê:

Na verdade, é o que nós chamamos de imolação, ao invés de abate nós consideramos como imolação, imolar, consagrar. Nós entendemos que o sangue... ele é a renovação da força, a vida, então quando nós imolamos os animais no nosso culto é para que a gente possa ter a força e fazer novamente aquela comunhão de fé com o sagrado. Lembrando que esses animais não são jogados fora, eles ficam dentro da comunidade de matriz africana para servir de alimento para toda a comunidade. É como se fosse antigamente, onde se faziam as caçadas, matavam-se os animais e traziam esses animais para dentro da aldeia para servir de alimento, então nós aproveitamos já que será realizado o abate para as festas, para alimentar a aldeia, por que não fazer um ritual? Imolando aquele animal, mas com toda a religiosidade que ele merece, com todo o respeito, com todo o ritual sacerdócio que a gente faz essa imolação. Então, aquele animal, ele é consagrado, ele é respeitado, tanto que ele morre rapidamente para não sofrer, não sentir nenhuma dor. Nós fazemos um ritual dedicado aquele Inquice, aquele Orixá, aquele Vodun do qual nós estamos fazendo a festa, e aquele animal é um animal sagrado. Então é nisso que consiste, é a força a troca de energia que nós vamos ter com o sangue do animal, dedicado a aquele nosso Orixá, nosso Inquice e aquele sangue retornando em energia positiva para nós e a carne daquele animal alimentando toda a nossa comunidade, toda a nossa aldeia (Entrevista Pai Bokulê concedida em 22/07/2021).

Mãe Vera:

Na religião de Matriz Africana, a prática de sacrifícios de animais é comum... alimentamos nossos ancestrais em agradecimento por alguma graça concedida ou por ser o que o nosso sagrado pede para que possam nos fortalecer em nossos caminhos. Essas práticas vieram nas bagagens dos africanos, como prática religiosa (Entrevista Mãe Vera concedida em 03/08/2021).

Mãe Michele:

Nós não consideramos um abate, nós consideramos uma oferenda ao Orixá, porque o Orixá se alimenta do sangue que nós chamamos de axorô¹²⁴, ele se alimenta da energia vital do animal. É... depois é usado a cabeça, as patas que vai para dentro do quarto de santo, a genitália do animal também se for o macho é os testículos, se for a fêmea são os peitos, as tetas da fêmea. A parte de dentro do animal são separadas, o coração, o fígado e os rins que é feito o pirão, uma comida que se oferece ao Orixá e o filho também come essa comida, e a carne consumimos e o couro ele também é usado para fazer o tambor, é o couro do tambor, então na verdade tudo é usado para essa oferenda, tudo é dentro da religião no caso. As únicas coisas que são despachadas são as vísceras, as tripas que não se usa, então assim, é uma oferenda. **O abate frigorífico, não sei se tu já viste ou sabes como é que funciona, que a vaca mesmo eles matam com um choque elétrico, geralmente quando as vacas entram dentro do abatedouro elas choram, é todo um sofrimento. E nós tem todo um ritual de preparo até levar o animal na porta do quarto de santo e ele não fica se debatendo nem nada, o Orixá consegue acalmar o animal e ali se faz o corte e é onde banha a pessoa com o axorô, então para nós é uma oferenda que é consumida tanto por nós enquanto filhos da casa, quanto para o Orixá, é assim que nós vimos** (Entrevista Mãe Michele concedida em 03/08/2021, grifo nosso).

Podemos perceber que os três entrevistados possuem em comum a questão do tratamento dado ao animal, evidenciando a maneira com que é entendida a prática do abate – inclusive, nem é entendido como abate, mas sim como uma oferenda aos Orixás. Desse modo, todos os procedimentos são feitos partindo de fundamentos religiosos, que valorizam o bem-estar do animal e que prezam para que tudo ocorra de forma respeitosa. Além do mais, um outro aspecto em comum é a questão de que o animal abatido converte-se em alimento para todos que frequentam a casa. Dessa maneira, nenhuma das suas partes é desperdiçada.

124 Axorô é uma palavra de origem Iorubá utilizada no Candomblé que se refere ao sangue retirado dos animais imolados.

A realização do abate é algo que varia entre os terreiros. Cada um possui autonomia para decidir a maneira com que deseja operar, mas em sua maioria o abate é feito pelos Ogãs, acompanhados do Pai ou Mãe de Santo. Também existem aqueles que são praticados apenas pelo Pai ou Mãe de Santo. Em se tratando da figura do Ogã, segundo Alexandre Pereira dos Santos (2018), ele não está apenas encarregado dos toques dos atabaques, podendo desempenhar outras funções, sendo uma delas os abates religiosos. Nos relatos de Pai Bokulê, no que concerne às pessoas responsáveis pela efetuação do abate:

Pai Bokulê:

Nós temos pessoas que são preparadas dentro do terreiro para fazer essa imolação, ou seja, os Ogãs, os Tatás, os Ogãs de corte que são preparados justamente para fazer esse abate. Reza-se primeiro, ele conhece todas as rezas necessárias para acalmar o animal, para ajeitar para que essa morte não seja um sacrifício como se diz não, essa morte é uma troca de energia, tanto que o animal não sente nada, é uma morte rápida, é um movimento rápido para que essa energia seja trocada que a gente não pode perder energia. Então nessa troca de energia esses Ogãs, esses Tatás são preparados para que eles sejam os Ogãs do corte, da imolação para que aquela carne seja consagrada para a aldeia toda, para que ela sirva de prosperidade, de fartura para toda a comunidade (Entrevista Pai Bokulê concedida em 22/07/2021).

Yannick Yves Andrade Robert (2008) destaca que esta prática possui princípios seculares, e que o sacrifício é um elemento essencial para essas religiões, pois representa a sua base. Além disso, de acordo com o mesmo autor, atualmente são utilizados animais domesticados ou que foram criados para este fim, e enquanto o animal estiver vivo no terreiro ele não pode sofrer nenhum tipo de violência. Ele é tido como sagrado, uma vez que será oferendado ao Orixá. Nos relatos dos entrevistados, os animais empregados nessa ritualística são:

Pai Bokulê:

Normalmente... é porque nós estamos fora da África, né? Se estivesse em África seria uns outros tipos de animais, empala,

outros animais selvagens que a gente poderia usar, até búfalos. Como nós aqui no Brasil não temos tanta diversidade, comumente nós usamos cabritos, a cabra, os carneiros, as galinhas, os galos, pato, a galinha da Angola que é a picote. Então, são esses bichos e animais que são consagrados, e parece brincadeira que são comumente a alimentação da população brasileira (Entrevista Pai Bokulê concedida em 22/07/2021).

Mãe Vera:

Os bodes, galinhas, coelhos, pombos... O que o Òrisà pedir, não temos dificuldades nenhuma em achá-los, porque existem mercados específicos com permissão de vendê-los para este fim. Seja em Manaus, Rio de Janeiro, São Paulo... entre vários outros estados, de modo que não é um comércio clandestino (Entrevista Mãe Vera concedida em 03/08/2021).

Mãe Michele:

Utilizamos cabrito macho, cabrita fêmea, ovelha, carneiro, leitão macho e a leitoa... Galinha, galo e pombo também, é que eu estava dentro da questão de quatro pé, a questão do Orixá é assim, e na questão do Exu na minha casa também se mata galo, galinha para Exu e se mata boi para Exu. O que distingue a minha Quimbanda¹²⁵, o que eu cultuo e que distingue da parte do Orixá é que o Exu não come pombo e ele não come nem cabrito, nem cabrita, nem ovelha, nem porco, aí ele come boi, e come galo e galinha... Assim, tem várias Quimbandas que matam cabrito e cabrita, não é errado, eu tô falando do meu fundamento que é o que eu faço dentro da minha casa. E o boi é a mesma coisa, é usado tudo, tudo, igual ao do santo, e a carne como é muita carne nós usamos uma parte da carne para a festa que é aí nós fazemos um churrasco para o povo e para os filhos da casa e depois o que sobra do boi é dividido para os filhos porque é muita carne, não se consome no dia. Então é feito tipo "ah tem trinta filhos, vamos fazer trinta sacolas com carne para as pessoas levarem para casa" e podem comer como alimento para suas famílias (Entrevista Mãe Michele concedida em 03/08/2021).

125 É um segmento religioso de origem afro-brasileira que difere da Umbanda e do Candomblé, pois trabalha mais com Exus e Pomba Giras.

Como demonstram os depoimentos, os animais que fazem parte dessa ritualística, em sua maioria estão presentes na alimentação de muitos brasileiros: o bode, a galinha, o canino etc. Além disso, a comercialização desses animais é legalizada, uma vez que eles serão abatidos e consumidos, o que é comum inclusive para pessoas que não são adeptas do Candomblé.

Posto isto, a sacralização desses animais é algo fundamental para a relação de troca entre os homens e as divindades. Cada Orixá dispõe de particularidades próprias. Segundo Janaina Couvo Teixeira Maia de Aguiar (2012), no Candomblé os deuses se alimentam, e cada um possui a sua comida, algum prato de sua preferência. Além disso, os seus rituais apresentam uma ligação com o alimento. Tudo que envolve o Candomblé é baseado em comidas. Dessa forma, de acordo com os entrevistados, o abate ritual representa:

Pai Bokulê:

É o respeito que você tem pela vida, quando você usa o sangue do animal para os nossos sacrifícios, né? Você está fazendo a renovação da vida, é uma representatividade da vida, o Orixá é vida, a natureza é vida. Então ao invés de você estar fazendo uma maldade com o animal, uma perversidade, não, você está dedicando aquela imolação para o Orixá transformando em energia, volto a dizer, em energia positiva e trazendo ele em forma de alimento sacro porque ele foi dedicado ao Orixá, ele foi benzido, ele foi agradecido. E aí esse retorno para a gente é a fartura da comunidade, essa é a grande importância, a grande importância é a vida, a troca da energia da natureza com a própria natureza (Entrevista Pai Bokulê concedida em 22/07/2021).

Mãe Vera:

Para qualquer Comunidade Candomblecista representa asê que é igual saúde, caminhos abertos para muita gente, como também emprego, êxito em estudos, concursos como já foi dito. Também representa comida na mesa de muita gente que vive entorno de um terreiro. “Na minha terra é assim”, pois quando se tem muita dessas carnes, temos a obrigação ou o hábito de

distribuí-las na vizinhança e entre os filhos da casa (Entrevista Mãe Vera concedida em 03/08/2021).

Mãe Michele:

Ela significa alimentar o Orixá para que possamos nos manter bem espiritualmente como eu te disse, o equilíbrio material, toda vez que é realizada essa prática a gente está oferendando ao Orixá para alguma coisa, por uma troca de saúde ou para agradecer, para manter a estabilidade, para se fortalecer porque a gente precisa se fortalecer. Quando a gente faz uma obrigação, a gente está se fortalecendo espiritualmente e o prazo máximo para se fazer essa obrigação dos quatro pés, que vai o quatro pé, vai as aves, vai o pombo, são um intervalo de quatro anos, mas geralmente o pessoal faz assim em três anos, três anos e meio e já faz para não ter a função de passar dos quatro anos que é o prazo máximo. Eu como sou a dona da casa, eu trabalho muito pela religião porque vivo pela religião, eu não trabalho fora em outro lugar, eu faço uma vez por ano porque eu tenho que estar fortalecida para poder dar os resultados dos trabalhos, para os Orixás sempre me manterem estabilizada para que eu possa trabalhar para as outras pessoas (Entrevista Mãe Michele concedida em 03/08/2021).

Notamos que o simbolismo que envolve o ato de oferendar está associado a todo um encadeamento elaborado e fundamentado em uma incumbência centralizada em três pontos: o ofertar, o receber e o recompensar. Para Aguiar (2012), é por meio dessa ritualística de oferendas aos Orixás é que é constituído o contato entre os religiosos e as divindades, o corpo social religioso e seus deuses protetores. Além disso, esses rituais também se transformam em eventos de socialização por meio da comida. Então, a ação de compartilhar a comida, dividir, também é uma prática de sociabilização.

Diante do exposto, é extremamente importante ressaltar que o principal fator que dificulta a liberdade religiosa em sua integridade para as religiões de matriz africana e afro-brasileiras, nomeadamente o abate religioso, é a discriminação e o preconceito, ou seja, o racismo religioso.

Este acontece, basicamente, em razão da falta de conhecimento acerca da história da cultura afro-brasileira e africana, o que acaba corroborando para que os conceitos criados no senso comum sejam difundidos como se fossem verdadeiros, gerando assim entendimentos falsos a respeito dessa cultura, e especialmente sobre as suas práticas.

CONCLUSÃO

A liberdade religiosa garante que todos pratiquem e exerçam os seus ritos e crenças, de forma que não haja regras e limitações desde que estejam dentro desse conceito de liberdade. Portanto, é imprescindível que as pessoas e comunidades de terreiro tenham consciência disso para que não se vejam obrigadas a praticar os seus ritos como se estivessem fazendo algo errado, algo que precise ser feito às escondidas. As demais religiões não funcionam assim. Constantemente temos pessoas batendo a nossa porta para distribuir panfletos de diversas igrejas. Somos abordados nas ruas por pessoas que querem pregar a palavra de Deus. Inúmeras são as situações. Temos, inclusive, uma marcha para Jesus em um país laico e isso é entendido como natural e financiado, pelo menos em parte, com dinheiro público. Então, por que as religiões de matriz africana e afro-brasileiras também não podem realizar as suas convenções?

A liberdade religiosa possibilita o exercício da crença, a sua manifestação através de cultos e liturgias e a estruturação de acordo com os seus princípios religiosos. Segundo a Constituição Federal, em conformidade com seu art. 5º, inciso VI, é atestado que todos os brasileiros professem a sua religião conforme desejarem, sem que haja quaisquer atos discriminatórios ou constrangimentos. Entretanto, a liberdade religiosa das religiões de matriz africana e afro-brasileiras foi questionada, sendo então levada para ser discutida pela maior instituição do poder

judiciário brasileiro o STF, o que movimentou bastante os povos de terreiro e por fim resultou em uma decisão positiva: o reconhecimento legal e judicial do direito ao abate religioso para as religiões de matriz africana e afro-brasileiras.

Não obstante o estabelecimento da Lei n. 12.131, de 2004 (Código Estadual de Proteção aos Animais do Rio Grande do Sul), posteriormente julgada constitucional pelo STF em 2019, não há um sentimento de garantia e estabilidade para o exercício das ritualísticas dos povos de terreiros. Persiste a sensação de insegurança. Ademais, é importante questionar como tais leis são formuladas seguindo o imperativo de não constranger as religiões hegemônicas no nosso país, exigindo que as outras se moldem ao que elas consideram adequado. É de extrema relevância discutir as circunstâncias do surgimento de leis que busquem impossibilitar a prática de um segmento religioso que historicamente sofreu diversas criminalizações e perseguições.

Qualquer forma de constrangimento cometido contra as religiões de matriz africana e afro brasileiras é e deve ser entendido como racismo religioso. Como ressaltaram Nathália Vince Esgalha Fernandes e Clara Jane Costa Adad (2017), as religiões de matriz africana e afro-brasileiras são alvos de violências e negligências em virtude das suas origens negras. Sendo assim, esses atos praticados, bem como os projetos de lei citados contra esse segmento religioso, estão fundamentados em ideais e condutas racistas.

Finalmente, esse capítulo buscou lançar luz sobre uma temática pouco tratada em trabalhos acadêmicos, o abate ritual nas casas de Candomblé, apesar das religiões afro-brasileiras serem recorrentemente objeto de pesquisa das mais diversas áreas. Nosso intuito foi mostrar como os ataques às religiões afro-brasileiras, em especial o abate, são essencialmente movidos mais pela questão racial, o racismo e o racismo religioso, do que uma verdadeira preocupação com

os animais imolados. Nessa perspectiva, esperamos que a pesquisa levante questões e debates para investigações em curso e futuras.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

AGUIAR, Janaina Couvo Teixeira Maia de. Os Orixás, o imaginário e a comida no Candomblé. **Itabaiana**: GEPIADDE, ano 6, v. 11, jan./jun. 2012.

BARBA, Bruno. Candomblé, e agora o que acontecerá? As religiões afro perante a intolerância religiosa. **Revista Estudos Afro-Brasileiros**, Itanhaém, v. 1, n. 2, p. 63-320, set./dez. 2020.

BRASIL. **Constituição (1891)**. Constituição dos Estados Unidos do Brasil: texto constitucional promulgado em 1891, Rio de Janeiro, RJ. 1891.

BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. 292 p.

BRASIL é o 6º país que mais consome carne no mundo. **Hoje mais**, Origem Premium, 10 fev. 2020. Disponível em: [https://www.hojemais.com.br/aracatuba/noticia/seu-negocio-aracatuba/brasil-e-o-6-pais-que-mais-consome-carne-no-mundo-diz-pesquisa#:~:text=O%20levantamento%20indica%20que%20o,42%2C12%20kg%20por%20ano&text=Uma%20pesquisa%20realizada%20pela%20Our,mais%20consomem%20carne%20no%20mundo%20](https://www.hojemais.com.br/aracatuba/noticia/seu-negocio-aracatuba/brasil-e-o-6-pais-que-mais-consome-carne-no-mundo-diz-pesquisa#:~:text=O%20levantamento%20indica%20que%20o,42%2C12%20kg%20por%20ano&text=Uma%20pesquisa%20realizada%20pela%20Our,mais%20consomem%20carne%20no%20mundo%20.). Acesso em: 13 set. 2021.

BRITTO, Clovis Carvalho.; LIMA, Kellen Josephine Muniz de. Sacrifício ritual nas religiões afro-brasileiras: reflexões sobre patrimonialização, memória e arquivamento. **Informação & Informação**, Londrina, v. 24, n. 3, p. 433 – 451, set./dez. 2019.

EMBRAPA. **Agência de Informação Embrapa**. [2021] Disponível em: <https://www.embrapa.br/busca-de-noticias/-/noticia/62619259/brasil-e-o-quarto-maior-produtor-de-graos-e-o-maior-exportador-de-carne-bovina-do-mundo-diz-estudo+%&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 09 jul. 2021.

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha.; ADAD, Clara Jane Costa. Intolerância ou racismo religioso: discriminação e violência contra as religiões de matriz africana. **Intolerância Religiosa**, v. 2, n. 1, jul./dez. 2017.

FERREIRA FILHO, Carlos Alberto de Souza. [Entrevista cedida a] Raíssa Nathana Freitas Batista e Monalisa Pavonne Oliveira. **Google Meet**, 22 jul. 2021.

GUIMARÃES, Andréa Letícia Carvalho. O que o julgamento do STF sobre o abate religioso tem a nos dizer? **Revista Calundu**, v. 3, n. 1, jan./jun. 2019. DOI 10.26512/revistacalundu.v3i1.25244.

GUTERRES, Jaqueline Michele Larré. [Entrevista cedida a] Raíssa Nathana Freitas Batista e Monalisa Pavonne Oliveira. **Google Meet**, 03 ago. 2021.

JAGUN, Márcio de. Intolerância religiosa: negligências seculares e providências emergências. *In*: SANTOS, Babalawô Ivanir dos Santos *et al.* (org.). **Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço**. Rio de Janeiro: Klíne; CEAP, 2016. 298 p.

MOTA, Emília Guimarães. Diálogos sobre religiões de matrizes africanas: racismo religioso e história. **Revista Calundu**, v. 2, n. 1, jan./jun. 2018. DOI <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9543>.

OLIVEIRA, Monalisa Pavonne. Religiões de matriz africana e afro-brasileira no tempo presente: possibilidades e perspectivas de estudo para o campo da história. **Revista de Estudos da Religião**, v. 21, n. 1, 2021. DOI: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2021vol21i1a3>

ORO, Ari Pedro.; CARVALHO, Erico Tavares de.; SCURO, Juan. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 2, p. 229-253, 2017. DOI <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n2cap09>.

RIO GRANDE DO SUL. **Lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003**. (atualizada até a Lei nº 12.131, de 22 de julho de 2004). Gabinete de Consultoria Legislativa, [2003]. Disponível em: <http://www.al.rs.gov.br/legiscomp>. Acesso em: 09 jul. 2021.

ROCHA, Simone Azevedo. **O Significado do Sacrifício para Religiões de Matriz Africana**: Estudos sobre direito dos animais e o princípio constitucional da liberdade religiosa. 2012. Disponível em: https://saberjuridico.fat.edu.br/publicacoes/edicao12/convidados/Artigo_direitos-animais_Simone_azevedo.pdf

ROBERT, Yannick Yves Andrade. **Sacrifício de animais em rituais de religiões de matriz africanas**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2008.

SANTOS, Alexandre P. dos. **Ogã, o poder está em suas mãos**: a relação dos ogãs com as entidades espirituais de duas casas de candomblé em

Boa Vista, Roraima. 2018. Trabalho de conclusão de Curso (graduação) – Universidade Federal de Roraima. Boa Vista, 2018.

SANTOS, Babalawô Ivanir dos.; GINO, Mariana. A menina e a pedra: uma breve delineação sobre a intolerância religiosa no Brasil. In: SANTOS, Babalawô Ivanir dos Santos *et al.* (org.). **Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço**. Rio de Janeiro: Klíne; CEAP, 2016. 298p.

SOUZA, Vera Aparecida de. [Entrevista cedida a] Raíssa Nathana Freitas Batista e Monalisa Pavonne Oliveira. **WhatsApp**, 03 ago. 2021.

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. **Recurso extraordinário nº 494601**. Rio Grande do Sul. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=2419108>. Acesso em: 09 jul. 2021.

VIEIRA, Tereza Rodrigues.; SILVA, Camilo Henrique. O sacrifício animal em rituais religiosos ou crenças. **Revista de Biodireito e Direito dos Animais**, Curitiba. v. 2. n. 2. p. 97-117. Jul./dez. 2016. e-ISSN: 2525-9695.



5

Clarissa Adjuto Ulhoa

LAUREADOS, CONTEMPLADOS, NOTIFICADOS OU INTIMADOS?

Podere​s p​ublicos
e centros de umbanda a partir
do di​ario oficial do munic​ipio
de Goi​ania, Goi​as (1960-1990)

INTRODUÇÃO

Durante a pesquisa que desenvolvi do mestrado encontrei no arquivo da Polícia Civil do Estado de Goiás um documento de registro em nome do Centro Espírita Rei Ganga, datado do ano de 1983. Naquele pequeno papel retangular constavam dados tais como o nome de quem provavelmente respondia pelo centro, o endereço em que o mesmo se situava, bem como uma série de datas que se estendem de janeiro a dezembro daquele ano. Em um primeiro momento, sugeri que estava diante de uma espécie de controle mantido pela polícia, parte integrante dos mecanismos de controle que se estabeleciam sobre comunidades religiosas afro-brasileiras da capital. Naquele momento não mergulhei realmente nas possibilidades que o documento apontava, mas entendia que poderia depois retornar ao assunto com mais calma e com outros olhos. Recentemente, em conversa com um amigo me lembrei do documento e, ao contar um pouco a respeito das hipóteses que aventei na época, recebi o seguinte conselho: procure pelo centro no site do Diário Oficial do Município de Goiânia (DOM)¹²⁶.

Foi exatamente dessa maneira que acabei me deparando com uma quantidade relevante de referências aos mais distintos centros de umbanda goianienses, os quais aparecem contemplados no DOM de pelo menos três formas: a) centros que receberam a declaração de entidade de utilidade pública; b) centros que receberam subvenções ou isenção de imposto; e c) centros que receberam notificações ou intimações. Depois que terminei a leitura das publicações, uma série de perguntas se suscitaram, mas especialmente uma prosseguiu como a principal orientadora da análise: o que os dados presentes no DOM podem apontar sobre as estratégias dos poderes públicos municipais ao lidarem com as comunidades religiosas afro-brasileiras em

126 O Diário Oficial do Município de Goiânia começou a ser publicado no ano de 1960.

Goiânia? Buscando respostas possíveis, construo um percurso investigativo inicial, ao longo do qual conto um pouco a respeito do que sei e um tanto sobre o que não sei ainda.

No primeiro tópico, proponho que os centros de umbanda, ao receberem o reconhecimento como entidade de utilidade pública, não necessariamente seriam também contemplados com formas de incentivos como os fiscais, o que sugere uma estratégia em que se laureia como forma de ganhar simpatia, mas sem realmente se comprometer com a comunidade. Já no segundo tópico, construo hipóteses quanto aos motivos que contribuíram para que centros de umbanda aparecessem no DOM intimados a pagarem multas aos cofres públicos, assim como aponto a possível conexão com documentos de registro tais como o encontrado no arquivo da polícia. No terceiro e último tópico, aponto os aspectos suscitados pela leitura das fontes que abrem possibilidades para se investigar como os centros de umbanda da capital se perceberam inseridos no contexto mais amplo da ditadura civil-militar brasileira.

Baseada em entrevistas com o primeiro presidente da Federação de Umbanda do Estado de Goiás (FUEGO), observo que um dos motivos que impulsionou a abertura da entidade no ano de 1969 teria sido exatamente a necessidade de os centros se resguardarem perante a polícia no período ditatorial (NOGUEIRA, 2009; ULHOA, 2011). Nesse sentido, se empenharam para que todos os centros de umbanda federados possuíssem um documento de registro emitido pela FUEGO, por exemplo, o que podia atenuar possíveis problemas se acabassem inquiridos pela polícia. Mas, ao mesmo tempo, o segundo presidente da entidade procurou alianças com políticos, um deles representante dos quadros da ditadura (ARAUJO, 2020). Portanto, se em outras partes do país se estabelecia uma proximidade entre representantes dos poderes municipais e determinados centros de umbanda durante a ditadura (NEGRÃO, 1996), em Goiânia um cenário semelhante se delinea. Entendo, portanto, que os dados encontrados no DOM possuem o potencial de justamente apontar algumas das particularidades locais.

CENTROS DE UMBANDA COMO ENTIDADES DE UTILIDADE PÚBLICA: INTERESSANTE POR QUÊ E PARA QUEM?

Em pesquisa no arquivo on-line do Diário Oficial do Município de Goiânia (DOM) foi possível perceber que entre os anos de 1960 e 1990 um total de dezesseis centros e associações de umbanda receberam a declaração de utilidade pública (quadro 1). Para a busca, usei os termos: a) espírita; b) umbanda; c) candomblé; d) omolocô; e) jurema; f) terreiro; g) ilê axé. Dentre tais termos, apenas os dois primeiros indicaram resultados nas páginas do DOM, o que aponta que a quase totalidade das entidades encontradas nos documentos consistem em centros ou associações de umbanda, dado que também se respalda em pesquisas acadêmicas sobre as religiões afro-brasileiras em Goiânia. Dentre as entidades elencadas, só o Centro de Umbanda Pae Tomaz e a Academia Federal Superior de Umbanda Esotérica Espiritualista não são mencionados em pelo menos uma dessas pesquisas (NOGUEIRA, 2009; ARAUJO, 2020).

Quadro 1 – Nome e endereço dos centros de umbanda declarados como entidades de utilidade pública em goiânia

	Nome do centro	Endereço
1	Centro de Umbanda Pae Tomaz	Não consta
2	Tenda de Umbanda Santo Antônio	Não consta
3	Tenda Espírita Pai José	R. 217, N. 31, Vila Nova
4	Centro Espírita Mãe Iemanjá	Não consta
5	Centro Espírita Pai Joaquim	Não consta
6	Centro Espírita de Umbanda São Pedro Xangô	Não consta
7	Centro Espírita Cabana de Ogum de Nagô	R. 205, N. 521
8	Federação Umbandista do Estado de Goiás	Não consta
9	Tenda de Umbanda Pai Sete Serras (I)	Não consta
10	Tujupar de Xangô Xapanã	R. 40, N. 291, Fama
11	Academia Federal Superior de Umbanda Esotérica Espiritualista	Não consta
12	Centro Espírita Caboclo Beira Mar	Não consta
13	Centro Espírita Anjo Ismael	Não consta
14	Tenda de Umbanda Pai Sete Serras (II)	Não consta
15	Tenda Espírita São Sebastião	Não consta
16	Centro Espírita Ogum Beira Mar no Amor e Caminho da Luz	Não consta
17	Centro Espírita Ogum Yara	Não consta

Fonte: Diário Oficial do Município de Goiânia (1960-1990).

Eriberto Francisco Marin (1995), fundamentado nos pressupostos do direito constitucional, escreve que a ideia de utilidade pública consiste em uma influência do direito francês, tendo sido primeiramente regulamentada pela Lei nº 91, de 18 de agosto de 1935, e depois acrescida do Decreto nº 50517, de 02 de maio de 1961. Em linhas gerais, a entidade que recebe o estatuto de utilidade pública é aquela que tem reconhecido seu papel de auxílio à sociedade, o que pode se dar no intuito de cumprir finalidades das mais diversas: ensino, cultura, saúde, etc. Entre os anos 1935 e 1961, a entidade que quisesse ser reconhecida como

de utilidade pública precisava ter personalidade jurídica e estar em pleno funcionamento, além de servir à coletividade de forma desinteressada. Depois de 1961 outros requisitos foram acrescentados à lista:

a) que se constitui no país; b) que tem personalidade jurídica; c) que esteve em efetivo e contínuo funcionamento, nos três anos imediatamente anteriores, com a exata observância dos estatutos; d) que não são remunerados, por qualquer forma, os cargos de diretoria e que não distribui lucros, bonificações ou vantagens a dirigentes, mantenedores ou associados, sob nenhuma forma ou pretextos; e) que, comprovadamente, mediante a apresentação de relatórios circunstanciados dos três anos de exercícios anteriores à formulação do pedido, promove a educação ou exerce atividades de pesquisas científicas, de cultura, inclusive artísticas, ou filantrópicas, estas de caráter geral ou indiscriminado, predominantemente; f) que seus diretores possuem folha corrida e moralidade comprovada; g) que se obriga a publicar, anualmente, a demonstração da receita e despesa realizadas no período anterior, desde que contemplada com subvenção por parte da União, neste mesmo período (BRASIL, 1961, s/p).

De acordo com o citado decreto, para que a entidade mantenha o estatuto de utilidade pública será necessário que dê conta de algumas obrigatoriedades, como, por exemplo, a de apresentar relatórios anuais das atividades desenvolvidas. No entanto, conforme estabelece a também mencionada lei, mais precisamente em seu artigo terceiro, o fato de uma entidade ser reconhecida como de interesse público não implica no recebimento de benefícios do Estado. Na prática, entretanto, uma série de benefícios passaram a ser concedidos, posto o interesse estatal na continuidade das atividades desempenhadas pelas entidades de interesse público, as quais acabam frequentemente atuando em demandas que na realidade seriam de responsabilidade do Estado. Dentre as contrapartidas passíveis de serem executadas pelos diferentes entes federativos, a imunidade tributária e a isenção fiscal são as mais conhecidas.

São exemplos de favores: imunidade tributária das instituições de educação ou de assistência social; isenções fiscais; isenção da taxa de contribuição da cota patronal à previdência social; dedutibilidade do imposto de renda das contribuições de pessoas físicas e jurídicas às entidades de utilidade pública; concessão de subvenções; permissão para realização de sorteios; possibilidades de receber doações da União e de suas autarquias; recebimentos de receitas provenientes da arrecadação das loterias federais, etc. (MARIN, 1995, p. 45).

Passados mais de cinquenta anos desde que instituída aquela primeira lei, seria publicada a Portaria nº 11, de 13 de junho de 1991, responsável por estabelecer oficialmente que o estatuto de utilidade pública não mais seria encarado como mera honraria concedida a uma dada entidade. Ficou compreendido, assim, que a cada ente federativo caberia a responsabilidade de propor os termos e os critérios segundo os quais as entidades receberiam a contrapartida estatal, iniciativa que já tinha sido colocada em curso em diferentes municípios do país. No que tange particularmente à Prefeitura de Goiânia, há quase duas décadas foi instituída a lei nº 8123, de 11 de setembro de 2002, que, muito embora alterada por dispositivos posteriores, ainda dispõe das normas para a declaração de utilidade pública das entidades civis da capital. Essa lei reúne um total de quatro artigos, que apresentam o seguinte texto:

Art. 1º As sociedades civis, as associações e as fundações constituídas no Município de Goiânia, com o fim exclusivo de servir desinteressadamente à coletividade, podem ser declaradas de utilidade pública se provarem: a) que possuem personalidade jurídica; b) que estão em efetivo funcionamento e servem desinteressadamente à coletividade, mediante atestado expedido pelo órgão municipal de assistência social; ou pela Secretaria Municipal de Trabalho, no caso de Associações e Cooperativas Populares constituídas por pessoas em estado de vulnerabilidade e hipossuficiência econômica, social e técnica; ou pelo Conselho Municipal de Cultura de Goiânia, no caso de entidades culturais, sem fins lucrativos, sediadas no Município de Goiânia, com mais de 02 (dois) anos de comprovação de atividade cultural e artística e que atendam pelo menos um dos

itens do art. 3º da lei 7.957/2000; ou pelo Conselho Municipal de Esporte e Lazer de Goiânia, no caso de entidades esportivas, sem fins lucrativos, sediadas no Município de Goiânia, com mais de 02 (dois) anos de comprovação de atividades de incentivo ao esporte e lazer, e que atendam a pelo menos um dos itens do art. 43 da Lei Complementar 203/2010. (Redação conferida pelo art. 1º da Lei nº 10.034, de 19 de maio de 2017.) c) que os cargos de sua diretoria não são remunerados, exceto no caso de associações assistenciais ou fundações, sem fins lucrativos, cujos dirigentes poderão ser remunerados, desde que atuem efetivamente na gestão executiva, respeitados como limites máximos os valores praticados pelo mercado na região correspondente à sua área de atuação, os quais deverão ser fixados pelo órgão de deliberação superior da entidade, registrados em ata, com comunicação ao Ministério Público, no caso das fundações. (Redação dada pela Lei nº 10.617, de 2021.) Art. 2º A declaração de utilidade pública será feita por Lei emanada do Poder Legislativo Municipal, ao qual compete a verificação do cumprimento dos requisitos estabelecidos no artigo anterior. Art. 3º Será cassada a declaração de utilidade pública da sociedade, associação ou fundação quando esta deixar de cumprir os requisitos estabelecidos no art. 1º desta Lei, ou se envolver em movimentos ou atividades contrários à ordem, ao regime e às leis vigentes no País. Art. 4º Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogando as disposições em contrário (GOIÂNIA, 2002, s/p).

É importante dar destaque ao fato de que a supracitada lei determina que a partir de 2002 passaria a ser do poder legislativo municipal a responsabilidade de não apenas publicar o dispositivo legal que regulamenta a concessão da declaração de utilidade pública, como também observar se estão sendo cumpridos os requisitos necessários à sua manutenção. Mas, como era antes daquele ano? Em minhas buscas não consegui encontrar leis ou decretos municipais que tratassem da declaração de utilidade pública em períodos anteriores a 2002. No entanto, creio que os mecanismos eram semelhantes aos que mais tarde seriam estabelecidos, posto a necessidade de estarem em consonância com a mencionada lei de 1935, que só será revogada em

2015, bem como com o citado decreto de 1961. Há quem questione se o fato de se legar a declaração de utilidade pública ao legislativo daria abertura para projetos eleitoreiros, dada a possibilidade de a entidade ter alguma contrapartida:

Questiona-se, pois, a concessão de título declaratório quando decorrente de proposição do legislativo – geralmente, sem a avaliação rigorosa dos requisitos e utilizado para fins de agraciar pleitos políticos, isto é, a concessão para simpatizantes políticos. Por essas razões, não há como negar que o executivo tem mais instrumentos, principalmente quando organizado como um órgão competente incumbido de tal função para melhor avaliar (pesar e medir) o mérito do desinteresse e demais requisitos que devem ser aferidos na apreciação da natureza do ato declaratório, bem como no seu cumprimento regular (MARIN, 1995, p. 43).

E existem duas formas por meio das quais o processo de reconhecimento de uma entidade como utilidade pública pode ser iniciado: “medida particular (através de um pedido da entidade) ou pública (a declaração de ofício)” (MARIN, 1995, 44). Em todos os casos será necessário, tal como indicado nos textos legais, que se comprove o alcance social das atividades colocadas em prática pela entidade. Em se tratando particularmente dos centros de umbanda, a prática da caridade tem papel central, em grande medida devido à influência kardecista. Inclusive, no âmbito de sua doutrina a caridade consiste em aspecto determinante para que o indivíduo evolua. E, como a própria ideia de caridade imediatamente nos denota, parece predominar o entendimento de que não se pode solicitar nenhum pagamento àqueles que buscam a umbanda, o que torna os seus centros entidades sem fins lucrativos em potencial.

Leo Carrer Nogueira (2009), ao discutir o processo por meio do qual a Federação Umbandista do Estado de Goiás (FUEGO) se constitui no final dos anos 1960, mostra, entretanto, que a premissa da gratuidade não era exatamente consensual entre os centros em funcionamento no âmbito do estado. É possível notar nos registros

em ata da entidade que os participantes se preocupavam com o fato de que determinados umbandistas estariam cobrando pagamento em troca dos atendimentos espirituais, realidade que na leitura de alguns demandaria providências por parte da FUEGO. Desse modo, à entidade aos poucos se atribui a incumbência de acompanhamento dos centros, atitude que também acabaria por se estender a aspectos de ordem ritual, tendo como consequência natural o surgimento de desacordos entre os umbandistas. Inclusive, tais antagonismos em contexto local nada têm de originais ou exclusivos:

Tais preocupações condiziam com uma tendência do movimento federativo em todo o país. Por ser uma religião que não apresenta um código doutrinário e ritualístico rígido e fixo, os presidentes de centros e chefes de terreiros acabam tendo bastante liberdade para 'criar' seu ritual da maneira que achar melhor. Claro que na maioria das vezes os rituais são realizados tendo como modelo outros rituais já existentes. Mas não é raro, por exemplo, vermos a incorporação de outros elementos a este ritual, como é o caso das religiões da Nova Era (...). E é exatamente com um sentimento de unificação desta religião, entre outras coisas, que surgem as federações em todo o país (...). Tais tentativas de padronização da ritualística umbandista, no entanto, nunca vingaram dentro dos terreiros, que continuavam realizando seus rituais dentro do que os líderes de terreiros e pais de santo consideravam como sendo o correto. Por vezes estas tentativas de padronização atendiam a necessidade de moralizar os rituais umbandistas realizados, nos quais eram comuns, por exemplo, a cobrança dos serviços espirituais prestados (...) (NOGUEIRA, 2009, p. 81-83).

Mesmo assim, os dados apontam que a FUEGO reuniu um número relevante de centros filiados na capital em seu primeiro período de exercício, conforme atestam as fichas de registro da entidade. Para serem assim considerados, os centros deveriam contribuir com uma taxa mensal (NOGUEIRA, 2009), bem como participar dos encontros regulares do grupo. Feito isso, os novos membros recebiam, pelo menos a partir de meados dos anos 1970, uma carteirinha de filiados (ARAUJO, 2020). Daqueles quinze centros que receberam a

declaração de utilidade pública entre os anos de 1960 e 1990, sete constam na lista de filiados na década de 1970, enquanto outros dois aparecem na lista de filiados na década de 1990 (quadro 2), sendo importante ressaltar que não pude ter acesso aos registros dos anos 1980. Restam, assim, cinco centros que ou nunca se filiaram à entidade ou não constam nos registros que consegui consultar.

Quadro 2 – Centros de umbanda registrados na federação umbandista de goiás nas décadas de 1970 e 1990

	Período	Nome do centro
1	Dec. 1970	Tenda de Umbanda Santo Antônio
2	Dec. 1990	Centro Espírita Pai Joaquim
3	Dec. 1970	Centro Espírita de Umbanda São Pedro Xangô
4	Dec. 1970	Centro Espírita Cabana de Ogum de Nagô
5	Dec. 1970	Tenda de Umbanda Pai Sete Serras
6	Dec. 1970	Tujupar de Xangô Xapanã
7	Dec. 1970	Centro Espírita Anjo Ismael
8	Dec. 1970	Centro Espírita Ogum Beira Mar no Amor e Caminho da Luz
9	Dec. 1990	Centro Espírita Ogum Yara

Fonte: ARAUJO, 2020, p. 428-458.

Portanto, entendendo que a maioria dos centros de umbanda da cidade que adquiriram a declaração de utilidade pública se filiaram em algum momento à FUEGO, existe a possibilidade da existência de alguma relação entre tais processos. A partir daí, alguns questionamentos surgem: seria parte das orientações da entidade a busca pelo reconhecimento dos centros como de utilidade pública, ou ainda, teria a FUEGO contatos políticos que pudessem de alguma maneira fomentar a conquista desse estatuto? Nesse mesmo sentido, me parece plausível supor que a insistência da FUEGO em garantir a gratuidade dos trabalhos nos centros de umbanda não se explicasse apenas pelo preciosismo doutrinário, mas também pela potencialidade que atividades sem fins lucrativos representam na busca por maior inserção social

e política. Sendo assim, considero relevante que a maior parte dos centros tenham se tornado de utilidade pública nos anos 1970 (quadro 3).

Quadro 3 – Data de publicação das leis que tornaram os centros de umbanda entidades de utilidade pública e prefeitos signatários

	Data de publicação	Nome do centro	Lei	Prefeito
1	01/07/1960	Centro de Umbanda Pae Tomaz	1677/60	Jaime Câmara
2	21/09/1961	Tenda de Umbanda Santo Antônio	1871/61	Hélio Seixo de Britto
3	14/01/1968	Centro Espírita Pai Joaquim	4089/68	Iris Rezende Machado
4	21/09/1970	Tenda Espírita Pai José	4369/70	Manoel dos Reis e Silva
5	20/07/1971	Centro Espírita Mãe Iemanjá	4462/71	Manoel dos Reis e Silva
6	12/10/1972	Centro Espírita de Umbanda São Pedro Xangô	4621/72	Manoel dos Reis e Silva
7	22/11/1973	Centro Espírita Cabana de Ogum de Nagô	4798/73	Manoel dos Reis e Silva
8	28/02/1974	Federação Umbandista do Estado de Goiás	4838/74	Manoel dos Reis e Silva
9	04/04/1974	Tenda de Umbanda Pai Sete Serras (I)	4843/74	Manoel dos Reis e Silva
10	04/11/1974	Tujupar de Xangô Xapanã	4934/74	Rubens Vieira Guerra
11	09/10/1978	Academia Federal Superior de Umbanda Esotérica Espiritualista	5407/78	Hélio Mauro Umbelino Lobo
12	23/05/1978	Centro Espírita Caboclo Beira Mar	8484/78	Hélio Mauro Umbelino Lobo
13	20/06/1978	Centro Espírita Anjo Ismael	5382/78	Hélio Mauro Umbelino Lobo
14	18/03/1981	Tenda de Umbanda Pai Sete Serras (II)	5751/81	Bráulio Afonso Moraes
15	19/12/1984	Tenda Espírita São Sebastião	6230/84	Nion Albernaz
16	30/10/1989	Centro Espírita Ogum Beira Mar no Amor e Caminho da Luz	6799/89	Nion Albernaz
17	29/08/1990	Centro Espírita Ogum Yara	6893/90	Nion Albernaz

Fonte: Diário Oficial do Município de Goiânia (1960-1990).

Claudete Ribeiro de Araújo (2020), ao construir um panorama das principais características da gestão dos primeiros presidentes da FUEGO, explica que um dos ocupantes do cargo tomou como prioridade justamente a ampliação da inserção social e política dos centros de Goiânia. Inclusive, procurava apresentar a umbanda para um público mais amplo sempre que possível, recorrendo sobretudo a eventos de grande monta e evidência, por meio dos quais pretendia ganhar a simpatia da classe política goianiense, sobretudo. Para tanto, instituiu três departamentos distintos no âmbito da FUEGO, sendo um deles inteiramente dedicado à parte social da entidade. Seu nome era Edson Rodrigues Nunes e, de acordo com a autora, permaneceu no posto entre os anos de 1972 e 1976. Embora reconhecido por alguns, nem todos os membros da FUEGO coadunariam com suas táticas, o que resultou em dissidências:

A diretoria de Edson Nunes também foi marcada por conflitos internos. Ele sonhava e lutava por uma Umbanda no espaço público, recebendo divisas governamentais e verbas para grandes realizações públicas. Para isso, ele postulava a imagem de uma Umbanda que tinha que ter presença no cenário político. Por isso, fazer grandes eventos e conseguir novos membros para a Umbanda que fossem das 'altas classes e grandes autoridades' era para ele prioridade (...). Tudo isso fez com que o presidente anterior, Luís Salles, entregasse sua carta de exoneração para a diretoria. Não queria mais continuar na Federação e alegou 'motivos espirituais'. Sua perspectiva de finalidade da Federação e sua orientação entre política e religião eram bem diferentes (ARAÚJO, 2020, p. 107-108).

Para além das atividades da FUEGO, o presidente exerceu mandato na Câmara Municipal de Goiânia entre 1973 e 1977, o que naturalmente permitiu que contasse com um trânsito privilegiado na capital, muito embora tenha dado mostras anteriores de seu relacionamento com políticos da cidade. No início de 1972 contou com a participação do então prefeito de Goiânia, Manoel dos Reis e Silva, no evento que inaugurou a nova sede da entidade, dando ao político a

oportunidade de discursar e enaltecer a umbanda goianiense (ARAÚJO, 2020). Diante disso, considero relevante salientar que dentre os quinze centros de umbanda que se tornaram de utilidade pública entre os anos de 1960 e 1990, seis no total seriam contemplados justamente no período em que o citado prefeito se encontrava no poder. É também o caso da própria FUEGO, que recebeu a declaração de utilidade pública em fevereiro de 1974.

Portanto, posso concluir que a FUEGO desempenhou naquele momento um papel ativo em prol do reconhecimento que o estatuto de utilidade pública aparentemente representava. Entretanto, é importante ressaltar que isso não apaga o fato de que muitos daqueles centros realmente desempenhavam atividades gratuitas de atendimento à comunidade. Entre os anos 1970 e 1990, os bairros em que os centros de umbanda considerados de utilidade pública atuavam eram habitados predominantemente por uma parcela da população negligenciada pelo Estado (quadro 4), o que torna a continuidade das mesmas algo conveniente para o poder público. No entanto, tenho dúvidas quanto ao retorno que os centros de umbanda recebiam efetivamente ao serem reconhecidos como de utilidade pública, para além, claro, da mera honraria protocolar, a qual parecia bastar para parte da FUEGO dos anos 1970.

Quadro 4 – Bairros onde se situam parte dos centros de umbanda considerados de utilidade pública entre os anos de 1960 e 1990

	Nome do centro	Bairro
1	Tenda de Umbanda Santo Antônio	Universitário
2	Tenda Espírita Pai José	Vila Nova
3	Centro Espírita Pai Joaquim	Jardim Novo Mundo
4	Centro Espírita de Umbanda São Pedro Xangô	Sudoeste
5	Centro Espírita Cabana de Ogum de Nagô	Vila Nova
6	Tenda de Umbanda Pai Sete Serras	Vila João Vaz
7	Tujupar de Xangô Xapanã	Fama
8	Centro Espírita Anjo Ismael	Ferrovário
9	Centro Espírita Ogum Beira Mar no Amor e Caminho da Luz	Sudoeste
10	Centro Espírita Ogum Yara	Vila Rosa

Fonte: Diário Oficial do Município de Goiânia (1960-1990) e ARAUJO, 2020, p. 428-458.

Em buscas nas páginas do DOM, mais precisamente aquelas publicadas entre os anos de 1960 e 1990, pude notar que apenas duas formas de incentivo foram oficialmente destinadas a centros de umbanda em Goiânia: a isenção de imposto e a subvenção em dinheiro. Os dados sugerem que o reconhecimento da entidade como de utilidade pública não era necessariamente um requisito para que o recebimento de um determinado incentivo ocorresse, pois no caso de mais de um dentre os centros de umbanda identificados o reconhecimento como entidade pública só se daria anos depois da data em que o recurso foi prometido ou concedido. Os dados também mostram que tais formas de incentivo foram raramente dirigidas a centros de umbanda da cidade, estando os casos circunscritos às décadas de 1960 e 1970. Isto é, não encontrei nenhum registro nesse sentido datado entre os anos de 1980 e 1990.

Em se tratando da possibilidade de se tornar isento de impostos municipais, apenas um único centro de umbanda aparece contemplado: o Centro Espírita Tenda Santo Antônio. Por meio da lei nº 1783, de 04 de janeiro de 1961, o proprietário do terreno de funcionamento daquele centro, Severiano Pereira Alves, adquire o direito de não mais pagar os impostos do imóvel sito no bairro Vila Nova. Diante do nome da entidade, me pergunto se o Centro Espírita Tenda Santo Antônio, tornado isento em fevereiro de 1961, e a Tenda de Umbanda Santo Antônio, considerada de utilidade pública em setembro de 1961, são na realidade coincidentes, embora os bairros informados não o sejam. Caso consista no mesmo centro, parece curioso que o estatuto de utilidade pública não tenha sido concedido antes da dispensa fiscal. E, caso não se trate do mesmo, parece revelador o fato de que não há registros de centros declarados de utilidade pública que tenham também conseguido a dispensa fiscal.

Em se tratando da possibilidade de receber recursos doados em espécie, se observadas as leis orçamentárias anuais publicadas no DOM daquele período, fica evidenciado que mais de um centro de umbanda da cidade esteve presente na listagem de agraciados em potencial (quadro 5). Na primeira metade dos anos 1960, a Tenda Espírita São Sebastião, aquela mesma que se tornou entidade de utilidade pública somente em dezembro de 1984, aparece com chance de receber Cr\$ 4.000,00 (quatro mil cruzeiros) no ano de 1960, ao lado de um centro citado como Tenda de Umbanda Pae Changê, ao qual destinam um pouco mais: Cr\$ 5.000,00. Em seguida tem a Tenda de Umbanda Santo Antônio, aquela mesma declarada de utilidade pública em fevereiro de 1961, prevista para se agraciada com o total de Cr\$ 5.000,00 também naquele ano, ao passo que cinco anos depois a entidade sob o nome de Centro Espírita Santo Antônio estaria entre aquelas previstas para receber um montante mais substancial: Cr\$ 30.000,00.

Já na segunda metade da década de 1960 e na primeira parte dos anos 1970, os registros passam a apresentar não apenas o nome dos centros de umbanda de Goiânia a serem contemplados com os auxílios, como também o nome dos políticos que se propuseram a dispor de uma dada quantia. Naquele momento prevalecem duas entidades: Tenda Espírita São Sebastião e Centro Espírita Ismael. No caso da primeira, além do supracitado montante de 1960, foram prometidas as somas de Cr\$ 130.00,00 para 1967, de NCr\$ 245,00 (duzentos e quarenta e cinco cruzeiros novos) para 1968 e de Cr\$ 50,00 para 1971. No caso do segundo, que especulamos ser o mesmo centro que se tornou de utilidade pública em 1978¹²⁷, foram destinadas as quantias de NCr\$ 50,00 para 1968 e Cr\$ 1050,00 para 1971. Dentre os políticos listados, quatro deles destinaram auxílio para centros de umbanda em pelo menos dois anos consecutivos, a saber: Pedro Xavier Teixeira, Altamiro Antônio do Nascimento, Evaristo Martins Ferreira e Moisés Gonçalves Lima.

127 Estou supondo que o Centro Espírita Ismael e o Grupo Espírita Ismael correspondam ao centro de umbanda de nome Centro Espírita Anjo Ismael, mas não pude me certificar disso.

Quadro 5 – Doações previstas em leis orçamentárias e destinadas a centros de umbanda de goiânia entre os anos de 1960 e 1990

	Data do DOM	Data da publicação	Lei orçamentária	Nome do centro	Valor do auxílio
1	02/06/1960	25/11/1959	1582/59	Tenda Espírita São Sebastião	Cr\$ 4.000,00
2	02/06/1960	25/11/1959	1582/59	Tenda de Umbanda Pae Changê	Cr\$ 5.000,00
3	31/12/1960	01/12/1960	1756/60	Tenda de Umbanda Santo Antônio de Vila Nova	Cr\$ 5.000,00
4	31/12/1966	31/12/1966	3550/66	Centro Espírita Santo Antônio	Cr\$ 30.000,00
5	31/12/1966	31/12/1966	3550/66	Tenda Espírita São Sebastião (I)	Cr\$ 80.000,00
6	31/12/1966	31/12/1966	3550/66	Tenda Espírita São Sebastião (II)	Cr\$ 50.000,00
7	30/12/1967	30/12/1967	3789/67	Grupo Espírita Ismael	NCr\$ 50,00
8	30/12/1967	30/12/1967	3789/67	Tenda Espírita São Sebastião	NCr\$ 30,00
9	30/12/1967	30/12/1967	3789/67	Tenda Espírita São Sebastião	NCr\$ 45,00
10	30/12/1967	30/12/1967	3789/67	Tenda Espírita São Sebastião	NCr\$ 50,00
11	30/12/1967	30/12/1967	3789/67	Tenda Espírita São Sebastião	NCr\$ 50,00
12	30/12/1967	30/12/1967	3789/67	Tenda Espírita São Sebastião	NCr\$ 20,00
13	30/12/1967	30/12/1967	3789/67	Tenda Espírita São Sebastião	NCr\$ 50,00
14	17/12/1970	26/11/1970	4365/70	Centro Espírita Ismael de Goiânia	Cr\$ 200,00
15	17/12/1970	26/11/1970	4365/70	Centro Espírita "Ismael"	Cr\$ 100,00
16	17/12/1970	26/11/1970	4365/70	Centro Espírita Ismael de Goiânia	Cr\$ 100,00
17	17/12/1970	26/11/1970	4365/70	Tenda Espírita São Sebastião	Cr\$ 50,00
18	17/12/1970	26/11/1970	4365/70	Centra Espírita Ismael	Cr\$ 200,00
19	17/12/1970	26/11/1970	4365/70	Centro Espirita Ismael	Cr\$ 50,00
20	17/12/1970	26/11/1970	4365/70	Centro Espirita Ismael	Cr\$ 200,00

Fonte: Diário Oficial do Município de Goiânia (1960-1990).

Portanto, o panorama delineado até aqui anuncia que apenas um único centro de umbanda da cidade contou com a oportunidade de ser contemplado com pelo menos duas formas distintas de incentivo: o Centro Espírita Santo Antônio. Esse mesmo panorama mostra que apenas um único centro de umbanda da capital esteve abarcado na quase totalidade de orçamentos que estimam os gastos municipais: a Tenda Espírita São Sebastião. Dessa maneira, embora existisse uma série de outros centros de umbanda no município naquela época, os dados sugerem a tendência de os poderes públicos restringirem sua atenção a alguns poucos, ao menos até 1970, último ano em que alguma entidade umbandista aparece como favorecida no DOM. E, mediante a constatada ausência de registros posteriores, duas hipóteses me parecem plausíveis: ou nenhum novo centro de umbanda recebeu incentivos públicos até 1990, ou o DOM mudou sua maneira de publicar informes dessa natureza a partir de 1970¹²⁸.

Claudete Ribeiro de Araújo (2020), em pesquisa hercúlea a respeito do percurso histórico da umbanda goianiense, demonstra também as iniciativas dedicadas à comunidade que têm sido desenvolvidas pelos centros da cidade ao longo do tempo. Podem ser assim compreendidos tanto os atendimentos promovidos regularmente pelos centros, nas quais as entidades espirituais auxiliam o público consulente em suas demandas, quanto os trabalhos desenvolvidos no âmbito das instituições de assistência social administradas pelos centros, nas quais ocorre o acolhimento de um público que lida com a miséria e com o abandono. É essencial que se considere, ainda, o importante papel desempenhado pelas festas próprias da umbanda, as quais auxiliam no fortalecimento do senso de comunidade, bem como iniciativas mais ou menos pontuais como aquelas em que os centros arrecadam e distribuem alimentos:

128 É o caso da doação de terreno feita por Iris Rezende Machado, destinada ao Centro Espírita Pai Joaquim de Angola, liderado por Leda Xavier Sacramento, a qual aparece nos relatos orais (ARAUJO, 2020), mas não consta no DOM.

Todo centro de umbanda era uma espécie de posto de assistência social numa determinada rua ou bairro. Para lá se dirigiam todos que quisessem e necessitassem de orientações, informações, trabalho, comida, roupa, hospedagem. Para isso, essas casas eram organizadas com dois trabalhos distintos e complementares: o trabalho litúrgico religioso e o trabalho social. Na prática litúrgica religiosa os Centros ofereciam as sessões de giras com incorporações das entidades espirituais, o trabalho de transporte, práticas sacramentais e atendimentos individuais. Além disso, os centros observavam os seus tempos litúrgicos que se compunha de festas religiosas ao longo do ano. Na prática sócio caritativa, tinha-se os atendimentos fora do horário litúrgico, compondo-se de atendimento individual, muitas vezes com auxílio de cartas de baralho, benzimentos, encomenda de remédios caseiros, orientações, encaminhamentos, e em casos graves a busca de um ritual religioso na mata ou na cachoeira que fosse capaz de dar conta da necessidade do cliente. Também podia haver hospedagens e distribuição de alimentos, roupas e brinquedos (ARAÚJO, 2020, p. 361).

Baseada no panorama construído pela autora, penso que o caso dos Centro Espiritualista Pai Joaquim de Angola e o caso do Templo Oração de Maria podem ser considerados exemplares da maneira como os centros de umbanda têm se proposto a contribuir com a sociedade nos últimos anos, tanto na capital quanto no entorno. O primeiro centro, inaugurado na década de 1960, abriu o Lar das Crianças Pai Joaquim em 1978, entidade dedicada ao acolhimento de crianças que não tinham ou que não podiam estar com seus pais. Funcionou nesse formato durante anos, mesmo sem o apoio do poder público, e atualmente oferece atividades no contraturno das escolas. Já o segundo centro, que consolidou seus trabalhos na década de 1990, ofereceu às crianças da comunidade a oportunidade de aprenderem a ler e escrever ao abrirem a Escola Cosme e Damião, além de iniciarem um time de futebol feminino.

Mesmo assim, com base nos documentos acessados e nos dados reunidos até o momento, me parece estar demonstrado que

os poderes públicos, muito embora tenham concedido o estatuto de utilidade pública a determinados centros, somente a um pequeno número também programou alguma contrapartida, pelo menos dentro dos termos da formalidade e da transparência que tornam necessária a existência do DOM. Para além disso, me ocorre que não posso deixar de considerar a possibilidade de aqueles subsídios financeiros publicados nos orçamentos anuais cumprirem um papel de autopromoção, posto que os nomes dos políticos doadores aparecem nas páginas do DOM de 1967 e 1970, assim como seria incorreto desconsiderar a chance de aqueles recursos prometidos para o próximo ano nunca terem realmente chegado ao seu destino. Inclusive, o caso ocorrido nos anos 1970 com a liderança do citado Centro Espiritualista Pai Joaquim de Angola demonstra a postura das autoridades:

Tia Leda, como as demais mulheres lideranças na religião umbandista, batalhou muito para concretizar sua missão de realizar seu sonho de uma casa religiosa na capital de Goiás (...). Assim começou sua obra como um Centro de Umbanda doméstico, nas casas de amigas interessadas em vivenciar a religião. Após esse período obteve permissão do marido para fazer um culto religioso num cômodo situado ao fundo de sua casa. Deu certo por um tempo, mas depois mudou para um cômodo na rua 91, e depois alugou uma sala no Setor Campinas. Depois de um tempo, alugou outra sala no bairro Popular, próximo da estação ferroviária. Com tantas voltas e idas, tomou coragem e foi até o gabinete do prefeito falar com Íris Rezende, que por sinal era afilhado do marido de uma grande amiga da família. Conseguiu sensibilizar e persuadir o executivo e ganhou um terreno de 17.000m² no Setor Urias Magalhães. Na época, o Setor era um grande matagal. Um ano depois, tia Leda e seus médiuns se viram num grande conflito com o prefeito Manoel dos Reis e Silva, pois agora a prefeitura reivindicava o lote doado. Ela e seu grupo foram defender o terreno confiscado pela prefeitura (...) e perdeu uma boa parte do terreno que ganhou da gestão anterior (ARAÚJO, 2020, p. 389-390).

Mediante o exemplo, parece natural que determinados centros de umbanda, na contramão daquilo que aparentemente sugeria a

presidência da FUEGO entre os anos de 1972 e 1976, tenham optado por se manterem às margens do relacionamento com representantes do poder público municipal. É o caso de uma das lideranças do Templo de Oração de Maria, que em entrevista recente disse nunca ter gostado de “rabo preso” com políticos, assim como é o caso de uma das lideranças do Centro Espírita São Sebastião, que explica seu receio diante da lógica das trocas de favores que predominam nesses tipos de acordo (ARAUJO, 2020, p. 396-397). Portanto, relatos assim me permitem supor que existia no mínimo um clima de suspeita e desânimo por parte de alguns umbandistas, realidade que pode ter servido para desestimular determinados centros, tanto no sentido de requererem a declaração de utilidade pública quanto no sentido de buscarem contrapartidas como a isenção de impostos.

“SOB PENA DE MAIS SANÇÕES LEGAIS”: CENTROS DE UMBANDA NOTIFICADOS, INTIMADOS E FICHADOS

No processo de pesquisa no arquivo on-line do Diário Oficial do Município de Goiânia (DOM) também foi possível perceber que entre os anos de 1960 e 1990 um centro de umbanda da cidade foi notificado pela chamada Coordenadoria de Tributos Imobiliários, mais precisamente em outubro de 1984. Estou me referindo ao Centro Espírita Caboclo Beira Mar, que, de acordo com o texto da notificação, naquele ano se situava no bairro Jardim Europa e era dono de uma dívida de Cr\$ 23.902,06 em tributos, decorrente da ausência de pagamento do Imposto sobre a Propriedade Predial e Territorial Urbana (IPTU). Foram dados aos contribuintes trinta dias para que quitassem a dívida ou para que impugnassem o edital de notificação. Durante minha busca foi possível perceber, ainda, que quinze centros de umbanda da capital foram intimados pelo denominado Núcleo de Controle de Processos Fiscais (quadro 6).

Quadro 6 – Centros de Umbanda intimados pela assessoria do contencioso fiscal do Núcleo de Controle de Processos Fiscais entre 1960 e 1990

	Data do DOM	Data do processo	Nome do centro	Quantia a ser paga
1	01/08/1985	31/07/1985	Tenda Espírita Canduru (I)	Cr\$ 2.154.500
2	27/11/1985	04/11/1985	Centro Espírita Caboclo Tupinambá (I)	Cr\$ 2.654.540
3	27/11/1985	04/11/1985	Sociedade Evangélica de Umbanda (I)	Cr\$ 2.141.180
4	27/11/1985	04/11/1985	Tenda Espírita Canduru (II)	Cr\$ 2.154.500
5	27/11/1985	04/11/1985	Tenda Espírita Caboclo Flecheiro (I)	Cr\$ 2.177.170
6	26/09/1986	17/09/1986	Centro Espírita Caboclo Tupinambá (II)	Cz\$ 2.654,54
7	26/09/1986	17/09/1986	Centro Espírita Caboclo Otacilio	Cz\$ 2.654,54
8	26/09/1986	17/09/1986	Sociedade Evangélica de Umbanda (II)	Cz\$ 2.141,18
9	26/09/1986	17/09/1986	Tenda Espírita Caboclo Flecheiro (II)	Cz\$ 2.177,18
10	08/12/1986	18/11/1986	Centro Espírita Pai João (I)	Cz\$ 7.982,40
11	08/12/1986	18/11/1986	Centro Espírita São Jorge (I)	Cz\$ 3.392,18
12	08/12/1986	18/11/1986	Tenda Espírita Cosme e Damião (I)	Cz\$ 2.887,95
13	14/05/1987	04/05/1987	Tenda Espírita Cabocla Jandira (I)	Cz\$ 10.117,60
14	14/05/1987	04/05/1987	Tenda Espírita Cosme e Damiao (II)	Cz\$ 2.887,95
15	14/05/1987	04/05/1987	Centro Espírita São Jorge (II)	Cz\$ 3.392,18
16	14/05/1987	04/05/1987	Centro Espírita Xangô da Colina	Cz\$ 3.197,55
17	14/05/1987	04/05/1987	Centro Espírita Pai João (II)	Cz\$ 7.982,44
18	14/05/1987	04/05/1987	Centro Espírita Pai Joaquim de Angola (I)	Cz\$ 2.654,94
19	06/08/1987	28/07/1987	Centro Espírita Pai Joaquim da Angola (II)	Cz\$ 2.654,54
20	06/08/1987	28/07/1987	Centro Espírita Rei Ganga	Cz\$ 21.848,51
21	06/08/1987	28/07/1987	Centro Espírita Xangô da Colina	Cz\$ 3.197,55
22	06/08/1987	28/07/1987	Tenda Espírita Cabocla Jandira (II)	Cz\$ 10.117,60
23	06/08/1987	28/07/1987	Tenda Espírita Inhansã do Bó	Cz\$ 16.662,97
24	06/08/1987	28/07/1987	Tenda Espírita o Carussu	Cz\$ 16.662,97
25	02/10/1987	01/10/1987	Tenda Espírita Canduru (III)	Cz\$ 24.476,61
26	02/10/1987	01/10/1987	Tenda Espírita Caboclo Jaú (I)	Cz\$ 29.511,37
27	21/01/1988	12/01/1988	Tenda Espírita Caboclo Jaú (II)	Cz\$ 29.911,37
28	09/05/1988	26/04/1988	Sociedade Evangélica de Umbanda (III)	Cz\$ 37.422,13
29	09/05/1988	26/04/1988	Terreiro de Umbanda Tupã (I)	Cz\$ 37.422,13
30	23/06/1988	26/04/1988	Sociedade Evangélica de Umbanda (IV)	Cz\$ 37.422,13
31	23/06/1988	26/04/1988	Terreiro de Umbanda Tupã (II)	Cz\$ 37.422,13

Fonte: Diário Oficial do Município de Goiânia (1960-1990).

Em se tratando do ocorrido com o Centro Espírita Caboclo Beira Mar considero essencial que se aponte, antes de mais nada, a maior obviedade do caso: se à entidade tivesse sido concedida a isenção de IPTU como contrapartida, posto que a mesma recebeu em maio de 1978 a declaração de utilidade pública, o centro não estaria sendo exposto como inadimplente nas páginas do DOM. Não contou, portanto, com a mesma oportunidade que o supracitado Centro Espírita Santo Antônio, o único agraciado entre os anos 1960 e 1990. É também importante notar que o texto que acompanha a publicação do DOM nos informa que o centro, assim como outras entidades, só se encontra ali citado porque, devido a motivos que desconheço, não pôde ser notificado pessoalmente. Diante disso, me sinto instigada a perguntar: quantos outros teriam recebido in loco suas notificações e só por isso não aparecem nas páginas do DOM?

No que concerne aos centros de umbanda reunidos no DOM como intimados, os textos que acompanham as publicações não permitem que se saiba ao certo os motivos pelos quais estão sendo convocados a pagarem as quantias listadas. Uma pista se encontra na referência aos chamados autos de infração, o que aparece no texto de mais de uma das publicações identificadas, seguido do lembrete de que o descumprimento do que solicitam pode incorrer em mais sanções legais. Portanto, tudo indica que as quantias consistem em multas aplicadas aos centros de umbanda porque teriam supostamente desobedecido alguma norma municipal. Estou ainda em busca dos processos de cada centro, pois apenas assim terei como realmente conhecer o conteúdo dos autos. Por ora, só pude consultar pelo nome do Centro Espírita Rei Ganga, mas, tristemente, o processo foi descartado em 2016 (figura 1).

Figura 1 – Extrato do processo do Centro Espírita Rei Ganga

27/05/22	PROCESSOS CONSULTA	10:42:21
Processo :	1627881	Data Autuacao : 05/06/1987
Requerente :	CENTRO ESPIRITA REI GANGA	
Adicional :		Valor :
Assunto :	101 - AUTO DE INFRACAO	
Orgao Aut. :		
Responsavel :	-	
Endereco :		
Email :		
CPF/CNPJ :	Dt.Nas.	Tel.
Ultimo Andamen :		
Orgao :	*** PROCESSO DESCARTADO EM 15/06/2016 ***	
Local :		
Fone :	Ramal :	Sala :
Data :	Dias Local:	Juntado:
Situacao :		Qte Vol.:
Informe :		
Processo :	-----	
Adicional :	-----	Nome: -----

COMDATA PF5 - Dados PF6 - Andamentos PF7 - Juntados PF8 - Historico		

Fonte: Diário Oficial do Município de Goiânia (1960-1990).

Não à toa principiei a busca pelo supracitado centro de umbanda. Durante minha pesquisa de mestrado, realizada entre os anos de 2009 e 2010, encontrei no arquivo da Polícia Civil do Estado de Goiás uma espécie de ficha de controle que acompanhava justamente as atividades desenvolvidas no Centro Espírita Rei Ganga, documento de 1983 (ULHOA, 2011, p. 109)¹²⁹. Naquele momento, entretanto, a ausência de maiores subsídios me impediu de construir um debate mais detido em torno da fonte, motivo pelo qual senti que estava finalmente prestes a compreender melhor o caso quando me deparei com a intimação dirigida ao Centro Espírita Rei Ganga, publicada no DOM de agosto de 1987. Portanto, pouco mais de quatro anos depois que adquiriu um registro que demonstra o controle da polícia sobre suas atividades, aquele mesmo centro aparece convocado a pagar uma multa de Cz\$ 21.848,51 (vinte e um mil, oitocentos e quarenta e oito cruzados e cinquenta e um centavos) aos cofres públicos. Por enquanto, tudo que posso é sugerir que um acontecido esteve conectado ao outro.

¹²⁹ Em seu trabalho, Leo Carrer Nogueira (2009) aponta que identificou outros dezenove registros de centros de umbanda da capital, os quais parecem semelhantes ao do Centro Espírita Rei Ganga (p. 98).

Contudo, mesmo que a descoberta não tenha permitido responder às minhas expectativas iniciais, a soma dos dois indícios possibilita um caminho interpretativo no que concerne aos motivos que levaram os centros de umbanda a serem intimados. Na mencionada ficha, o Centro Espírita Rei Ganga aparece classificado como casa de carteadado, o que soa como uma perspectiva distorcida quanto a como costuma funcionar um centro de umbanda. Logo abaixo existem doze campos, um para cada mês do ano, todos preenchidos com o que provavelmente corresponde às datas em que os fiscais estiveram no local. No mestrado, apontei que documentos como aquele consistiam em parte dos mecanismos de controle exercidos pela chamada Delegacia Estadual de Crimes Contra os Costumes, Jogos e Diversões Públicas (ULHOA, 2011, p. 108), instituída pelo decreto nº 266, de 11 de novembro de 1970, sendo suas atribuições:

Conhecer no território do Estado, sem prejuízo das atribuições cometidas às Delegacias de Polícia do Interior, dos crimes contra os costumes, previstos no Título VI da Parte Especial do Código Penal, bem como das contravenções relativas à Polícia de Costumes, de que trata o capítulo VII da Parte Especial do Decreto-Lei nº 3.688, de 03.10.41, instaurando os respectivos procedimentos; proceder ao licenciamento, cadastramento, fiscalização e expedição de alvarás e outros documentos às empresas, organizações, estabelecimentos, ou firmas sujeitas ao licenciamento por parte da Secretaria de Segurança Pública; efetuar diligência no sentido de prevenir e reprimir infrações cuja apuração seja de sua competência; manter cadastros atualizados das empresas e firmas que explorem quaisquer serviços sujeitos à fiscalização da Delegacia; expedir e fornecer após autenticados pelo Cartório, os atestados de sua competência; e apresentar mensal, trimestral e anualmente relatório de suas atividades (GOIÁS, 1970, s/p).

Incidindo sobre aquele primeiro existe outro dispositivo, o decreto nº 3688, de 03 de outubro de 1941, que dedica um de seus capítulos às contravenções relativas à polícia de costumes. Em seu artigo 50, consta que existe uma pena e uma multa que podem ser

aplicadas a estabelecimentos ou a indivíduos que promovam jogos de azar em locais de acesso público, mediante ou não pagamento de entrada. Nesse mesmo artigo, mais precisamente no parágrafo terceiro, está demonstrado que a normativa classifica como jogos de azar todos aqueles nos quais, de uma maneira ou de outra, se dependa da sorte para ser considerado ganhador ou perdedor. Já no parágrafo quarto consta que são considerados espaços para essa finalidade casas particulares muito frequentadas por pessoas que não moram ali. Portanto, sabendo que em alguns tipos de umbanda existe o trabalho de leitura das cartas, me parece que está colocado o caminho para distorcerem, manobram e enquadrarem os centros na lei.

Claudete Ribeiro de Araújo (2020), tomando como base as inúmeras entrevistas que realizou com membros de centros goianienses donos de características das mais diversas, mostra o papel que a leitura das cartas desempenhou e ainda desempenha em determinadas umbandas da capital. Em seu trabalho, a autora aponta que pelo menos no Centro Espírita Pai André de Guiné, no Centro Espírita Mãe Dulce e no Centro Espírita São Miguel Arcanjo as fundadoras em algum momento ofereceram o trabalho de leitura das cartas, o qual, interessante, consistia no único tipo de atendimento que em todos os três centros supracitados se solicita pagamento em dinheiro. Dessa maneira, as lideranças investem as quantias arrecadadas na própria manutenção de seus centros, assim como financiam atividades que atenderiam a demandas de suas comunidades. Entretanto, penso que também por causa disso acabavam expostas a manobras interpretativas sustentadas pelos citados decretos.

Leo Carrer Nogueira (2009), ao debater os motivos pelos quais determinados centros de umbanda aparecem em documentos que consultou no arquivo da Polícia Civil do Estado de Goiás, não considera a possibilidade de que a prática da leitura das cartas contribuiu para que os mesmos acabem enquadrados. Para ele, outras duas hipóteses parecem plausíveis: por um lado, considera que teriam existido

na cidade estabelecimentos inteiramente dedicados ao que chama de jogos ilícitos, mas que, desinteressados da prática religiosa, se intitulavam como centros de umbanda para se esconderem das autoridades; por outro lado, considera que teriam existido na capital casas que aliavam o universo religioso ao mundo da jogatina. Mas, mesmo que não se possa atestar nenhuma das hipóteses, termina com o que me parece o essencial: centros de umbanda e casas de carteadado tinham que se registrar na polícia e acredito que a ausência desse mesmo registro também podia culminar em multas.

Para além disso, no intuito de pensar mais motivos que poderiam contribuir para que centros de umbanda apareçam como intimados nas páginas do DOM, não posso esquecer dos chamados Códigos de Postura dos Municípios. Na atualidade, prevalece na capital a lei nº 014, de 29 de dezembro de 1992, que instituiu o Código de Posturas do Município de Goiânia. Mas, também com base em minhas consultas ao DOM, pude perceber que muito antes disso foram publicadas outras leis municipais com essa finalidade, a exemplo da lei nº 1635/1959 e da lei nº 4527/1971. Contudo, infelizmente ainda não consegui acesso ao texto integral desses dispositivos, o que me impede de conhecer as normas colocadas a cabo de 1960 a 1990. Mas, conquanto não se trate da mesma coisa, pude, por outro lado, acessar o conteúdo do Regimento Interno da Secretaria de Serviços Públicos de Goiânia, publicado no DOM de março de 1970, no qual consta que compete aos fiscais de postura, dentre outros aspectos:

(...) promover a fiscalização no sentido de assegurar a moralidade pública, o respeito aos locais de cultos, o sossego público, a ordem nos divertimentos e festejos públicos, a exploração ou utilização dos meios de publicidade ou propaganda nos logradouros públicos ou em qualquer lugar de acesso ao público e a apresentação da estética dos edifícios, além de outros campos que o interesse social exija; conceder licença para a realização de divertimentos e festejos públicos; conceder licença, em casos especiais, para publicidade através de aparelhos sonoros ou outros que, pela intensidade de volume, possam constituir

perturbação ao sossego público; conceder licença para a utilização de áreas livres nos logradouros públicos, exceto feiras livres (...); do horário de abertura e fechamento dos estabelecimentos comerciais, industriais e similares (...); fiscalizar o funcionamento de casas e locais de diversões públicas; aplicar penalidades aos infratores das posturas municipais sob sua fiscalização; fazer lavrar os autos de infração e de apreensão (...). (GOIÂNIA, 1970, p. 06).

Diante desses pontos, especialmente aqueles concernentes ao resguardo da moralidade e do sossego público, penso que existem grandes chances de os centros de umbanda terem sido intimados a pagarem multas simplesmente porque escapam dos modelos religiosos tradicionalmente cristãos, o que também pode contribuir para que sequer tenham assegurado o estatuto de local de culto. Portanto, se a ideia de moralidade deslegitima práticas perpassadas, por exemplo, pela incorporação de espíritos de indígenas, de malandros ou de prostitutas, como é o caso dos caboclos, dos exus e das pombagiras, me parece possível que centros de umbanda acabem expostos a repreensões. Nesse mesmo sentido, se o som dos atabaques, das palmas e dos cantos forem considerados perturbadores, ao contrário dos hinos católicos ou dos cultos evangélicos, me parece provável que centros de umbanda fiquem na mira.

É também interessante notar que a maioria dos centros de umbanda aparecem intimados em mais de uma data no DOM, exceto o Centro Espírita Caboclo Otacílio, o Centro Espírita Rei Ganga, a Tenda Espírita Iansã do Bó e a Tenda Espírita Carussu. Já o centro de umbanda que mais intimações publicadas teve em seu nome foi a chamada Sociedade Evangélica de Umbanda, que aparece citada nos anos de 1985, 1986 e 1988. É possível que aqueles primeiros centros tenham quitado suas multas de imediato ou tenham sido desobrigados do pagamento após recurso, assim como é possível que a Sociedade Evangélica de Umbanda tenha recorrido sem o mesmo sucesso ou tenha tão somente ignorado as intimações com a passagem do tempo.

Não sei ao certo como cada centro acabou resolvendo seu caso, mas sei que nenhuma outra intimação igual ou parecida com aquelas foi publicada nos dois anos seguintes.

Diante disso, me parece importante perguntar se aqueles centros de umbanda intimados nas páginas do DOM estavam integrados à FUEGO no momento. Primeiro, porque entidades dessa natureza geralmente atuam como apoio aos seus membros em acontecidos como o descrito. E, segundo, porque se constatou que os registros dos centros presentes no âmbito do arquivo da polícia se encontram acompanhados de documentos que comprovam seu estado de federados (NOGUEIRA, 2009). Depois de consultadas as listas de filiados da FUEGO nas décadas de 1970 e 1990, lembrando que não pude acessar a lista dos anos 1980, constatei apenas uma correspondência: o Centro Espírita São Jorge, que se integrou à FUEGO na década de 1990. Portanto, de acordo com as fontes disponíveis, é possível pensar que os demais centros intimados não tiveram a chance de recorrer ao apoio ou à chancela da FUEGO, assim como é possível supor que exatamente por isso estivessem mais expostos à tutela policial.

Finalmente, os dados demonstram que as intimações dos centros de umbanda que aparecem no DOM se encontram concentradas nos anos 1980, sendo a maioria delas publicadas em 1987. Interessantemente, existem indícios de que também na década de 1980 teria ocorrido uma queda considerável no número de novos membros da FUEGO (NOGUEIRA, 2009). Entretanto, creio que um dos aspectos que realmente contribuiu para esse quadro foi a publicação da lei nº 5886, de 03 de maio de 1982, assinada pelo então prefeito Índio do Brasil Artiaga Lima e que altera a já citada lei nº 4527/1971. Em seu texto, a lei estabelece mais claramente as quantias a serem pagas em caso de descumprimento de normas concernentes à higiene, ao bem-estar e ao funcionamento do comércio. Para além disso, datam do período de 1980 a 1989 um número relevante de registros de centros de umbanda de todo o estado na polícia:

Entre 1980 e 1989 foi encontrada neste arquivo da Polícia Civil relativo à atuação da Delegacia de Costumes de Goiás, um total de 19 terreiros registrados em Goiânia e 17 terreiros em todo o Estado de Goiás, perfazendo um total de 36 terreiros registrados, todos na mesma situação de exercerem atividades de ‘jogos ilícitos de carteadado’ (NOGUEIRA, 2009, p. 98).

Portanto, o que me parece é que os dados presentes nos documentos policiais e os dados colhidos nas páginas do DOM têm mais a demonstrar se contemplados em paralelo. Inclusive, dentre aqueles centros de umbanda intimados a pagarem multas, não só o discutido Centro Espírita Rei Ganga, como também o Terreiro de Umbanda Tupã possuía registro policial como casa de carteadado (NOGUEIRA, 2009). Sendo assim, me pergunto se também sob o nome dos demais terreiros intimados existem registros no arquivo da Polícia Civil do Estado de Goiás, o que ainda preciso investigar melhor. Mas, independente do que ainda se está por encontrar, considero pertinente destacar o acirrado controle que se impunha aos centros de umbanda da capital, fato que não se repete em se tratando de outros territórios ou templos religiosos. O que posso garantir é que em nenhuma das listas de intimados que consultei no DOM entre os anos de 1960 e 1990 existia entre os multados igrejas católicas ou igrejas evangélicas.

CONCLUSÃO

Em outra oportunidade escrevi que a liderança de um dos primeiros terreiros de candomblé que se instalou na capital narra uma das ocasiões em que a polícia bateu em sua porta, lá pelos idos dos anos 1970. De acordo com o que conta, naquele momento foi colocado em um “camburão cheio de polícia” e obrigado a se dirigir para a delegacia, onde precisou explicar do que se tratavam aqueles “tambores” (ULHOA, 2011, p. 104). Em entrevista com uma liderança da umbanda

da capital, soube que um dos delegados da época se pôs a estabelecer o que podia e o que não podia acontecer no âmbito dos centros de umbanda (ULHOA, 2011, p. 107). Não só eu, como também outros pesquisadores têm apontado aspectos nesse sentido (NOGUEIRA, 2009; ARAUJO, 2020), mas ainda carecemos de estudos que realmente mergulhem nessa relação entre as religiões afro-brasileiras da capital, os poderes públicos locais e a polícia do estado.

Principalmente, considero urgente entendermos essa relação em paralelo com um contexto mais amplo, o da ditadura civil-militar brasileira, que, iniciada em 1964, apresenta características próprias no estado de Goiás. Parece interessante ressaltar que enquanto os candomblés baianos passam a ser desobrigados de responderem à Delegacia de Jogos e Costumes nos anos 1970, em consequência do novo papel que assumem na política nacional e internacional (SANTOS, 2005), naquela mesma década a polícia obriga uma liderança do candomblé a se explicar em uma delegacia de Goiânia. Mas, por outro lado, no que concerne à umbanda, se nos centros situados em cidades do sudeste brasileiro se percebia um movimento de relativa aproximação dos políticos, levados pela busca de apoio para as controladas eleições que foram mantidas em nível municipal (NEGRÃO, 1996), algo parecido se desenhava em Goiânia:

Apesar de instituir um regime ditatorial e implicar um rompimento com o populismo do período anterior, o golpe de 1964 não reeditou a prática repressiva contra os cultos afro-brasileiros do Estado Novo (...). Com a manutenção de eleições, mesmo que controladas e viciadas, para os postos executivos municipais e cargos legislativos, havia a necessidade de alguma manipulação de massas populares; não havendo como encontrá-las junto aos sindicatos e partidos por ele reprimidos, o regime aproxima-se das religiões populares. Data de 64 a inclusão da umbanda no Anuário Estatístico do IBGE, o que indica claramente o seu reconhecimento oficial (NEGRÃO, 1996, p. 96).

Por ora, estou entendendo que é mais ou menos nesse sentido que apontam os dados retirados das páginas do DOM, especialmente daquelas publicadas em datas correspondentes ao período ditatorial, o qual se estendeu até 1986. Demonstrei que ao todo dezessete centros de umbanda da capital foram reconhecidos como entidades de utilidade pública de 1960 a 1990, dos quais um total de treze teve suas declarações publicadas entre 1964 e 1986. Entretanto, mesmo que o estatuto de utilidade pública se constitua como um primeiro passo importante para se adquirir incentivos tais como as isenções fiscais, apenas um centro de umbanda esteve contemplado, só que antes de iniciada a ditadura civil-militar, mais precisamente em 1961. Diante disso, me parece que o estatuto de utilidade pública era concedido muito mais como mera honraria do que como forma de apoiar os centros, quem sabe um recurso por meio do qual se queria ganhar a simpatia da comunidade sem se comprometer realmente, ou mesmo uma forma de mapeamento dos centros de umbanda para fins de controle.

Por outro lado, alguns poucos centros de umbanda receberam subvenções em forma de doações de quantias em dinheiro, as quais aparecem previstas em leis orçamentárias municipais dos anos de 1960, 1966, 1967 e 1970, sendo que o maior montante de doações se dá em 1966. O mais interessante é que as mesmas aparecem informadas juntamente com o nome do político que dispôs da quantia, o que parece demonstrar certo ímpeto eleitoral. Dentre os ocupantes de cargos do legislativo municipal que constam na listagem, existem alguns que na época exerciam seus mandatos pelo Aliança Renovadora Nacional (ARENA), o partido sustentáculo por excelência da ditadura. Mesmo assim, as quantias não são tão significativas quanto aquelas destinadas a outras entidades e, na realidade, não sei se tais subvenções realmente chegaram ao destino e quais eram os critérios de escolha dos beneficiados.

Em paralelo, destaco o modo como o ex-prefeito Manoel dos Reis e Silva, que exerceu o cargo de 1970 a 1974 pelo partido ARENA, aparece no DOM e nas narrativas de umbandistas de Goiânia. Foi o prefeito que mais assinou declarações de utilidade pública para centros de umbanda no período que se estende de 1960 a 1990, assim como foi o prefeito que discursou no evento que inaugurou a sede da FUEGO em 1972. Mas, ao mesmo tempo, foi esse mesmo prefeito o responsável por tomar parte de um terreno outrora doado para o Centro Espiritualista Pai Joaquim de Angola, o que naturalmente causou uma série de empecilhos para a continuidade dos trabalhos desenvolvidos naquele centro de umbanda. O que me parece é que durante a ditadura se estabelecia na capital, assim como em outras partes do país, uma dinâmica entre poderes públicos e centros de umbanda que se baseava no “dá com uma mão e tira com a outra” ou mesmo no “morde e assopra”, como exprime bem o saber popular.

E, associado a todos esses fatores, se encontra a prática sistemática de acompanhamento policial junto aos centros de umbanda, dinâmica que precisamos entender com mais profundidade. Especialmente em se tratando do corpo policial que atua no âmbito da Delegacia Estadual de Crimes Contra os Costumes, Jogos e Diversões Públicas, iniciada em 1970. Não me sinto convencida, pelo menos até o momento, de que os centros de umbanda citados em registros policiais como sendo casas de carteadado realmente promovessem apostas ou qualquer coisa parecida. Estou inclinada a compreender como mais uma estratégia no sentido de assegurarem a chance de proximidade entre os poderes municipais e a comunidade umbandista local, o que se tornaria impossível mediante ataques contundentes, mas sem com isso perderem o controle sobre os centros. Penso que a pecha de casa de carteadado atue como um contorcionismo semântico que atenderia àquele programa de poder.

No entanto, também não descarto a possibilidade de somente alguns centros de umbanda da cidade terem sido escolhidos como merecedores de um tratamento mais brando e cordial, ao contrário de outros que conheceriam uma abordagem mais rígida e cabal. Nesse sentido, me parece no mínimo curioso que o DOM demonstre que só um dentre os quinze centros de umbanda intimados a pagarem multas durante a década de 1980 também possua o estatuto de entidade de utilidade pública: o Centro Espírita Pai Joaquim. Do mesmo modo que considero revelador que apenas alguns poucos centros de umbanda tenham sido apontados como possíveis destinos de doações previstas nas citadas leis orçamentárias. Diante disso, me pergunto se não seria justamente o grupo de centros intimados a pagarem multas nos anos 1980 um dos que pouco interessava aos representantes do poder público municipal. Resta investigar quais eram os critérios que precediam a escolha desse ou daquele centro, bem como o papel desempenhado pela agência dos próprios umbandistas da cidade.

Finalmente, reitero que os pontos que procurei apresentar até aqui consistem em sondagens iniciais, construídas a partir de um primeiro contato com os dados encontrados no DOM, motivo pelo qual deixo tantas perguntas em aberto, assim como deixo confessadas as lacunas e os limites do percurso que construí. Encerro me sentindo instigada a continuar na busca por entender as estratégias constituídas pelos agentes dos poderes públicos municipais no trato com comunidades religiosas afro-brasileiras situadas na capital, atenta às particularidades do contexto local e às influências do regime militar. Para tanto, creio que será importante um mergulho no citado arquivo da Polícia Civil do Estado de Goiás, assim como será essencial retornar às comunidades para dialogar sobre aspectos que toquem diretamente na temática.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, C. R. **“Sou fundadeira dessa cidade”**: identidade, resistências e empoderamento feminino na umbanda goianiense. 2020. 464 p. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2020.

BRASIL. **Decreto nº 50517, de 02 de maio de 1961**. Regulamenta a Lei nº 91, de 28 de agosto de 1935, que dispõe sobre a declaração de utilidade pública. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 02 maio 1961.

GOIÂNIA. **Diário Oficial do Município de Goiânia**. Goiânia. Gerência de Imprensa Oficial – Prefeitura de Goiânia. Disponível em: <https://www.goiania.go.gov.br/casa-civil/diario-oficial/> Acesso em: 01 maio 2022.

GOIÂNIA. **Regimento Interno da Secretaria de Serviços Públicos de Goiânia**. Diário Oficial do Município de Goiânia, Goiânia, GO, 03 mar. 1970.

GOIÁS. **Decreto nº 266, de 11 de novembro de 1970**. Regulamenta a Lei nº 84, de 28 de novembro de 1969, que reestrutura a Secretaria de Segurança Pública. Diário Oficial do Estado de Goiás, Goiânia, GO, 01 de dezembro de 1970.

MARIN, E. F. Entidade de utilidade pública: efeitos jurídicos de sua declaração. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, v. 19/20, n. 1, p. 39-46, jan./dez., 1995.

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

NOGUEIRA, L. C. **Umbanda em Goiânia**: das origens ao movimento federativo (1948-2003). 2009. 132 p. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2006.

ULHOA, C. A. **“Essa terra aqui é de Oxum, Xangô e Oxóssi”**: um estudo sobre o candomblé na cidade de Goiânia. 2011. 206 p. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

The background of the cover is a deep red color with a subtle, repeating pattern of hands in various positions, some holding each other. A large, white, stylized number '6' is positioned in the upper right quadrant. The text is in white, providing a strong contrast against the red background.

6

Fernanda Gabriela Gonçalves da Silva

Léo Carrer Nogueira

RELAÇÕES DE GÊNERO NAS RELIGIÕES BRASILEIRAS: estudo comparativo dos campos afro-brasileiro e pentecostal

DOI: 10.31560/pimentacultural/2022.94852.6

INTRODUÇÃO

Neste trabalho buscamos compreender e debater questões de gênero e seus desdobramentos na sociedade contemporânea dentro de núcleos religiosos distintos, especificamente no campo religioso afro-brasileiro e no cristianismo pentecostal. Pretendemos, assim, traçar um paralelo para percebermos as nuances que permeiam e passam o masculino e feminino por meio de uma análise histórica. Temos por intuito ponderar a respeito de pontos como a construção da masculinidade e como essa se formou em uma posição que permite determinar certos fatores da identidade feminina.

Posto que nosso objetivo é lançar uma luz quanto a história do gênero e como ele constitui questões como as relações entre homens e mulheres, é primeiro indispensável traçar uma noção do que seria gênero. Seu conceito se fundamenta, de início, em uma necessidade de determinismo biológico ao ser preciso haver uma relação entre os sexos biológicos. Em um segundo momento, o gênero passa a ser uma construção social, histórica e cultural. Isso por sua vez significa que as concepções em torno daquilo que notamos e consideramos como gênero feminino e gênero masculino são concebidas e “alimentadas” por toda uma formação que as engloba dos primórdios aos dias atuais.

Em um segundo momento, nosso olhar se volta para algumas religiosidades brasileiras e como elas estão permeadas por relações de gênero. Tanto as religiões cristãs que se estabeleceram até as religiões afro-brasileiras que aqui se formaram tiveram que lidar com os diferentes papéis de gênero assumidos e reforçados em seu meio. Pretendemos problematizar as relações de gênero no seio de cada uma destas matrizes religiosas, afim de compreendermos melhor como elas podem servir tanto para reforçar quanto para combater determinados papéis de gênero já estabelecidos na sociedade.

Para efeito de análise, constituímos duas grandes matrizes religiosas, no seio da qual se inserem diversas práticas religiosas com características específicas, mas que mantem entre si determinadas relações de continuidade e semelhança. A primeira delas é a matriz pentecostal, conjunto de Igrejas que surgem a partir de um movimento de reavivamento ocorrido em finais do século XIX e trazem novas características ao movimento protestante. Como afirma Ricardo Mariano (2008, p. 69-70):

Há centenas de diferentes denominações pentecostais no país. Dada a diversidade institucional e a pluralidade interna desse movimento religioso, não é despropositado falar em pentecostalismos, no plural. Pois, além da presença de elevado número de igrejas existentes e concorrentes, há grande variação doutrinária, ritual, litúrgica, organizacional (governo eclesiástico), comportamental e estética nesse meio religioso. Variam igualmente suas estratégias proselitistas, seus públicos-alvo, sua relação com os poderes públicos, com a política partidária e com os meios de comunicação de massa. Em suma, trata-se de um fenômeno religioso dinâmico e internamente muito diversificado.

No entanto, mesmo com tamanhas diferenças, podemos verificar entre elas alguns elementos que nos permitem trata-las como um grupo relativamente coeso, como por exemplo

a dimensão organizacional (concentração do poder eclesiástico e das finanças, gestão empresarial), a formação rápida e acelerada de novos pastores, arrecadação agressiva de recursos e seu crescente investimento no evangelismo eletrônico e na abertura de novas congregações e campos missionários, a continuidade cultural com a religiosidade popular, a oferta sistemática de cultos e serviços mágico-religiosos (MARIANO, 2008, p. 69).

Todos estes fatores podem ser percebidos especialmente nas maiores congregações pentecostais do país. Nos últimos anos tivemos um acentuado crescimento deste segmento no Brasil, saltando de 6,6% da população brasileira em 1980 para a marca de 22%

da população brasileira no censo de 2010 (NOGUEIRA, 2018). Os responsáveis por este crescimento são cinco das maiores igrejas pentecostais brasileiras, que tiveram um crescimento exponencial nos últimos anos: “Assembleia de Deus (8.418.154 adeptos), Congregação Cristã no Brasil (2.489.079), Igreja Universal do Reino de Deus (2.101.884), Igreja do Evangelho Quadrangular (1.318.812) e Igreja Pentecostal Deus é Amor (774.827)” (MARIANO, 2008, p. 70). Assim, nos concentraremos nestas cinco principais igrejas e suas características, especialmente no que toca às relações de gênero ali estabelecidas.

Em contraposição, daremos ênfase às religiões afro-brasileiras, especialmente ao Candomblé e à Umbanda, como maiores e mais consolidadas práticas religiosas de matriz africanas existentes hoje no Brasil. A história destas religiões, assim como o movimento pentecostal, é marcada pela diversidade e descontinuidades. Apesar disso, elas conseguiram se manter estáveis em torno de eixos estruturantes, que nos permitem facilmente identifica-las em contraposição às outras religiões existentes.

Entre estes elementos podemos citar a relação com o sobrenatural por meio do contato com o mundo dos espíritos ou divindades; o fenômeno do transe mediúnico ou incorporação; a possibilidade de comunicação e intervenção direta dos espíritos e divindades neste mundo; e a organização ritualística e cerimonial com elementos africanos (NOGUEIRA, 2017). Tudo isso nos permite falar em um campo religioso afro-brasileiro distinguível e identificável.

Antes de analisar, portanto, as relações de gênero presente nestes campos religiosos, precisamos discutir e delimitar o que entendemos por gênero. O conceito tem assumido diversas formas de abordagem no interior da academia, e tem permitido a análise de novos objetos históricos e sociais a partir de um novo olhar, baseado nas relações entre homens e mulheres, assim como nos papéis sociais assumidos por cada um dos sexos na sociedade.

DEFINIÇÃO DO CONCEITO DE GÊNERO

As relações de gênero são algo que vem sendo cada vez abordadas nos estudos históricos. Discutir gênero, hoje, significa dar ênfase às relações desiguais e naturalizadas que se fizeram estabelecer, ao longo da história, e em diferentes contextos e realidades, a respeito das diferenças entre homens e mulheres e nas formas como eles eram tratados. Assim, podemos afirmar que

a construção dos gêneros e das sexualidades dá-se através de inúmeras aprendizagens e práticas, insinua-se nas mais distintas situações, é empreendida de modo explícito ou dissimulado por um conjunto inesgotável de instâncias sociais e culturais. É um processo minucioso, sutil, sempre inacabado. Família, escola, igreja, instituições legais e médicas mantêm-se, por certo, como instâncias importantes nesse processo constitutivo (LOURO, 2008, p. 18).

Além disso, “gênero assinalava o interesse da historiografia em uma história que incluía os discursos dos ‘oprimidos’, numa análise do sentido e da natureza desta opressão” (TORRÃO FILHO, 2005, p. 130). Por meio desse entendimento também se concebe o emergir da história das mulheres como um campo de estudo que se move atrelado à evolução do feminismo.

Todavia, ainda que reconhecida como um estudo dentro da academia e do meio científico, por vezes a história das mulheres passa a ser vislumbrada e compreendida de maneira simplista, que a categoriza como um “assunto de mulheres”. Assim, reduz-se os estudos a algo que diz respeito ao interesse único e exclusivo do feminismo e/ou das mulheres. Nesta abordagem, o estudo se volta para aspectos especificamente canonizados como pertencente “às mulheres”, como, por exemplo, a família, a reprodução e o sexo. Exclui-se a possibilidade de se lançar um olhar para a história da mulher como forma de se entender temáticas como guerra, economia, política, etc.

A partir deste ponto, somos levados a indagações que se voltam para como são historicamente estruturadas as relações de poderes entre gêneros. Por meio de percepções individuais, como também do próximo, nós, enquanto sujeitos, construímos as ideias que demarcam uma divisão social que se baliza através de diferenças e semelhanças padronizadas entre os sujeitos. Estas certamente influenciam, propagam e moldam as perspectivas que permeiam a sociedade.

“As divisões sociais envolvem uma rede de atividades de grupo, complexa e largamente invisível, dada como certa, que produz, distribui e regula a produção de bens e serviços” (SANTOS, [s.d.], p. 02), logo, fazem parte de um princípio responsável pela organização social. Essa é estabelecida e perpetuada por crenças culturais dominantes, afinal, é socialmente construída, e isso por sua vez significa que não há nada de “natural” em sua constituição e existência.

Logo, ao pensar em desigualdade social entre gêneros, podemos caracterizá-la como um efeito do acesso desproporcional entre homens e mulheres aos recursos materiais ou simbólicos. Isso ocorre em razão das divisões sociais que fragmentam a sociedade em partes. Há, então, dois mecanismos que operam junto ao cerne das desigualdades sociais, que são as capacidades e funcionamentos.

Compreendemos que capacidades são possibilidades de escolha, isto é, poderes para fazer ou deixar de fazer algo. Está relacionado com acessibilidade aos recursos, porém para a utilização destes recursos e, fundamentalmente, para a conversão desses recursos em bem estar, as habilidades e talentos individuais são muito importantes. Já os funcionamentos estão relacionados com os estados e ações que uma pessoa consegue realizar vivendo de algum modo (SANTOS, [s.d.], p. 03).

Desse modo, pode-se entender como temos historicamente construído em nossa sociedade a noção de que a “natureza” feminina relaciona-se crucial e indispensavelmente com a fragilidade e amabilidade, dentre outras ações discursivas que reproduzem a ideia de o gênero

feminino associar-se com a casa, a família, ao marido, e moldada como uma figura passiva e submissa, ao passo que cabe ao homem assumir um posto reverso ao se mostrar vigoroso e forte. Encontramos assim uma legitimação das desigualdades sociais baseadas no gênero.

É preciso lembrar e pontuar que, como construções históricas, devemos entender que o gênero enquanto produção pode ser modificado, pois não se trata de algo imutável ou mesmo inerente à natureza para determinar-se como pronto e acabado, como uma invenção social que se propaga historicamente. Gênero nada mais é do que um mecanismo cultural elaborado e inacabado. Além disso “os sujeitos se identificam, social e historicamente, como masculinos ou femininos e assim constroem suas identidades de gênero” (LOURO, 1997, p. 26).

Podemos compreender e confirmar que não há absolutamente nada de puramente “natural” no gênero, ao se contemplar e entender como “ser homem” ou “ser mulher”, nos vemos dentro de processos que se constituem e acontecem dentro do meio cultural e que se baliza historicamente para a sua formação e concepção diante de nossos olhos.

Logo, nenhuma identidade de gênero deve ser tida como nativa dos seres humanos, elas são e sempre serão construídas. Como também sempre estarão em um processo constante de formação, afinal, são inacabadas, e por isso instáveis, em um movimento constante de constituição. Em conclusão, gênero, os papéis socialmente inscritos aos sujeitos que a eles “pertencem”, como também as desigualdades sociais aos quais são frutos, são passíveis de transformações e de se verem, futuramente, em um padrão de regras arbitrárias diferentes caso a sociedade estabeleça ao longo da história, novos padrões e comportamentos cabíveis para os seus membros.

RELAÇÕES DE GÊNERO NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Nas práticas religiosas podemos perceber como este conceito de gênero está presente e é responsável por estruturar vários elementos no interior delas. De um certo modo, ao analisarmos os discursos presentes tanto nas religiões afro-brasileiras quanto nas pentecostais, podemos identificar alguns padrões em relação à forma como mulheres e homens são vistos dentro destas religiões. Podemos tomar como exemplo, no interior das religiões afro-brasileiras, a Umbanda e o Candomblé.

Se em uma maior gama de religiões tem-se o homem como detentor do poder religioso e responsável pelo papel de mediação entre os humanos e os deuses, em que, apenas alguns homens dentro da sociedade veem-se em posição de conversar e/ou ouvir vozes divinas, as religiões afro-brasileiras rompem com essa noção. No meio das expressões culturais e tradições afro-religiosas, rompe-se o papel de submissão em que a mulher é colocada em relação ao homem. O poder feminino dentro das religiões afro-brasileiras está, por sua vez, intimamente relacionado à condição da mulher em gerar filhos.

A mulher congrega o duplo papel de dar à luz a filhos biológicos e também o de abrir caminhos para que, por meios dos homens (os filhos-de-santo), os deuses venham ao mundo. A mulher é considerada a dona do axé nas religiões de origem nagô porque o seu papel é o de criar, de fecundar, de dar vida, o que lhes confere dignidade e respeitabilidade (BRASIL, 2012, pg. 11).

Toda a discursividade destas religiões, que se atrelam à igualdade e democracia, não se isenta ao refletir, também, nas questões de gênero, em que temos mulheres em posição de liderança e grande importância. Tal fato representa uma ruptura com os padrões cristãos e eurocentrados, em que cabe ao homem o papel principal de poder e influência.

Para a Umbanda, por exemplo, as práticas e tradições não giram em volta de um pensamento patriarcal, misógino e principalmente, excludente. A mulher não é desautorizada frente ao intento de realizar um papel de liderança. O papel da mulher vai além da submissão, afinal, historicamente talhadas por lutas em busca de garantir seus direitos dentro de uma sociedade machista e patriarcal.

As mulheres que passam a, efetivamente, ocupar mais lugares e posições importantes no meio social, político e cultural, também devem tomar a frente no cenário religioso. As mulheres da Umbanda, por sua vez, não só possuem uma história de luta por seus direitos, como também uma história de resistência frente a sociedade colonial e racista, como demonstra um estudo feito por Lísias Negrão sobre o campo afro-brasileiro na cidade de São Paulo:

No que se refere à condição social dos “chefes de terreiro”, é o predomínio feminino. Nada menos do que 67 deles, ou 79,7% dos 84 amostrados, são mulheres. Oscilando entre os trinta e os 77 anos de idade, são predominantemente casadas: 41 delas, ou 61,2% do respectivo total (NEGRÃO, 1996, pg. 175).

Assim, é possível dizer que a Umbanda age de forma a romper com a lógica patriarcal cuja sociedade está historicamente impregnada. Sua constituição e organização transgredem com esses valores e trazem um renovar das composições de valores e sentidos dentro do espaço religioso.

Por ser a umbanda uma religião basicamente livre de dogmas, e bastante receptiva, veio a se constituir como uma alternativa sacral importante para diferentes segmentos sociais que vivem numa sociedade como a nossa. De todo modo, o desprendimento de suas amarras étnicas originais a transformou numa religião para todos (BRASIL, 2012, pg. 15).

Ao se negar uma estruturação dominante da sociedade brasileira dentro da religião, a Umbanda não só rompe com os dogmas em que apenas homens se veem em papéis de liderança. Aqui, também

há a abertura para que homens possam receber entidades femininas, assim como mulheres receberem entidades masculinas. “A oposição homem – mulher não se dá como na vida social mais ampla: ela passa a ser diluída e a possessão salienta o caráter andrógino dos possuídos” (BRASIL, 2012, pg. 12). Essa inversão de status da então “organização hierárquica” da sociedade brasileira está, então, intrínseca à todas as partes da Umbanda, assim como do campo afro-brasileiro como um todo.

Logo percebe-se que na Umbanda a mulher encontra-se em um espaço em que ela pode se ver em uma função equiparada ao homem, seja nos rituais ou cerimônias, os papéis femininos e masculinos são nivelados. Assim, de acordo com a concepção umbandista, a mulher é igual ao homem, logo, não há segregação de gênero.

A presidenta ou mãe de Santo dirige os trabalhos desde a abertura até o final. Filhas de santo ou médiuns colaboram com a mãe na incorporação, na higiene da casa, nos cantos ou curimbas. Podem bater atabaques, tudo que concerne no bom andamento da religião, responsabilidades também dos homens (SILVA, 1998, pg. 28).

Assim, uma pessoa, independentemente de seu gênero poderá ser considerada Pai ou Mãe de Santo desde que as entidades queiram a(o) ter no comando de uma casa. A posição da liderança assegurada às mulheres no interior das religiões afro-brasileiras é algo histórico. Na formação do Candomblé baiano, a partir do século XX, por exemplo, tivemos a estruturação de um verdadeiro matriarcado, notado inclusive por muitos dos intelectuais que se dedicaram a analisar a formação desta religião, como Ruth Landes (2002, p. 321):

Esses sacerdócios nagôs na Bahia são quase exclusivamente femininos. A tradição afirma que somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizante. Embora alguns homens se tornem sacerdotes, a razão, ainda assim, é de um sacerdote

para 50 sacerdotisas. Muita gente acha que os homens não devem tornar-se sacerdotes e, em consequência, um homem alcança esta posição apenas sob circunstâncias excepcionais. De qualquer modo, jamais pode funcionar tão completamente como uma mulher.

O registro da presença feminina na fundação destes terreiros é bastante sintomático da importância que as religiões de matriz africanas dão às mulheres em seus cultos. O protagonismo feminino pode ser interpretado como uma forma de valorização da mulher na busca e manutenção do axé, poder vital que daria vida a todas as coisas, segundo os lorubas. Alguns anos depois podemos notar, ao nos debruçarmos sobre os rituais de candomblé praticados na Bahia, que a presença feminina na liderança dos cultos se tornou uma importante tradição. Ruth Landes, por exemplo, ao analisar estes cultos, encontrou uma massiva presença feminina na liderança dos terreiros de candomblé.

A dominância feminina era tão grande, que muitas mães de santo se recusavam a iniciar “filhos” do sexo masculino. Estes acabavam assumindo outros cargos no terreiro, como de Ogã e Alabê (que não entram em transe). Em vários terreiros a iniciação de homens como laôs (que entram em transe) era tida como tabu, e muitas mães se recusavam a fazê-lo. Ainda hoje é comum encontrar este tipo de interdição nos terreiros mais antigos e tradicionais, nos quais ainda há uma certa resistência à iniciação de homens como laôs. É o caso da Casa Branca, tido como o terreiro mais antigo do país, na qual ainda hoje encontramos uma estrutura rigidamente feminina:

Em alguns terreiros, nos mais conservadores, a supervalorização das mulheres como dirigentes de terreiro ainda é predominante. Neles, há restrições para homens. A sacerdotisa entrevistada revela que na Casa Branca, uma das mais tradicionais de Salvador, não há iniciação de homens prováveis pais de santo, há somente iniciação de ogãs. Elas não iniciam homens, porque a casa é totalmente feminina, como na casa da minha mãe de santo no Afonjá. A minha mãe de santo inicia homens, mas

jamais quando ela fechar os olhos, homem nenhum senta naquela cadeira, senta-se mulher (...) a casa da minha mãe completa 100 anos em 2010, ela é a 5ª mulher que está no poder (Entrevista realizada dia 04/04/2008) (BASTOS, 2009, p. 160).

Entre as possíveis explicações para esta predominância feminina nos cultos de origem africanos, está a própria natureza do transe. Este é explicado, na maior parte destes terreiros, como uma possessão, em que o ser sobrenatural “penetra” no corpo do iniciado. Segundo Matory (1988), tal relação vem da própria cultura ioruba, na qual a relação entre o sacerdote e o orixá é baseada na possessão do primeiro pelo segundo, quando este penetra no corpo do segundo. Isso estabelece a divindade no polo masculino (o que penetra), e o sacerdote no polo feminino (o que é penetrado). Tal relação pode ser notada inclusive na forma com que tais relações são denominadas pelo termo ioruba *gun*, que é o mesmo termo utilizado tanto para “a entrada da divindade na cabeça do iniciado”, quanto para “uma pessoa que monta um cavalo e [também] um homem que monta o(a) parceiro(a)” (MATORY, 1988, p. 222).

Neste caso, portanto, a masculinidade não seria apropriada para o trabalho com os orixás. Isso explica, em parte, a resistência de certas mães de santo em iniciar filhos de santo como iaôs, e também a predominância de personagens femininas, sejam mulheres ou homossexuais, no trabalho com os orixás. No caso dos homossexuais, estes são vistos como elementos femininos, homens que são “montados” por seus parceiros, e, portanto, aptos também a serem “montados” pelos orixás. Esta é a tese central do artigo de Matory, que pretende explicar a grande quantidade de homossexuais masculinos como pais de santo nos terreiros baianos. “Na articulação entre concepções populares brasileiras de gênero e o abrangente simbolismo ioruba de relações cósmicas, as bichas e as mulheres são depositárias *normais* de poder divino. No papel de sacerdote mediúnico, o ‘homem’ seria o desviante” (MATORY, 1988, p. 230-231, grifos do autor).

É por isso que, segundo Landes, mesmo quando algum homem caía no transe durante o ritual, ou seja, era possuído pelo orixá, a desconfiança se estabelecia, e eles tinham que ser submetidos a provas para demonstrar que estavam mesmo em transe. O transe era visto como mais natural quando ligado ao sexo feminino:

Os meninos “filhos” podem ser chamados iniciados passivos, ou inadvertidos, em contraste com os homens que persistentemente solicitam iniciação. Certa mãe nagô hesita antes de “fazer” homens, mesmo após terem caído no transe ritual durante o qual dançam possuídos por um deus que neles penetrou e transmitem, na sua voz, a mensagem divina. Ela os submete às provas tradicionais do fogo e do óleo fervente, como o faz com as mulheres sob suspeita de fingimento. Vi, certa vez, uma mãe expulsar um jovem que habitualmente caía em transe e mandar pregar este aviso no poste central da sala de cerimônias: “Pede-se aos cavalheiros o favor de não perturbar os ritos nem dançar no espaço reservado às mulheres”. E “mulheres” eram as sacerdotisas (LANDES, 2002, p. 323).

Em alguns terreiros de umbanda que visitamos, pudemos notar que é bastante comum a chamada incorporação de médiuns femininos por entidades masculinas (caboclos, pretos-velhos e até Exus). No entanto, o inverso é menos encontrado. Em muitos terreiros ainda há a interdição de que médiuns masculinos sejam incorporados por entidades femininas, especialmente pombagiras. Na visão dos líderes destes templos, tal incorporação seria “inapropriada” por estar associada à homossexualidade. Os preconceitos terrenos acabam, assim, influenciando na própria prática do ritual. Na maioria dos terreiros onde este tipo de incorporação é aceito e praticado, ele é feito por médiuns homossexuais. Assim podemos perceber que a presença feminina em papéis de destaque nos candomblés baianos teria como explicação a possibilidade de ser “montada” pelos orixás.

Ainda hoje o exercício do poder feminino é bastante comum nos cultos afros, tanto nos terreiros de candomblé quanto de umbanda.

Encontramos em nossas visitas de campo uma quantidade considerável de mães de santo e presidentes de centros (dependendo da denominação do centro/terreiro/roça). Embora haja uma mesma quantidade de líderes do sexo masculino, demonstrando que as interdições que existiam inicialmente à possessão masculina foram superadas ao longo dos últimos anos, só a possibilidade da existência do sacerdócio feminino nestas religiões já é o suficiente para diferenciá-las da maior parte das outras religiões presentes no território brasileiro, especialmente as cristãs, que ainda em sua maioria colocam a mulher apenas em cargos subalternos dentro dos templos.

O PATRIARCALISMO NAS IGREJAS PENTECOSTAIS

Ao fazermos a comparação com as práticas cristãs, mais especificamente do campo pentecostal, podemos perceber a maneira como se dão os atravessamentos destas igrejas em relação as práticas religiosas das mulheres e o contraste existente com a posição assumida pela mulher dentro das religiões afro-brasileiras. A assimilação de como novos discursos são criados e outros são (*re*)moldados para serem reposicionados nas práticas religiosas das mulheres. Logo, lançamos um olhar para o feminismo e a teologia para assim termos a assimilação do que seria a “Teologia Feminista”, cujo intento enlaça-se ao promover a noção de igualdade entre homens e mulheres, não somente no espaço social, como também dentro da igreja.

O campo cristão é, por sua vez, uma área patriarcal e, dessa forma, inegavelmente machista. O atrelar do Cristianismo à dominância dos homens garante-nos a sustentação dos mesmos em uma posição de privilégios, seja no espaço religioso ou fora dele, onde as práticas

de fé e dogmas são igualmente empregados e percorrem a constituição dos sujeitos.

Na crítica feminista laica e religiosa havia, então, embate explícito contra a hierarquia católica masculina, que ditava regras para a vida das mulheres, perpetuando a desigualdade de gênero. Na crítica feminista católica se contestava os lugares que as mulheres ocupavam na Igreja – tal qual a impossibilidade da ordenação feminina – que apontavam para as questões de poder e de gênero em luta no campo religioso (SCAVONE, 2008, pg. 02)

No entanto, o espaço da igreja é majoritariamente frequentado por mulheres, ainda que seus cargos e ocupações prestigiadas sejam incumbidas e resguardadas aos seres humanos do sexo masculino. Os efeitos de uma sociedade globalizada em que informações são trocadas com extrema facilidade, possibilitou que a ideologia de uma teologia feminista se expandisse e atingisse novos horizontes. Isso, é claro, não garantiu a modificação dos espaços religiosos de terem homens como o seu centro de poder. Todavia, oportunizou a chance de maior mobilização por parte de mulheres cristãs que se veem em uma luta por espaço e direitos dentro da religiosidade ditada por homens.

Haver transformações nos papéis e relações de gênero desempenhadas pelos sujeitos que compõem um grupo religioso não significa que essas alterações sejam abrangentes com um todo, há persistência. Há, no caso, uma persistência social da dominação masculina (BOURDIEU, 1998, *apud* SCAVONE, 2008, pg. 03). Essa permanência, é, por sua vez, agravada por uma construção social em que mulheres se veem em posições desfavoráveis a sua própria existência, subjugadas de modo que as questões de gênero que atravessam sua formação enquanto sujeito, colocam-nas em uma condição em que buscar conforto na fé e religião, se trata de uma necessidade, “seja pela manifestação das inquietudes da alma e do espírito, ou pela necessidade do exercício da crença e/ou da busca pela salvação” (SCAVONE, 2008, pg. 04).

Assim, cria-se um vínculo entre a igreja e a mulher, e dentro deste vínculo a mulher se vê, conscientemente ou não, em uma hierarquia em que é forçada às vontades e normas produzidas, organizadas e posicionadas pelos homens e sua ordem estrutural, os quais aproveitam-se da carência feminina diante de temas como desavenças familiares e/ou necessidades materiais e espirituais do universo doméstico. A procura pela religiosidade não se dá pelas mesmas razões ao olhar-se as motivações de homens e mulheres:

[A]s qualidades alocadas ao gênero masculino no sistema hegemônico de representações parecem distanciar os homens das prescrições religiosas de uma forma geral e, em especial, do ethos pentecostal, enquanto os atributos femininos favorecem as experiências das mulheres com o sagrado e os vínculos com as comunidades religiosas (MACHADO, 2005, pg. 389).

Por outro lado, apesar de haver a persistência da ordem masculina, há também no espaço religioso um discurso que busca conduzir os homens, enquanto fiéis, em direção a uma resignificação de seus papéis dentro do núcleo familiar, pois se intenta os guiar em direção a um comportamento que se assimila e dialoga com a subjetividade feminina. Este é marcado pela amabilidade, calma, confiança, tolerância e carinhos, um comportamento cuidadoso e docilizado que se cria uma possibilidade de haver uma reconfiguração da constituição familiar em que o desempenho da mulher e do homem se coloquem em posições mais igualitárias.

Em uma perspectiva das igrejas pentecostais é possível notar também o rearranjar da subjetividade feminina e quais deveres e funções são cabíveis e concebidos às mulheres, processo que fortalece a autonomia feminina perante sua vida familiar, como também em outros âmbitos como o profissional e a própria igreja, demonstra-se como um dos posicionamentos de enfrentamento das mulheres diante da persistência dos homens em se manterem dominantes. Assim, conquistam o direito de desenvolverem atividades além do cenário doméstico, muitas vezes atuando em prol da igreja.

Sinteticamente, o engajamento nesses grupos possibilita às mulheres também uma maior participação na esfera pública, com algumas pentecostais evangelizando em praças públicas, realizando trabalhos voluntários em presídios, hospitais e entidades filantrópicas, participando de programas religiosos televisivos e radiofônicos (MACHADO, 2005, pg. 389).

O tomar – ou a tentativa de o fazer – do controle pastoral das igrejas, dentro das práticas pentecostais nos permite observar como a participação das mulheres no sacerdócio se molda como uma nova tradição evangélica em que o pentecostalismo se coloca em enfoque diante das reivindicações femininas. Dado que “as trajetórias de algumas das mais expressivas lideranças pentecostais revelam a importância dos vínculos domésticos e o papel decisivo dos homens no processo de ascensão das mulheres nas hierarquias religiosas” (MACHADO, 2005, pg. 391).

Isso, é claro, não deixa de desenhar o papel masculino como indispensável ou até mesmo principal mesmo dentro da jornada feminina. Isso se dá por uma construção social que coloca o homem como uma peça fundamental para a jornada feminina, e em que sua ausência acarretará em fracasso, seja ele em nível de se concluir o objetivo cujo qual se intenta alcançar, ou mesmo a ideia de que desacompanhada da figura do homem e daquilo que ele deve prover a ela – a constituição de uma família; a vida dessa mulher em questão estará incompleta.

Entre as proposições trabalhadas por esse discurso pode-se apontar as críticas manifestadas aos conteúdos tradicionais da fé: o monoteísmo, a imagem masculina da divindade, a figura submissa e virginal de Maria; as interpretações sexistas dos textos sagrados (ROSADO, 2001, pg. 84)

Todas essas práticas discursivas se desdobram de modo que operem em razão de se colocar a mulher abaixo da *persistência masculina* e sua força hierárquica que opera em razão dos homens e

demérito da mulher. A percepção deste paradigma em que se tem a acentuação da presença da mulher dentro da igreja acaba por ser demandado frente a ótica masculina, encontrar meios de manter essa desenvoltura e atuação feminina sob controle. Assim se enlaça o papel da mulher à figura submissa em que cabe caminhar junto ao seu parceiro, nunca adiante, nunca desacompanhada. A assistência masculina deve participar de sua realidade, percurso familiar, profissional e principalmente: espiritual.

As consagrações, conquistas e feitos das mulheres dentro do cenário religioso do cristianismo são fortemente atrelados aos seus cônjuges, dessa forma não é possível fugir do preservar da dependência feminina em relação aos homens que ocupam uma posição de tutor. Cabe aos maridos a tutela de suas esposas ainda que elas estejam exercendo sua posição dentro do ministério pastoral. Concebe-se a noção de liberdade e autonomia às mulheres, no entanto, a liderança masculina permanece, a resistência à independência feminina continua a se manifestar e a dificultar a execução de uma realidade de fato equitativa entre gêneros.

A restrição da mulher nas relações de poder entre os gêneros é visível. Isso fica claro na ordenação conjunta, em que sua imagem é associada à figura masculina, a fim de que sua nova função seja legitimada nas lideranças eclesiais (ARAGÃO FILHO, 2011, pg. 64).

Atinge-se, então, o entendimento de que a valorização da mulher ocorre por meio e graças a sua união com um homem. O casamento opera como uma ferramenta apta a propiciar a falsa noção de emancipação feminina no espaço religioso cristão, sua soberania para com sua própria constituição enquanto sujeito só lhe cabe enquanto se posiciona como esposa. Seus trabalhos e feitos são valorizados não pelo reconhecimento que isso proporciona a si, mas sim pela concepção de sua imagem costurada a de um marido.

O que se observou no espaço da Igreja Sara Nossa Terra (ISNT) foi que os cargos são passados ao casal tomando-se como referência o homem para a escolha. Elas participam do cargo por serem esposas “do” homem que foi eleito pela instituição. Na prática, as mulheres que assumem algum tipo de cargo não são escolhidas, por sua reflexão e contribuição, mas por serem casadas. Isso significa que para que elas possam ter maior visibilidade no espaço religioso se faz necessário dar um novo conteúdo aos cargos que elas ocupam em virtude de serem esposas de homens escolhidos (ARAGÃO FILHO, 2011, pg. 65).

O conhecimento de todos esses fatores se choca ao se ter o refutar dessa compreensão e realidade, feministas e teólogas cristãs partem da idealização de se romper com essa concepção tradicional e conservadora que se canonizou socialmente a respeito da mulher e do que se entende por “natureza feminina”, com o propósito de se romper com as noções que fortalecem, religiosa e socialmente, o vislumbre da mulher enquanto “a parte fraca” da comunidade. Assim, visa-se a reorganização das instituições de maneira que não seja obrigado que a afirmação e atividade feminina ocorra em união ao homem. “Leva-as ainda à reivindicação do reconhecimento de sua condição de agentes morais, capazes de escolhas éticas em todos os campos da vida” (ROSADO, 2001, pg. 85).

A luta por essas reivindicações e aplicações dessas ideologias deve ser constante, afinal, não há nenhuma novidade ou surpresa em se afirmar, ou mesmo lembrar, o fato de o cristianismo se balizar em uma construção patriarcal em que o foco se encontra em manter os direitos que garantem as liberdades que salvaguardam o monopólio masculino dentro das relações de poderes de gêneros. Por essa razão, o rejeitar da independência feminina não só se emparelha a uma necessidade de se perpetuar o cânone teológico em que o papel da mulher diante do seu cônjuge mantém as raízes no ideal cristão de um papel submisso e passivo.

Ao observar e analisar o pentecostalismo e sua ligação com as relações de poderes produzidos pelos gêneros também se faz necessário impulsionar as análises em com olhar direcionado às questões de classe. Esse carecer ocorre em virtude da forte presença das igrejas pentecostais nas comunidades periféricas, a índole religiosa do pentecostalismo se associa ao oferecer de soluções rápidas e imediatas aos fiéis que buscam pela resolução de seus problemas materiais. (MARIANO, 2008). Essa ética, por sua vez, ao oferecer a troca do dízimo, tais práticas religiosas, que em teoria buscam sanar suas urgências sociais, alimentam também a prosperidade do capital e da sociedade capitalista.

A pertença a uma igreja que reforça a autoestima, enfatiza o presente e estimula a busca da prosperidade certamente ajuda na superação dos constrangimentos da cultura tradicional, favorecendo a participação da mulher na esfera econômica (MACHADO, 2001, pg. 390).

Além de ser indispensável se pensar nos desdobramentos do pentecostalismo diante das questões de classe, também se é inevitável a percepção de sua construção enquanto mercado. A adoção por parte dos pentecostalismos das práticas de mercado pode ser observada ao se notar como valores, princípios e mesmo práticas desse sistema são encontradas em sua formação. Como por exemplo, temos a propaganda, utilizada para introduzir na mentalidade dos fiéis a idealização de produtos a serem vendidos, produtos que necessitam de compradores, e esse cargo deve ser ocupado pelos fiéis que devem ser convencidos da obrigatoriedade de se ter acesso aos produtos. Estudos bíblicos são vendidos, produtos religiosos ofertados em sites e revistas de modo que ocorra a naturalização deste mercado.

Ser cristão tornou-se o meio primordial para permanecer livre do Diabo e obter prosperidade financeira, saúde e triunfo nos empreendimentos terrenos. Manter relação com Deus passou a significar se dar bem na vida. Nessa dinamicidade de mercado, a 'novidade' é a alma dos negócios (ARAGÃO FILHO, 2011, pg. 71).

Se por um lado o aparecimento da igreja pentecostal nas periferias se aproveita das carências de mulheres em situação de vulnerabilidade e marginalização social, que procuram conforto e refúgio na religiosidade como meio de encontrar melhorias para sua vida material através da fé e ações divinas; do outro encontramos mulheres que desempenham o papel de propagar esse imaginário como também de vender construções sociais simbólicas da religiosidade e pentecostalismo. Cabe a essas mulheres produzirem um discurso que dê lugar a uma espera de valores mercantis.

Também conectado as questões de classe, está a forma como a igreja pentecostal atua dentro da política de modo que consegue costurar interesses religiosos. Uma vez que o pentecostalismo opera em uma base social cuja ocupação na hierarquia social não só os proporciona poucos recursos como também nega acesso a direitos básicos – como lazer, educação, saúde e etc.; de modo que encontrem na religiosidade um amparo e estejam suscetíveis à influência dos líderes religiosos para além das noções de mercado.

Assim, se o político consegue a anuência dos dirigentes da denominação para participar de cultos, distribuir material da campanha e falar com os fiéis, ele não só tem a oportunidade de ter acesso a um grande público, como pode ser reconhecido como um representante dos cristãos. Deve-se lembrar também que tais grupos são constituídos majoritariamente por mulheres e a representação desse segmento no eleitorado brasileiro vem crescendo nas últimas décadas, fator que só aumenta a atração das agremiações partidárias pelas comunidades pentecostais (MACHADO, 2001, pg. 393).

A percepção da mulher enquanto um sujeito hábil de cativar outra mulher, trouxe o aumento e valorização da presença feminina na política, aumentando o número de candidaturas femininas evangélicas nos processos eleitorais. É claro, perceber e analisar o aumento e o processo de aceitação da mulher na política religiosa traz a assimilação de uma estratégia das lideranças para se ampliar as vitórias em

uma eleição, logo a candidatura de mulheres permeia e atravessa uma lógica em que sua atuação é apta para engajar votos.

Toda a construção da mulher dentro do cristianismo, e principalmente da igreja pentecostal, é formada com a intenção de se ter uma identidade de gênero balizada junto àquilo que se é considerado como qualidades da subjetividade feminina — amabilidade, cuidados, proteção, dentre outros. Essa subjetividade pode até mesmo sofrer com tentativas de serem replicadas em homens, com a intenção de os fazerem mais aplicados a sua família – e por aplicação entenda-se a necessidade hierárquica dentro da igreja de se ter o homem sempre junto a mulher como um tutor, a resguardando e comandando –, assim, preserva-se a dominação masculina.

A mulher enquanto integrante da igreja e atuante no cristianismo é certamente uma figura de importância, ainda que sua valorização não seja contemplada como um todo ou mesmo valorizada tal qual deveria. Há uma mudança de contexto sócio-histórico que concebeu alguns direitos e avanços sociais para elas enquanto sujeitos atuantes de uma sociedade religiosa. Essas transformações que ocorrem frente ao papel da mulher, sem dúvidas ocasiona em movimentações para o desempenho masculino dentro dessa ordem, em que apesar de a hierarquia o colocar em um arranjo dominante, a mulher passa a conquistar, ainda que a curtos passos, um lugar mais próximo da equidade.

Por exemplo, a ocupação da mulher em cargos de liderança dentro da igreja ou mesmo em cargos políticos, demonstra a sua capacidade de avançar aos poucos em direção ao desprendimento da dominação masculina que impera em sua realidade no momento presente ao colocá-las em circunstâncias em que são vistas e tidas como válidas ao serem acompanhadas pela imagem de um casamento, de um marido, da necessidade de se constituir uma família cristã e assim agir por e para ela, ainda que se tenha liberdade de se inserir em outros espaços, como o profissional.

Compreende-se e afirma-se que por meio desses debates é possível perceber que a tomada da mulher pelo seu direito de ocupar um espaço seja ele religioso, profissional ou mesmo no núcleo familiar, trata-se de uma conquista resultante de uma luta contínua e distante de um fim, bem como em determinados pontos sua adesão como líderes religiosas ou mesmo políticas, mostra-se um meio de se trabalhar não só a fé de suas fiéis, é também um exercício para se traçar o trajeto de autonomia e libertação dessas outras mulheres.

CONCLUSÃO

Ao pensarmos toda a questão de gênero que circula a construção da mulher e os papéis aos quais se vê envolta dentro do campo religioso afro-brasileiro e das Igrejas pentecostais, passamos também por uma análise a respeito de como essas são construções discursivas histórias cerceadas pelo espaço histórico, social e cultural que edificam essas performances bem como dizem quais são elas e porque delas serem possíveis.

A dissemelhança entre a formação de gênero dentro das práticas e tradições dessas religiões são percebidas por meio de um olhar que observa toda a engrenagem social que resulta nos seus frutos. A Umbanda e o Candomblé, enquanto religiões afro-brasileiras, nos traz uma formação que desde suas raízes estão presentes em foco as pessoas marginalizadas. Essas pessoas formam religiões que se contrapõem ao cristianismo, em particular as igrejas pentecostais aqui analisadas.

Tanto a Umbanda quanto o Candomblé, enquanto religiões indiscutivelmente imbricadas na luta e na resistência contra as opressões que seus adeptos sofrem, trazem a mulher em um papel de destaque. Relacionado ao âmago que herda das religiões africanas em que se tem

a mulher em posição de liderança, as religiões afro-brasileiras rompem com o caráter misógino e machista de uma sociedade patriarcal em que cabe ao homem a posição de poder e controle dentro da religião. A mulher como uma figura pertencente a um grupo de minoria na sociedade brasileira encontra-se em um novo cenário dentro destas religiões.

Por outro lado, ao pensarmos a mulher dentro das igrejas pentecostais, encontramos então um ambiente em que a afirmação da mulher deve ser mais incisiva. Isso deve-se à construção extremamente patriarcal do cristianismo como também das próprias igrejas pentecostais, cujos valores conservadores são demasiadamente sólidos. Ainda que a mulher esteja em alguns casos em uma posição de valorização, há o constante exercício do poder em que o gênero masculino se força diante das mesmas. Isso deve-se, até então, à inabilidade dentro das igrejas pentecostais em dissociar-se a mulher da figura materna, de amabilidade, proteção e submissão, em que mesmo em uma função de certo prestígio, haverá um homem a sua frente. Isto, por sua vez, requer um caminho de luta por parte das mulheres para romper com essa realidade, dado que como uma religião patriarcal, tem-se o homem como líder e também como detentor da “verdade”.

Muito contribui para o comportamento autoritário a concepção de mundo tida como portadora da verdade imutável. A transmissão de verdades absolutizadas leva a tornar inquestionável a autoridade de quem as transmite e irrestrita a submissão dos que acatam sem discussão o caráter intocável daqueles conhecimentos. Na relação com o líder, os fiéis, além da obediência e submissão absolutas, entregam-se de corpo e alma (ORO, 1996, pg. 123).

Ainda partindo do ponto em que líderes religiosos usam da submissão de seus fiéis para os controlar, vale lembrar que no cenário de perseguição ao qual as religiões afro-brasileiras se veem, infelizmente, submetidas desde sua criação, entre os intolerantes se encontram algumas igrejas pentecostais. A igreja pentecostal como praticante de

uma religião que se afirma a única verdadeira e hábil a “salvar” a alma dos humanos, age como opressora.

Diante desse quadro geral, que envolve evangélicos [...], os afro-brasileiros parecem ocupar um lugar marginal, em dois sentidos alternativos: primeiro, porque parece que dele não participam, por conta de sua condição francamente minoritária nas estatísticas de adesão religiosa e pela pouca expressão nos espaços privilegiados pela atuação de evangélicos e católicos; segundo, porque se participam, é como vítimas, ou seja, como alvo dos ataques evangélicos e de sua “intolerância religiosa” (GIUMBELLI, 2007, pg. 151).

Ademais, também há a associação das religiões afro-brasileiras como uma ação do demônio para se desvirtuar os homens. Os fiéis das igrejas pentecostais, enquanto evangélicos que se apossam da bíblia como única verdade e dona de uma palavra irrefutável, agem dentro de uma óptica em que o mundo é dividido na dicotomia de “bem e mal” e assim traçam os valores daquilo que é certo ou errado, normal ou anormal.

As religiões afro-brasileiras, por sua vez, são categorizadas como parte de uma prática antinatural e que deve ser combatida para que não haja o triunfar das “forças das trevas”. Por serem associadas a uma ação do demônio, cabe aos pentecostais combater as expressões e práticas religiosas dos adeptos, causando assim a demonização de suas tradições e rituais (ORO, 1996).

“Os preconceitos a que estiveram associadas estas religiões ao longo de sua história são reforçados e ampliados por programas de TV e discursos de pastores com o objetivo de desqualificar os símbolos do panteão afro” (NOGUEIRA, 2018, p. 123). E nestas construções discursivas e ideológicas que balizam esse preconceito, estão as responsáveis pelo imaginário negativo que se constrói em volta da Umbanda e do Candomblé.

Frente a liderança dos homens dentro da igreja pentecostal, há também o constante reforçar e manutenção de uma religião feita para homens brancos da elite brasileira. Ainda que haja, recentemente, uma abertura para a mulher em papéis que não se encontram em completa submissão, esses ainda são colocados diante de uma avaliação e constante tutela de líderes masculinos aos quais fazem valer a ideia de serem detentores da uma verdade irrefutável.

A independência, como um conceito quase contrário às tradições do pentecostalismo, não cabe às mulheres, e a sua luta por uma emancipação ainda é longa. Apesar dos avanços, o tradicionalismo machista e misógino permanece como uma engrenagem, ainda perpetuando-se como algo, infelizmente, irrefutável ao qual as mulheres são submetidas e que mantém homens e mulheres em postos e lados bastante distintos dentro das igrejas pentecostais.

REFERÊNCIAS

ARAGÃO FILHO, Iran Lima. **Religião e gênero**: o imaginário sobre o lugar da mulher na igreja neopentecostal. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2011.

BASTOS, Ivana S. A visão do feminino nas religiões afro-brasileiras. **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14, setembro/2009.

BRASIL, Gabriel de Paula. **Gênero e origem social na umbanda**: uma análise de diferentes perspectivas. Universidade Federal do Rio Grande (FURG) - Rio Grande: Anais eletrônicos, 2012.

GIUMBELLI, Emerson. Um Projeto de Cristianismo Hegemônico. In: **Intolerância Religiosa**: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro. Vagner Gonçalves da Silva (org.). — São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**. Uma perspectiva pós-estruturalista. 6ª edição, Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

LOURO, Guacira Lopes. "Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas". **Pro-posições**, v. 19, n.2 (56) - maio/ago. 2008.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Representações e Relações de Gênero nos Grupos Pentecostais**. Estudos Feministas, Florianópolis, 13 (2) 2005: pp.387-396.

MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. **Revista de Estudos da Religião**, dezembro, 2008, pp. 68-95.

MATORY, J. Lorand. Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras. In: REIS, João J. (Org.). **Escravidão e invenção da liberdade** - estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NOGUEIRA, Léo Carrer. Da África para o Brasil, de orixá a egum: as ressignificações de Exu no discurso umbandista. Tese (doutorado em História). Goiânia, UFG: 2017.

NOGUEIRA, Léo Carrer. Intolerância religiosa à luz da História: a perseguição aos cultos afro-brasileiros em Goiânia (2003). In: MORAIS, Julierme (Org.). **A história sob olhar crítico: reflexões sobre teoria, religiosidade e crise**. São Leopoldo: Oikos, 2018.

ORO, Ivo Pedro. **O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo**. São Paulo: Paulus, 1996.

ROSADO, Maria José. **O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões**. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Cadernos pagu (16) 2001: pp.79-96.

SANTOS, Juliana Anacleto dos. **Desigualdade Social e o Conceito de Gênero**. Mestranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora, [s.d.].

SCAVONE, Lucila. Religiões, Gênero e Feminismo. **Revista de Estudos da Religião**. 2008: pp. 1-8.

SILVA, Selma Maria da. **A mulher na Umbanda: Entre a cruz e a encruzilhada**. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 1998.

TORRÃO FILHO, Amílcar. **Uma questão de gênero: onde o masculino e o feminino se cruzam**. cadernos pagu (24), janeiro-junho de 2005, pp.127-152.



André Luiz Caes

MEDIUNIDADE E MAGIA NA UMBANDA:

a perspectiva
de autores
umbandistas

INTRODUÇÃO

A Umbanda, assim como as demais religiões mediúnicas e afro-brasileiras, nas quais acontece o ritual de possessão, é marcada pelo mistério que se oculta no fenômeno da incorporação dos espíritos e divindades, e da ação destes por meio do corpo e das faculdades do médium.

Apesar de, pelo menos desde o século XIX, termos acesso ao conteúdo de pesquisas e investigações, em diversas áreas da ciência, conduzidas por estudiosos das religiões sobre esse fenômeno, a possessão ou incorporação, ou mesmo a simples presença de espíritos em rituais religiosos, ainda é motivo de debates, dúvidas, preconceitos e, também, medo.

Outro tema complexo que afeta a Umbanda, e que também é objeto de preconceito em relação às religiões afro-brasileiras, é a experiência da magia como parte central das crenças e rituais dessas tradições religiosas.

Segundo os estudiosos que realizaram alguns dos primeiros estudos sistemáticos das religiões¹³⁰, a magia é um componente fundante

130 Autores como: Max Weber (1864 – 1920), jurista e economista alemão, considerado um dos pais da Sociologia. Seus escritos sobre as religiões foram fundamentais para o desenvolvimento dos estudos nessa área durante o século XX e até os dias atuais. Utilizamos em nossas reflexões o capítulo V, que trata da *Sociologia da Religião: tipos de relações comunitárias religiosas*, da obra: WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 3ª Ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000; Émile Durkheim (1858 – 1917), pensador francês reconhecido nas áreas da Sociologia (considerado um dos fundadores dessa ciência), Antropologia, Psicologia Social, Ciência Social e Filosofia. Suas reflexões sobre a religião também se constituíram como base para o desenvolvimento dos estudos das religiões durante o século XX. Nesta pesquisa consultamos a obra: DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996; Marcel Mauss (1872 – 1950), sociólogo e antropólogo francês que se tornou fundamental para a consolidação dessas ciências na França; James George Frazer (1854 – 1941), antropólogo escocês cujas pesquisas na área de mitologia e religiões comparadas foram significativas para o desenvolvimento dessas áreas de estudo. Sua reflexão sobre a distinção entre magia e religião ainda constitui uma perspectiva aceita pelos pesquisadores como fundamento para as pesquisas sobre esses temas; e Edward Burnett Tylor (1832 – 1917), antropólogo inglês cuja principal obra, “Primitive Culture” (1871), acabou por inaugurar os estudos de Antropologia Cultural e propor uma primeira perspectiva para o moderno conceito de cultura.

da experiência religiosa da humanidade, tendo surgido já nos primórdios das sociedades humanas como forma de buscar soluções práticas – dentro do grau de conhecimento de cada cultura e em cada período histórico – para os problemas cotidianos que afligiam e ameaçavam a sobrevivência ou a segurança dos indivíduos, grupos ou povos.

Mesmo com a reconhecida antiguidade das práticas mágicas, é interessante notar que, ainda nos tempos atuais, há uma grande dificuldade em estabelecer os limites precisos entre religião e magia, mesmo dentro de sistemas religiosos abertamente contrários à utilização de práticas mágicas. Um grande número de pessoas recrimina essas práticas, mas fazem isso sem compreender o que realmente caracteriza a magia e, muitas vezes, sem saber que recorrem à magia para resolver seus problemas cotidianos.

Com a perspectiva de refletir um pouco sobre esses temas polêmicos, trazemos neste texto partes dos escritos dos principais autores umbandistas que procuraram estabelecer uma base de ensinamentos para a religião, com o intuito de explicar todos os elementos que caracterizam a Umbanda, em especial os fenômenos da mediunidade e da magia.

A MEDIUNIDADE PARA ALGUNS DOS PRINCIPAIS AUTORES UMBANDISTAS

W.W. da Matta e Silva (1968)¹³¹, tratando sobre “A mediunidade na Lei de Umbanda” (p. 125), propõe inicialmente que: “A mediunidade é uma faculdade que, dizem, é comum a todos em maior ou menor

131 Woodrow Wilson da Matta e Silva (1916-1988) foi um dos escritores umbandistas que procurou sistematizar uma doutrina para a Umbanda. Denominou sua perspectiva como “Umbanda Esotérica” e publicou diversas obras com o intuito de explicar e fundamentar as diversas características das manifestações da Umbanda.

intensidade, ou melhor, em estado passivo, ela está em todos nós e em estado ativo em número muito reduzido de pessoas”.

Desta proposição o autor partiu, no período em que escreveu (entre as décadas de 1950 e 1970) para uma crítica bastante dura contra a exploração da mediunidade como meio de liberação do comportamento e manifestação de aspectos psíquicos negativos dos médiuns ou, como o autor diz: “porem em evidência uma série de complexos e limitações” (MATTA E SILVA, 1968, p. 126). Essa crítica contundente do autor aparece na frase seguinte de seu texto, lançando um alerta sobre a utilização dessa faculdade.

Mediunidade, onde estás? Lançaram-te no mercado da vida, como lenitivo ou solução para todos os males, e hoje em dia, os famintos de bálsamos miraculosos, buscam em ti a droga salvadora que pensam adquirir graciosamente... e assim, os espertos aproveitando-se desta situação, transformaram-te na ‘coisinha’ mais corriqueira nos balcões dos interesses, da ignorância e mais, muito mais, nos da ingenuidade. Tuas escolas de propaganda foram além do que esperavas, mas somente não especificaram em letras garrafais que, em ESTADO ATIVO, ATUANTE, ESTÁS EM BEM POUCOS DE NÓS... (MATTA E SILVA, 1968, p. 126, destaques do autor)

Na perspectiva desse autor, a mediunidade não poderia ser banalizada como – na sua opinião – vinha acontecendo nos muitos centros de Umbanda nas décadas de 1950 e 1960 (quando ele escreveu esse livro). Essa faculdade precisava ser explicada a todos com ênfase na Lei do Karma e na perspectiva da evolução espiritual, sendo seu intuito nesses escritos, mostrar que a mediunidade era vivenciada pelos médiuns em “três planos de vibrações mentais” (MATTA E SILVA, 1968, p. 128).

A divisão feita por Matta e Silva implica em diferentes níveis entre os espíritos receptores (os médiuns) e os espíritos que são incorporados (as entidades), baseando-se na ideia – também presente no Espiritismo – de que “semelhantes atuam com seus semelhantes” (MATTA E SILVA, 1968, p. 127). Ou seja, que espíritos de menor evolução, e,

portanto, de menor poder de ação, são atraídos para trabalhar com seres humanos com menor equilíbrio mental e emocional. Essa divisão em planos de vibração é assim explicada pelo autor:

No Primeiro Plano, faz-se sentir sobre um mental elevado, de ótima inteligência, intelecto desenvolvido por mente espiritual já influenciada por sólidas concepções. Estes, são aparelhos de um Karma Missionário, escolhidos pelos Orixás (espíritos que têm função de chefia nas Legiões, Falanges e Subfalanges da Umbanda, altamente evoluídos e que praticamente dirigem os demais expoentes da Lei), para externarem os reais fundamentos que somente eles estão capacitados a tal. [...] esses aparelhos estão, no momento, em proporção de 5%.

No Segundo Plano, estão os de um Karma Evolutivo, cujo “dom” está em atividade num bom mental, boa inteligência, relativos conhecimentos, com capacidade para conceber certos princípios, por um intelecto já bastante desenvolvido: eles se tornam veículos dos Guias (Espíritos que têm Chefia de Grupamentos, também de grande saber, intermediários entre as “ordens de cima e as execuções de baixo”). Estes, na atualidade, se contam em proporção de 15%.

No Terceiro Plano, estão todos cuja mediunidade é pura ou simplesmente de efeitos karmânicos, isto é, Probatória, por consequências diretas. [...] A maioria não leva em conta essa faculdade; seus próprios intelectos se negam a raciocínios e conhecimentos sérios – são apenas “máquinas transmissoras” dessa infinidade de Protetores integrantes de Grupamentos que os escolhem por afinidades e obedientes à Lei coordenadora. No momento, estes aparelhos encontram-se na proporção de 80%. (MATTA E SILVA, 1968, p. 128-129)

Essa classificação é adotada pelo autor na intenção de se contrapor à costumeira afirmação, que já era feita naquele momento e continua nos dias atuais, de que “todo mundo é médium, é só desenvolver” (MATTA E SILVA, 1969, p. 142)¹³². Na visão de Matta e Sil-

132 Aqui utilizamos outra obra de W.W. da Matta e Silva – que ele considera complementar e conclusiva – para mostrar como o mesmo constrói sua visão sobre a mediunidade. Ver:

va, o médium precisa ter um grau ótimo ou bom de moralidade no comportamento, ética nos posicionamentos pessoais e capacidade de conhecimento intelectual para poder receber em seu aparelho físico ou seu corpo, as manifestações dos espíritos superiores.

Esse posicionamento do autor, que pode ser percebido em seus livros, está relacionado com o contexto histórico e cultural do período em que escreve, levando-o a questionar a grande expansão do número de terreiros e a possibilidade de que qualquer médium pudesse se colocar na posição de liderança da Umbanda, transmitindo ensinamentos que – segundo Matta e Silva – não estavam em consonância com o verdadeiro sentido da religião. Essa percepção do autor aparece na seguinte afirmação:

Devemos chamar a atenção dos leigos e dos aspirantes em desenvolvimento mediúnico, para não se deixarem confundir e olharem com muita reserva certas “manifestações” excitadas da mente instintiva, pelos tambores atordoantes e pelo bater de palmas incessante, aliados à desregrada cantoria, que alvoroçam, com eficiência, sensações adormecidas e inatas ao “eu” inferior... e tampouco se deixem embarçar pelas orientações de “chefes de terreiros” diplomados apenas nas “milongas” que não sabem explicar. (MATT A E SILVA, 1968, p. 135)

Sua perspectiva é contrária às tendências africanas dentro da Umbanda e favorável a uma moralização nos moldes da tendência majoritária da sociedade brasileira da época, fundada em preceitos e valores cristãos. Essa postura aparece de forma mais contundente no livro “Umbanda do Brasil” (1969), que também citamos, no qual há uma condenação mais explícita à liderança de mulheres (Mães de Santo) em terreiros e às tendências à homossexualidade entre os Pais de Santo.

Para encerrar nossas considerações sobre a visão de mediunidade de Matta e Silva, é interessante citar também sua argumentação

SILVA, W.W. da Matta e. **Umbanda do Brasil**. Enciclopédia de Ciências Ocultas, Volume 7. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S. A., 1969.

sobre como acontece a interação entre os espíritos e os médiuns durante o transe mediúnicos, mostrando como se daria a incorporação:

Vejamos então, para melhor compreender nossa dissertação, por onde atua um Orixá, Guia ou Protetor, num aparelho de incorporação:

1º) Na Parte Psíquica, quando transforma os caracteres mentais próprios do médium, pela conversação, inteligência, conceitos e pelo alcance incomum de casos e coisas.

2º) Na Parte Sensorial, quando, por intermédio do corpo astral, atua diretamente no cérebro para coordenar o psiquismo.

3º) Na Parte Motora, quando domina o corpo físico pelos braços, pernas e demais movimentos de quaisquer órgãos dos quais quer servir-se. (MATTA E SILVA, 1968, p. 134-135)

Dessa forma, nos rituais de Umbanda, os Orixás, Guias e Protetores (segundo Matta e Silva) podem assumir o controle do corpo físico e psíquico dos médiuns e podem trazer as orientações e ensinamentos que provêm da sabedoria do mundo espiritual, mas sempre dentro do grau de evolução espiritual do médium, conforme o autor especificou na citação anterior.

Outro autor que se preocupou em falar mais profundamente sobre a mediunidade, foi Francisco Rivas Neto¹³³, discípulo de W.W. da Matta e Silva e fundador da chamada Umbanda Iniciática. No seu trabalho mais ambicioso quanto à formulação do conhecimento sobre a Umbanda – *Umbanda - A Proto-Síntese Cósmica*, 1989¹³⁴ – este autor procura mostrar a mediunidade como um componente fundamental

133 Francisco Rivas Neto (1950-2018), médium e escritor umbandista, fundou na década de 1970 a Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, da qual foi dirigente até falecer. Escreveu muitos livros procurando tratar dos principais temas referentes à espiritualidade da Umbanda e procurou estimular o conhecimento por meio da Faculdade de Teologia de Umbanda, que funcionou diversos anos e foi reconhecida pelo MEC.

134 Nestas nossas reflexões, utilizamos a “Edição Revista e Atualizada” publicada em 2002. Ver: RIVAS NETO, Francisco. **Umbanda: a proto-síntese cósmica**. São Paulo: Editora Pensamento, 2002.

da evolução espiritual da humanidade e da aquisição do verdadeiro conhecimento sobre vida humana e sobre a Criação Divina.

Ao tratar do tema no capítulo IX (2002, p. 117-139) Rivas Neto se propõe a explicar a mediunidade como o caminho para que a atual raça humana – da estirpe Ariana – retorne ao estágio superior que foi alcançado pelas raças anteriores, a Lemuriana e a Atlante. Nessa sua perspectiva, o autor traz – sem citar a fonte – como base para a compreensão da Umbanda, as doutrinas elaboradas desde o século XIX pela Teosofia¹³⁵, corrente de pensamento filosófica e espiritual que procura estabelecer uma ideia de trajetória evolutiva do planeta Terra a partir de antigas raças que antecederam a atual humanidade.

Assim, partindo da – por ele denominada – “Pura Raça Vermelha”, da qual se originou o “Tronco Tupy”, que habita o Brasil desde tempos imemoriais, passando pela Atlântida, civilização na qual o verdadeiro conhecimento começou a ser corrompido, e chegando ao Egito, Mesopotâmia, China e Índia, civilizações nas quais esse conhecimento ficou restrito às escolas iniciáticas, exclusivas aos grandes mestres espirituais de cada civilização e aos discípulos escolhidos por eles, o autor propõe que a Umbanda se caracteriza pelo retorno desse verdadeiro conhecimento por meio das atividades mediúnicas. (RIVAS NETO, 2002)

Para Rivas Neto, as primeiras grandes raças humanas tinham uma abertura natural para o mundo espiritual, pois estavam em harmonia com as leis divinas da evolução. Nas suas palavras:

Na pura Raça Vermelha, possuíam os Seres encarnados 7 sentidos naturais, intrínsecos aos seus corpos físicos. Em outras palavras, os sentidos de ordem astral eram inerentes ao psicoss-

135 A Teosofia tornou-se uma corrente de pensamento filosófico, místico e ocultista bastante conhecida a partir da Fundação da Sociedade Teosófica, em 1875. Os conceitos relacionados às antigas raças que viveram na Terra estão citados na chamada “Doutrina Secreta”, mais especificamente nos textos que tratam da “Antropogênese” (o surgimento das Raças-Raiz que existiram no planeta). Esta obra foi escrita por Helena Petrovna Blavatsky, uma das fundadoras da Sociedade Teosófica.

soma dos Seres Espirituais daquela época. Expliquemos mais minuciosamente: entre o corpo físico e o corpo astral não havia nenhum delimitador vibratório ou dimensional, ou seja, os meios de comunicação com o plano astral eram naturais. [...] No caso desses Seres Espirituais terem “maior poder de penetração” isso se explica por serem os mesmos Condutores Morais da pura Raça Vermelha, tendo pois um contato mais direto com seus comandos ancestrais. Naqueles áureos tempos, tinha-se plena convicção dos porquês da reencarnação e do desencarne. Tinha-se enfim uma Grande Família Cósmica, composta de Seres Espirituais encarnados e desencarnados, em outras dimensões da matéria. (RIVAS NETO, 2002, p. 124)

Nessas proposições o autor quer dizer que a mediunidade não era necessária, ou já era parte inerente de todos os seres humanos, à medida que havia a consciência plena sobre as razões da encarnação e do desencarne, assim como a consciência sobre as vidas de seus ancestrais (os “comandos ancestrais”), o que permitia ao espírito encarnado saber sobre o seu destino e sua herança marcada pela ancestralidade.

Na continuidade do seu texto, Rivas Neto propõe que durante a existência da raça Atlante, essas características foram gradativamente perdidas – podendo-se dizer que esse fato seria análogo ao significado da “queda” da humanidade ou “expulsão do paraíso” conforme retratam as tradições monoteístas. Com a perda desse contato com as reencarnações e com os ancestrais, aconteceu a vinculação cada vez maior com o mundo da matéria, que é a característica fundamental da raça Ariana atual.

Os dons mediúnicos ou de abertura espiritual permaneceram, como foi dito anteriormente, nos mestres das escolas iniciáticas e seus discípulos, mantendo-se vivos em todas as grandes tradições espirituais, mesmo que incompletos ou deturpados, segundo o autor.

Com essa perspectiva, Rivas Neto chega ao atual tempo histórico, no qual o mundo espiritual, a partir da “Confraria dos Espíritos

Ancestrais, supervisionados diretamente pelo Cristo Planetário” (2002, p. 128), decidiram retomar a evolução da humanidade pela implantação do que ele chama “mediunismo”. Vejamos como o autor estabelece esse acontecimento:

Mas o que seria a mediunidade, o mediunismo? Como surgiria? Quais suas finalidades e propósitos?

Não esqueçamos que tudo isso acontecia no final ou no perigeu da 4ª Raça Raiz, a Raça Atlante. [...] Assim é que, mesmo entre eles, os atlantes mantinham contato ou comunicação, por meio dos 7 sentidos aguçadíssimos, com os Seres Espirituais da dimensão astral. A comunicação ou o intercâmbio era naturalíssimo, não *mediúnico*, ou seja, não havia *intermediários* para essas *comunicações*. [...]

Em plena catástrofe atlante, que vitimou e dizimou milhares de pessoas, deveria surgir o mediunismo, como ponto de apoio e rumos seguros para uma humanidade completamente vencida e sem rumo. [...]

Os médiuns, como primeiros veículos dos Seres Espirituais do plano astral, iniciaram de forma oportuna o intercâmbio das Verdades Universais esquecidas pela grande massa humana. *A priori*, esse intercâmbio fez-se na forma de profecias, previsões, vaticínios, que de alguma maneira atraíram a atenção de muitos. [...]

Durante muito tempo, os médiuns precisaram também ser os instrutores da massa humana sem rumo, que aos poucos, graças ao mediunismo de uns e de outros, foi encontrando forças para caminhar em direção a novos rumos. [...] (RIVAS NETO, 2002, p. 128-129 – destaques do autor)

Fizemos uma breve seleção de passagens do texto de Rivas Neto – o que não interfere ou modifica o conteúdo de suas proposições – para simplificar a citação e para mostrar que o autor vê toda a inspiração espiritual dos muitos mestres espirituais das diversas religiões surgidas na história humana (Judaísmo, Cristianismo, Islamismo, Hinduísmo, Budismo, etc.), como manifestações do mediunismo ou

capacidade de estar em contato com os “Seres Espirituais” que transmitem à humanidade as “Verdades Universais”.

É importante ressaltar, para esclarecer essa doutrina que parece fantasiosa, que os escritos de Rivas Neto também correspondem ao contexto histórico no qual foram elaborados, sendo esse período da década de 1980 até o ano 2000, momento de maior divulgação dos ensinamentos do movimento conhecido como “Nova Era” ou “New Age”, que teve seu surgimento no final da década de 1960 e se expandiu na década de 1970.

Esse movimento questionou as tradições religiosas ocidentais e propôs uma valorização das antigas tradições de conhecimento esotérico e ocultista, especialmente as do mundo oriental. Dentro do movimento Nova Era as teses da Teosofia foram aceitas como verdades, a meditação, os chakras, a acupuntura, as técnicas e substâncias usadas para alcançar “estados alterados de consciência”, ou seja, uma percepção mais profunda da existência, tudo foi valorizado com o intuito de elevar espiritualmente a humanidade. Também a concepção de um “Cristo Planetário”, um líder espiritual que está acima de todas as religiões particulares, foi bastante difundido nesse período.

Então podemos dizer que Rivas Neto, assim como Matta e Silva, estão sintonizados com a cultura de seu tempo, e propõem interpretações sobre a mediunidade e sobre o papel desta na espiritualidade, relacionando-a aos conhecimentos que estão em destaque nos períodos históricos em que escrevem. Para completarmos nossa abordagem sobre o pensamento de Rivas Neto sobre a mediunidade na Umbanda, citamos então a conclusão de seus argumentos sobre o papel atual dessa religião:

Assim, os GRANDES MISSIONÁRIOS, através de suas mediunidades, trouxeram a todos mensagens de novos rumos, que se bem entendidas nos farão retornar à Proto-Síntese Cósmica, continuando nossa evolução.

Assim, mediunismo, mediunidade, não é privilégio de qualquer sistema filorreligioso, é benção a toda a humanidade. Todas as filosofias religiosas que pregam o mediunismo estão pregando a VIDA IMORTAL, e revelando que cada um é o que quer ser, que cada um tem o que construir. Assim, o AUMBANDAN, hoje representado pelo Movimento Umbandista, vem reafirmar que a morte não existe, e que não existe o privilégio, pois no astral caminham em evolução paralela, ou melhor, UNA, todas as Raças, pois todas são da mesma essência, isto é, todos são Seres Espirituais. Entendamos que Vermelhos, Negros, Amarelos e Brancos, como 4 rios volumosos, antes de chegarem ao MAR DA ETERNIDADE, se misturam num grande rio. Esse é o rio do Ser Espiritual imortal, herdeiro da Coroa Divina. (RIVAS NETO, 2002, p. 139 – destaques do autor)

Então, na perspectiva desse autor, cujo livro é bastante interessante para quem deseja conhecer os mistérios da Umbanda numa perspectiva esotérica, o surgimento e crescimento da Umbanda no Brasil marca uma nova fase do mediunismo, no qual os seres espirituais podem se manifestar no plano terreno por meio dos médiuns de incorporação e trazer novamente os ensinamentos que são essenciais para a evolução humana na Terra.

O terceiro líder umbandista a desenvolver uma bela obra destinada a esclarecer os mistérios da Umbanda e fundamentar todas as práticas e rituais da religião foi Rubens Saraceni¹³⁶. No caso deste autor, a perspectiva é de ensinar não apenas as características da mediunidade, mas também indicar os desafios e caminhos que o médium deve enfrentar para que essa faculdade seja usada plenamente e seus efeitos sejam totalmente positivos tanto na vida do próprio médium como nas atividades dentro do templo ou terreiro.

136 Rubens Saraceni (1951-2015) foi outro médium e escritor umbandista que realizou um esforço para construir um conhecimento doutrinal sistemático para explicar todas as características da Umbanda. Sua perspectiva foi desenvolvida especialmente por meio do Colégio de Umbanda Sagrada Pai Benedito de Aruanda, no qual foram iniciados na doutrina milhares de médiuns. Produziu algumas dezenas de livros sobre os mais variados temas da Umbanda, constituindo o corpo de conhecimentos mais elaborado entre os autores umbandistas.

Vamos utilizar as reflexões de Saraceni no livro *Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada: a religião dos mistérios, um hino de amor à vida*, publicado em 2003¹³⁷, focando o capítulo 4, que trata especificamente da mediunidade. Para esse autor, a atividade do médium “é o ponto chave do Ritual de Umbanda no plano material” (p. 31).

Essa condição do médium como centro de toda a religiosidade e espiritualidade umbandista se relaciona, segundo Saraceni (2003), com a própria origem da religião e também com o seu nome. Para o autor, o nome Umbanda tem origem na palavra “m'banda”, que significa sacerdote ou curador na língua banto (uma das etnias de africanos escravizados que vieram para o Brasil). Sua definição do sacerdócio umbandista, não apenas dos líderes de terreiros, mas também dos médiuns que trabalham é bastante marcante:

Umbanda significa: o sacerdócio em si mesmo no médium que sabe lidar tanto com os espíritos quanto com a natureza humana. Umbanda é o portador das qualidades, atributos e atribuições que são conferidos pelos senhores da natureza: os orixás! Umbanda é o veículo de comunicação entre os espíritos e os encarnados, e só um Umbanda está apto a incorporar tanto os do Alto quanto os do Embaixo, assim como os do Meio, pois ele é, em si mesmo, um templo.

Umbanda é sinônimo de poder ativo, de curador, de conselheiro, de intermediador, de filho-de-fé, de sacerdote. Umbanda é a religiosidade do religioso; é o sacerdote atuante, que traz em si todos os recursos dos templos de tijolos, pedras ou concreto armado; Umbanda é o mais belo dos templos, onde Deus mais aprecia estar: no íntimo do ser humano. (SARACENI, 2003, p. 32)

Como vemos nessa citação, Saraceni define a mediunidade ou o sacerdócio mediúnic, ou seja, a atitude de ceder o próprio corpo/templo para as atividades das divindades (Orixás) e das entidades dos diversos níveis do plano astral (os do Alto, do Meio e do Embaixo),

137 SARACENI, Rubens. *Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada: a religião dos mistérios, um hino de amor à vida*. São Paulo: Madras, 2003.

como a essência da religiosidade e da espiritualidade umbandista, sendo que o próprio nome da religião é o exercício desse sacerdócio.

Entretanto, em seus escritos, esse autor afirma que o médium também é o “elo mais frágil de uma corrente espiritual” (SARACENI, 2003, p. 35), à medida que ele é afetado pelas muitas dificuldades existentes no plano material e pelos desequilíbrios que afetam seu emocional e seu mental e que podem comprometer seu desenvolvimento mediúnico e suas atividades como médium.

Nessa perspectiva, Saraceni aponta para o aspecto essencial da religião umbandista, segundo sua visão: a busca pelo autoconhecimento e pela evolução humana e espiritual, para poder cumprir com a maior dignidade e eficácia o seu sacerdócio mediúnico. Todos os médiuns, sejam eles sacerdotes, filhos-de-fé que atendem nos terreiros e mesmo os consulentes que procuram o auxílio e o conselho das entidades, devem procurar desenvolver uma mente forte, que escolhe os bons pensamentos e afasta os maus, um emocional forte que escolhe e acolhe boas energias e uma atitude de vida que seja positiva, mesmo diante de desafios que podem lhe trazer frustrações e desconforto.

Assim, para estar em sintonia profunda com o mundo espiritual e realizar seu sacerdócio com a qualidade que seria desejável, o médium precisa assumir uma postura bastante cuidadosa com todos os aspectos da vida material e espiritual, procurando fugir, especialmente, dos mitos e preconceitos que costumam ser associados à atividade mediúnica. Em relação ao mito, segundo ele, de que a mediunidade torna a pessoa mais capaz do que as que não desenvolveram essa faculdade, Saraceni aponta a vaidade dos médiuns como seu maior desafio. Sobre esse aspecto, ele afirma:

Isso é uma verdade se quem a desenvolveu também compreendeu os compromissos que assumiu. Mas é pura fantasia se ele nada entendeu e logo começou a enfiar os pés pelas mãos, uma vez que ele adquiriu um poder relativo: no entanto começa

a se chocar com um poder absoluto, que é a Lei de Ação e Reação. Assim, sua suposta superioridade logo o lança em um sensível abismo consciencial. (SARACENI, 2003, p. 39)

Nessa proposição, Saraceni chama a atenção para uma das situações mais conflituosas que marcam a Umbanda: a ideia de que um sacerdote umbandista pode utilizar a magia para manipular situações que envolvem trabalho, dinheiro e relacionamentos afetivos. Essa é uma discussão que marca não apenas a moralidade da Umbanda – que é diferentemente percebida de acordo com o sacerdote e com a corrente de Umbanda que é praticada – mas também o imaginário social que envolve a religião, chamando a atenção de muitos consulentes para o aspecto do uso da magia na Umbanda e não para sua proposta propriamente de evolução espiritual.

Quanto aos preconceitos, Saraceni chama a atenção para algumas afirmações que são muito populares quando se fala em desenvolver a mediunidade e trabalhar num templo de Umbanda. No texto de Saraceni esses preconceitos são assim definidos:

Vamos a algumas colocações frequentes que circulam no meio religioso:

A mediunidade é uma provação.

A mediunidade não é uma provação, mas somente a exteriorização de um dom que aflorou no ser e que, se bem desenvolvida, irá acelerar sua evolução espiritual.

A mediunidade é uma punição kármica.

Não é uma punição kármica, mas sim um ótimo recurso que a Lei nos facilitou para nos harmonizarmos com nossas ligações ancestrais.

A mediunidade escraviza os médiuns.

Não escraviza o médium, apenas exige dele uma conduta de acordo com o que esperam os espíritos que por meio dele

atuam no plano material, pois de nada adianta alguém ser médium e não assumir conscientemente sua mediunidade e suas responsabilidades. (SARACENI, 2003, p. 39)

Com esses alertas, o autor procura responder a algumas das dúvidas e afirmações mais frequentes no meio umbandista sobre o que significa realmente o desenvolvimento mediúnico e quais as reais responsabilidades que o médium deve assumir.

Percebemos que Saraceni, em relação aos outros dois autores citados, apresenta uma postura mais racional, mais comedida em relação aos conhecimentos ocultos que são caracteristicamente relacionados à Umbanda. Sua doutrina sobre a mediunidade também pode ser situada no contexto histórico em que foi construída, a primeira década do século XXI, a qual foi impactada pela percepção de que nenhuma transformação espiritual sobrenatural iria acontecer (o mundo não iria acabar ou sofrer uma grande transformação como diziam os diversos milenarismos) e que era necessária uma perspectiva mais pragmática e menos fantasiosa da Umbanda.

Saraceni, nesse sentido, procura fazer de sua Teologia da Umbanda e seus outros escritos, um conjunto de conhecimentos que organizam todas as dimensões da religião, desde os Orixás e suas funções, até as hierarquias de entidades espirituais que trabalham, assim como propõe um entendimento das características das atividades dos médiuns e entidades nos Templos e fora deles.

Como podemos perceber nas proposições dos autores umbandistas, a mediunidade é o principal elemento espiritual que marca a Umbanda, sendo a fonte da força e da dinâmica dessa religião, constituindo o elo principal entre o plano espiritual, habitado pelos Orixás e Entidades que se manifestam nos Templos para fortalecer e orientar a vida dos médiuns e dos adeptos da religião.

A MAGIA NA UMBANDA COMO MEIO DE CONEXÃO COM O PLANO ESPIRITUAL E MEIO DE RESOLUÇÃO DOS PROBLEMAS COTIDIANOS

Voltamos nesta segunda parte do texto, que trata especificamente da magia, aos mesmos autores que utilizamos na primeira parte.

Começamos novamente com W.W. da Matta e Silva, que vai argumentar inicialmente sobre a importância da magia prática em relação à magia teórica para a formação dos médiuns magistas.

Diz Papus, em seu “Tratado Elementar de Magia Prática” que: “para ser mágico não é bastante saber teoricamente, não é suficiente ter manuseado este ou aquele tratado; é mister desenvolver um esforço próprio, pois que é dirigindo frequentemente cavalos cada vez mais fogosos que um cocheiro pode tornar-se perito no ofício”. (MATTÁ E SIVA, 1969, p. 212)

Sendo assim, todo mago precisa da teoria, que pode ser encontrada nos tratados sobre a magia, mas precisa principalmente de um aprendizado prático, geralmente transmitido por um mago experiente, que já realiza seus rituais e conhece as fórmulas e seus efeitos. A partir desse aprendizado prático que a teoria se torna passível de compreensão e possibilita a utilização correta das forças mágicas. Ainda utilizando o pensamento de Papus, Matta e Silva afirma que o primeiro e fundamental fator para a aplicação da magia é a vontade:

E logo {Papus} interroga: “Mas em que vai ser aplicada essa vontade? Sobre a matéria, nunca”. E deixa bem claro que essa vontade deve ser dirigida sobre o plano astral através de um intermediário... “o qual por sua vez vai reagir sobre a matéria”. E continua adiantando mais o seguinte: “antigamente podia-se definir a Magia como a aplicação da vontade às forças da natureza”... Hoje, porém, essa definição é muito vaga e não corresponde à ideia que um ocultista deve fazer da Magia Prática.

[...] E para não nos estendermos mais com o pensamento de Papus, citemos como final a sua definição de magia: “A Magia é a aplicação da vontade humana, dinamizada, à evolução rápida das forças vivas da Natureza”. (MATTA E SILVA, 1969, p. 213)

A vontade do mago, segundo Matta e Silva, vai atuar no plano astral pela manipulação do “fluido-matriz magnético” (p. 213), que é basicamente a mesma força universal que fundamenta a teoria de Mesmer (o magnetismo). Esse fluido magnético universal, que está presente em toda matéria e além dela, pode ser mobilizado por um ritual que seja realizado dentro das condições necessárias. Diz Matta e Silva: “Então fixemos a nossa regra: para toda operação mágica, é necessário que **haja ritual**, é necessário que haja elementos materiais de ligação, de fixação e projeção... em coordenação com vontade, pensamento e fluido mágico”. (1969, p. 215, grifo do autor)

Para Matta e Silva, assim como para os pesquisadores da magia que citamos no início do texto, na nota de rodapé, “a Magia foi e é a Ciência mãe... Dela extraíram todas as ciências subsequentes, ou melhor, ela foi a base, o ponto de partida” (1969, p. 216). Por entender que o fluido magnético universal está em tudo que existe – é “a alma viva das coisas” (p. 217) –, o autor pode concluir que “a Magia é uma só realidade que está por dentro de tudo e assim sendo é, essencialmente, a força-matriz que anima de moto próprio a natureza íntima de todos os elementos em ação ou vibração” (MATTA E SILVA, 1969, p. 216-217).

Nesse sentido, o autor propõe:

Na Magia foram buscar os mantras, as orações cabalísticas de defesa e mesmo de ataque aos maus gênios, aos espíritos satânicos, também as fórmulas de prece, etc., para doutrinar os espíritos dos mortos perturbados e perturbadores; e ainda as rezas misteriosas que ainda hoje em dia existem e são empregadas pelos curandeiros, rezadores, benzedeiras, etc., aliadas à terapêutica ou ao uso das ervas [...] na cura de mordidas de cobra, bicheiras, enfim, a uma série de males do corpo humano (como o chamado ‘ventre-virado ou emborcado’ que a medicina

denomina gastrinterite (*sic*) aguda e geralmente não cura, pois esses males tem um prazo de 9 dias de ataque agudo, findos os quais é fatal, se não rezar), assim como as doenças chamadas de 'sete-couros, fogo-selvagem, etc.', bem como as que partem do corpo astral: quebranto, mau-olhado, encosto, etc.. Enfim: tudo veio da Magia e é magia. (MATTA E SILVA, 1969, p. 216)

Portanto, para Matta e Silva, a magia é uma condição da vida humana e da natureza que foi e é utilizada das mais diversas formas, por pessoas capazes de entender seus princípios e de mobilizar os meios necessários para que ela aconteça. Isso acontece desde a forma mais simples de magia que é praticada pela prece ou pelo pensamento positivo (que também incluem um ritual básico de concentração da vontade) até a forma avançada conduzida pelo mago. Assim, o autor diz que: "Então fica patente que a ação da Magia se processa naturalmente, conforme está acima dito, e extraordinariamente quando usada, atraída ou imantada pela inteligência operante, isto é, a vontade, pensamentos, desejos, através de certos elementos ou coisas" (MATTA E SILVA, 1969, p. 217).

Nesse ponto de suas reflexões, o autor também afirma a separação da magia a partir das questões morais e éticas, propondo que existe a magia negra, praticada visando interesses nem sempre benéficos e usando a força dos espíritos inferiores, e também a magia branca, que deve ser a praticada pelos umbandistas. Essa é uma opção possível para o mago, mas tem suas consequências negativas para o mesmo quando se liga à magia negra.

Portanto, temos no mais simples dos conceitos: se um operador ligar a força de sua vontade, de seus pensamentos, de seus desejos a certos elementos materiais inferiores (carnes, sangue, bebidas alcoólicas fortes, bruxas de pano, farofas em temperos excitantes, alfinetes, barro, panos de cor preta e outras coisas mais) e movimentar tudo isso dentro de rituais e invocações afins, acontecerá uma ação mágica de ordem grosseira que, de qualquer forma, surtirá efeitos, tudo de conformidade com os conhecimentos do operador e o meio onde essa operação for

processada, que, ou será difusa, confusa, desordenada e assim sendo retornará ao seu ponto de partida e recairá no dito operador, ou terá uma ação direta, mesmo nesse plano e as forças coordenadas seguirão ou se projetarão para o objetivo visado. Isso assim, conforme está dito, chama-se magia negra. (MATTA E SILVA, 1969, p. 217)

Os adeptos desses rituais, segundo o autor, são os “infelizes quimbandeiros” e os praticantes de “ebós” ou “despachos”, e também os que realizam as “tais camarinhas com matança de animais”, e estão presos à influência de seres das “trevas”, pois suas ações são voltadas para objetivos que não são bons.

Aqui, fica clara não só a divisão da Umbanda entre magia branca e magia negra, mas também o ataque aos Candomblés, nos quais acontecia o ritual da camarinha e que permanecia ligado às tradições africanas, que deviam ser rejeitadas – segundo o autor – pelos umbandistas. Nesse aspecto, Matta e Silva se posiciona claramente pelo afastamento das raízes negras da Umbanda e a adoção de uma postura mais próxima aos valores da cultura branca e cristã.

Antes de concluir as considerações sobre os ensinamentos da magia encontrados neste livro de Matta e Silva, é interessante voltar ao pensamento de James Frazer, que citamos anteriormente, cujas pesquisas sobre a magia nas culturas mais arcaicas mostram um fundamento tão importante como o que ocorre na Umbanda. Frazer (1982) propõe que a magia acontece em duas condições essenciais:

Se analisarmos os princípios lógicos nos quais se baseia a magia, provavelmente concluiremos que eles se resumem em dois: primeiro, que o semelhante produz o semelhante, ou que um efeito se assemelha à sua causa; e, segundo, que as coisas que estiveram em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico. Ao primeiro princípio podemos chamar lei da similaridade, ao segundo, lei do contato ou contágio. Do primeiro desses princípios, a lei da similaridade, o mago deduz a possibilidade de

produzir qualquer efeito desejado simplesmente imitando-o; do segundo, que todos os atos praticados sobre um objeto material afetarão igualmente a pessoa com a qual o objeto estava em contato, quer ele constitua parte de seu corpo ou não. Os sortilégios baseados na lei da similaridade podem ser chamados de magia homeopática ou imitativa; os que têm fundamento na lei do contato ou contágio podem ser chamados de magia por contágio. (FRAZER, 1982, p. 83)

Frazer nos mostra, com sua análise teórica sobre a magia primitiva, que permanece na Umbanda a utilização dos objetos e demais itens citados por Matta e Silva como meios para realizar a magia por similaridade e por contágio, que também podem ser incluídos dentro do conceito do magnetismo ou fluído magnético que é manipulável pelos magos. Todos os rituais de magia na Umbanda acabam por incluir essas formas de, podemos dizer, mecanismo mágico.

Abro aqui uma exceção no texto para exemplificar essas técnicas de magia com duas experiências presenciadas nos terreiros de Umbanda estudados. A primeira, quando uma consulente, pedindo para a entidade incorporada no médium uma benção para uma pessoa da família, entrega-lhe uma peça de roupa da referida pessoa, na qual a entidade pode colocar sua energia e, por meio do fluído impregnado na roupa, promover o bem pretendido pela consulente. Nesse caso podemos identificar a magia por contágio estabelecida por Frazer.

A segunda, já numa Gira de Exus e Pombas Giras, o consulente, precisando apressar a assinatura de um documento legal que lhe beneficiaria a carreira profissional, recorre à entidade para que esta interfira na vontade da pessoa que devia assinar o documento. A recomendação da entidade foi para que o consulente comprasse um pequeno punhal e fincasse esse punhal na terra sobre um papel com o nome da referida pessoa da qual precisava a assinatura, sendo que ao lado acenderia uma vela preta. Segundo a entidade, o punhal iria incomodar a pessoa (espetar) até que ela assinasse o documento,

fato que faria apressar o processo. Nesse caso, temos a magia por similaridade, na qual o objeto utilizado produz um efeito similar ao real e auxilia na realização do objetivo.

Matta e Silva não apresenta argumentos como os elaborados por Frazer em relação à forma de atuação da magia, mas deixa claro que a “Corrente Astral de Umbanda” (como ele define a religião) “tanto manipula a direita como a esquerda, isto é, tem como parte integrante de seu movimento ou de sua razão de ser o uso das forças mágicas ou de magia” (MATTA E SILVA, 1969, p. 219). Na perspectiva do autor, os médiuns devem ser responsáveis pela prática da verdadeira Umbanda, procurando não cair na armadilha de acreditar que apenas por ser médium já possui a autorização – “outorga” como ele diz – para utilizar os rituais mágicos de forma independente e, muitas vezes, interesseira. Nessa direção, realiza uma severa advertência:

Mas o que tem acontecido a muitos? Começam abusando da lei de salva, começam a cobrar em demasia, já sem levar na devida conta quem tem mais ou quem tem menos, sem destinar coisa alguma a obras de caridade, deixando-se dominar pela ganância. [...] Nessa altura – é lógico – já escorregaram para a exploração e já devem estar conscientes de que a qualquer instante podem entrar na “força da pomba”, porque erraram, continuam errando, infringindo as regras da magia, da qual também (dentro de seu grau) é um guardião... É triste vermos como a queda desses verdadeiros médiuns magistas é vergonhosa, desastrosa até... (MATTA E SILVA, 1969, p. 223)

Dessa forma, no nosso entendimento, a partir de uma perspectiva branca, baseada em preceitos éticos e morais que se afastam das tradições africanas e se aproximam principalmente do kardecismo, mas que também estão presentes no cristianismo, Matta e Silva fundamenta a utilização da magia na Umbanda invocando como fonte de sua racionalidade as ciências ocultas, conforme foram apresentadas no passado por alguns de seus grandes nomes. O foco da magia deve ser o bem, apesar de que o mago também pode conhecer a manipulação das más

energias, e o esforço do mago umbandista deve ser para se afastar dos rituais que se aproximam das tradições africanas e se fixar numa conduta religiosa socialmente aceita e benéfica para a sociedade.

No capítulo XV do seu livro “Umbanda a proto-síntese cósmica” (2002), F. Rivas Neto procura elaborar suas reflexões com base nas tradições do esoterismo e ocultismo, propondo algumas interpretações interessantes sobre a magia. Iniciado e formado na Umbanda por Mata e Silva, o trabalho de Rivas Neto constitui um segundo momento da construção de uma doutrina e de um conhecimento racionalizado sobre a Umbanda.

Depois de iniciar o capítulo argumentando sobre uma teoria dos estados físicos e estados etéricos da matéria, isto é, sobre os estados em que a matéria se manifesta na vida terrena (sólido, líquido e gasoso) e também sobre os estados em que a mesma se manifesta no nível do éter¹³⁸ (éter químico, éter refletor e éter luminoso), que podemos aproximadamente formular como “não-físico” ou astral¹³⁹, como é proposto no esoterismo, Rivas Neto procura estabelecer que a magia atua com base na capacidade do mago de dinamizar os estados astrais com o intuito de influir nos estados físicos. Nesse sentido, propõe a seguinte definição sobre o uso da magia:

A) toda magia tem de iniciar-se pelo campo mental. Há de haver a ideação, concretizando-a em forma de pensamentos, os quais imantarão e atrairão certas classes de entidades que vibram afins com a corrente de pensamentos. B) Após essa primeira fase, entrará muito particularmente e de forma decisiva no sucesso da execução e resultados provenientes da magia a vontade do mago ou magista. É cada vez mais que, dominan-

138 Hipotético fluido imaterial que permeia todo o universo e é necessário à propagação das ondas eletromagnéticas.

139 É o plano da existência espiritual, ou seja, uma dimensão do espaço-tempo que é paralela ao plano físico, dimensão em que a consciência e a força do pensamento é fundamental para o movimento e para a ação. Segundo o esoterismo o mundo espiritual é dividido ainda em sete subplanos, entre os quais estão o plano astral e o plano físico, que estão inter-relacionados.

do-se, o mago ou magista poderá dominar os elementos vibratórios ou mesmo atuar através da vontade em várias Entidades astralizadas ou mesmo sobre certas forças sutis da Natureza. C) Material – nenhum ritual mágico alcançará seus objetivos se não for projetado sobre determinados elementos físicos densos e etéricos, os quais servirão de canais da magia ou de elementos espelhos, os quais projetarão o ato petitório segundo a corrente de pensamentos e desejos, que alcançará ou não, segundo a destreza do mago ou magista, o objetivo visado. Essa parte física seria a ação ou execução propriamente dita. Os elementos ou materiais servirão como elementos radicais, os quais serão movimentados do físico ao etérico e desse ao astral. Assim, há uma forte reação do astral, dependendo de certos elementos colocados no ato mágico ou oferenda ritualística, a qual visa projetar ou ativar certas energias de ordem etéreo-física ou mesmo astroetéica para depois desencadear a atuação na matéria (RIVAS NETO, 2002, p. 293-294).

Neste esquema básico da ação da magia, podemos dizer que o autor também volta à questão do magnetismo ou fluído universal (imantação) que citamos anteriormente, para apresentar sob a forma do conhecimento e linguagem do esoterismo como a ação mágica acontece a partir da mente do mago, que ao conectar-se tanto com o nível da matéria (objetos e instrumentos) como com o nível etérico (a energia que fundamenta e articula todos os estados da vida física e astral), pode realizar alterações no curso dos acontecimentos ou na natureza dos fenômenos materiais ou físicos, contanto que utilize essa seqüência de ações mágicas.

Nas explicações de Rivas Neto a magia depende da força com que o mago invoca¹⁴⁰ ou evoca¹⁴¹ a ação das entidades espirituais que atuam no astral a partir dos rituais com os “elementos materiais específicos e especiais” (p. 294), que podem efetivamente atrair e desencadear a ação astral no plano físico.

140 Segundo o autor: invocar = implorar, pedir, rogar, pedir proteção.

141 Segundo o autor: evocar = chamar de algum lugar, ordenar.

Para exemplificar, voltando ao ato mágico – que citamos em página anterior – do uso de um pequeno punhal no ritual para alcançar uma assinatura em um documento, podemos pensar que o ato mágico iniciado com a vontade do consulente (que nesse caso vai realizar a magia sob a orientação e força de uma entidade) de receber um benefício, será alcançado pela concentração deste no desejo de que o punhal (objeto) incomode a pessoa que precisa assinar o documento (espeter o punhal na terra sobre o papel com o nome dessa pessoa), a tal ponto que esta será impelida a realizar a assinatura e encaminhar o documento para o requerente, que assim alcança o seu objetivo.

Com esses procedimentos, o mago ou pessoa orientada pelo mago, coloca em movimento essa relação entre a matéria (punhal, nome no papel, terra), o plano etérico (energia) e o plano astral (entidades), que pode realizar modificações no rumo dos acontecimentos ou transformações em situações específicas da realidade material. Podemos dizer que isso ocorre também com as doenças por exemplo, ocasionando aquilo que as religiões chamam graça ou milagre.

Rivas Neto também destaca a possibilidade de que a força da vontade e do pensamento pode ser utilizada de acordo com a índole e o padrão ético/moral do médium magista, ocasionando a divisão entre a magia branca e a magia negra. Nas suas palavras:

Neste momento, gostaríamos de lembrar que os desejos também emitem certas frequências, sendo o desejo, de forma bem simples, força geradora de poder e vontade, podendo gerar luz ou treva, dependendo é claro do mago, se branco ou negro, tudo de acordo com pensamentos, vontade, elementos, etc. Ao falarmos sobre os fenômenos que ocorrem na petição de ordem mágica, não poderemos nos esquecer de fenômenos importantíssimos, tais como: reflexão, refração, ressonância, dissonância e reverberação. Do ponto de vista técnico, a evocatória mágica forma ondas eletromagnéticas que poderão ser dinamizadas ou dissipadas através do desejo, que poderá tornar-se condutor ou resistor. A evocatória é dirigida através da vontade, do desejo,

que sem dúvida é manancial de poder, que na dependência da petição poderá ou não alcançar os objetivos ou as Entidades evocadas. Assim, toda evocatória é uma ação que provocará uma reação, na dependência da natureza do pedido e da força mentoastral que foi emitida (RIVAS NETO, 2002, p. 295).

Assim, na perspectiva da Umbanda iniciática de Rivas Neto, mas que também é a de outras concepções da Umbanda, a força da magia está na força mental do sacerdote ou médium, que é capaz de dirigir sua vontade, por meio de um ritual, até o astral e as entidades que lá atuam, e alcançar e ativar a força dessas entidades para intervir no plano físico dos acontecimentos. Daí porque a ética e a moral dos magos são fundamentais para o trabalho espiritual, condicionando a existência da magia branca (para o bem) e da magia negra (para o mal).

Nas páginas seguintes do seu capítulo sobre magia, F. Rivas Neto discorre sobre os rituais da Umbanda e como os mesmos estão impregnados da magia, seja nas encruzilhadas, nos cemitérios, nas matas, etc., os elementos materiais utilizados são sempre meios para dinamizar as energias astrais e mobiliza-las para determinado objetivo. O autor também fala sobre os pontos riscados, talismãs, sobre os banhos de limpeza, oferendas de alimentos, sempre com o intuito de demonstrar a movimentação de energia que está associada à magia. Como exemplo, podemos tomar algumas de suas considerações sobre as oferendas ritualísticas:

É fundamental que se entenda que, na oferenda, joga-se muito com a energia ou matéria radiante e suas diversas transformações. A oferenda é fonte energética concreta para os diversos rituais mágicos. Esse é o axioma das oferendas ritualísticas. Vejamos o esquema que tentará demonstrar o que explicamos. O mental do operador busca os elementos de ordem astral, os quais são por equivalência ajustados aos elementos materiais que ao refletirem as forças mágicas, fazem-no com liberação de energias. Eram energias armazenadas que são *detonadas* através das oferendas físicas para que com isso seja alcançado o objetivo visado. (RIVAS NETO, 2002, p. 309)

Todo o mistério da magia, portanto, está manipulação da energia universal existente nos diversos planos da vida (físico, etérico, astral, etc.) por meio da capacidade mental e da força da vontade do médium ou mago, além do conhecimento da ritualística necessária.

Observamos, então, numa rápida comparação entre os textos de Matta e Silva e Rivas Neto, que há uma continuidade entre seus escritos em relação à finalidade e à forma como a magia é praticada e deve ser utilizada. Há uma diferença na linguagem, à medida que Rivas Neto procura no esoterismo do seu momento histórico, cujos desenvolvimentos teóricos tem maior alcance em termos de racionalização, uma fundamentação mais abrangente para a utilização da magia na Umbanda, abarcando, inclusive os elementos usados em rituais que haviam sido condenados anteriormente por Matta e Silva. O foco negativo destes deixa de ser a proximidade com os rituais africanos, mas permanece ligado à postura ética com a qual esses elementos são utilizados.

Seguindo o mesmo caminho que percorremos na primeira parte do texto, vamos abordar os escritos de Rubens Saraceni, que consideramos o último dos três grandes teóricos que construíram um conhecimento e uma doutrina, até mesmo uma Teologia, sobre a Umbanda e seus fundamentos religiosos.

Relembrando algumas considerações que fizemos na primeira parte do texto, os três grandes codificadores da Umbanda, assim como seus escritos, estão condicionados pelos momentos históricos em que viveram e escreveram. Se Matta e Silva esteve envolvido com a consolidação de uma perspectiva branca e cristã da Umbanda, negando ao máximo suas características africanas, foi porque esse debate era fundamental no momento em que escreveu e publicou seus livros. Já Rivas Neto, escrevendo principalmente no contexto de expansão da Umbanda após a década de 1970, período também com forte presença dos elementos do movimento da Contracultura, em especial as correntes espiritualistas e esotéricas do ocidente e do

oriente, procurou adequar seus escritos a esses debates espirituais, inserindo a Umbanda numa tradição multimilenar de conhecimentos ocultos e ajustando sua forma de atuação a essa perspectiva mais ampla do que o simples debate sobre as influências africanas, indígenas e europeias dos seus rituais e práticas.

Saraceni, por seu lado, escreve nas últimas três décadas, inclusive já durante o século XXI, num contexto de pluralismo religioso exacerbado pela intensa disputa de mercado entre as diversas correntes de pensamento religioso. Seu objetivo é mais prático: formar os médiuns num conhecimento e numa prática que integram as diversas origens da Umbanda, focando nos Orixás, nas entidades espirituais, na magia, na Lei Maior (Lei do Karma) e nas forças divinas da Criação. Sua perspectiva é mais universalista, mas também é direcionada a fortalecer a identidade da Umbanda, constituindo um conjunto de explicações coerente com toda a tradição umbandista deste o seu princípio no Brasil.

Sua teologia – sintetizada neste livro que consultamos – percorre temas amplos como a Criação divina (cosmogonia) e o significado dos Orixás (energias da natureza) no surgimento e no desenvolvimento do planeta e de todas as formas de vida que o povoaram, aborda temas relativos a outras tradições de pensamento como os chacras e a evolução física e espiritual da humanidade, e também enfoca os temas mais específicos da Umbanda, como as 7 linhas e os rituais. Entre esses diversos eixos de reflexão, Saraceni também faz suas considerações sobre o significado e o papel da magia.

Inicialmente, Saraceni propõe que a magia é uma condição peculiar dos iniciados no conhecimento da mesma “porque as divindades só reconhecem como aptos para esse mistério quem cumpriu as etapas iniciáticas estabelecidas pelo seu iniciador” (SARACENI, 2003, p. 226). Essa capacidade de realizar com eficácia os rituais de magia, no caso dos magos que demonstram uma força acima da média, para o autor já é uma condição do seu nascimento, ou seja, é um

conhecimento já adquirido em outras encarnações: “todo grande iniciado já encarna preparado, em espírito, e tudo para ele é tão natural que, dispensando os procedimentos religiosos, magísticos, ocultistas ou iniciáticos existentes, dá início aos seus próprios procedimentos [...]” (SARACENI, 2003, p. 226).

Em todas as épocas, esses grandes iniciados, que estão presentes em todas as tradições religiosas, cada um dentro do seu conjunto de crenças e ensinamentos, transmitem essa capacidade para os iniciantes, segundo o autor porque: “traz em si uma outorga Divina e é ‘iniciador’ natural das pessoas que se afinam com ele e o adotam como tal” (SARACENI, 2003, p. 226).

Após essas considerações, Saraceni propõe sua definição de magia em quatro pontos:

- Magia é o ato de ativar ou desativar os mistérios de Deus;
- Magia é a ‘manipulação’ mental, energética, elemental e natural de mistérios e poderes divinos;
- Magia é o ato de, a partir de um ritual evocatório específico, ativar energias e mistérios que, só assim, são colocados em ação;
- Magia é um procedimento paralelo aos religiosos ou, mesmo, parte deles. (SARACENI, 2003, p. 226-227)

Para a realização da magia é uma condição essencial desenvolver a mediunidade, à medida que esse desenvolvimento permite um contato maior e mais profundo com todos os planos do universo, desde o material até o mais sutil. Com essa qualidade mediúnica, o mago pode se conectar com a energia dos elementos materiais que são oferecidos às entidades que atuam nos planos espirituais, e estas utilizam essas energias das formas necessárias dentro das características de cada ritual de magia. Saraceni procura explicar esse processo de forma que o entendimento, no seu entender, seja facilitado:

Normalmente, uma oferenda contém vários elementos materiais que à primeira vista, parecem não ter fundamento. Mas, na verdade, todos têm e são facilmente explicáveis. Frutas, velas, bebidas, flores, perfumes, fitas, comidas, etc., tudo obedece a uma ordem de procedimentos, todos afins com o objetivo a que se destinam. Os frutos são fonte de energias que têm várias aplicações no campo etérico. Cada fruta é uma condensação de energias que forma um composto energético sintético, o qual, se corretamente manipulado pelos espíritos, torna-se plasmas astrais usados por eles até como reservas energéticas durante suas missões socorristas. [...] Para efeito de comparação, podemos recorrer aos trabalhadores que manipulam certos produtos químicos e precisam ingerir grandes quantidades de leite para desintoxicá-los ou aos que trabalham em fornalhas e precisam ingerir grandes quantidades de líquidos para se reidratar. [...] E esse mesmo desgaste sofrem os espíritos que atuam como curadores, quando doam suas próprias energias aos enfermos, tanto os desencarnados quanto os encarnados. (SARACENI, 2003, p. 227)

Assim, todos os elementos materiais utilizados nas magias têm sua significação energética e simbólica para o ritual. As forças dessas oferendas são utilizadas pelas entidades, de acordo com cada objetivo e cada necessidade. No caso da Umbanda, Saraceni afirma que “uma oferenda é um ato religioso realizado no ponto de forças de um Orixá, que irá fornecer ao espírito que trabalha com o médium um de seus axés, utilizado de imediato, ou posteriormente, nos mais diversos trabalhos” (2003, p. 228).

Sendo o axé a força e a energia do Orixá, as magias devem ser realizadas em correlação com os locais ou elementos em que cada Orixá concentra seus axés: o mar, no caso de Iemanjá (longe do mar pode-se utilizar a água do mar e a areia ou conchas), as matas no caso de Oxóssi, as cachoeiras para Oxum, as encruzilhadas para Exu, e assim por diante.

Esses conhecimentos são essenciais para que os iniciados dominem os rituais de magia e para que possam transmitir aos iniciantes que estão em busca desse aprendizado. Entretanto, para que o mago alcance esse grau de força mental para a realização completa da magia, há desafios e há a necessidade de consciência de que o poder por trás de toda magia é divinamente permitido.

Por esse motivo, Saraceni faz a seguinte observação quando fala sobre a divina “transmissão total de poderes mágicos” (p. 233):

Acontece quando alguém adquire um grau consciencial de tal nível que está pronto para, finalmente, despertar em si poderes análogos aos existentes na natureza e velados pelos seus guardiões naturais: os 'orixás'. A transmissão só ocorre depois de um 'ato de fé', em que o magista se consagra ao Orixá e está consciente de que o mau uso que der aos poderes que serão despertados em si o conduzirão ao encontro do seu negativo, sendo punido com severidade. (SARACENI, 2003, p. 233)

No caso dos médiuns que não atingiram esse estágio de consciência, há a ação da magia, mas condicionada às circunstâncias e necessidades de cada ato mágico. Então esses rituais têm – pode-se dizer – um alcance limitado e efetivo para os casos específicos a que são destinados. Nessa perspectiva, Saraceni aponta que o Orixá é o “doador do poder”, e faz isso porque o guia espiritual do médium também é responsável pelo direcionamento dessa energia e será “o manipulador dessas energias potencializadas”, e o médium é o ativador desse processo, pois abre a comunicação energética a partir do ritual realizado. (SARACENI, 2003, p. 233)

Assim, de acordo com o médium e sua capacidade, acontece a integração entre o mundo material, as forças astrais das entidades e as forças divinas dos Orixás, que atuando em conjunto, dentro das Leis espirituais, podem promover um ato mágico com efeitos positivos ou negativos na vida material ou física dos indivíduos.

Portanto, sem fazer referência às origens étnicas ou culturais da Umbanda, Rubens Saraceni procura explicar a integração de todos esses elementos religiosos na sua doutrina. A lei do Karma, os Orixás, os espíritos, as oferendas, a força da natureza, a evolução espiritual, o comportamento ético e moral, a capacidade mental e de conhecimento, ou seja, os mais variados elementos das culturas formadoras do Brasil estão presentes e integrados na Umbanda, reunidos nos conhecimentos ocultos que os rituais e a magia na Umbanda guardam para os que querem conhecê-los.

Nessa perspectiva, não se pode simplesmente negar a magia taxando-a como invenção, superstição ou ilusão, sem incorrer num equívoco na proposta da reflexão científica, que é buscar a compreensão dos fenômenos em seu significado e validade, mesmo que não dentro dos padrões do empiricismo que marca muitas das correntes de pensamento. Assim, a magia não pode ser apenas limitada a uma noção de crença, mas analisada na amplitude dos movimentos históricos que a reconhecem e validam.

CONCLUSÃO

Mediunidade e magia constituem dois dos elementos centrais da religião Umbanda. Esses elementos são, em geral, vistos de forma polêmica e contraditória, à medida que tanto a mediunidade como a magia não podem ser provadas empiricamente, mas apenas explicadas a partir das formulações dos próprios praticantes dessa religião ou de outras religiões que também contam com esses elementos.

Neste texto, procuramos mostrar como foram elaborados os ensinamentos sobre a mediunidade e a magia na Umbanda, a partir do pensamento de três dos principais autores umbandistas. Situamos

esses pensamentos no contexto histórico de sua produção e valorizamos a perspectiva desses autores nos aspectos específicos que poderiam mostrar a mediunidade e a magia como fenômenos compreensíveis para os leitores comuns e não familiarizados com as formas tradicionais de manifestação religiosa da Umbanda.

Nosso entendimento é que o esforço dos autores umbandistas para criar um conjunto de ensinamentos e, mesmo, uma Teologia da Umbanda, foi fundamental para que houvesse um eixo comum no interior das muitas Umbandas praticadas no Brasil. Mesmo que uma grande diversidade de formas e rituais existam, mediunidade e magia estão presentes em todos os Templos e Terreiros de Umbanda, o que justifica nossa tentativa de trazer essas explicações sobre a mediunidade e a magia de forma sintetizada.

REFERÊNCIAS

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FRAZER, James G. **O Ramo de Ouro**. Versão Ilustrada. Prefácio de Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. Disponível em: <http://www.auroradourada.com/gallery/o-ramo-de-ouro-sir-james-george-frazer-ilustrado.pdf>

MATTA E SILVA, W.W. da. **Umbanda de todos nós**. 3ª Ed. Enciclopédia de Ciências Ocultas, Volume 6. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S. A., 1968.

MATTA E SILVA, W.W. da. **Umbanda do Brasil**. Enciclopédia de Ciências Ocultas, Volume 7. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S. A., 1969.

RIVAS NETO, Francisco. **Umbanda**: a proto-síntese cósmica. São Paulo: Editora Pensamento, 2002.

SARACENI, Rubens. **Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada**: a religião dos mistérios, um hino de amor à vida. São Paulo: Madras, 2003.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 3ª Ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

SOBRE OS ORGANIZADORES

André Luiz Caes

Doutor em História pela Universidade de Campinas (UNICAMP). Pós-doutor em Religiões Visões de Mundo pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP). Professor dos Programas de Pós-Graduação em História (PPGHIS) e Ambiente e Sociedade (PPGAS) da Universidade Estadual de Goiás (UEG).

Daniel Precioso

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor do Curso de História (*campus* sudoeste, sede Quirinópolis) e do Programa de Pós-Graduação em História (*campus* sul, sede Morrinhos) da Universidade Estadual de Goiás (UEG).

Léo Carrer Nogueira

Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professor do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Estadual de Goiás (UEG), *campus* Sul, sede Morrinhos.

SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS

Clarissa Adjuto Uilhôa

Doutora em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professora Adjunto A da Universidade Federal de Jataí (UFJ).

Claudia de Jesus Maia

Doutora em História pela Universidade de Brasília (UnB) e pós-doutora em História pela Universidade Nova de Lisboa (UNL). Professora do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES). Pesquisadora do CNPq.

Fernanda Gabriela Gonçalves da Silva

Graduada em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG), campus Sul, sede Morrinhos. Foi bolsista de Iniciação Científica (PIBIC).

Leonara Lacerda Delfino

Doutora em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e pós-doutora em História pela Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES). Professora colaboradora do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES).

Maria Cristina de Azevedo

Doutora em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e integrante do Núcleo de Pesquisa Impérios e Lugares do Brasil-CNPq.

Monalisa Pavonne Oliveira

Doutora em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professora do Curso de História, do Mestrado Profissional em História e do Mestrado em Educação da Universidade Federal de Roraima (UFRR).

Patrício Batsíkama

Doutor em Antropologia pela Universidade Fernando Pessoa (UFP) e pós-doutor em História e Ciências Políticas. Professor de Sociologia das Religiões no Instituto Superior Politécnico Tocoísta de Luanda (ISPT).

Raíssa Nathana Freitas Batista

Mestranda em Antropologia pelo Departamento de Antropologia Social da Universidade Federal de Roraima (UFRR) e licenciada em História pela mesma universidade.

ÍNDICE REMISSIVO

A

África 9, 10, 11, 15, 51, 65, 67, 68, 71, 82, 88, 105, 108, 129, 200
africana 12, 22, 23, 42, 43, 49, 51, 62, 68, 85, 86, 87, 88, 90, 110, 111, 114, 115, 116, 118, 120, 121, 122, 126, 127, 132, 133, 134, 135, 136
afro-brasileira 10, 72, 101, 106, 110, 113, 116, 117, 126, 130, 133, 136
afro-brasileiras 9, 10, 11, 12, 13, 14, 50, 66, 110, 113, 114, 115, 117, 118, 123, 124, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 141, 169, 172, 175, 177, 181, 183, 187, 196, 197, 198, 199, 200, 202
afro-brasileiros 49, 66, 117, 123, 169, 198, 200
afrodescendentes 93, 110

B

Brasil 9, 11, 13, 14, 15, 23, 45, 49, 63, 64, 68, 69, 71, 76, 79, 86, 94, 100, 104, 106, 107, 111, 113, 114, 116, 117, 119, 130, 135, 136, 137, 167, 176, 177, 200, 206, 208, 212, 213, 228, 232, 233, 235
Buñkisi 17, 19

C

Catarina Juliana 11, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68
centro-africanas 49, 68, 107
Centros 148, 157, 160
cerimônias 34, 49, 63, 64, 183, 186
cristianismo 43, 175, 191, 192, 195, 196, 197, 222

cultos 18, 19, 23, 50, 58, 59, 60, 64, 68, 111, 118, 120, 122, 123, 133, 165, 166, 169, 176, 184, 185, 186, 194, 200
cultura 19, 20, 42, 104, 110, 111, 117, 133, 142, 143, 185, 193, 202, 203, 211, 220

D

Diário Oficial do Município de Goiânia 139, 141, 142, 149, 152, 155, 159, 160, 162, 173
Dibûndu 17, 19
DOM 139, 140, 141, 152, 153, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 172

F

feminina 75, 175, 179, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195
feminismo 13, 178, 187, 200

G

gênero 13, 14, 71, 75, 77, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 185, 188, 189, 195, 196, 197, 199, 200

H

história 10, 12, 13, 14, 15, 34, 49, 67, 68, 70, 71, 72, 99, 100, 101, 102, 104, 106, 114, 115, 116, 133, 136, 175, 177, 178, 180, 182, 198, 200, 210
homens 19, 22, 25, 27, 29, 30, 32, 46, 131, 175, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 195, 198, 199

I

igrejas 133, 168, 176, 177, 187, 189, 190, 193, 196, 197, 198, 199

K

Kiñtũmba 17

Kitõmi 17

L

Lõmbo lwa símbi 17

M

magia 14, 17, 24, 61, 89, 201, 202, 203, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233

mitos 72, 214

N

negros 64, 77, 91, 105, 115

ñgãnga 17, 18, 25, 26

Nhá Chica 12, 70, 71, 72, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 88, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107

R

racismo 12, 13, 106, 109, 110, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 123, 124, 125, 132, 134, 135, 136

racismo religioso 12, 13, 109, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 132, 134, 135, 136

reflexões 14, 135, 200, 202, 207, 213, 219, 223

religião 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 42, 43, 53, 101, 108, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 125, 126, 127, 128, 132, 133, 147, 150, 158, 182, 183, 188, 197, 198, 199, 202, 203, 206, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 222, 232, 233

religiões 9, 10, 11, 12, 13, 14, 49, 50, 61, 66, 105, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 122, 123, 124, 125, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 141, 147, 169, 174,

175, 177, 181, 183, 184, 187, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 210, 211, 225, 232
religiosa 10, 15, 17, 21, 22, 24, 39, 43, 50, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 72, 75, 84, 86, 89, 90, 95, 103, 104, 106, 110, 114, 115, 116, 120, 123, 127, 132, 133, 135, 136, 137, 157, 158, 165, 188, 192, 193, 194, 195, 198, 200, 202, 203, 223, 233
ritos 30, 61, 65, 66, 78, 79, 91, 93, 99, 101, 104, 111, 118, 121, 122, 133, 186
rituais 11, 14, 19, 29, 49, 50, 51, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 87, 90, 92, 110, 118, 121, 122, 131, 132, 136, 137, 147, 183, 184, 198, 202, 207, 212, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 231, 232, 233

S

saberes 63, 65, 72, 75, 76, 78, 99, 101, 126

sobre-humanos 112, 113

sociedade 14, 21, 22, 27, 36, 37, 38, 39, 41, 50, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 71, 75, 77, 78, 81, 82, 87, 97, 98, 110, 113, 114, 115, 118, 119, 124, 125, 126, 142, 145, 157, 175, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 188, 193, 195, 197, 206, 223

T

termo 18, 22, 23, 32, 33, 37, 39, 40, 41, 45, 71, 78, 111, 114, 116, 185

U

Umbanda 13, 14, 49, 100, 101, 102, 107, 111, 130, 140, 141, 142, 148, 149, 150, 152, 153, 155, 158, 160, 166, 168, 173, 177, 181, 182, 183, 196, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 211, 212, 213, 215, 216, 220, 221, 222, 223, 226, 227, 228, 230, 232, 233



WWW.PIMENTACULTURAL.COM

ÁFRICA E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

dinâmicas e perspectivas

| SÉCULOS XVIII-XXI |

PPGHIS
PROGRAMA
DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM HISTÓRIA

 **pimenta
cultural**