

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS-CAMETÁ  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA-PPGEDUC  
CURSO DE MESTRADO EM EDUCAÇÃO E CULTURA

**NEUSIANE DE NAZARÉ COELHO DE MELO**

**O CORPO AFRRRELIGIOSO E SUAS TEIAS DE SIGNIFICAÇÕES:  
ENTRELAÇANDO SABERES E PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA DA  
CULTURA AFRRRELIGIOSA EM CAMETÁ-PA**

Cametá-PA  
2017

**NEUSIANE DE NAZARÉ COELHO DE MELO**

**O CORPO AFRRORRELIGIOSO E SUAS TEIAS DE SIGNIFICAÇÕES:  
ENTRELAÇANDO SABERES E PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA DA CULTURA  
AFRRORRELIGIOSA EM CAMETÁ-PA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura do Campus Universitário do Tocantins/UFPA – Cametá, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Educação e Cultura.

Área de concentração: Educação, Cultura e Linguagem

Orientador: Prof. Dr. José Valdinei Albuquerque Miranda.

Cametá-PA  
2017

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**  
**UFPA – Biblioteca Central**

---

Melo, Neusiane de Nazaré Coelho de, 1987

O Corpo afroreligioso e sua teias de significações: entrelaçando saberes e práticas de resistência da cultura afroreligiosa em Cametá-PA / Neusiane de Nazaré Coelho de Melo. — 2017.

Orientador: José Valdinei Albuquerque Miranda

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Campus Universitário do Tocantins Cametá, Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura, Cametá/PA, 2017.

1. Cultos afro-brasileiros – Cametá/PA. 2. Cultura afro-brasileira. 3. Educação multicultural – Cametá/PA. I. Título.

CDD - 23. ed. 299.6098115

---

# **O CORPO AFRRORRELIGIOSO E SUAS TEIAS DE SIGNIFICAÇÕES: ENTRELAÇANDO SABERES E PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA DA CULTURA AFRRORRELIGIOSA EM CAMETÁ-PA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura do Campus Universitário do Tocantins/UFPA – Cametá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação e Cultura.

Área de concentração: Educação, Cultura e Linguagem

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Jose Valdinei Albuquerque Miranda  
Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura- PPGEDUC  
Campus Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá  
Orientador

---

Prof<sup>a</sup>Dr<sup>a</sup> Taissa Tavernard de Luca  
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião- PPGCR  
Universidade Estadual do Pará/UEPA- Belém  
Examinadora Externa

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Gilcilene Dias da Costa  
Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura- PPGEDUC  
Campus Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá  
Examinadora Interna

---

Prof<sup>o</sup>. Dr. Luiz Augusto Pinheiro Leal  
Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura- PPGEDUC  
Campus Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá  
Examinador Interno

Apresentado em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Dedico este trabalho a Isabel Oliveira e a todos os médiuns de seu terreiro, que possuem em seus corpos a força da resistência da religiosidade afro-brasileira.

## AGRADECIMENTOS

Finalizar uma etapa de formação acadêmica é recordar um caminho traçado no qual às vezes esquecemos do que foi percorrido, dos obstáculos, das angústias, dos desesperos, das alegrias, dos desconfortos, da descontração, das amizades, construções, reconstruções e acima de tudo das novas aprendizagens adquiridas. Durante estes dois últimos anos no Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura-PPGEDUC no campus de Cametá, passei por todas essas situações sempre acompanhada de pessoas que se tornaram indispensáveis neste momento, tanto nas relações acadêmicas como pessoais.

Gostaria de começar agradecendo as pessoas de meu ciclo social as quais sempre foram e continuarão sendo meu maior incentivo e suporte nessa vida. Meus agradecimentos a toda minha família pelo apoio e incentivo, em especial a minha mãe Ana Rosa Pereira Coelho, por ser meu tudo neste mundo. Aos meus irmãos Nelson de Melo Jr. e Ednelson de Melo que sempre acreditaram em mim, a Ermeson Coelho por me dar forças e traçar diálogos comigo sobre a minha temática. As/os minhas/os sobrinhas/as Rafaelly, Rafael, Rael, Nicolas, Amanda e Murilo que me estimulam na criação de uma nova geração baseada na igualdade e respeito às diferenças. Ao meu padrasto Benedito do Pilar por ter compartilhado com a minha mãe a criação de seus quatro filhos. A Aldair Junior, companheiro, esposo, amigo e confidente com quem divido o cotidiano, mostrando-se um grande alicerce nesta etapa, sempre incentivando as minhas conquistas. A Lana Saboia e Juliéna Coelho, primas e amigas confidentes nos diálogos sobre a vida e as lutas de mulheres. A Joana Coelho, minha mãe “postíça” que estimo com carinho e amor.

Em relação às pessoas das relações acadêmicas, gostaria de começar a agradecer ao professor e orientador desta pesquisa, José Valdinei Miranda, pelos diálogos traçados, conhecimentos compartilhados, incentivo, dedicação e ética na construção desta pesquisa. Gostaria também de agradecer às professoras Taissa Luca, Gilcilene Dias da Costa e ao professor Augusto Leal pelo diálogo traçado no momento da qualificação, que permitiu analisar novos horizontes e melhoramento da pesquisa. Não poderia esquecer os amigos da turma de Mestrado do PPGEDUC-2015, com quem compartilhei amizades e vivências durante este percurso. Gostaria de agradecer ao PPGEDUC, pela oportunidade de formação desta pesquisadora na região do baixo Tocantins. Meus sinceros agradecimentos a rede de apoio financeiro

do CNPQ, pela instituição da FAPESPA, a qual incentivou esta pesquisa através da concessão da bolsa de estudo.

Por fim, meus profundos agradecimentos a quem através de seu corpo me permitiu analisar e tecer os objetivos deste estudo, a Dona Isabel Oliveira, grande mulher, de luta e resistência travadas diariamente contra à intolerância e a discriminação. Meus agradecimentos aqueles que aqui possuem o codinome de Luzia, João, Amanda e Paula que compartilham junto com dona Isabel, a luta e resistência na manutenção de sua religiosidade. Gostaria também de agradecer ao seu Celso, com quem por algum tempo compartilhei informações no seu terreiro e que também tece no seu corpo a resistência da religiosidade afro-brasileira.

Assim, expresso minha gratidão e reconhecimento às pessoas que acompanharam esse trajeto, seja no âmbito familiar como no acadêmico. A contribuição de vocês foi essencial nesse percurso e por isso aqui exponho o meu muito obrigada!

## RESUMO

Este trabalho visa analisar o corpo afrorreligioso e os saberes culturais entrelaçados por uma história de resistência e luta pela valorização da cultura afro-brasileira em Cameté-Pa. Compreende o corpo como um polo difusor dos saberes culturais afrorreligiosos, que por meio de sua prática religiosa mantem vivo o universo simbólico da cultura religiosa afro-brasileira e reativa a luta e a resistência contra o racismo religioso e a atitude de intolerância religiosa na sociedade. Considera que os saberes transmitidos nas práticas culturais e religiosas de tradição afro são instrumentos de combate ao racismo que possibilitam pensar uma perspectiva de educação étnico-racial. Em seu aspecto teórico-conceitual a pesquisa estabelece um diálogo com autores do campo dos estudos da cultura e religiosidade afro-brasileira, mais precisamente os estudos sobre a umbanda, sendo eles Bastide (1971), Silva (1994), Birman (1985), Concone (2008), Prandi (2004, 2008) entre outros. Para melhor compreender a realidade religiosa amazônica, a pesquisa dialoga com Silva (2015), Campelo e Luca (2007), Luca (2003), Furuya (1994), Leal (2011), bem como com Gomes (2013), Caputo (2012, 2013) sobre a perspectiva da educação voltada para relações étnico-raciais. Em seu aspecto metodológico a pesquisa foi conduzida por uma abordagem antropológica, de caráter etnográfico que envolveu a descrição do trabalho de campo no terreiro e o acompanhamento do ritual de oferendas à Iemanjá, bem como a organização, análise e interpretação dos resultados. A perspectiva da etnografia com base na interpretação da cultura de Geertz (2013), permitiu descrever e analisar um ritual religioso observando as múltiplas relações tecidas pelo corpo afrorreligioso, que se materializam no terreiro umbandista de Dona Isabel Oliveira na cidade de Cameté. Em seus resultados podemos observar e concluir que os saberes culturais da religiosidade afro-brasileira são intermediados e difundidos na prática religiosa. Nesse contexto, o corpo afrorreligioso compõe um conjunto de saberes culturais, ancestrais, coletivos e simbólicos produzidos na prática religiosa e que permitem pensar uma nova inserção da cultura e religião afro-brasileira na educação com base na perspectiva das relações étnico-raciais, tanto na valorização da cultura religiosa afro-brasileira, como arma de combate ao racismo.

**Palavras-Chaves:** Corpo afrorreligioso. Saberes culturais. Práticas de resistência. Educação étnico-racial.



## ABSTRACT

This work aims to analyze the Afro-religious body and the cultural knowledge intertwined by a history of resistance and struggle for the valorization of the Afro-Brazilian culture in Cametá-Pa. It understands the body as a diffuser pole of afro-religious cultural knowledge, which through its religious practice keeps alive the symbolic universe of Afro-Brazilian religious culture and reactivates the struggle and resistance against religious racism thinking and the attitude of religious intolerance in society. It considers that the knowledge transmitted in the cultural and religious practices of Afro tradition are instruments of combat to the racism that allow to think a perspective of ethnic-racial education. In its theoretical-conceptual aspect the research establishes a dialogue with authors of the field of studies of Afro-Brazilian culture and religiosity, more precisely the studies on umbanda, being they Bastide (1971), Silva (1994), Birman (1985) Concone (2008), Prandi (2004, 2008) and others. To better understand the Amazonian religious reality, the research dialogues with Silva (2015), Campelo and Luca (2007), Luca (2003), Furuya (1994), Leal (2011), as well as with Gomes (2013), Caputo (2012, 2013) on the perspective of education focused on ethnic-racial relations. In its methodological aspect, the research was conducted by an anthropological approach, of ethnographic character that involved the description of the field work in the terreiro and the accompaniment of the ritual of offerings to lemanjá, as well as the organization, analysis and interpretation of the results. The ethnography perspective based on Geertz (2013) interpretation of the culture allowed us to describe and analyze a religious ritual observing the multiple relations of the Afro - religious body, which are materialized in Dona Isabel Oliveira' s Umbandist terreiro in the city of Cametá. In their results we can observe and conclude that the cultural knowledge of Afro-Brazilian religiosity is intermediated and diffused in religious practice. In this context, the afro-religious body composes a set of cultural, ancestral, collective and symbolic knowledge produced in religious practice and which allows us to think about a new insertion of Afro-Brazilian culture and religion in education based on the perspective of ethnic-racial relations, both in Afro-Brazilian religious culture, as a weapon to combat racism.

Keywords: Afro-religious body. Cultural knowledge. Endurance practices. Ethnic-racial education.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1:</b> Mapa da localização de Cametá.....	31
<b>Figura 2:</b> Frente do congá na casa-terreiro de Dona Isabel.....	51
<b>Figura 3:</b> início da ornamentação da barca de oferenda.....	51
<b>Figura 4:</b> Barca de oferenda decorada.....	52
<b>Figura 5:</b> Detalhes do interior da barca.....	52
<b>Figura 6:</b> Ornamentação do espaço.....	53
<b>Figura 7:</b> Decoração finalizada.....	53
<b>Figura 8:</b> Defumação dos ambientes da casa.....	53
<b>Figura 9:</b> Defumação dos ambientes da casa.....	54
<b>Figura 10:</b> Lavagem e limpeza da casa e das entidades.....	55
<b>Figura 11:</b> Banho usado na “limpeza” da casa.....	55
<b>Figura 12:</b> Defumação da casa após a lavagem.....	56
<b>Figura 13:</b> Preparação do banho de cheiro.....	56
<b>Figura 14:</b> Banho pronto e “protegido”.....	57
<b>Figura 15:</b> Arrumação da cabocla Mariana.....	57
<b>Figura 16:</b> Reorganização do espaço.....	58
<b>Figura 17:</b> Barca completamente enfeitada.....	58
<b>Figura 18:</b> Separação organização dos materiais usados no ritual.....	59
<b>Figura 19:</b> Ponto afirmado no congá.....	59
<b>Figura 20:</b> Espaço da pia decorado.....	60
<b>Figura 21:</b> Bandeira usada no festejo.....	60
<b>Figura 22:</b> Médiuns arrumados para o ritual.....	61
<b>Figura 23:</b> Abertura da celebração da festa de lemanjá.....	63
<b>Figura 24:</b> Chegada e cortejo a praia do Cametá-tapera.....	63
<b>Figura 25:</b> Descida para a praia.....	64
<b>Figura 26:</b> Saudação a lemanjá nas águas do rio Tocantins.....	64
<b>Figura 27:</b> Altar montado na praia para o festejo.....	65
<b>Figura 28:</b> Dona Isabel iniciando as orações na praia.....	66
<b>Figura 29:</b> Componentes dançando em semicírculo.....	66
<b>Figura 30:</b> João da mata em Dona Isabel.....	68
<b>Figura 31:</b> João da mata cumprimentando os assistentes.....	69
<b>Figura 32:</b> Herondina dançando.....	69
<b>Figura 33:</b> Herondina sendo caracterizada com os seus adereços.....	69
<b>Figura 34 e 35:</b> Herondina cumprimentando os médiuns do terreiro.....	70
<b>Figura 36:</b> Herondina sendo servida de bebida e cigarro.....	70
<b>Figura 37:</b> Herondina cumprimentado o público.....	70
<b>Figura 38 e 39:</b> Início da incorporação do Marinheiro Fernando.....	71
<b>Figura 40 e 41:</b> Marinheiro Fernando caracterizado com sua indumentária.....	72
<b>Figura 42, 43 e 44:</b> Cabocla Mariana incorporada em dona Isabel.....	73
<b>Figura 45:</b> Cabocla Mariana dando assistência ao público.....	74
<b>Figura 46 e 47:</b> Cabocla Mariana dançando e soltando a pólvora durante o ritual.....	75
<b>Figura 48:</b> Cabocla Mariana benzendo as crianças presentes.....	75
<b>Figura 49 e 50:</b> Cabocla Mariana benzendo e dando proteção as crianças presentes no festejo.....	76
<b>Figura 51:</b> Manifestação do Rompe-mato Poronga em dona Isabel.....	77
<b>Figura 52 a 54:</b> Expressão do Rompe-mato poronga em dona Isabel.....	77
<b>Figura 55 a 59:</b> Expressão do Rompe-mato poronga em dona Isabel.....	78
<b>Figura 60 e 61:</b> Marinheiro Fernando incorporado em Dona Isabel.....	79

<b>Figura 62 a 65:</b> Reação de dona Isabel após a incorporação do Rompe-mato poronga.....	80
<b>Figura 66 a 69:</b> Incorporação e assistência a lansã.....	81
<b>Figura 70:</b> Incorporação da sereia Janaína.....	82
<b>Figura 71:</b> Momento da oferenda a lemanjá.....	82
<b>Figura 72 a 75:</b> Momento da oferenda a lemanjá.....	83
<b>Figura 76:</b> A sereia Janaína se manifestando em dona Isabel.....	84
<b>Figura 77:</b> Público recebendo o banho de cheiro pelos médiuns.....	85

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>O DESPERTAR DA PESQUISA E OS CAMINHOS PERCORRIDOS</b> .....	<b>12</b>
<b>2</b>	<b>CAMETÁ E SUAS PRÁTICAS RELIGIOSAS: ONDE ESTÃO OS TERREIROS?</b> <b>20</b>	
2.1	ENTRE O CONSTRUÍDO E O VIVIDO: PANORAMA DA HISTÓRIA DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS. ....	20
2.2	O CATOLICISMO E A DESCENDÊNCIA NEGRA NA RELIGIOSIDADE CAMETAENSE .....	30
2.3	O CAMPO AFRRORRELIGIOSO EM CAMETÁ: PARA ALÉM DA INVISIBILIDADE DOS TERREIROS. ....	36
2.4	ISABEL OLIVEIRA: UM CORPO ENTRELAÇADO PELA RELIGIOSIDADE AFRO-CATÓLICA. 43	
<b>3</b>	<b>FESTA DE IEMANJÁ – RITUAL DE VALORIZAÇÃO DOS SABERES AFRRORRELIGIOSOS</b> .....	<b>49</b>
3.1	OS PREPARATIVOS QUE ENVOLVEM A FESTA DE IEMANJÁ .....	50
3.2	A FESTA DE IEMANJÁ.....	61
3.3	O ENCONTRO DE REPARAÇÃO E PROTEÇÃO DA CASA-TERREIRO.....	86
<b>4</b>	<b>UMA CULTURA TRANSCRITA PELO CORPO: ENTRE SIMBOLOGIAS, SABERES CULTURAIS, HOSPITALIDADE E ANCESTRALIDADE</b> .....	<b>89</b>
4.1	CORPO E ANCESTRALIDADE: A VALORIZAÇÃO DA CULTURA AFRO.....	91
4.2	CORPO E SIMBOLOGIA: AS MARCAS DE UMA RELIGIÃO .....	96
4.3	CORPO E HOSPITALIDADE: “UM E MÚLTIPLO EM UMA SÓ PESSOA” .....	100
4.4	CORPO E COLETIVIDADE: A INDIVIDUALIDADE QUE UNIFICA UMA COMUNIDADE.....	103
<b>5</b>	<b>O CORPO AFRRORRELIGIOSO E A LEI 10.639/03: UM CAMINHO POSSÍVEL</b> <b>108</b>	
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>119</b>
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>122</b>
	<b>ANEXO A: CÓDIGO DE ADMINISTRAÇÃO MUNICIPAL DE CAMETÁ 1934</b> .....	<b>126</b>
	<b>ANEXO: CARTEIRA DE FILIAÇÃO A UNIÃO DE TENDAS DE UMBANDA E CANDOMBLÉ DO BRASIL – SEÇÃO PARÁ</b> .....	<b>129</b>

## 1 O DESPERTAR DA PESQUISA E OS CAMINHOS PERCORRIDOS

Nesta pesquisa o corpo afrorreligioso é assumido como uma questão a ser pensada e analisada em suas teias de relações e significações. Uma investida que nos permitiu traçar alguns aspectos de uma etnografia das relações e práticas tecidas no espaço religioso do terreiro que abrange o corpo afrorreligioso, analisando os saberes culturais e resistência das religiões afro-brasileiras constituídos pelo corpo afrorreligioso. O *lócus* de pesquisa de campo que direcionou este estudo corresponde a cidade de Cametá/Pará, local controverso referente à cultura religiosa de descendência africana, pois é uma cidade que convive em suas relações sociais com uma invisibilidade da resistência da cultura religiosa negra mantendo um certo lugar de distanciamento e apagamento dessa cultura religiosa na história e memória da cidade.

Inicialmente gostaria de abordar aspectos de minha trajetória de formação e traçar os caminhos percorridos no meio acadêmico e pessoal com as religiões afro-brasileiras. Um caminho que se entrelaçou aos corpos afrorreligiosos que me fizeram enxerga-los não apenas com os olhos, mas com os ouvidos, cheiros, sentidos, contatos e falas. Uma experiência de encontro e proximidade que permitiu adentrar o universo das religiões afro-brasileiras e ser colocada entre os afrorreligiosos, modificando o meu pensar, agir e perceber as relações vividas pelos afrorreligiosos em suas práticas e rituais. Por isto, descrevo inicialmente este caminho pelos sentidos do meu corpo, da minha experiência, das minhas motivações e modificações ao adentrar neste campo, para depois descrever os caminhos percorridos na construção desta pesquisa, mostrando os trajetos traçados para sua composição.

Essas primeiras palavras aqui descritas, correspondem a uma tentativa de contar uma experiência pessoal e acadêmica com a religiosidade afro-brasileira. Um encontro e uma experiência que carregamos apenas em nós mesmos e que nesse momento se transforma em uma forma de contar de maneira singular, pois tudo que nos toca e nos move jamais será o mesmo em qualquer outra pessoa. Um contar de uma experiência resultante do ouvir e ver de outras pessoas a qual modificou o meu modo de pensar e colocou em questão a visão estereotipada construída sobre as religiões africanas no Brasil, especialmente no município de Cametá. Um contar que fala de um tempo singular vivido durante a pesquisa e que apenas nesse momento

será descrito desta maneira. Um contar que expressa um ponto de vista de alguém que não é a mesma de dois anos atrás e tenho certeza que não será daqui a mais alguns. Um contar de uma pesquisadora em processo de formação que é afetada na sua relação com os *outros* que compuseram a história e a trajetória desta pesquisa. Um contar que no seu *vai e vem* procura traçar os caminhos percorridos que levaram esta pesquisa chegar até aqui, em seu percurso e resultados.

Uma vez assistindo uma aula, ouvi de um professor que o nosso problema de pesquisa pode vir de duas formas, seja pelo convite, sugestão ou interpelação de alguém ou pela nossa própria inquietação frente ao mundo. A minha inserção no campo de pesquisa sobre religiões afro-brasileiras sem dúvida alguma foi sugerida pelo meu orientador da graduação Luiz Augusto Leal no trabalho de conclusão de curso de licenciatura em História defendido no ano de 2014 com o tema: *O comércio dos objetos litúrgicos afro-brasileiros em Cametá: Identidade e cultura nas relações econômicas*. Essa inserção na pesquisa não veio sem grandes dramas, pois a visão construída ao longo da minha formação pessoal me gerava medo, provocando na primeira leitura que tive sobre as religiões afro-brasileiras controvérsias de pensamentos as quais me fizeram por alguns dias entrar numa espécie de “apavoramento total” que me permitiu desconstruir velhos estereótipos e reconstruir um conhecimento para no final da leitura poder sair com uma nova concepção acerca das religiões afro-brasileiras.

O primeiro contato com as religiões afrodescendentes ocorreu através de leituras teóricas sobre o tema, pois a invisibilidade dos terreiros em Cametá dificultou de início minha aproximação com o campo de pesquisa. Pelo fato de conhecer nenhuma casa de culto em Cametá até o ano de 2013 e os dados oficiais da cidade não apresentarem pertencentes de religiões afro-brasileiras, iniciei o contato pelas barracas de vendas de materiais litúrgicos. Após contato com os agentes comerciais fiquei sabendo de alguns terreiros e locais que praticavam os cultos. Sem conhecimento das pessoas, utilizei minhas relações pessoais para entrar em contato com os representantes de terreiro em Cametá. Foi nesse momento, que através da Prof. Dra, Benedita Celeste Pinto, conheci Dona Isabel e pude manter contato com ela desde o primeiro trabalho de pesquisa. Sempre fui recebida na casa no terreiro como pesquisadora, indicada por outra pesquisadora, isso me dava um certo crédito na casa. Minhas aproximações na casa/terreiro sempre aconteceram nos momentos

de pesquisa, quando ia até a casa fazer entrevistas, e nos períodos de festas, quando tive a oportunidade de acompanhar vários festejos desde minha inserção nas relações com aquele grupo desde o ano de 2014.

Manter uma relação de pesquisadora sempre com um caderno ou câmera fotográfica na mão me colocava numa proximidade muito maior com dona Isabel. Sempre minhas entrevistas eram direcionadas a ela, ocasionando uma certa distância dos demais membros do terreiro, impossibilitando uma abertura para conversas mais confidenciais. Estrategicamente para o festejo de Iemanjá do ano de 2016, assumi outra postura e resolvi me inserir mais na dinâmica do grupo, participando dias antes da festa, acompanhando os preparativos, “metendo a mão na massa”, deixando um pouco de lado caderno e câmera fotográfica, o que me rendeu um contato maior com os outros membros do terreiro. Tive a oportunidade de conversar assuntos mais confidenciais, analisar maior a dinâmica do dia de festa e ser vista não apenas como pesquisadora. Essa postura me rendeu uma maior relação com o terreiro e as minúcias etnográficas descritas no segundo capítulo desta dissertação.

Esta pesquisa decorrente da inserção no Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC/UFPA) no ano de 2015 abriu novos olhares sobre o campo de pesquisa. Desta vez em diálogo com o professor e orientador desta pesquisa, José Valdinei Albuquerque Miranda, fui convidada a olhar para além do que sempre estivera ali, na minha frente, mas ainda não percebido, *o corpo afroreligioso*. A experiência desse novo encontro foi tão difícil quanto o primeiro. O tatear teórico, o sentir as práticas religiosas, o experimentar o conjunto de novas vivências de pesquisa requeria uma abertura para novas relações com os sujeitos da pesquisa, além das aproximações de leituras, teorias, novas categorias às quais ainda não estava familiarizada.

Ao longo desse percurso, percebi a pesquisa como algo vivido tão somente quando passamos a senti-la, experimentá-la. Nem sempre essa vivência vem de fácil modo, ainda mais quando você se aventura a ser pesquisadora de um campo de estudo estigmatizado socialmente, como são as religiões afro-brasileiras. Toda e qualquer vivência experimentada é resultante de conflitos, pois diria Foucault (1979), vivemos numa relação de poder onde tudo e todos são alcançados. Há um momento em que você se dá conta dessas situações e então você para, repara, analisa e percebe a importância e contribuição que seu trabalho pode ter e fazer a muitas

peças ou a uma comunidade de sujeitos silenciados e à margem social. Percebemos, em suma, a importância de um trabalho quando sentimos na “pele” o que muitos passam todos os dias. Quando passei a dar atenção à hostilidade que eu já passei como pesquisadora de religião afro, a macumba chamada por muitos, percebo que nada foi em vão.

Resolvi escrever essas impressões no texto da pesquisa recordando algumas situações que estão para além das quais passei em conflito comigo mesma. Foi no espaço familiar de minha casa, nos encontros acadêmicos na universidade e na convivência social entre amigos que percebi que as hostilidades vividas, algumas por meio de humor e “brincadeiras”, não foram meros momentos isolados, acontecendo todos os dias com os frequentadores e adeptos de alguma religião de matriz africana. Recordo de uma cena familiar, do episódio em casa quando conversava com minha mãe e falei que iria comprar uma cachaça e um cigarro, pois iria ao terreiro, era dia de pesquisa: - Não deixa ninguém te ver, põe na tua bolsa - foi a resposta dela. Naquele momento não me dei conta da situação, mas hoje me pergunto: Por que tinha que me esconder? O que mudaria se alguém me visse indo a um terreiro? O que existe num terreiro que se torne indigno de visita? Lugar indigno de frequentar? Lembro aqui das inúmeras piadas dos colegas na universidade fazendo “brincadeirinhas” em torno da minha temática e mais uma vez não me dei conta de que aquilo não era natural e nem engraçado. Mas, o que não esqueço, foi de uma conversa com uma professora, momento em que eu comentava sobre as dificuldades que estava tendo para associar teoria e prática e ela afirmou: “Quem mandou estudar macumba, um assunto não digno de ser estudado?”

Hoje percebo a relevância deste trabalho pensando em muitos pais e mães de santo vivendo diariamente com tanta hostilidade da sociedade brasileira em geral e da cidade de Cametá especificamente. Ser cametaense e há tanto tempo não conhecer ou reconhecer a religiosidade e cultura afro-brasileira nesta cidade da região tocantina do Pará me fez alargar os horizontes e buscar uma descendência que está para além da história oficial eurocêntrica a qual marca as memórias e feitos cametaenses, como a de *Cidade Invicta, Terra dos notáveis, dos Romualdos*. Cametá carrega a descendência e história da cultura africana, que pode ser vista pelos corpos dos afroreligiosos que mantêm no culto às suas divindades uma resistência que nos



permite contar e mostrar a resistência e os saberes da cultura e religiosidade afro-brasileira na cidade de Cametá, às margens do rio Tocantins.

E foi ao olhar mais compassivamente para o corpo afrorreligioso que problematizamos a temática desta pesquisa, a qual visa mostrar como o corpo foi e continua sendo um instrumento de resistência e saberes da cultura religiosa e afro-brasileira, traçando uma investigação com característica antropológica deste corpo que historicamente se constituiu como fonte de resistência na religião afro-brasileira. Em Cametá, esse corpo segue as “escondidas”, sincretizado ao catolicismo, todavia continua sendo um difusor dos saberes e valores religiosos afro-brasileiros.

Assim, o objetivo desta pesquisa é analisar como o corpo afrorreligioso se constitui como um polo de resistência da religiosidade afro-brasileira, frente a discriminação e intolerância; compreender que saberes e valores culturais religiosos são propagados pelo corpo que mantém vívida a cultura religiosa afrodescendente; e compreender de que forma os saberes transmitidos pelo corpo afrorreligioso podem ser um instrumento de combate ao racismo e a intolerância contra os afrorreligiosos.

A resistência aqui entendida se configura como uma resistência ao racismo, resultante das teorias racialistas criadas no século XIX que estratificaram a espécie humana em raças e colocou a “raça negra” como inferior na evolução da humanidade, resultado esse que ocasionou para a população negra todo de tipo de dominação e discriminação, inclusive a religiosa e cultural. O racismo institucionalizado pela ciência fez com que toda população negra sofressem o estigma da inferioridade racial, ocasionando o racismo em todas as esferas social, cultural, linguística, artística, estética e religiosa (SCHWARCZ, 1993).

O racismo religioso foi e continua muito presente na sociedade brasileira. Os estigmas de cultos primitivos e a demonização de seus deuses são a consequência que os afrodescendentes carregam do racismo e foi contra isso que resistiram e continuam sua luta até os dias atuais.

Dessa forma a pesquisa foi desenvolvida com base nas práticas religiosas inscritas no corpo negro e feminino. Dona Isabel Oliveira, uma mulher negra que dentre suas lutas vividas carrega a resistência da sua religião de matriz africana e mantém uma comunidade afrorreligiosa em Cametá, no bairro de São Pedro. Por isso, Dona Isabel é apresentada nesta pesquisa como principal informante/interlocutora por ser responsável pelo terreiro de Umbanda, mostrando-se através de suas relações

tecidas por sua prática afroreligiosa a principal intermediadora desta pesquisa entre o campo empírico e o teórico.

Como a pesquisa se baseia na história de vida de um corpo afroreligioso e as relações tecidas e sofridas por ele, metodologicamente foi desenvolvido um trabalho com características etnográficas com base na descrição densa proposta por Geertz (2013). Como o referido autor (2013, p.7) afirma que “fazer a etnografia é como tentar ler [...] um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento”, foi através da leitura do corpo afroreligioso que compus esta pesquisa. Foi lendo seus signos, as relações tecidas no terreiro e fora dele, a sua representatividade que a pesquisa conseguiu adentrar no universo afroreligioso e compreender os sentidos e significações de sua prática.

A abordagem etnográfica propõe ao pesquisador além de uma maior aproximação com o campo da pesquisa, por meio de observações participantes, entrevistas, registros fotográficos, acompanhamento das práticas culturais, o enfrentamento de uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas e entrelaçadas que ao mesmo tempo são desconhecidas a ele, mas que tem como dever a aprendizagem e posteriormente a apresentação e para isso requer um trabalho rotineiro de entrevistas, observações, etc. Esta pesquisa foi desenvolvida com base nessas características uma vez que propusemos a descrição de um ritual religioso praticado no terreiro, o qual apresentou uma variedade de informações e simbologias que por serem desconhecidas exigiram a busca de outras informações e no aprofundamento dos conhecimentos de tal ritual e para isso foi preciso não apenas observar o ritual, (já havia observado no ano de 2015) mas participar ativamente dele, assim como me aprimorar do conhecimento teórico sobre a Umbanda, quando utilizei os autores Birman (1985), Silva (1994), Concone (2008) entre outros, que por meio de suas pesquisas contribuíram significativamente para o melhor entendimento do ritual religioso abordado nesta pesquisa. O desenvolvimento da pesquisa contou com entrevistas semiestruturadas e aleatórias, decorrente da participação e observação mais próximas do ritual, mas ainda o contato direto com os outros componentes do terreiro sem, no entanto, utilizá-los diretamente neste estudo. Os recursos digitais, fotografia e filmagem foram amplamente utilizados na pesquisa, principalmente

durante o ritual descrito, pois uma riqueza de detalhes advindas das fotografias complementa a escrita deste texto dissertativo, em especial do ritual religioso analisado.

Essa é a base da prática da etnografia como uma análise antropológica que forma um conhecimento e é definida pelo tipo de esforço intelectual o qual ela representa, a descrição densa, uma vez que “a análise cultural é uma adivinhação dos significados, uma avaliação das conjecturas, um traçar de conclusões explanatórias” (Geertz, 2013, p.14). É por esse exercício que a etnografia é interpretativa e microscópica, pois tem como objetivo tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados. Por isso nos detemos no corpo afroreligioso, que aparentemente é um fato pequeno dentro do universo da religiosidade afro, porém nos permitindo analisá-lo detalhadamente como um meio de resistência e propagação dos saberes da religiosidade afro-brasileira.

Mas de que corpo fala esta pesquisa? Quando se fala em corpo afroreligioso, a referência ao afroreligioso se baseia na definição de Ferretti sobre as religiões de matrizes africanas que as definiu como “uma pluralidade de manifestações religiosas organizadas geralmente bem antes da abolição, por africanos escravizados e seus descendentes em que são cultuados e se entra em transe com as entidades espirituais[...]” (Ferretti, 2008, p.181). Conforme a definição acima, as religiões de matrizes africanas cultuam os seres espirituais e se entra em transe com essas entidades, que ao se manifestarem tem o corpo do crente como o seu lugar de recepção. Um corpo ao receber um ser espiritual torna-se fonte espiritual capaz de produzir saberes a interligarem toda uma comunidade religiosa que se forma em torno dele. Por isso, o corpo afroreligioso neste estudo é caracterizado como um produtor de saberes da cultura religiosa afro-brasileira que ao possuir um sentido sacralizado foi e continua sendo um meio de resistência da identidade e cultura afro-brasileira. Dessa forma, o corpo aqui estudado não se enquadra na perspectiva biológica de sua natureza física, mas como um corpo produtor e reproduzidor da cultura e identidade negra através de práticas da religiosidade afro-brasileira.

Dessa forma, são nas tessituras do corpo afroreligioso de Dona Isabel que este trabalho ganhou forma e expressão e se propõe a mostrar como o corpo afroreligioso foi e continua sendo um lugar de resistência das religiões afro-brasileiras ao intermediar os saberes ancestrais, coletivos, símbolos da cultura afro-brasileira.

Para mostrar as tessituras deste corpo, este estudo está constituído em quatro capítulos interligados.

O primeiro capítulo faz um panorama histórico da religião afro-brasileira e aborda o *lócus* da pesquisa, a cidade de Cameté, que nos permitiu discutir a invisibilidade da religiosidade afro-brasileira na história da cidade e ao mesmo tempo dar visibilidade às práticas de resistência dessa cultura religiosa presente nos terreiros e manifestações dos corpos afrorreligiosos e seus rituais, destacando especialmente aspectos da história de vida de Dona Isabel Oliveira, que resiste na cidade por meio de suas práticas afrorreligiosas.

No segundo capítulo apresentamos a descrição do *Ritual de lemanjá* com os inúmeros aspectos de preparação, o acontecer do ritual propriamente dito e os elementos posteriores ao dia do ritual e seus desdobramentos. Essa aproximação e acompanhamento dos diferentes momentos do ritual afrorreligioso possibilitou realizar uma descrição dos diferentes momentos que compõem o ritual e interpretar as teias de significados produzidas pelo corpo afrorreligioso nesse contexto.

O terceiro capítulo segue a análise do ritual mostrando o corpo como o centro das relações religiosas que o tornam o difusor dos saberes culturais afrorreligiosos. Nesse momento são destacadas algumas dimensões relacionadas ao corpo afrorreligioso como a ancestralidade, a simbologia, a hospitalidade e a coletividade. Esses aspectos nos permitiram pensar a dimensão material e simbólica do corpo afrorreligioso para além de sua demarcação e determinação estritamente biológica.

O quarto capítulo compreende os saberes propagados pelo corpo como um meio de combate contra o preconceito e a intolerância a ser incluído na educação através da lei 10.639/03 que foi acrescida da temática indígena e hoje é reconhecida como a lei 11.645/08 que torna obrigatório o ensino da história e cultura africana e afro-brasileira e indígena nos estabelecimentos de ensino do país.

Assim, ao entrelaçar o campo da cultura e da educação através do corpo afrorreligioso esperamos que este estudo sirva de prática de combate contra o racismo da cultura e religiosidade afro-brasileira e que a resistência deste corpo seja uma porta de entrada para a inserção da educação étnico-racial nas escolas, onde a valorização dos saberes, que dele emerge, deve se tornar um instrumento de resistência e luta travada todos os dias na educação e na sociedade.

## **2 CAMETÁ E SUAS PRÁTICAS RELIGIOSAS: ONDE ESTÃO OS TERREIROS?**

Este capítulo descreve um panorama histórico da religião afro-brasileira e aborda o campo empírico desta dissertação, as práticas afrorreligiosas na cidade de Cametá, transcorrendo pela análise histórica e religiosa da cidade para mostrar como a religiosidade afro-brasileira está presente neste município. Adentrar no universo da religiosidade afro-brasileira, percorrendo o caminho histórico construído sobre as religiões de matriz africana, permitiu analisar como essas visões desaguam na cidade de Cametá e proporcionou perceber um campo religioso de hegemonia católica, mas que tem em suas singularidades a descendência de matriz afro que permeia a história da cultura e religiosidade do município e se mantém viva na sociedade cametaense por meio das práticas e expressões dos corpos afrorreligiosos os quais resistem na cidade, a exemplo de Dona Isabel, que por meio de sua vida e prática religiosa constrói uma história de resistência da cultura afro na cidade de Cametá.

### **2.1 Entre o construído e o vivido: panorama da história dos cultos afro-brasileiros.**

Ao longo da história do Brasil, a cultura negra foi estigmatizada pelo olhar do colonizador europeu e branco. E a população negra africana e afro-brasileira “pagou” o preço da discriminação racial e social instituída aos descendentes dessa cultura. O discurso do dominador tinha como objetivo principal apoderar-se da força de trabalho do negro e mantê-lo submisso ao seu comando, por isso utilizou-se de estratégias que visavam o total controle sobre seu corpo e para isso criou na sociedade discursos que apresentaram, narraram e representaram o corpo negro associados à inferioridade racial os quais consequentemente lhe atribuíram o atraso social e cultural.

No tocante à religiosidade de matriz africana, o seu sistema de crença, rito e adoração, foram usados para associar o corpo afrorreligioso à ideia de um corpo primitivo, inferior e por isso doente. A literatura sobre a religião africana baseada em estudos científicos de pesquisa apresentou uma visão médica do assunto. A obra considerada inaugural por muitos no Brasil no estudo das religiões africanas foi a de Nina Rodrigues publicada no final do século XIX (1896) denominada de *O animismo fetichista do negro baiano*, a qual associou às práticas religiosas africanas a doença.

Pelo olhar da ciência médica, nesse momento, o negro afro-baiano foi apresentado através de suas práticas religiosas como um corpo doente.

Os estudos de Serafim (2010) sobre o pensamento de Rodrigues mostram que ele é produto de uma mentalidade de época e produtor do seu próprio discurso, na obra citada, o médico maranhense estuda a religião (candomblé nagô) do negro africano na Bahia do século XIX como uma “deficiência” mental ocasionada pela inferioridade psíquica de sua raça. Para o médico/etnógrafo as possessões do santo, ou seja, o estado de transe pelo qual passa o afrorreligioso ao receber a entidade seria um estado de sonambulismo com desdobramento ou substituição de personalidade. Com o olhar médico, Rodrigues associou patologicamente à histeria o estado visionário em que os afrorreligiosos consideravam os sonhos como visões do mundo real.

A religião do negro baiano associada a patologia referente ao atraso mental da população negra criou um campo completamente hierarquizado entre as religiões das diferentes etnias vindas para o Brasil, considerando nos nagôs ou iorubás a religião mais evoluída entre os negros baianos, conforme ele mesmo afirma:

Todavia, se só deviam permanecer no Novo Mundo as práticas mais complexas do culto daqueles povos negros que, ao tempo do tráfico, se achavam mais avançados na evolução religiosa, essas práticas e cultos ainda forçosamente de impregnar-se na contribuição de que a eles faziam todas as concepções religiosas mais acanhadas, as de tribos, clãs ou aldeias, dos Negros não convertidos. (RODRIGUES, 1977, p.241)

Continuando seu argumento, o autor estratifica o campo religioso da Bahia de acordo com a evolução racial da população, que para ele vai da superioridade católica a inferioridade africana mais primitiva, deixando perceptível a escala da evolução racial por meio das religiões encontradas na sociedade baiana.

Este é um espetáculo ainda vivo, que, em sua estratificação psicológica, o momento atual da evolução religiosa no Brasil põe em notável evidência. Aqui, na Bahia melhor discriminadas por todo alhures, a análise psicológica facilmente a decompõe em zonas superpostas. Na primeira, a mais elevada mas extremamente tênue, está o monoteísmo católico, se por poucos compreendido, por menos ainda sentido e praticado. A segunda, espessa e larga, da idolatria e mitologia católica dos santos profissionais, [...], abrange a massa da população, aí compreendendo Brancos, Mestiços e Negros mais inteligentes e cultos. Na terceira está, com síntese do animismo superior do Negro, a mitologia gege-iorubana, que a equivalência dos *orixás* africanos com os *santos* católicos, por nós largamente descrita e documentada, está derramando na conversão dos negros crioulos. Vem finalmente o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos negros crioulos e dos Mestiços do mesmo nível intelectual. Naturalmente a abstração e a análise e por toda parte se fundem e se penetram. (RODRIGUES, 1977, p. 241)

A escala de inferioridade criada de acordo com as práticas religiosas de cada grupo étnico africano não desassocia as práticas de possessão dos negros à patologia conforme descrito em sua primeira obra. Ao contrário, mesmo considerando a evolução racial dos *nagôs* em relação aos outros povos africanos, o autor retoma a descrição do processo de feitura do *candomblé nagô* em que o transe é induzido, mas continua afirmando que a possessão:

[...] na realidade se trata de um estado de sonambulismo provocado dos mais curiosos. Nele reside a essência de todas as práticas religiosas dos Negros; a ele se reduzirão elas em última análise ao termo da desorganização que no Brasil lhes vai impondo o novo meio social. Como vão mostrar os fatos, é o estado de possessão, ou estado de transe, o núcleo irredutível das práticas de feitiçaria e de curas populares, de falsas práticas cristãs, em que terão de sobreviver na população brasileira os cultos fetichistas importados da África e dos tomados aos Índigenas americanos. (RODRIGUES, 1977, p. 263)

A obra de Nina Rodrigues inaugura os estudos sobre as religiões de matriz africana reforçando ainda mais sobre a cultura africana o estigma da inferioridade racial usado pela ciência evolutiva para legitimar a escravidão dos corpos negros. No entanto, seu trabalho toma outro viés embasado na cultura africana pela especificidade da religião, associando ao corpo afrorreligioso a degenerescência do negro devido ao atraso mental e com isso apresenta, por meio do discurso da ciência médica do século XIX, um corpo religioso negro como doente o qual passou a ser visto como um problema social a ser sanado.

O olhar de Rodrigues para as religiões africanas não fogia da problematização social da sociedade brasileira. Conforme Dantas (1988) o médico-cientista via nas religiões as bases para a construção de controle social de ordenação e orientação perante as diferenças raciais da população que compunha a sociedade brasileira.

Dantas (1988), ao analisar como a obra de Nina Rodrigues influenciou para a legitimação da pureza *nagô* enquanto religião puramente africana em detrimento de outros cultos africanos, permite-nos fazer um paralelo entre a *lei* e a *ciência* com relação ao controle sobre os corpos negros tendo em sua religião a base da argumentação para o controle social da população afrorreligiosa.

Em relação à repressão legal, a autora mostra que a partir do código penal de 1890, o Estado passou a reprimir fortemente as práticas afrorreligiosas sobre a alegação de feitiçaria/magia, apesar do artigo penal não direcionar as práticas religiosas dos negros, no entanto, essa alegação nada passou de "...uma tentativa de garantir aos dominantes o controle sobre os negros livres, cujos centros de culto,

localizados sobretudo nas cidades, constituir-se-iam em núcleos virtuais de ‘perigo’ e ‘desordem’” (Ibidem, p.166). Essa repressão aliada aos noticiários sobre as práticas afroreligiosas pregavam por meio de uma “propaganda de higiene social” a perseguição a qualquer reunião de negros por motivos religiosos. Em relação à ciência, principalmente aos estudos de Nina Rodrigues, continuava-se atestando a inferioridade racial da população negra. Nina Rodrigues se posicionou completamente contrário à perseguição policial as religiões negras, alegando que negros e brancos não podiam ser julgados igualmente pelo mesmo crime, uma vez que a ciência apontava para a inferioridade não-branca. O discurso científico de Nina Rodrigues ilegalizava a perseguição policial a religiões negras, no entanto, enquadrava o negro na categoria de sub-desenvolvido mental alegando que sua religiosidade era a amostra do atraso racial da população negra e por isso iria “persistir enquanto a lenta evolução da raça negra deixar o negro” (Ibidem, 1988, p. 167), daí a religião negra ser “a expressão das construções espirituais coletivas que estavam à altura da situação mental dos negros, incapazes, pois, de assimilarem a religião abstrata e superior dos brancos” (Ibidem, 1988, p.167). Mesmo criando uma superposição entre os cultos afros, onde os *jejê-nago* se apresentavam como os mais evoluídos racialmente, a possessão era a base central entre as religiões de diferentes grupos étnicos e a isso vista como histeria, ou seja, um estado patológico resultante de lesões orgânicas, por isso,

[...]a tentativa de controle dos negros, particularmente das suas religiões, não seria um caso de polícia mas, antes de tudo, um problema médico-psiquiátrico. O que o Código Penal pretende encaixar como crime é, antes de tudo, uma anormalidade, e desse modo o controle do negro se instaura a partir de dentro, através das categorias de normal/anormal, sadio/patológico. (Ibidem, 1988, p.169).

Dentre as duas visões apresentadas sobre as religiões de descendência africana, tanto a obra de Nina Rodrigues como a lei com base no código penal de 1890 atuaram como controle aos corpos afroreligiosos, uma apresentando-o como doente, anormal e por isso passível ao controle pelo tratamento médico; a outra colocando-o como feiticeiro, desordeiro e por isso controlado pelo viés da lei através da repressão policial. Concepções distintas que marcaram nos corpos afroreligiosos estigmas sociais que perpassaram ao longo da sociedade brasileira e que infelizmente ainda são vivenciadas pelos afroreligiosos designados de feiticeiros, cultuadores do diabo, religiões que apenas causam mal aos outros.



Dentro do contexto histórico da sociedade brasileira, a década de 30 do século XX continuava marcando uma divisão entre a concepção cientista e a jurídica referente às religiões de matriz africana. Numa contextualização panorâmica da situação, Silva (1994) resume a mudança ocorrida em relação às religiões de matriz africana no campo das ciências, tanto cultural como social, na qual a visão racista dá espaço para a construção do mito da democracia racial, com as figuras do índio e do negro passando a ser enaltecidas ao lado do europeu como herói da população brasileira. A cultura da população negra, em especial o candomblé, começa a ser divulgada por obras de vários intelectuais brasileiros na literatura, música, pintura. No campo social obras posteriores a de Nina Rodrigues descartaram a ênfase na inferioridade racial e apropriaram-se do termo cultura para fazer diferenciações históricas e sociais e não mais biológicas.

Com uma visão mais crítica, Dantas (1988) analisa no campo da ciência a obra que deu prosseguimento aos estudos de Nina Rodrigues, enfatizando a evolução social da população brasileira. Arthur Ramos, cientista, discípulo de Nina Rodrigues, analisa o desenvolvimento da sociedade brasileira pelo viés da cultura e tem nas religiões negras do nordeste e Rio de Janeiro seu campo de estudo. Mais uma vez, a autora analisa o estudo de Ramos e mostra que apesar de considerar a influência cultural no desenvolvimento das religiões negras, continuava a considerar a possessão como uma patologia que advinha dos diferentes e desiguais estímulos socioculturais, usando uma visão evolucionista de cultura, “partindo da dualidade entre mentalidade pré-lógica do primitivo e mentalidade lógica do civilizado, chega à constatação da existência de dualidade de estágios culturais em sociedade cultas, nas quais a persistência do pensamento pré-lógico entre camadas atrasadas as impedia de terem uma ‘verdadeira cultura” (DANTAS, 1988, p. 172). Saindo do campo biológico para o cultural, Ramos considerava a cultura africana primitiva em detrimento da europeia civilizada afirmando que as práticas religiosas negras eram o simbolismo deste atraso cultural, estando, porém, em processo de evolução devido ao contato com a outra religião que demonstrava a cultura civilizada no Brasil, o catolicismo, criando assim como seu antecessor um campo hierárquico nas próprias religiões negras no qual o candomblé *jeje-nagô* era visto como mais evoluído em oposição a outras práticas religiosas vistas ainda como engendradas pelo misticismo mágico fetichista dos africanos mais atrasados. Com essa concepção evolutiva da

cultura, os estudos científicos com base nas obras de Ramos propunham o desenvolvimento da população brasileira através do estudo científico em que apenas o controle higiênico e a educação eram capazes de gerar progresso na sociedade brasileira voltando-se contra a repressão policial por alegar que os cultos religiosos, em especial aqueles voltados para a feitiçaria, eram “problemas” de controle da ciência e não da polícia (DANTAS, 1988).

No tocante à cultura popular, a autora analisa o papel da elite intelectual brasileira na apropriação da cultura das camadas populares como um processo de domesticação da cultura negra, no qual a cultura popular passa a ser submetida a um processo de controle simbólico, em que são recodificados e reutilizados por outras significações para ser representada “como elementos de uma cultura nacional, numa ótica em que a nação aparece como o lugar de encontro de pares opostos onde as diferenças se equilibram e se harmonizam” (DANTAS, 1988, p.163). Para a autora a “valorização” seletiva étnica da cultura popular negra, inscreve “a valorização da África” e da “pureza nagô” como forma de controle da religiosidade do negro ou, mais especificamente, do Candomblé”, com os intelectuais exercendo “papel significativo nas linhas seguidas pela repressão e também na legitimação do Candomblé” (Ibidem, p.164). Essa crítica de Dantas a apropriação da cultura popular pela intelectualidade brasileira, refere-se aos estudiosos do candomblé *jeje-nagô* que ao selecionar o candomblé baiano como puramente africano colocava as demais religiões de herança africana como práticas associadas à feitiçaria.

Sem querer generalizar os acontecimentos e a história dos negros em todo o Brasil, na Amazônia, especificamente em Belém, os intelectuais paraenses tiveram participação importante em favor da liberdade de culto afro, sem desconsiderar que o tema deveria ser análise de estudo dos cientistas e não da polícia. Engajados por interesses diversos, “a interação e integração dos intelectuais que se mobilizaram pela liberdade de culto, em 1937, foram alimentadas pela partilha de algumas experiências em comum. Além de suas trajetórias individuais, havia temas e situações que aproximavam uns dos outros [...]” (LEAL, 2011, p. 25-26). A principal atuação dos intelectuais paraenses em favor da liberdade de culto foi um Memorial assinado por 25 literatos e entregue ao interventor do Estado do Pará em 1938 em solicitação da liberdade de culto. No entanto, para além dessa atuação, a produção literária dos intelectuais engajados na liberdade religiosa representou sua atuação política. Bruno

de Menezes, Gentil Puget, Nunes Pereira, Levi Hall de Moura, Dalcídio Jurandir e tantos outros apresentados na obra *“Os chefes de Mandinga”* do autor Augusto Leal (2011), que abordou a ação dos paraenses em favor da valorização da cultura negra e religiosa.

O engajamento dos cientistas sociais e literários tanto do Nordeste (Pernambuco e Bahia) quanto os do Pará iam de encontro à repressão policial sofrida pelos afroreligiosos. Com as mudanças políticas ocorridas na década de 30, a repressão policial, marcou o combate mais violento do Estado contra as religiões negras por meio da proibição, invasão e prisão dos centros de cultos e seus adeptos, que tinham como principal interesse desde a promulgação do código Penal de 1890 intermediado pela violência policial “uma espécie de projeto nacional de disciplinamento da população pobre, de origem negra e/ou indígena, existente desde o século XIX” (Leal, 2011, p.79).

O interesse de controle sobre a população pobre e negra é facilmente perceptível através do minucioso trabalho de análise das práticas de repressão à “feitiçaria” no Rio de Janeiro, sobre acusações de magia e charlatanismo por meio de processos criminais. Ivonne Maggie (1991) traz informações valiosíssimas da associação das práticas proibidas às religiões de descendência africana. Investigando as relações entre magia, diferenciada entre maléfica e benéfica, as acusações de feitiçaria e charlatanismo e os meios sociais de regulação dessas práticas através do código de 1890, a autora mostra o temor à magia, uma vez que relata que os processos criminais se referem à “caça” aos feiticeiros, autores de magia maléfica e não ao feitiço.

Conforme Leal (2011), no Pará, a repressão vai ganhar contornos mais rígidos a partir da atuação do chefe da polícia do Estado, Salvador Rangel Borborema, o qual com base no código penal cria várias Portarias Municipais que visavam à moralização e disciplinarização da sociedade. Uma delas, em 1937, de caráter completamente repressivo, proibia definitivamente as religiões negras, apresentadas como “verdadeiros focos de devassidão e prostituição” (Ibidem, 2011, p. 94), denominadas por diferentes nomenclaturas, batuque, babassuê, tambor de mina, baixo-espiritismo. Associada a várias denúncias e críticas às práticas aos cultos negros, a imprensa local de Belém, também se fazia combatente dessas religiões.

De acordo com o autor, como resposta ao interventor do Estado do Pará, José Malcher, que lhe pediu justificativas pelas medidas adotadas contra os “batusques africanos” por ocasião do Manifesto apresentado pelos intelectuais paraenses em favor da liberação dos cultos negros, o chefe de polícia apresentou as justificativas de sua prática de intervenção alegando que os terreiros eram: “frequentados por todo tipo de gente, em uma promiscuidade revoltante, de homens, mulheres e menores, onde se praticavam cenas impressionantes de baixo espiritismo, orientadas e chefiadas por feiticeiros ignorantes e oficiantes da macumba” (LEAL, 2011, p.116). A justificativa de Borborema continuava em torno do ambiente insalubre no qual se fazia o culto, a endemoniação das pessoas e a profanação do catolicismo: “numa pequena sala, sem higiene alguma se aglomeravam muitas pessoas de ambos os sexos, que se entregavam, endemoniadas, [...], numa verdadeira e repelente profanação aos santos do catolicismo, colocados num oratório[...]” (p. 116). A justificativa repressiva alcançava a moralização civilizatória ao referir a esses cultos como lugares profanadores da ordem pública alegando que:

O som soturno e monótono dos tambores, durante a noite inteira, perturbava o sossego público e a tranqüilidade das famílias. Além disso, esses “terreiros” constituíam verdadeiros focos de prostituição, pois, atraíam menores que eram facilmente seduzidas por inescrupulosos indivíduos que abusavam da inexperiência delas, como tive ocasião de constatar, no exercício das funções de Delegado Auxiliar, muitos casos de defloramentos e estupros praticados após ou durante as “sessões”. Aí, também, tinha o seu império a cachaça. (LEAL, 2011, p. 117).

Para o chefe de polícia do Pará, os cultos de origem africana, batuque e tambor de mina praticados por “macumbeiros e feiticeiros” eram o centro dos males sociais como a desordem pública, profanação da imoralidade civilizatória e propagação dos sortilégios e magia e por isso deviam ser controlados em prol de um país civilizado.

A repressão no Pará durou até 1945 com o fim do Estado Novo e consequentemente com a saída de Borborema do comando da polícia paraense, passando a ser chefiada por Paulo Eleutério que não apenas se posicionava a favor da liberdade religiosa como havia assinado o Manifesto de 1938 (Leal, 2011, p.125).

Voltando o olhar para as concepções em torno das religiões de matriz africana, a década de 30 do século XX marca visões distintas para essas práticas religiosas, a cientista e intelectual considerando-as como uma herança cultural da população brasileira, a qual tem no mito da democracia racial o tema de seus

discursos, no entanto não desconsiderando que estava em processo evolutivo e por isso estava em constante evolução devido à miscigenação com outra religião, o catolicismo. Por outro lado, a repressão policial que já vinha ocorrendo desde o final do século XIX, se intensifica, como no caso de Belém, sob justificativas moralistas e civilizatórias. O que nos parece nítido é que as religiões de descendência africana continuaram sendo analisadas sob concepções que retiravam qualquer legitimidade de suas práticas seja alegando estar em constante processo de evolução (seja racial ou cultural) quanto como sendo um polo aglutinador de desvios sociais.

Analisar o corpo afroreligioso por meio dessas concepções construídas sobre as práticas religiosas negras permite identificar a visão que se tinha da população que as praticava, ou seja, uma população de heranças africanas vistas em processo de evolução ou como um problema social a ser combatido, com a atitude de estudá-las bem como reprimi-las sendo a solução de mantê-las sobre controle.

Passados os anos de repressão severa, a partir de 1945, o cenário afroreligioso sofre mudanças com mais autonomia dos seus membros, mas não tendo completa autonomia em relação à polícia, pois para se manter um terreiro ou fazer um “toque” era necessário primeiramente ter autorização da polícia, uma vez que os noticiários continuavam a reclamar e denunciar os terreiros como lugares de “barulhos, desordens, bebedeiras, escândalos passionais, pederastia e lesbianismo que os denunciantes diziam ocorrer nos batuques” (Leal, 2011, p. 123) de Belém. De acordo com Silva (2015) essa situação é reconfigurada em Belém a partir de 1964 com a instalação do regime militar, que propagava a restauração da ordem social e via nos terreiros o foco de desordem e anarquia, deixando mais difícil a autorização das licenças para o funcionamento dos terreiros. A criação da Federação Espírita Umbandista dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará – FEUCABEP – ocorreu nesse cenário, ainda em 1964, em resposta à autoridade do Estado na tentativa de fechamento dos terreiros, sendo uma instituição que passou a atuar como uma “porta-voz” da polícia em vigiar e controlar as práticas afroreligiosas no Pará, passando a assumir a autorização prévia para o funcionamento dos terreiros, ocasionando um campo de conflito institucional entre os próprios afroreligiosos por ocasião da padronização dos cultos e rituais e diferenças entre associados e não-associados, pois os terreiros filiados à Federação atuavam dentro da lei e sob as regras

estabelecidas pela Federação e os que não faziam parte do corpo institucional estariam atuando fora deste campo regularizador.

A FEUCABEP atuou como mediadora, reguladora e normalizadora dos cultos afro em Belém até 1982, quando foi promulgada a portaria que revogou a proibição do toque de tambor na zona urbana de Belém como caso policial, passando a supervisão dos terreiros para a Federação. Com a Constituição de 1988, a FEUCABEP perde ainda mais o status de representante do Estado perante os terreiros, já que os afrorreligiosos passaram a ter autonomia para praticar sua religião e rituais, conseqüentemente deixando de serem obrigados à filiação. Mesmo assim, prevalece seu papel de casa-mater no campo religioso afro-paraense, o de “terreiro de raiz” (LUCCA, 2003).

Atualmente, os terreiros seguem independentes do Estado ou da Federação com autonomia para realização de suas práticas religiosas asseguradas pela Constituição Federal. No entanto, os afrorreligiosos seguem sendo “perseguidos” por sua religião desta vez pelo que podemos chamar de disputa religiosa, que a partir da década de 80 se intensificou pela propagação de intolerância dos neopentecostais contra as religiões de terreiro.

Segundo Silva (2007), com a expansão das religiões neopentecostais, principalmente a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a intolerância contra os afrorreligiosos saiu da esfera cotidiana e dos episódios menos visíveis para ganhar repercussão pública tornando-se muitos casos assuntos de processos criminais. Tal mudança ganhou visibilidade a partir do combate aberto da IURD contra essas religiões, que passou a ser uma espécie de doutrina religiosa, tendo em sua teologia o combate aos males deste mundo que seriam causados pelo diabo, com as entidades afrorreligiosas sendo os discípulos deste e assim os responsáveis pelas moléstias cotidianas.

Assim, sobre acusação, repressão e perseguição se desenvolveram as religiões afro-brasileiras, criando meios de sobrevivência frente a seu histórico de luta para a permanência de prosseguimento, uma vez que sua lista de desafiantes não foram poucas, pois

foram perseguidas pela Igreja Católica ao longo de quatro séculos, pelo Estado republicano, sobretudo na primeira metade do século XX, quando este se valeu de órgãos de repressão policial e de serviços de higiene mental e, finalmente, pelas elites sociais num misto de desprezo e fascínio pelo exotismo que sempre esteve associado às manifestações culturais dos africanos e seus descendentes no Brasil. Entretanto, desde pelo menos a

década de 60, quando essas religiões conquistaram relativa legitimidade nos centros urbanos, resultado dos movimentos de renovação cultural e conscientização política, da aliança com membros da classe média, acadêmicos e artistas, entre outros fatores, não se tinha notícia da formação de agentes antagônicos tão empenhados na tentativa de sua desqualificação (SILVA, 2007, p.23-24).

Vimos que as religiões de matriz africana no Brasil foram determinadas pela visão do outro, seja pela ciência, pelo Estado, ou por outras religiões e que essas construções ocasionaram a deturpação, estereótipos, estigmas e preconceitos aos seus praticantes, os quais foram designados de doentes, desordeiros, incivilizados, feiticeiros, demoníacos etc. e por isso passaram por diferentes e rigorosos sistemas de controle, repressão, apresentados como um desvio, racial, cultural, moral ou religioso a ser sanado. Tais concepções foram a base da construção estereotipada e racista sobre as religiões afro-brasileiras e seus praticantes, para qual seus corpos por receberem seus deuses continuam a ser julgados e condenados por uma sociedade racista e moralizadora.

Mas até quando deixaremos que a história da cultura e religiosidade afro-brasileira sejam contadas pela visão do outro? Quando e como nos permitir que os próprios corpos expressem e contem a sua história? Como reconhecer que os afroreligiosos propaguem sua cultura e religiosidade a partir de sua experiência? Como ressignificar a cultura e religião afro-brasileira por meio do corpo afroreligioso? Como mostrar que os corpos foram um instrumento de resistência perante a repressão, dominação e controle do outro?

Tais questionamentos abrem a possibilidade de mostrar como a cultura e religiosidade afro-brasileira pode ser contada, ouvida, vista, ressignificada e propagada através dos corpos divinizados de seus adeptos e de destacar que estes ao longo da história foram um instrumento de resistência e luta contra a dominação por serem o altar das divindades afro-brasileiras, tendo como análise a cidade de Cametá-Pa onde corpos resistiram e continuam resistindo e propagando a cultura religiosa afro-brasileira.

## **2.2 O catolicismo e a descendência negra na religiosidade cametaense**

Cametá, cidade paraense do interior da Amazônia, situada na região do baixo Tocantins, localizada à margem esquerda do rio Tocantins. Cametá de muitas versões, a cidade que ainda por muitos se orgulha em ser considerada a cidade dos

*Notáveis, dos Romualdos, a cidade Invicta na Cabanagem.* Cametá de tantas lembranças e memórias marcadas na sua História e situações que remetem a uma cidade histórica do Estado do Pará, que neste ano, ao dia vinte e quatro de dezembro de 2017 completará seus trezentos e oitenta e dois anos se contarmos sua existência a partir da oficialização de fundação reconhecida pela Coroa Portuguesa em 1635 qual passou a ser chamada de Vila Viçosa de Santa Cruz dos Camutás. No entanto, se considerarmos a expedição que levou o Frei Cristóvão de São José ao primeiro contato com os índios Camutás em 1617, Cametá estaria completando seus quatrocentos anos de história.

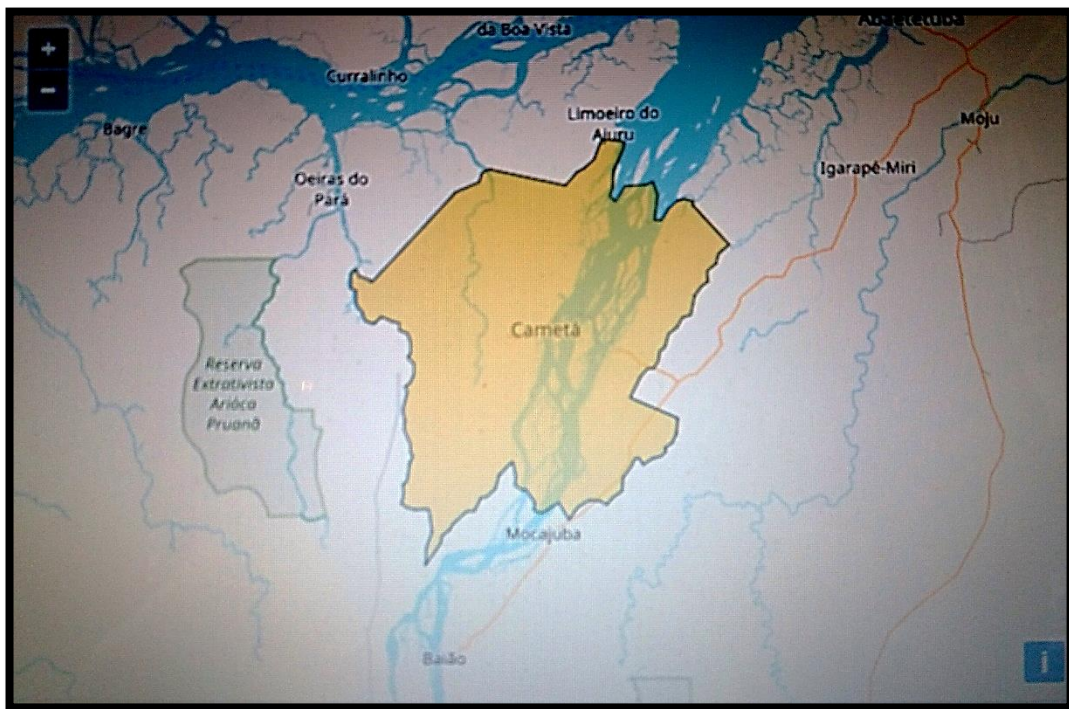


Figura 1: Mapa da localização de Cametá  
 Fonte: IBGE - <http://cod.ibge.gov.br/2W99B>

Cametá como a maioria das cidades brasileiras carrega as marcas resultantes da evangelização católica ocorrida desde a colonização pela presença das companhias religiosas que promulgavam a fé católica aos “incivilizados”. Em Cametá, os registros históricos da cidade indicam que essa evangelização começa em 1617, quando o Frei Cristóvão de São José desceu o rio Tocantins e encontrou os índios Camutás na localidade hoje conhecida como Cametá-Tapera e iniciou a evangelização dos mesmos.

Historicamente o catolicismo sempre foi religião predominante no município, haja vista a presença das igrejas que compõem o patrimônio histórico da cidade.



Dentre essas igrejas destacamos a igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Igreja de Nossa Senhora das Mercês, Igreja de São Benedito, Igreja de São Benedito dos Inocentes, Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Igreja de São João Batista. Essa marca religiosa está presente também pela festividade de São João Batista - tido como padroeiro da cidade - no mês de junho de cada ano, devoção essa trazida pelos colonizadores portugueses que habitaram a cidade.

Atualmente, se não fosse o aumento das religiões evangélicas em Cametá, pensaríamos que a cidade é predominantemente católica, que não há adeptos de outras religiões, principalmente pertencentes às religiões afro-brasileiras. No entanto, essa herança está para além dos dados estatísticos da cidade uma vez que as religiões podem ser vistas por manifestações as quais se sincretizaram ao catolicismo como é o caso da festividade de São Benedito criada como igreja de negros além de outras manifestações religiosas que remetem à descendência africana no catolicismo popular na cidade e regiões rurais do município.

Conforme Salles (2015), a região do baixo Tocantins, em especial Cametá, desde o período colonial foi um território que simultaneamente foi espaço de grande produção canavieira e cacauera<sup>1</sup>, como a região que formou quilombos constituídos de negros fugitivos<sup>2</sup>. Nesse contexto espacial de dominação e resistência, a presença africana foi marcante nesta região, pois o negro estava inserido na região do baixo Tocantins pela escravidão ou lutando e resistindo contra ela.

A presença marcante da população negra é perceptiva pelas heranças religiosas que atravessaram o tempo e constituíram o campo religioso em Cametá, seja no espaço rural como no urbano. A população negra do espaço rural é resultante dos quilombos formados de refúgio dos negros que fugiam da escravidão. Segundo Pinto (2001), o quilombo do Mola ou Itapocu foi o primeiro quilombo da região rural de

---

<sup>1</sup> Segundo Vicente Salles, a produção de cana-de-açúcar e cacau atingiu grande importância na região Amazônica. "A zona fisiográfica em que se instalou a lavoura da cana-de-açúcar é sem dúvida uma das mais ricas de elementos culturais na Amazônia. Aí se dança o banguê, evocação dos engenhos. Na economia regional, a produção do açúcar chegou a ter importância e a configurar na pauta de exportação de produtos locais. A lavoura ocupou uma área bem mais extensa do que a atual. Estendeu-se praticamente em redor do círculo do golfão marajoara, ocupando inclusive certa área da ilha do Marajó. Subiu também a calha do Tocantins. Em Cametá, por exemplo, em 1752, dentro da vila e sítios da redondeza, somavam-se 129 proprietários agrícolas, cujo pessoal trabalhava especialmente na lavoura da cana, cacau e nos roçados de espécies alimentícias, revela o ofício de 12 de novembro daquele ano, da câmara local, a Francisco Xavier de Mendonça Furtado". (2015, p.56)

<sup>2</sup> De acordo com Benedita Celeste Pinto, "no itinerário das fugas de negros escravos, a região do Baixo Tocantins despertava certa sedução, pois lá, principalmente na localidade de Cametá, ventilavam-se algumas movimentações contra o regime de então, que se arrastaram após a adesão do Pará à Independência, mesclando-se com os ideais do Movimento Cabano" (2001, p. 336).

Cametá, criado na segunda metade do século XVIII, que “ramificado” deu origem a outros quilombos como Laguinho, Tomásia, Porto Alegre e Boa Esperança.

Nesses espaços de refúgio dos negros resistentes à escravidão, as festas em veneração aos santos católicos ritmadas pelas cantorias e ao toque do tambor deram origem a festejos populares que se tornaram símbolos dessa identidade religiosa negra cametaense. Como festas de maior destaque no município de Cametá, temos o Bambaê do Rosário na vila de Juaba<sup>3</sup> e o Marrierrê na vila de Carapajó<sup>4</sup>. Os ritmos que acompanham esses festejos, também são oriundos desde o tempo dos quilombos como o Samba de Cacete<sup>5</sup> e o Banguê<sup>6</sup>.

Essas manifestações religiosas de origem negra nas localidades de Cametá carregam a resistência de um povo cuja liberdade fora retirada sem lhes impedir de resistir e ao resistir deixaram suas marcas identitárias através de sua crença que sobreviveu e sobreviverá a cada toque de tambor que possa ressoar.

Dessa forma, os sons tristes de tambores e dos atabaques, que incomodavam o silêncio e o sono na casa grande, representavam para os negros a preservação cultural de um povo que conseguiu, apesar das vicissitudes da vida, deixar na cultura brasileira muitos costumes e tradições. (PINTO, 2007, p.123)

As marcas da presença negra na religiosidade popular católica de Cametá não se constituíram apenas nos quilombos. A região urbana do município também carrega marcas da resistência dos negros escravizados e alforriados através da devoção e festejo a São Benedito.

Por todo o Brasil colonial, o catolicismo foi imposto como religião oficial da colônia e aos missionários restava a evangelização dos “sem almas”. Índios e negros

<sup>3</sup> Juaba é um distrito pertencente ao município de Cametá, tendo acesso à cidade por via terrestre pela Br 422 e fluvial navegando as águas do rio Tocantins.

<sup>4</sup> Carapajó também é um distrito que faz parte do município de Cametá, localizada na margem direita do rio Tocantins, tendo o acesso à cidade somente meio fluvial.

<sup>5</sup> O samba de cacete é uma espécie de batucada dançada e cantada pelos povos rurais da região tocantina desde a formação dos quilombos formados por negros fugitivos. Sua dança e música surgem do improviso; quando não, são recitadas as cantigas tradicionais. Esse nome foi denominado devido aos únicos instrumentos musicais serem dois troncos de pau medindo aproximadamente um metro e meio de comprimento escavados no interior, enquanto os tambores são cobertos com couro em uma das extremidades e batidos com quatro cacetinhos de madeira. Para mais informações sobre o samba de cacete ver Pinto (2009).

<sup>6</sup> O Banguê tal qual o samba de cacete é uma prática cultural dos antigos quilombos do baixo Tocantins, sendo uma espécie de cantoria acompanhada de dança, na qual as pessoas cantam e dançam em duas vozes improvisando os versos musicais que correspondem a fatos pessoais, populares e regionais que passam de uma geração a outra. Os instrumentos que acompanham as melodias são o rufo ou roufo (tambor), a bandurra, a caixa, o violão, o reco-reco, o bumbo e o pandeiro. Seu gingado é uma dança rápida, saltadinha, em que os dançarinos ou casais saem para roda (sala) a fim de dançar de rosto coladinho, enquanto busto e quadris tem que se manter afastados. Ver Pinto (2009).

foram o alvo da disseminação da fé cristã na colônia. Obrigados a cultuar os santos católicos, os negros, passaram a se agrupar em irmandades e a venerar os santos que mais se aproximavam de suas divindades e ancestrais africanos.

São Benedito foi um dos santos de maior aceitação entre a “população de cor”, pois sua identificação com aquela população que viviam as vicissitudes do sistema escravista estava além da cor da pele, mas na própria estória de vida de São Benedito<sup>7</sup>. A escolha do santo para venerar a fé cristã permitia a associação com suas crenças ancestrais.

Os escravos negros adaptavam as informações da melhor maneira possível. Dessa forma, a identificação na cor da pele de alguns santos escolhidos pelas irmandades negras para serem cultuadas poderia trazer uma ideia de ancestralidade. A intervenção dos santos, diante de Deus, era algo incomparável à intervenção dos parentes mortos para com o Deus africano, pois certas características do culto aos santos faziam parte do sistema simbólico daqueles grupos. No caso de São Benedito há uma peculiaridade, que se trata do fato de ser um filho de pais escravos, ou seja, uma Figura refletia, de certa forma, uma origem comum à de seus fiéis incorporados nas irmandades que o cultuavam. (BANDEIRA ALVES, 2006, p.78 apud Freitas, 2014, p.23)

Abrindo breve parêntese para falar dessa associação que está para além do sincretismo religioso, essa adoração, segundo Freitas (2014), é perceptível na Casa das Minas no Maranhão, religião afro-brasileira de culto jeje, onde São Benedito por ser adorado pelo *vodum Averequete*<sup>8</sup> acabou sendo adorado e festejado pela pessoa que recebe o vodum, pois na crença da Casa das Minas segue uma hierarquia de Deus, santos e voduns, a qual pode ser melhor explicitada a seguir:

Cada vodum tem um santo de devoção. Por isso, o povo diz que o Vodum e o santo são um só, mas não são. O santo é um e o Vodum é outro. Os Voduns tomam conta das coisas da natureza – das águas, dos ventos, das plantas, das doenças. Na ladainha dos Voduns, cantada em jeje – após a ladainha dos santos, cantadas em latim – eles pedem ajuda aos santos para si mesmos e para nós. Os santos são mais puros e são adorados pelos Voduns. (FERRETTI, 2009, p.92-93 Apud Freitas, 2014, p.33)

---

<sup>7</sup> Segundo Oliveira (2009, p.34 Apud Freitas, 2014, p.22) “São Benedito, o santo biografado, seria filhos de escravos. Teria nascido em 1524, na aldeia italiana de São Fratello, na Sicília, e servido como cozinheiro, despenseiro e guardião do convento franciscano de Palermo. Assistia os pobres distribuindo entre eles os víveres que retirava da despensa do convento. Para frei Apolinário, “apesar da cor preta”, foram as virtudes de São Benedito que o conduziram à santidade. O santo morreu em 1589, tendo seu culto principiado no Brasil antes da sua canonização, em 1807”.

<sup>8</sup> Na concepção de Ferretti (2009, p.123 Apud Freitas, 2014, p.37) “AVEREQUETE (Verequete) – Seu nome privado é Adunoble. É como um cometa, uma estrela caída nas águas do mar. É protegido de Abê e na casa é tido como um pajem que vem na frente chamando os outros Voduns. Em outros terreiros, como de Euclides ou na Casa de Nagô, ele é um senhor. Verequete adora São Benedita e, no Maranhão, dizem que ele gosta de tambor de crioula.

Nesse caso, os voduns são uma espécie de deuses entre as pessoas e os seres superiores, santos e Deus. Por cada vodum adorar um santo, este último acaba sendo adorado também pela pessoa que o incorpora.

No catolicismo popular, o culto a São Benedito marca a presença na organização do campo religioso que lhe foi imposto. Em Cametá, segundo Freitas (Ibidem) quase não se sabe nada sobre a irmandade de São Benedito, no entanto a autora traz informações de como se organizava o catolicismo na cidade.

Em Cametá, estabelecia-se um catolicismo devocional ou popular, concentrado nas devoções aos santos, essa forma de catolicismo se baseava nas organizações de irmandades, formadas por pessoas leigas, um grupo que professava sua fé e organizava as festas aos santos (FREITAS, 2014, p.28).

Mesmo com a ausência de informações mais precisas sobre a organização das irmandades de São Benedito em Cametá, Vicente Salles nos deixou breve informação dessa organização religiosa, “do império<sup>9</sup> de Cametá, que também se constitui de cortejo e da coroação do rei e da rainha negros, da festa de São Benedito, restam vagas notícias” (2015, p.37). Usando relatos de Ignácio Moura, Salles nos relembra os festejos nesta cidade do lado esquerdo do Tocantins.

Há nas festas de Cametá ainda restos e vestígios do barbarismo africano e indígena. Em uma solenidade religiosa, a de S. Tomé, levava-se a Figura do santo à igreja, ao toque de um tamborim e flautim. A Figura de Nossa Senhora do Rosário era, até bem pouco tempo, conduzida ao templo atrás de um bando de mulatas, que cantavam e dançavam em frente da Figura. O Espírito Santo é festejado em forma de uma pomba pousada sobre uma grande coroa de prata ou de ouro. S. Benedito também tem um tambor e versos cantados em frente da Figura e quase todas as festas têm uma bandeira para seu distintivo. Há em tudo isso visivelmente uma fonte histórica digna de estudo e cuja narração não nos deve envergonhar, porque todos os povos têm ainda ou já tiveram solenidades semelhantes. (MOURA, 1910, p.61, Apud, Salles, 2015, p.38)

É notável nas observações de Salles que o culto a São Benedito venerado por uma população que carrega as marcas das tradições africanas num culto católico através do batuque dos tambores, coroação de rei e rainha, típico da congada africana e pela dança constituída nas procissões dos santos. Sem dúvida essa é uma marca da resistência negra religiosa na cidade de Cametá.

A festividade do santo negro foi oficializada em 1872 com a construção de sua igreja no bairro hoje denominado de São Benedito. A construção da igreja se deu devido à demanda dos negros não poderem cultuar sua fé nas igrejas dos brancos.

---

<sup>9</sup> Segundo o escrito Salomão Laredo (2010, p.46), a denominação Império utilizada por Vicente Salles refere-se a folguedo tradicional de cunho religioso. Espécie de congada.

Esta igreja foi construída pelos negros alforriados de Cameté e vilas próximas. Mesmo alforriados não era permitido que negros manifestassem sua fé na igreja do padroeiro da cidade – São João Batista. Autorizados pela igreja católica à construção de uma igreja só para os negros estes construíram uma igreja ao santo preto em 1872. (MIRANDA, 2004, p.16 Apud FREITAS, 2014, p.43)

As influências da presença negra na religiosidade cametaense são inquestionáveis, ainda que essa marca seja reproduzida dentro do catolicismo popular. No entanto, para além da religiosidade afro-católica será que na cidade de Cameté não encontramos pertencentes de alguma religião afro-brasileira, como Umbanda, Tambor de Mina, Candomblé, Candomblé de Caboclo entre outras? Essas questões nos remetem a pensar novos caminhos percorridos pela cultura e religião afro-brasileira em Cameté.

### **2.3 O campo afrorreligioso em Cameté: para além da invisibilidade dos terreiros.**

Adentrar o campo religioso afro-paraense não é tarefa fácil uma vez que o Pará não possui uma descendência religiosa diretamente africana, como o Candomblé baiano e o Tambor de Mina maranhense fundado por africanos introduzidos no Brasil durante o período escravista. Os cultos de origem africana no Pará, com denominações distintas em diferentes períodos históricos como Batuque, Mina-Nagô, deitam suas raízes no Estado do Maranhão, por uma genealogia de maranhenses que vieram ao Pará, especialmente à capital Belém, durante o século XIX e propagaram essas práticas religiosas em território paraense. (SILVA, 2003)

O Mina-nagô, hoje difundido entre os afro-paraenses como a denominação que remete às heranças maranhenses, e o Candomblé, inserido no campo religioso paraense a partir da década de 50 e 60 por intermédio de religiosos que realizaram a “feitura no santo” na Bahia e a Umbanda, introduzida por volta da década de 30 por “cruzamento de linha” de uma mãe de santo “mineira”, formam o cenário das religiões afro-brasileiras no Estado do Pará. (CAMPELO E LUCCA, 2007). Dessa forma, temos o contexto das religiões afro-brasileira no Pará que permite pensar a difusão desses conjuntos de crenças para além da capital do Estado a serem expandidos para o interior do Estado.

No entanto, ao nos depararmos com os dados oficiais da cidade de Cameté referentes ao campo religioso de sua população, conforme informações obtidas pelo

IBGE Censo 2010, os dados mostram um quadro das religiões cultuadas na cidade e demonstradas pelos dados abaixo:

RELIGIOES	POPULAÇÃO
Católica apostólica romana	99.133
Católica apostólica brasileira	83
Católica ortodoxa	30
Evangélica pentecostal	13.517
Evangélica de missão	1394
Evangélica não determinadas	1356
Espírita	12
Hinduísmo	15
Judaísmo	29
Novas religiões orientais	6
Outras religiosidades	154
Testemunhos de Jeová	176
Não determinada e múltiplo pertencimento	512
Sem religião	4488
Não sabe	10

Fonte: IBGE: Agência Cametá-Censo demográfico 2010, Município Cametá, 2010.

A tabela acima abarca a classificação do campo religioso em Cametá, sendo perceptível o predomínio das religiões católica e protestante. No entanto, é possível analisar a declaração de religiões diversas como o hinduísmo, espiritismo e o judaísmo como religiões professadas na cidade evidenciando as relações de poder existentes no campo religioso decorrente de fatores como classe social e racial, uma vez que tais religiões geralmente são professadas por pessoas com nível de instrução mais elevado, bem como pela população mais embranquecida da sociedade. Nesta situação fica explícita a própria falta de identificação das religiões afro-brasileiras, heranças das culturas indígenas e negras da população de formação da sociedade cametaense que sempre foram julgadas como práticas fetichistas e demoníacas, não aparecendo pessoas autodeclaradas pertencentes a essas religiões, as quais conseqüentemente eram e continuam sendo praticadas pela população mais pobre da sociedade.

Nos dados da tabela, a população afrorreligiosa em Cametá era enquadrada na categoria: “Não determinada e múltiplo pertencimento”. Segundo informações obtidas na Agência do IBGE não houve pessoas que se declarassem afrorreligiosas

de acordo com os critérios de recenseamento ao mesmo tempo em que geralmente esses praticantes têm uma dupla religiosidade e na maioria das vezes se declaram católicos. Não obtendo informações “oficiais” sobre os praticantes afroreligiosos, a pesquisa de campo abriu as portas para conhecer esses praticantes aqui identificados como responsáveis por terreiros.

Obtive indicação de dez pessoas que praticam alguma religião afrodescendentes sendo elas: Mãe Graça, localizada no bairro de Novo do município, Pai Ernesto, no bairro da Cidade Nova, Pai Roberto na Nova Cametá, Mãe Benedita na Matinha, Pai Vieira no Trigueiro (atual São Pedro), Pai Celso no bairro Novo e Mãe Isabel também no Trigueiro. Além desses foram indicadas mais três pessoas que já não estariam fazendo terreiro, mas continuavam apenas benzendo as pessoas, que são eles seu Germano no bairro da Baixa Verde, seu Joaquim na Primavera e seu Zé Lopes na Matinha<sup>10</sup>. (MELO, 2014, p. 30)

A contravenção entre os dados oficiais da cidade e os dados colhidos por intermédio da pesquisa mostrou um campo religioso conflituoso, marcado pelas amarras que a perseguição e a discriminação ao negro e sua religiosidade passaram ao longo da história do Brasil. Numa cidade eminentemente católica e com crescimento das igrejas evangélicas, o sincretismo das religiões afro-brasileiras com o catolicismo também foi uma arma de proteção aos afroreligiosos cametaenses uma vez que a cidade não esteve fora das proibições das práticas afroreligiosas como pode ser visto pelo código de administração do município da década de 30 do século XX, que mesmo não se referindo diretamente às religiões afro-brasileiras apresenta categorias nas quais essas religiões poderiam ser incluídas e eram devidamente proibidas ou fiscalizadas, como descrito no documento:

Art. 390 – Os que ofenderem a moral ou ao sossego publico com vozerias, cantigas, algazaras, tumultos, sejam ou não em logares publicos, durante o dia ou a noite, incorrerão em multa de 25\$000;

Art. 391 – Nas mesmas penas incorrerão os que consentirem em suas casas bailes públicos, cateretês, batuques, sambas, congos e outros divertimentos semelhantes, que de alguma forma possam perturbar a tranquilidade publica, sem prévia licença da Prefeitura;

Art. 409 – São absolutamente proibidas as casas de tavolagem ou de jogos ilícitos, bem como as rifas de quaisquer espécies, quer corram anexas as loterias, ou não.

§ 2º - Consideram-se jogos ilícitos, para o mesmo efeito, todos os jogos de parada, aposta ou azar, por meio de cartas, dados, búzios, roleta ou outros semelhantes, e bem assim o denominado jogo do bicho.

---

<sup>10</sup> É importante esclarecer que esses terreiros foram indicados pelos vendedores das lojas de materiais litúrgicos, meu foco de pesquisa no trabalho anterior. No entanto, não tive contato com todos eles, mas a partir desses dados, tais espaços passaram a ser muitos citados pelas pessoas quando conversava para pedir informações. Dentre os indicados tive contato apenas com Dona Isabel, Seu Celso, Seu Vieira e Seu Germano, estes dois últimos hoje já falecidos.

A referência ao controle às religiões afro-brasileiras não são explícitas diretamente, no entanto os termos *batuques*, *congos*, *cartas* e *búzios* estão diretamente ligados às práticas afrorreligiosas, uma vez que batuque era a denominação das religiões nomeadas e ditas de negros, assim como congo refere-se à manifestação religiosa afro-católica que ocorria por intermédio da coroação de reis e rainhas africanos, como retrata o Bambaê do Rosário na Vila de Juaba. *Os jogos de cartas* e *de búzios* também fazem referências às religiões afro-brasileiras.

Apesar de não termos informações mais diretas e explícitas sobre a repressão e proibição das práticas afrorreligiosas em Cametá, esse contexto histórico mostra que o campo religioso cametaense não ficou fora das relações conflituosas de controle aos afrorreligiosos, que viam nessas religiões toda forma de desvio social e moral a ser sanado.

Em meio à proibição e à repressão das religiões afro-brasileiras, o sincretismo destas com o catolicismo ocasionou a permanência e continuação dessas práticas em solo cametaense até os dias atuais, tendo como exemplo a vida religiosa da principal interlocutora/agente desta pesquisa, Dona Isabel, que mesmo sendo umbandista há trinta anos continua tendo participação assídua na comunidade cristã de São Pedro da mesma cidade. No entanto, tanto a afirmação de Dona Isabel como católica e umbandista e a inexistência entre os dados oficiais da cidade na identificação das religiões afro-brasileiras em Cametá abre uma janela para analisar como a umbanda adentrou e está presente nesta cidade do Baixo Tocantins.

Mesmo sabendo que a Umbanda surgiu no sudeste do Brasil, mais precisamente no Rio de Janeiro e São Paulo por volta dos anos 20 e 30 do século XX e que os meios de crenças difundidas nessa nova religião adentraram no Pará através de uma mãe de santo paraense que sincretizou dogmas da mina-nagô com a umbanda, não foi possível nesta pesquisa afirmar com certeza quando e por quem esta religião foi difundida em Cametá. No entanto, se tomarmos a umbanda com a mesma descrição que foi analisada em Belém, onde a umbanda tem uma história peculiar, teremos uma caracterização dessa religião conforme demonstrada por Silva (2015, p.40):

Em Belém, verificamos que a Umbanda significa o tipo de culto no qual se observa o fenômeno da possessão por entidades que se agrupam em "linhas". É um culto praticado com acompanhamento de palmas, sem instrumentos musicais, em locais denominados como searas, tendas ou



centros. Neste ponto, estaria sua principal diferença em relação a um tipo de culto também existente na cidade, este porém praticado com instrumentos musicais, e em locais denominados terreiros [...] que, por conseguinte se incorporam ao som de abatás e demais instrumentos musicais são conhecidas em Belém como mineiras.

No entanto, continua a autora,

Se, porém, tomarmos essas duas formas práticas religiosas, iremos verificar que em Belém, elas se opõem somente em termos de definições ideais. Na realidade empírica constata-se que as duas práticas se acham interligadas, pois em muitos casos, um grande número de pessoas que se dizem umbandistas, usam instrumentos musicais e possuem terreiros. Muitos mineiros praticam um culto cuja doutrina é altamente influenciada pela doutrina umbandista, além de denominarem seus terreiros de searas, tendas ou centros. (Ibidem, p. 40)

Mas do que definir uma crença religiosa, o termo umbanda ganhou conotação como definição de culto de possessão, pois como afirma a autora os próprios afroreligiosos se aut nomeavam ou eram nomeados de umbandistas e assim concluiu que “em Belém, mineiras, juntamente com umbandistas, perfazem um conjunto de pessoas que tem um experimento religioso comum, isto é, a possessão” (Ibidem, 2015, p. 41).

Por sua vez, denominar a umbanda apenas por uma prática que tem como indício a possessão por entidades e não como um segmento doutrinário religioso como no sul do país demonstra a relação hierárquica e conflituosa dentro dos próprios cultos ditos afro-brasileiros, uma vez que a prática umbandista além de ser “criada” no sul e sudeste do país se iniciou como uma religião que demarca a nacionalidade brasileira por cultuar os três grupos étnicos que deram origem ao Brasil, principalmente por exaltar os espíritos indígenas e negros tão estigmatizados na sociedade. No Pará, como a Federação Espirita e Umbandista dos Cultos Afro-brasileiros do Pará (FEUCABEP) passou a ser a intermediadora dos cultos afro-brasileiros como uma instituição legalizada e associada à federação carioca, a umbanda ganhou mais status de religião, assim como sua denominação sempre foi uma busca de associação a um reconhecimento social, conforme destaca Furuya (1994). De acordo com o autor, a propagação da Umbanda em Belém, teve um salto de adeptos no Estado marcante até 1984/85, sendo registrados na FEUCABEP em torno de 1554 associados, mantendo a diferença de terreiros e searas com os praticantes de umbanda e jurema se enquadrando nesta última categoria. Para o autor o aumento significativo de associados umbandistas se deve

[...] à possibilidade de que a própria formação da Federação contribuiu para o incremento dos grupos de Umbanda. A sistematização da Federação que

leva o nome Umbanda e o aumento da capacidade de influência desta na sociedade elevou a popularidade da Umbanda como uma religião que ganhou um certo reconhecimento social, e, qualquer que seja a realidade dos fatos, não há dúvida de que acelerou a expansão dos grupos e adeptos que se auto-definem como umbandistas. Além disso, através do apoio dos meios de comunicação, e entre outras coisas, o prolapado termo “Umbanda” vem se infiltrando, não somente entre os não-seguidores como também entre os próprios seguidores, como o termo que abarca várias religiões afins. (FURUYA, 1994, p.14)

Em meio a esse contexto, o autor reforça a influência que a federação desenvolvia na sociedade paraense em torno de reconhecimento social e a valorização da religião afro-brasileira no Pará.

No caso do Pará, a Federação, fundada sob liderança das partes concernentes logo após o golpe militar de 64, vem mantendo até os dias de hoje um poder monopolizador e tem trabalhado especialmente para efetuar uma ligação do termo “Umbanda” a um reconhecimento social. (Ibidem, p. 14)

O crescimento de umbandistas no Pará mostra o quanto o termo estava atrelado a uma maior aceitação desta religião no meio social, por isso ela foi adotada não apenas como uma doutrina religiosa, mas também por identificação de qualquer prática religiosa afro-brasileira na sociedade paraense.

Mas, há outra situação que ocasionou a expansão da Umbanda no Pará, que é a difusão de conceitos e termos originados da Umbanda sulista apropriados por adeptos umbandistas paraenses. Essa propagação foi originada através de cânticos rituais difundidos pela “indústria” umbandista que publicava e vendia livros doutrinários e coletâneas de cânticos rituais produzidos pela umbanda sulista, ocasionando assim certa “sistematização do saber” da doutrina umbandista nas palavras de Furuya (1994) disponível em fácil acesso dos adeptos. Esse mercado ainda se completava com a venda dos artigos rituais que estavam à disposição tanto dos donos de terreiros e searas, como dos clientes, que geralmente eram importados de outros estados<sup>11</sup>.

A notável influência umbandista no Pará pelas práticas doutrinárias ou pela denominação foi classificada por Furuya (1994) da seguinte forma: quanto à expansão: foi classificada em Umbandização Ativa, aqui se enquadrando os adeptos os quais se autodefiniam como umbandistas; e Umbandização Passiva, influência da umbanda entre os que não se definem como umbandistas.

---

<sup>11</sup> A importação dos materiais ritualísticos foi confirmada em pesquisa anterior (Melo, 2014) na qual constatei que os materiais vendidos nas lojas de Cameté eram comprados fora do município, que conseguinte tinham rótulos que indicam a produção de fora do estado. Com exceção de um pai de santo o qual se identificou como produtor dos banhos vendidos em sua loja.

Quanto ao modelo: foi classificada em Umbanda Sistemática ou Completa, que apresentava um sistema ritual e uma doutrina complexa concreta, que se subdivide em Umbanda Teórica, com ênfase no sistema de dogmas teológicos, e Umbanda Teatral, voltada para o lado da teatralidade e pompa dos rituais; por outro lado tem o modelo de Umbanda Popular ou Simples realizada com o mínimo necessário de sua estrutura para realizar rituais e tem como característica a simplicidade possuída pela Umbanda.

A partir dessas considerações, pensar a Umbanda em Cametá, tendo como referência o terreiro de Dona Isabel, permitiu uma maior aproximação e apropriação desse histórico de inserção umbandista em Belém. Por isso ousaria classificar que sua prática umbandista de acordo com a identificação de Furuya pode ser definida e classificada como “Ativa e Popular”. Ativa devido à autoafirmação como umbandista e popular por conta de suas práticas rituais apresentarem a estrutura umbandista mesmo que miscigenada com algumas práticas caracterizadas pela pajelança indígena, principalmente pelo uso de maracá e a linha de cura, algumas vezes praticado por Dona Isabel.

A apropriação e definição enquanto umbandista lhe permitiu a continuação de suas práticas religiosas católicas, uma vez que a umbanda tem no seu sistema de crença a soberania de um Deus único e inigualável, enquanto os demais seres espirituais se enquadram abaixo dele. Essa caracterização da umbanda deu à Dona Isabel autonomia para enfrentar a discriminação da sociedade e afirmar seu pertencimento à religião católica e umbandista ao mesmo tempo e com isso ser reconhecida como umbandista mantendo um terreiro na cidade de Cametá.

O auto reconhecimento e a afirmação de Dona Isabel enquanto umbandista é uma forma de tentar romper e distanciar-se do estigma de “macumbeira”, termo estereotipado e generalizado socialmente como sinônimo de feiticeira, fazedores de malefícios causados pelo feitiço. A esse respeito Dona Isabel sempre deixou claro que jamais era para ser chamada de macumbeira, pois isso era uma ofensa, uma vez que macumbeira era considerada por ela como aquela que faz feitiço e sua prática não era de feitiçaria e sim uma prática religiosa.

Dadas as características descritas pela utilização do termo umbanda, usado tanto para definir uma prática afroreligiosa quanto para tentar afastar-se do estigma de “macumbeira”, esses dados revelaram que o campo afroreligioso em Cametá está

longe de ser harmônico e passivo. Se olhar os dados oficiais da cidade, o campo religioso afro-brasileiro é inexistente, não existindo resquícios ou praticantes facilmente identificados. No entanto, a pesquisa de campo mostrou ao contrário que o afrorreligioso está no seu terreiro, na zona periférica da cidade, camuflado pelo catolicismo, mas ele está ali, resistindo, batendo seu tambor de vez em quando, mas sempre acompanhado de seus guias e ancestrais. Esse corpo que carrega a marca de uma religião que não aparece nas estatísticas da cidade não está escondido, mas protegido, resistindo e lutando a cada vez que recebe uma entidade. Conforme pode ser visto pela história de Dona Isabel.

#### **2.4 Isabel Oliveira: um corpo entrelaçado pela religiosidade afro-católica.**

Cabe então agora conhecer um pouco mais da vida e da prática religiosa de uma mulher que carrega em seu corpo a marca da umbanda em Cametá. Uma mulher que tem por nome Maria Isabel de Oliveira Moraes ou simplesmente Dona Isabel, expressão de um corpo entrelaçado pela religiosidade afro-católica, conforme o relato do início da inserção no meio umbandista:

*Olha filha eu comecei a trabalhar com vinte e três anos [...] Não, eu tinha mais só que não admitia (risos). Eu não aceitava. Eu não aceitava porque eles falavam, eu via eles falarem né. [...] Só que tinha, as pessoas me pediam, eu sentia, eles mexiam comigo, eles se aproximavam assim quando eu ficava só em casa, se aproximava, passava remédio, eu sentia, me levavam assim. Aí eu sentia, eu falava pra mamãe: mamãe tem uma senhora grande que me leva numa canoa. - É minha filha, ela tá te cuidando, deixa ela te cuidar (risos breve). Aí nisso foi foi foi, aí foi, acho que aquilo foi abrindo né, aqueles trabalho que ela fazia na mata, na mata, não era aqui, ela me levava pra mata do Amazonas, era um rio tão grande que a gente atravessava. [...] Era a preta-velha, a vovó Luiza, aquela que está lá no canto de cabeça amarrada (mostrando para o congá onde está a Figura da entidade citada), só o braço dela tinha essa grossura (faz referência no braço mostrando o tamanho do braço grande da entidade), grandona de cintura fina, os troncos ela chegava ela pegava assim na rede, ela falava bora minha filha vim te buscar, aí eu falava pra onde? Bora, ia embora com ela, no sonho né. Eu tava silencio, não tinha filho nesse tempo, e me levavam, ai quando ela chegou lá, nós entremo no rio, de lá nós entremo num garapé assim, com aquela água verde, fomo embora, ela remando, eu sentada olhando pra ela. Ela falava, olha minha filha isto aqui, aqui vai ser tua cura, cura? Vai ser tua cura aqui, e aquele garapé era um lago tudo limpo, aonde tinha muita vitória régia. Então quando nós entremo naquele rio tava cheia de coroa de rosas brancas, por isso que eu gosto muito de rosa, meu banho é muito perfumado, né. Aquelas rosas brancas, aquelas vitória régia assim, e aquelas rosas, quantidade de rosas branca, eu olhava assim, aquela quantidade de rosa branca que ia afastando, ela disse: aqui teu banho, aqui tua cura, aqui eu venho te curar. Aí de lá foi depois ele chegou começou a barriga crescer, aí eles se afastaram mais, aí, mas eles me passaram sempre remédio, sempre eles me passaram remédio,*

*me passaram remédio, sempre eu sentia, eu fazia, aí eu fiquei... aí eu foi pra mamãe, mamãe eu tenho uma sensação assim, sei lá, as vezes eu me aborrecia de repente, mas num era por nada, era porque eles queriam que eu tivesse no silêncio [...]* (MORAES, Isabel. Cametá, Fevereiro de 2016)

Dona Isabel, uma mulher negra, forte, guerreira, carinhosa, explosiva, católica e umbandista. Viúva, mãe de quatro filhos, trabalhou como biscoiteira, doméstica, vendedora ambulante e hoje é aposentada. Tantos adjetivos que englobam uma vida misturada, híbrida, atravessada por sincretismos principalmente nas suas relações e práticas religiosas. Dona Isabel, como muitos outros afroreligiosos, vive a dualidade religiosa entre o catolicismo e alguma religião de matriz africana, algo bastante recorrente devido o processo de sincretismo ocasionado desde o tempo escravista. A sua singularidade talvez esteja no fato de durante esses mais de trinta anos como umbandista ainda continuar ativa e praticante assídua do catolicismo como catequista na sua comunidade católica no bairro de São Pedro, em Cametá.

A relação entre a umbanda e o catolicismo lhe tornou muito conhecida na sua comunidade. Sua relação com a crença umbandista lhe proporcionou atuar como benzedeira, puxadeira e mãe de santo. Aliás, esta última denominação é de minha total responsabilidade, pois Dona Isabel não gosta de ser chamada de mãe de santo dizendo não ser mãe de ninguém, mas sim filha de seus guias com quem cumpre suas obrigações. Dona Isabel é uma médium “autodidata”, uma vez que afirma não ter tido o “santo” feito na sua cabeça por falta de alguém apropriado no “trabalho”, pois ela mesmo disse que seu santo era para candomblé e como em Cametá não tinha pai/mãe-de-santo específico nesses conhecimentos não teve preparação de nenhum outro médium. No entanto, como ela mesma afirma na passagem em destaque acima, sua “cura” foi feita pelas próprias entidades as quais lhe deram o ensinamento da umbanda.

Dona Isabel diz trazer a mediunidade de nascença, afirmando ser essa uma “herança” de família uma vez que tanto ela quanto os irmãos são médiuns, mas na família apenas ela e um irmão já falecido praticam a umbanda, falando, porém, que seus filhos também herdaram esse dom.

Assumir sua “missão” não foi de fácil aceitação, pois ela inicialmente se recusava e não queria aceitar sua condição de médium, ficando doente até aceitar sua missão e adentrar a umbanda de vez. Com Dona Isabel o desenvolvimento da mediunidade foi descoberto aos poucos, primeiramente com visões das entidades, mas a incorporação só aconteceu quando adulta, ainda morando na zona ribeirinha

de Cametá. Segundo ela, após a primeira incorporação, quando procurou uma médium, logo foi avisada: “Olha minha filha, agora não tem jeito, você tem que carregar o que você tem”. (MORAES, Isabel. Cametá, Fevereiro de 2016)

Mesmo sabendo que devia assumir sua “missão”, percebia a discriminação da sociedade contra as religiões de origem africanas, tal como a não aceitação imediata do marido, e isso lhe fez querer “recusar” e “tirar” o dom o que ocasionou de início o sofrimento pela enfermidade o qual lhe fez chegar perto da morte, conforme relata: “tentei afastar, por isso que adoeci. Passei seis meses sem andar [...] aí fui internada no hospital, levei vinte e sete dias no hospital, já tava mais pra lá do que pra cá, não conhecia ninguém”.

Depois de algum tempo, Dona Isabel percebeu que sua doença não era caso de hospital, mas sim um “castigo” das entidades por não querer aceitar sua “missão”, quando ela relata o ocorrido no hospital:

A minha cura foi quando um cachorro entrou dentro do hospital, um cachorro lobo, bonito[...] e aquele cachorro entrou direto na minha cama, chegou lá, subiu, botou as mão assim (fez sinal das duas patas suspensas na cama) olhava, olhava [...] Aí o cachorro vinha, me lambeu tudo, meu rosto, colocou a mão encima da minha barriga, amassou, amassou. Eu fez, hum, hum. Quer dizer, ele foi me buscar, era o cachorro do Rompe Mato. Hum, hum, hum, quando eu dei três gimido, ele desceu, foi embora. [...]. Aí quando foi no outro dia o Valter me tirou do hospital, eu falei, Valter me tira daqui. [...] Foi isso que aconteceu, então minha filha, é isso a vida. (MORAES, Isabel. Cametá, Fevereiro de 2016).

Ter o conhecimento de seu dom e ainda saber que teria que cultivar seus guias não lhe fez entrar de imediato na vida de umbandista. Seu desenvolvimento foi acontecendo aos poucos através de banhos e bom comportamento. Sua primeira incorporação com “trabalho” ocorreu em Belém, por ocasião de ter acompanhado seu marido a uma mãe-de-santo em decorrência de uma doença que lhe afetava, momento em que foi incorporada e “trabalhou” pela primeira vez, conforme relatou:

Aí o Valter adoeceu, aí nós fomo pra Belém, levei ele pra casa de uma mãe-de-santo em Belém pra tratar dele, foi esta hora (era por volta de 6h da tarde), tava sentava com a mão assim (gesto com a mão encostada no rosto) pensando, vivia pensando na minha vida, aí quando aquilo me pegou, a mulher abriu o serviço lá, e eu estava lá na sala foi quando Xangô me pegou lá na frente da casa, me pegou e foi trabalhar. Uma coisa como diz a história, como eu foi meter a mão no trabalho, que eu nem sabia o que era trabalho!? Aí quando ele me deixou tá, ai meu Deus do céu, era assim, essa coisa na cabeça, aí eu saí, falei com ela, saí. – tá sentindo alguma coisa? Disse não, não tava. Tinha trabalhado a primeira vez, tinha trabalhado prum tenente da marinha. Com xangô, ele é meu chefe de coroa, mas ele não foi coroado na minha cabeça, porque ele era meu pai de linha virada, ele em linha virada é pai João [...].(MORAES, Isabel. Cametá, Fevereiro de 2016).

Ser incorporada e ter trabalhado em um local que nem conhecia fê-la saber quem seria seu chefe de “coroa” e em qual linha iria trabalhar: o candomblé. No entanto, como não havia candomblecista com os devidos conhecimentos para seu desenvolvimento, Dona Isabel seguiu na linha de umbanda desenvolvida pelas próprias entidades, conforme expressa seu depoimento acima.

A princípio Dona Isabel, começou como uma “filha” de santo no terreiro de Dona Danga, uma senhora que aparece nos relatos dos médiuns de sua geração como uma espécie de matriarca da umbanda em Cametá. Com o decorrer do tempo passou a “trabalhar” sozinha em sua casa. Juntando os tempos de “filha” e “mãe de santo”, já atua há trinta anos como umbandista.

Hoje, aos 63 anos de idade, passado o tempo de dificuldade financeira na criação de seus filhos devido à doença de seu marido, Dona Isabel vive de sua aposentadoria e dos recursos financeiros ganhos com os “trabalhos” realizados para os clientes. Uma vida simples proporcionada pela forma como escolheu “trabalhar”, como ela mesma diz:

Eu não me dedico muito no meu trabalho, minhas filhas me ralho. – Mamãe a senhora quer trabalhar se dedique! Eu digo: - Não, tá bom assim como eu vou levando eles. Deixa eles tarem assim, eles foram acostumados assim. Se quisessem que eu trabalhasse só pra eles, eles me davam um conforto maior. Tem que ser assim. (MORAES, Isabel. Cametá, Fevereiro de 2016).

É perceptível como sua vida é entrelaçada pela presença das entidades e como elas são cultuadas, ainda que tenha escolhido a sua forma de “trabalho”.

É nesse cotidiano permeado por uma relação com as entidades que Dona Isabel segue sua vida, carregando em seu corpo afrorreligioso as marcas de uma religião e cultura tão discriminada na sociedade, pois apesar de conciliar duas religiões e vivências na sua comunidade, não deixa de passar por situações constrangedoras e intolerantes, tanto na igreja que frequenta como no bairro onde reside, conforme relata em dois acontecimentos vividos distintamente, mas com a mesma carga de racismo religioso. Segue o relato da relação com sua vizinhança após tantos de convivência:

[...] É, até que não tem isso que tem gente que vira a cara né, as vezes eles mandam criança. Aqui perto de casa já veio um, eu não falei nada, o pai dele cortou porque foi uma bichinha que veio do Mupí falar, mandar as criança falar. Aí eu peguei, o pai queria... eu disse não, aí foi, chamei o pai dele, o avó dele, falei olha, aconteceu assim assim assim, eu trabalho há trinta anos nunca uma pessoa veio falar, agora não mande. - Ah, vizinha não foi eu quem mandei, não foi minha filha.

Eu digo olha, eu não quero nem saber, eu só sei que o seu neto foi gritar na porta da minha casa. Eu tenho... olha quando vocês vieram pra cá, eu já

estava aqui, nesta cara aqui ninguém bateu, nunca na minha cara e respeito vocês e me respeitem. Faça esse seu neto crescer respeitando as pessoas. Foi a única.

E O QUE FALARAM, GRITARAM?

Sabe o que ele falou? Que aqui a casa é de bruxa, mas porque mandaram ele gritar. Ele não tem noção que essa criança falou. Eu tenho pena [...].(MORAES, Isabel. Cametá, Fevereiro de 2016).

Esse relato retrata uma cena de hostilidade ocasionada pela fala de uma criança que se dirige até a frente de sua casa e chama Dona Isabel de bruxa. Essa relação mostra as tensões da convivência no meio social de Dona Isabel enquanto mulher, vizinha, católica, assim como demarca um olhar de hostilidade a ela enquanto umbandista. No entanto, no relato da cena, fica perceptível o quanto Dona Isabel se posiciona perante essa atitude de intolerância e desrespeito à sua prática religiosa e vai solicitar respeito para os pais da criança. Isso mostra o quanto a sua postura de enfrentamento e não resignação à situação vivenciada é fundamental para outras situações de intolerância religiosa como essa não virem a ocorrer.

Infelizmente, a vivência ocasionada por intolerância a Dona Isabel perpassa por vários espaços por ela frequentados, como o ocorrido durante uma reunião na comunidade católica na qual ela é catequista:

Agora esse ano, eu tava num encontro aí, aí esse padre, esse padre é muito inxirido, ele é muito bacana, ele é muito brincalhão, mas na brincadeira dele vai falando as coisas. Aí entrou já macumba no meio do encontro, coisa que não tem nada que haver (...) Aí eu tinha que fazer crisma, - levam só um deus de vocês porque isso porque aquilo (...) que tratem as coisas que tenham seu Deus (...) Aí quando foi noutro dia ele tornou a falar, aí eu peguei, ele falou sobre carta, que carta é mentira, é porque é isso, é porque é aquilo, aquele outro, aí eu fiquei, disse: - padre vai pegar um baralho e jogue a carta, chame um daí e vá lê a mão! Leia. - Não filha deixa isso pra lá. Eu quero saber se o senhor sabe lê, porque o senhor o falou que é uma mentira né, então peguei uma carta e leia. Acho que vocês têm um dom de padre. Aí o pessoal falou, tu mesmo. Claro quem manda ele tá falando, não tem nada que haver né [...].(MORAES, Isabel. Cametá, Fevereiro de 2016).

A discriminação e intolerância são resultantes da maneira como a sociedade percebe e concebe as religiões de matriz africana e as representações racistas construídas sobre o negro, sua cultura e religiosidade. Representações e relações essas tecidas histórica e socialmente num embate de dominação e resistência, no qual as religiões afro-brasileiras eram e ainda são concebidas e julgadas por muitos, principalmente outros grupos religiosos, como uma religião de fazedores de feitiçaria, magia negra e culto ao demônio. No entanto, ainda que sob relações de intolerância, Dona Isabel, consegue se posicionar enfrentando o racismo religioso e afirmando a sua identidade religiosa construída ao longo dos anos por meio da prática religiosa



umbandista. Defende seus saberes advindos da umbanda, assim como sabe que os valores católicos devem ser tratados dentro do catolicismo sem deixar entrever-se com outros valores religiosos.

Nesse cotidiano de vivências, entrelaçados no meio social, religioso, familiar se adquirem e constituem os saberes da experiência, que faz de Dona Isabel uma mulher de luta e resistência. O saber da experiência aqui entendido é denominado pelo saber “que se adquire no modo como alguém vai respondendo ao que vai lhe acontecendo ao longo da vida e no modo como vamos dando sentido ao acontecer do que nos acontece” (BONDÍA, 2002, p.27). Dessa forma, é por vivenciar a religiosidade afrodescendente que os saberes adquiridos são vividos, sentidos e transmitidos pelo seu próprio corpo, o qual reage singularmente ao que lhe acontece.

É através desses enfrentamentos de afirmação da identidade afrorreligiosa que Dona Isabel não apenas assume a religiosidade afro-brasileira como também é reconhecida e identificada a ela. Assumir sua religiosidade negra, assim como enfrentar publicamente o racismo nos espaços de convivência é o que lhe torna uma mulher de resistência e lhe faz singular nas suas relações cotidianas. Sua personalidade e seu corpo afrorreligioso demarcam a sua presença nos ambientes institucionais e sociais de Cametá e carregam consigo as marcas da resistência da religiosidade afro-brasileira nesta cidade histórica do Baixo Tocantins.

A partir dessas considerações históricas e de alguns aspectos da história de vida de Dona Isabel, vimos como a religiosidade afro-brasileira está presente na sociedade cametaense seja camuflada pelo racismo ou resistindo a ele. Esses corpos afrorreligiosos os quais carregam as entidades afro-brasileiras longe de estarem escondendo suas práticas, propagam essa herança religiosa de matriz africana toda vez que um corpo recebe seus deuses.

Por isso, vale mostrar agora como um corpo se torna o meio propagador dos valores religiosos afrodescendentes, tendo em um ritual religioso o caminho que agrega os saberes e valores afrorreligiosos.

### **3 FESTA DE IEMANJÁ – RITUAL DE VALORIZAÇÃO DOS SABERES AFRRORRELIGIOSOS**

Vimos como a cidade de Cameté está organizada religiosamente e como as religiões de matriz africana se fazem presente neste meio social por intermédio dos afrorreligiosos que atuam entre o catolicismo e umbanda, tendo como referência Dona Isabel, que em meio a discriminação e a intolerância religiosa procura afirmar sua identidade religiosa a partir de um sincretismo que jamais deixa negar sua identificação enquanto umbandista. Isso faz com que sua identidade religiosa seja marcada pela sua autoafirmação enquanto católica e umbandista.

Assumir uma identidade cultural afro-brasileira e afirmar um corpo afrorreligioso é carregar a inscrição de uma tradição e cultura religiosa que tem o corpo como principal polo difusor dessa religião por ser ele o interceptor das entidades atuantes na terra. Sendo assim, neste capítulo descrevemos o ritual da festa de Iemanjá para mostrar como nesse ritual o corpo afrorreligioso é um polo difusor dos valores religiosos de matriz africana na cidade de Cameté, tendo como referência o terreiro de Dona Isabel.

O festejo de Iemanjá representa um dos maiores rituais do terreiro de Dona Isabel, não que seja mais importante que os outros, mas porque requer maior trabalho devido este ser realizado fora de sua casa, na praia, além de envolver diferentes momentos e inúmeros participantes na sua composição e por estar imerso em uma rede de significados expressos em cada ritual e objetos que envolvem o ritual de agradecimento, oferenda, receptação da entidade e purificação. O acontecimento em homenagem a Iemanjá, que sincretizada pelo catolicismo é o mesmo dia de Nossa Senhora da Conceição, ocorreu dia 07 de dezembro. O festejo, como costuma dizer Dona Isabel, é uma obrigação para com seus “guias” não apenas pelas oferendas e homenagens oferecidas, mas também pelo próprio momento de recebê-los.

A festa no terreiro de Dona Isabel, diferente de outros terreiros que já presenciei, não oferece comida e bebida ao público presente. Os seus preparativos, e estes não são poucos, giram em torno da oferenda e receptação das entidades, por isso requerendo uma série de “cuidados” primordiais para tudo ocorrer de modo satisfatório no momento esperado. Os serviços os quais antecedem a festa podem ser resumidos na “limpeza” da casa, incluindo tanto a limpeza em si e ornamentação

decorativa como a limpeza espiritual; a compra e separação dos materiais que serão usados no ritual; a “limpeza” do corpo; separação dos objetos de cada entidade; e principalmente a ornamentação da barca que será a principal oferenda para lemanjá.

Como sabia que este festejo requeria certa disponibilidade para sua organização e assim movimentaria a casa de Dona Isabel naqueles dias, entrei em contato com ela desde o dia 05 de dezembro. No entanto, até aquele momento tudo estava tranquilo, com a casa sendo pintada por um integrante do terreiro de Dona Isabel. O trabalho maior apenas começaria na véspera da festa. Destarte, apresento e descrevo os preparativos envolvidos no ritual a partir do dia 06 de dezembro, o momento da festa e os acontecimentos decorrentes do ritual.

### **3.1 Os preparativos que envolvem a festa de lemanjá**

Terça-feira, 06 de dezembro de 2016, dia que antecede o ritual em homenagem a lemanjá no terreiro de Dona Isabel. Cheguei ao local por volta das 17h e ao entrar logo soube que Dona Isabel havia saído<sup>12</sup>: tinha ido à praia de Cameté-Tapera, local onde iria ocorrer o ritual. Para além de verificar a maré do rio Tocantins, já pensando no planejamento das atividades do dia seguinte, ela foi fazer as primeiras “obrigações” na praia, conforme ela mesma relatou ao chegar à casa, portando garrafa de cachaça, defumação e perfume. Mesmo sabendo que Dona Isabel não estava em sua casa, entrei e fui direto ao local onde fica o *congá*, que é o respectivo local de ritual quando ocorrem festejos em sua casa. O terreiro de Dona Isabel fica localizado dentro de sua própria residência, numa área que interliga os quartos e a cozinha, onde fica o banheiro bem como uma pia de lavar louças. O seu *congá* fica nessa região da

---

<sup>12</sup> Pelo fato de seu terreiro ser dentro de sua casa, é impossível entrarmos sem falar primeiramente com Seu Valter, o esposo de Dona Isabel, que por ser paraplégico geralmente fica deitado numa rede na sala de sua casa, o que ocasiona logo em nossa chegada o primeiro contato com ele, o qual me informou que Dona Isabel não estava em sua casa. Seu Valter veio a falecer em fevereiro de 2017, e aqui presto minhas homenagens a um senhor que sempre me recebeu bem em sua residência.



Figura 2: Frente do congá na casa de Dona Isabel  
Fonte: Arquivo pessoal Neusiane Melo, 2016

ano anterior estava animado, muita gente. Eles dois estavam cansados e com dores pelo corpo. João estava finalizando o processo de pintura da casa, enquanto Dona Luzia esperava “ordens” para iniciar a arrumação do local e da barca. A barca de oferenda media cerca de um metro (1m) de comprimento e era feita da matéria do miriti, que após a sua ornamentação, defumação e traslado até a praia seria depositada no rio em oferenda a lemanjá. A figura ao lado mostra o início da ornamentação da barca que servirá de oferenda a lemanjá.

Em sua chegada da vila de Cameté-tapera, por volta das 18h, Dona

casa num pequeno quartinho que dá acesso para esse espaço por uma porta, conforme figura ao lado.

No momento de minha chegada, lá estavam conversando dois integrantes do terreiro, Dona Luzia e João<sup>13</sup>, à espera de Dona Isabel. Sentei-me ao lado deles e logo entrei na conversa. Ambos falavam sobre entidades, outros terreiros por eles já visitados, “feitiço”, etc. Ficamos conversando por volta de uma hora a espera de Dona Isabel. Em uma das falas lembro-me de Dona Luzia relatando como estava triste aquele ano, que no



Figura 3: início da ornamentação da barca de oferenda  
Fonte: Arquivo pessoal Neusiane Melo, 2016

<sup>13</sup> Usarei nomes fictícios na identificação dos demais membros do terreiro, para preservação de suas identidades. Apenas o nome de Dona Isabel será mantido originalmente.

Isabel nos relata as variações da maré e o horário propício para ser feita a oferenda, definindo por definitivo o horário do ritual. Ela nos fala o que devemos fazer, a começar pelo enfeite da barca. Assim, Dona Isabel, Dona Luzia e eu começamos a arrumação, tudo pensado detalhadamente, mas com o tom de simplicidade que enaltecia ainda mais aquele momento.

Com a orientação de Dona Isabel, o primeiro passo foi fazer um furo no fundo da barca para que ela fosse no momento da oferenda inundada pelas águas do rio Tocantins e levada para o fundo ao encontro de sua destinatária homenageada. Levamos algum tempo para ornamentar aquele que é o maior símbolo da festa. Flores, taça, imagem da homenageada (lemanjá), linha, champanhe, pregos, enfeites em geral fizeram parte dos detalhes da barca. Sempre deixando espaço para as oferendas dos participantes que iriam chegar ao outro dia e comporiam aquele símbolo de oferenda. Após terminada a ornamentação começava o processo de defumação da barca, que nas palavras de Dona Isabel é um momento importante o qual antecede a oferenda pois é feito com o propósito de espantar e evitar coisas “ruins”.



Figura 4: Barca de oferenda decorada  
Fonte: Neusiane Melo, 2016



Figura 5: Detalhes do interior da barca  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

Terminado o primeiro passo que consistiu na ornamentação da barca, passamos para a arrumação da casa-terreiro, ou mais especificamente, do congá pois, como dizia Dona Isabel, este também precisaria estar impecável. Entre panos,

flores, pregos, martelo e um permanente movimento de sobe e desce de banco e escala deixamos o local arrumado nas cores azul e vermelho. A cor azul refere-se a lemanjá, que tem a cor como simbologia de sua preferência, já o vermelho posso afirmar que foi uma escolha pessoal de Dona Isabel, o que causou até um certo questionamento em Dona Luzia, que chegou a comentar comigo o uso da cor: “agora vê, vermelho já”.



Imagem 6: Orna mentação do espaço  
Fonte: Neusiane Melo, 2016



Imagem 7: Decoração finalizada  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

Em meio ao cansaço que o rosto e a disposição do corpo expressavam, sempre ouvia Dona Isabel falar: “Canta Lu, canta pro trabalho dá certo”. E um certo canto, lento e acanhado ecoava na casa trazido pela voz de Dona Luzia ficava mais intenso quando Dona Isabel e o João acompanhavam a cantoria de músicas de umbanda.

Após o término da orna mentação do espaço, prepara-se a defumação do ambiente novamente, dessa vez para a casa toda. Em meio a esse tempo chegam na casa duas pessoas para buscar algo e acabaram ficando por um longo tempo por ali e compartilhando os preparativos. Estas duas pessoas eram “clientes” do terreiro e haviam ido buscar banhos.

Durante a defumação do espaço da casa-terreiro, o canto soava mais alto e Dona Isabel saiu defumando a casa toda, enquanto



Figura 8 e 9: Defumação dos ambientes da casa  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

nós a observávamos. Então quando ela caminhava até a sala, Dona Luzia logo falava: “A Isabel vai já incorporar, ela tá cantando muito”. Em meio a isso, o João dizia a Dona Luzia que pelo motivo dela estar muito triste ia buscar uma cerveja. Ao chegar com a bebida, logo começamos a compartilhar, enquanto isso Dona Isabel cantando defumava os quatro cantos da casa.

O anúncio de Dona Luzia estava certo: não demorou muito e a cabocla Mariana “baixa” em Dona Isabel, fala com todos que estão ali, faz suas recomendações

e logo deixa o corpo da senhora. Dentre suas recomendações, uma delas era para que todos logo fossem descansar para o dia seguinte, pois precisariam estar descansados para acompanhar o ritual de oferendas que estava por acontecer no dia seguinte. Após isso, sentamos os quatro num semicírculo e aos goles de cerveja compartilhamos uma boa conversa regada de saberes culturais e revelações religiosas, instigantes e interessantes pelo menos para os ouvidos desta pesquisadora.

Toda conversa girava em torno das práticas do terreiro, fosse pela vida de algum deles, fosse pelos acontecimentos de festejos passados. Em meio a isso, descobri algo que não sabia: a importância e perigo do tambor no ritual. Pelo fato de um amigo do terreiro ter falecido a menos de 15 dias, Dona Isabel resolveu não bater tambor no festejo em sinal de respeito ao ente querido. A conversa fluía quando eles relataram um ocorrido durante o batizado de uma médium iniciante (Amanda) que tinha acontecido no terreiro, quando ela foi incorporada por um espírito zombeteiro (espírito de morto e não entidade) e o atabaqueiro, João, queria soltar o tambor para acudi-la, e o Marinheiro Fernando, chefe-guia do terreiro, que estava em Dona Isabel, teve que gritar com ele e dizer para não sair do seu lugar, pois os que estavam ali dariam conta de tirar o encosto da médium. Nesse relato Dona Isabel falava e o João confirmava que um atabaqueiro nunca pode largar o tambor na hora do toque, pois o tambor é sagrado e se o atabaqueiro fizer isso o chefe do terreiro corre o risco de



morte na hora. “O tambor chama tudo, o som vai longe, por isso que ele nunca pode ser deixado, ele é a força do terreiro”, dizia Dona Isabel.

Um preparativo que inicialmente estava triste para eles foi incentivado pela vinda da cabocla Mariana para que logo conversas e risos fossem abundantes naquele momento. Por volta das 22h:30min nos despedimos e logo foi marcado o horário para retorno no outro dia, quando a pauta principal seria a lavagem da casa e a feitura do banho que seria levado e usado na festa, uma vez que o banho para lavagem da casa já estava pronto.

No dia seguinte, 07 de dezembro de 2016, dia da festa, conforme havíamos combinado nos reuniríamos pela manhã para recomeçarmos os preparativos. Cheguei à casa de Dona Isabel às 9:00h e todos que no dia anterior participavam da preparação já haviam chegado e a casa já estava lavada, sendo percebida não apenas pelo chão de cimento avermelhado molhado, mas pelo cheiro que exalava desde mesmo antes de entrar na casa. Cheiro esse agradável que remetia ao cheiro de ervas muito típica da região, semelhante ao cheiro de patchuli.

Logo entrei e eles, Dona Isabel, Dona Luzia e João estavam lavando a Figura da cabocla Janaína. Ao me ver, Dona Isabel logo falou, “Bora, vem lavar os pés dela”. Isso não era uma ordem, mas uma forma de me dar boas vindas e mostrar que eu já não era apenas uma observadora do local. Não era um serviço qualquer, pois aquela tarefa estava regada de canto e muito entusiasmo. Ao término da lavagem, Dona Luzia começou a secar a Figura enquanto Dona Isabel logo pegou outro banho para prosseguir a “limpeza” do local.



Figura 10: Lavagem da casa e das entidades  
Fonte: Neusiane Melo, 2016



Figura 11: Banho usado na “limpeza”  
Fonte: Neusiane Melo, 2016



A lavagem ia muito além de um procedimento de higiene e limpeza tão somente, representando e simbolizando uma “limpeza” espiritual, para afastar coisas ruins, os males, a inveja, o olho gordo daquela casa e do festejo que estava por vir. Ao jogar o segundo banho, dessa vez em pequena quantidade, pois era a porção contida numa garrafa de 350ml, Dona Isabel pronunciava seus pedidos para levar tudo de ruim daquele lugar, das pessoas que ali estavam, para destravar a vida, o caminho de tudo e todos daquela casa e o banho é jogado novamente em toda casa, desde o *congá* até a porta de entrada.

Após esse segundo banho, começa a defumação da casa toda com o mesmo propósito, “limpar” a casa para a festa e para receber seus participantes principais, as entidades e afastar aqueles que podem causar importunos no local.



Figura 12: Defumação da casa após a lavagem  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

Nesse momento, na casa já havia outras pessoas além de nós quatro da noite anterior. Estava um rapaz que acompanha Dona Isabel há seis anos, mas que não é médium e sim um adepto da casa. Ele enchia balões na cor azul e branco para enfeitar ainda mais o ambiente, bem como dava uns ajustes nos enfeites da barca. Havia ainda outra senhora a qual cuidava da comida da casa, sendo esta a refeição do dia e por isso tinha que servir a todos que iam almoçar e jantar por ali. Essa senhora é mãe de uma moça que é médium e “filha da casa”, que havia comparecido para participar da festa.

Em meio à correria dos preparativos, Dona Isabel ainda encontrou tempo para atender uma moça que havia chegado para um “trabalho”. Enquanto isso, Dona Luzia



Figura 13: Preparação do banho de cheiro  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

estava na parte de trás da casa (no quintal) preparando o banho que seria levado à praia para os participantes, enquanto o João cuidava da mistura de mais defumação e ainda ajudava Dona Luzia no banho.

Optamos por nos reunir na cozinha por um tempo enquanto Dona Isabel realizava seu atendimento, para não atrapalharmos seu trabalho. Com a chegada de mais uma filha da casa, em volta de café, pão e margarina “jogamos conversa fora” por uns vinte minutos, o que permitiu um maior contato com outras pessoas que chegavam à residência para além de Dona Luzia e João que já conhecia.

Ao terminar o trabalho, Dona Isabel foi verificar o banho e logo soltou uma bronca em Dona Luzia, avisando que ela sabia que o banho não é feito fora da casa, mas sim em frente ao congá. Uma coisa ficou clara nesses preparativos, Dona Isabel não parava, assim como fazia os afazeres, era ela quem direcionava tudo o que deveria ser realizado e monitorava todas as ações dos participantes envolvidos. Após passado o banho para dentro da casa ele foi coberto com a “espada” do Caboclo Marinheiro, chefe do terreiro, como sinal de proteção para aquele banho.

Dona Isabel pediu ainda para Dona Luzia vestir a Mariana, imagem da entidade que fica no congá e mede em torno de 1,70m de tamanho, pois esta precisava ser limpa com o banho e vestida. Dona Luzia acatou a solicitação e seguiu as coordenadas.



Figura 14: Banho pronto e “protegido”  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

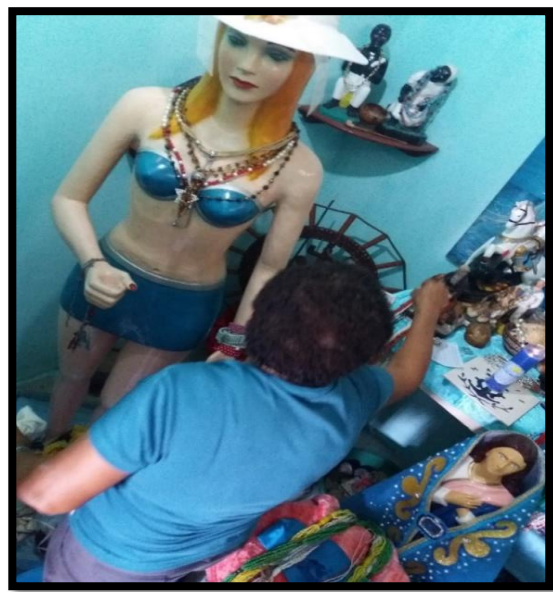


Figura 15: Arrumação da cabocla Mariana  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

A movimentação das pessoas na casa não parava, a manhã estava muito agitada e Dona Isabel ainda precisava sair para comprar flores naturais e alguns materiais que ainda faltavam. O tempo corria e ainda havia muita coisa a providenciar e fazer.

Por volta das 10h:30min Dona Isabel conseguiu sair da casa rumo a outras providencias necessárias para a festa de lemanjá e com ela todos também saíram da casa. A princípio a tarefa da manhã estava cumprida, casa lavada, banho feito, comida no fogo, casa enfeitada. Com a saída de Dona Isabel o serviço parava e todos foram para suas casas demarcando certo intervalo nos preparativos.

O começo da festa estava marcado para as 18h com a saída do ônibus que levaria os participantes da celebração para a praia de Cameté-Tapera. Retornei à casa de Dona Isabel as 15:45h. Por lá o serviço já havia recomeçado e os últimos preparativos estavam sendo colocados em ordem.

A imagem de N. S. da Conceição já se encontrava do lado de fora do *congá*, no centro do espaço. Estavam sendo separadas as espadas das entidades que certamente estariam no ritual e oferendas. Cestas que levariam os materiais já estavam sendo ocupadas. As flores já estavam separadas para as oferendas. A barca já estava mais enfeitada, fitas coloridas com nomes das pessoas e seus referidos pedidos já compunham seu visual. Dona Isabel preparava-se para afirmação do ponto. Este era o momento principal dos últimos preparativos.



Figura 16: Reorganização do espaço  
Fonte: Neusiane Melo, 2016



Figura 17: Barca completamente enfeitada  
Fonte: Neusiane Melo, 2016



Figura 18: Separação organização dos materiais usados no ritual

Fonte: Neusiane Melo, 2016

Enquanto todos separavam os materiais que seriam levados para a praia, Dona Isabel firmou o ponto pedindo proteção e bênção para toda sua família citando o nome de cada membro, depois citando o nome de cada um que estava ali como parte de seus pedidos. A afirmação do ponto era simbolizada por uma vela azul de 21 dias que ficaria acesa até sua queima total.

O trabalho continua e Dona Isabel dá as coordenadas para que tudo esteja certo. Vai separando e mostrando para aqueles que darão assistência no ritual os

materiais de cada entidade, como “espadas”, chapéus, bebidas (champanhe, vinho cachaça), cigarro e perfume. Cada cesta de palha trançada vai sendo preparada com um tipo de material. Numa tinha ramos de flores naturais para serem jogadas ao rio após a soltura da barca, em outra estavam as espadas e chapéus, noutra as bebidas, incenso, defumação, pólvora, as cuias onde seriam consumidas as bebidas. Cada detalhe requeria muita atenção, pois nada poderia faltar e tudo deveria estar muito organizado. O banho, outro elemento primordial na festa, foi posto num balde grande e devidamente tampado.

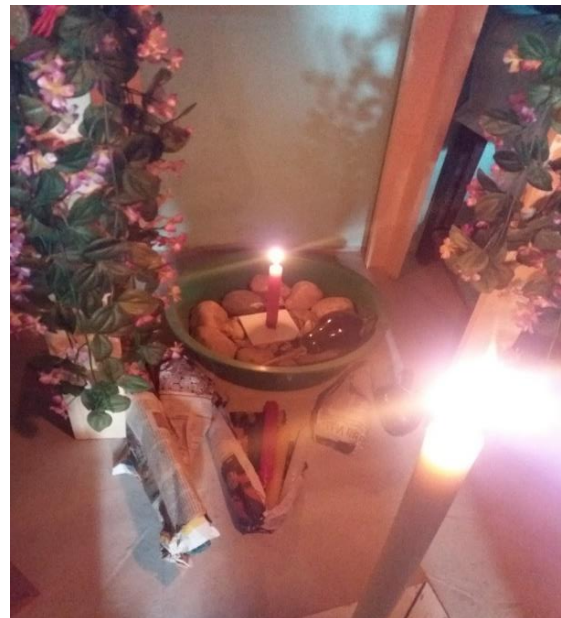


Figura 19: Ponto “afirmado” no congá

Fonte: Neusiane Melo, 2016

O movimento na casa começava a se intensificar. Constantemente entrava alguém desejando ver a barca. Como não teria toque de tambor, Dona Isabel manda colocar música no som, sempre ressaltando que queria música de “macumba”<sup>14</sup>. Assim, o som das músicas<sup>15</sup> alegres e dos batuques da umbanda deixavam ainda mais festivo o clima na casa, marcando o ritmo de comemoração afroreligiosa na casa-terreiro de Dona Isabel.

Antes da saída definitiva da casa, os últimos detalhes vão intensificando ainda mais o caráter festivo e de celebração do ritual afroreligioso naquele espaço. A pia que fica na área do *congá* logo recebe uma toalha de mesa, dois vasos com flores e mais uma Figura de lemanjá e logo se torna mais um altar no espaço.



Figura 20: Espaço da pia decorado  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

A bandeira que carrega o símbolo da Umbanda com o nome de Oxalá é passada e colocada em seu suporte. De vez em quando fogos eram soltos. Realmente o clima é de um dia de festa e comemoração envolvido por uma rede de simbologias e significações que compõem o ritual afroreligioso.

Por volta das 17h, tudo organizado, os integrantes da casa começam a se vestir. A vestimenta é



Figura 21: Bandeira usada no festejo  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

<sup>14</sup> O termo “macumba” tem dois sentidos, um que descreve a identificação entre os próprios afroreligiosos, no sentido de identificarem como praticante da religião afro-brasileira, e outro de uso pejorativo associado a feitiçaria, qual tem sentido ofensivo e preconceituoso. E por isso Dona Isabel deixou claro que detesta ser chamada de macumbeira, mas ao mesmo tempo refere-se a macumba como culto afroreligioso.

<sup>15</sup> As músicas tocadas no aparelho de som eram músicas populares paraenses que ressaltavam a religiosidade afro-brasileira em ritmo dançante, a exemplo de músicas cantadas por Pinduca, como Dona Mariana e Averequetê.

marcada pela cor branca. Além das roupas, a cabeça também é amarrada por um pano branco. Todos carregam uma faixa também branca, amarrada na cintura por uns ou na região do tórax acima do peito por outros. Todos carregam suas “guias”, símbolo que representa o ponto de seus guias-chefe.

Dona Isabel é a última a se vestir e sua roupa também é marcada pelo branco, diferenciando apenas o pano amarrado em sua cabeça de cor azul celeste com flores e a faixa amarrada em seu tórax que também é da cor azul.



Figura 22: Médiuns arrumados para o ritual  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

Às 18h tudo já estava pronto, faltava apenas chegar o ogã da entidade (lemanjá). Ele é uma figura primordial no culto por ser responsável por segurar Dona Isabel no momento em que ela se aproxima das águas do rio, pois como ela sempre relata é preciso muito cuidado quando ela pisa no rio, pois ela pode ser encantada pelo fato de carregar a encantada Janaína. Com a chegada do ônibus e do ogã, tudo estava pronto para começar o traslado até a praia de Cametá-tapera.

### 3.2 A festa de lemanjá

Aproximadamente às 18:30h, inicia-se a cerimônia da festa de lemanjá. A celebração que marca a abertura da festa começa na própria casa-terreiro de Dona Isabel. Ao som das músicas que vinham do aparelho de som no ritmo dançante dos batuques, os médiuns começaram a bater palmas e dançar num gingado de um lado ao outro em semicírculo já em frente ao congá, enquanto os fogos e a música

animavam os participantes e tomavam conta do ambiente. Todos cantavam e dançavam ao som do batuque e da música:

Chegou D. Mariana (2x)  
 Ha ê se a dona da vila de Canindé  
 Ha ê se a dona passa o igarapé  
 Escorregou mais não caiu (2x)  
 Foi Mariana  
 Se é queda de mulher  
 Uma estrela no céu brilhou (2x)  
 Foi Mariana  
 Cabocla que já baixou

Eu vou à praia grande, eu vou pra lá  
 Levar flores e rosas pra lemanjá  
 Eu vou à praia, vou rever mamãe sereia  
 Vou jogar flores na areia, vou soltar flores no mar  
 Águas que descem lá do alto da pedreira  
 Vou saudar mamãe sereia nas ondas do mar [...]

Com a pausa da música, todos se viram para o congá e em pé de mãos abertas para frente. Dona Isabel começa suas orações saudando a mãe das águas, a deusa e dona do mar, lemanjá, pedindo bênção e proteção a todos os médiuns e demais pessoas participantes que ali estavam em sua homenagem. Seguindo com orações católicas como o sinal da cruz, pai-nosso e ave-maria, Dona Isabel continua suas orações pedindo o afastamento do mal e do sofrimento de cada um dos participantes e que suas águas levassem a matéria de cada médium como proteção, para que as portas estivessem sempre abertas para a saída e volta de todos. As orações terminam com a saudação dos santos católicos - “saravá N. S. da Conceição, Saravá todos os santos, Saravá lemanjá, Saravá lemanjá, Saravá lemanjá” - seguida de palmas fortes e a repetição do refrão de todos que ali presenciavam e viviam aquele momento.

Estava oficialmente aberta a festa de lemanjá e todos já estavam envolvidos e preparados para seguir a viagem de traslado da casa-terreiro de Dona Isabel até a praia de Cameté-Tapera localizada às margens do Rio Tocantins, lugar escolhido para a festa de oferenda de lemanjá.



Figura 23: Abertura da celebração da festa de Iemanjá  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

Em ordem, os símbolos da festa saíam da casa para serem colocados no ônibus que os levariam até a praia. Primeiramente a Figura de Iemanjá, seguida de N. S. da Conceição, saudada por um refrão de palmas, depois a barca e os médiuns carregando os restantes dos materiais e por fim a bandeira. Do lado de fora da casa, estavam tanto as pessoas que iriam para a festa, bem como outras pessoas da cidade e moradores do bairro que apenas observavam com um olhar de curiosidade aquele momento. Quando todos já estavam acomodados no ônibus, seguimos viagem. Durante toda a viagem, cerca de trinta minutos, a cantoria das doutrinas puxada por Dona Isabel ressoava no ônibus, cantoria e animação que chamava a atenção das pessoas que passavam por nós durante o trajeto.

Ao chegar à praia de Cameté-Tapera, começa a saída dos objetos simbólicos os quais envolvem o ritual seguindo novamente uma ordem



Figura 24: Chegada e cortejo a praia de Cameté-tapera  
Fonte: Neusiane Melo, 2016



dos símbolos da festa. Com a barca na frente, a bandeira, a Figura de N. S. da Conceição, lemanjá e os restantes dos materiais carregados pelos médiuns, todos seguem em cortejo até a descida na praia, ao som de fogos que avisam a chegada de lemanjá no local exato onde acontecerá o ritual de culto e oferenda afroreligiosos. Na chegada à praia de Cameté-Tapera, a maré enchente, o vento forte, o rio Tocantins agitado expressavam um autêntico cenário de recepção à lemanjá.

As praias de Cameté são formadas de acordo com a maré do rio Tocantins, por isso como a maré estava alta, e quase toda a praia estava coberta pelas águas, o “altar” foi montado em cima da ribanceira de aproximadamente 3mt acima do rio, conectado com a praia por uma escada esculpida no próprio barranco de barro e finalizada por vigas de madeira. Todo o ritual aconteceria ali, até que a maré estivesse vazando para que fossem depositadas as oferendas à Rainha do mar.

Depois de observado e definido o local para montar o altar, Dona Isabel desceu até a praia acompanhada de seu ogã para fazer a primeira homenagem a lemanjá. Despejando cachaça pelo caminho, tocando nas águas e cantando para sereia Janaína, Dona Isabel e seus “filhos” logo foram em direção às águas do rio e saudaram a homenageada da festa, cantando:

Ela é a Janaína, princesa real  
 Ela é encantada na cobra coral  
 Ela é sereia, ela é sereia ê a  
 Ela é sereia, Rainha do mar. [...]



Figura 25: Descida para a praia  
 Fonte: Neusiane Melo, 2016



Figura 26: Saudação a lemanjá nas águas do rio Tocantins  
 Fonte: Neusiane Melo, 2016

Ao subir da praia, segue a organização do altar. Velas são acesas nas cores vermelha, verde, branca. Champanhe e vinho são organizados aos redores das imagens. Dona Isabel é a principal pessoa a arrumar o altar, enquanto os outros médiuns cantam e batem palma em semicírculo em torno do altar. O altar de lemanjá foi organizado de frente para a praia, tendo à sua frente e ao centro a imagem de lemanjá, logo atrás uma vela grande azul que ficou em frente da imagem de N. S. da Conceição, ao lado esquerdo a barca e ao lado direito as cestas com os materiais que seriam usados no ritual.



Figura 27: Altar montado na praia para o festejo  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

Após toda a distribuição e organização dos objetos na praia, sempre ao som de música e palmas, foi iniciado o trabalho com a derramada de vinho na escada que dava acesso à praia, sob o pedido de abrir as portas para mãe lemanjá. O sacolejo do maracá em frente ao altar marcou por definitivo o início do “trabalho”, com Dona Isabel novamente fazendo sua oração, pedindo proteção e oferecendo seu trabalho a lemanjá, ressaltando que mais um ano estava ali, fazendo sua obrigação e trazendo sua oferenda a mãe lemanjá. Dona Isabel faz homenagem ao ente querido que havia pouco tempo falecera e após suas orações católicas abre a gira cantando:

Abrimos os nossos trabalhos e estou pedindo de coração (2x)

A nosso pai Oxalá, para cumprir com a nossa missão (2x).



Imagem 28: Dona Isabel iniciando as orações na praia  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

Em seguida outra música, mas agora já em ritmo dançante do batuque, na qual os médiuns começam a circular dançando ao redor do altar, cantando seguidamente duas doutrinas que seguem o mesmo ritmo, mas com letras diferentes:

Abrimos a nossa gira  
com Deus e N. Senhora (2X)

Abrimos a nossa gira sambolê pemba de angola (2x)

Abrimos a nossa gira tô pedindo proteção

De Deus, Nossa Senhora e a virgem da Conceição.

Pássaro verde,

Pássaro, azulão,

Eu tô abrindo a nossa gira,

Vem ficar nesse congá.



Figura 29: Componentes dançando em semicírculo  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

As pessoas que acompanhavam a festa formavam dois grupos, um constituído dos participantes que vieram da cidade no ônibus e outro composto pelos moradores da localidade de Cameté-Tapera. Eles estavam em pé atrás dos médiuns que circulavam o altar. Alguns participantes acompanhavam o canto e as batidas de palmas, enquanto outros apenas observavam como espectadores o que acontecia. Algumas pessoas tinham o “privilégio” de estarem sentadas, porque haviam trazidos as cadeiras de suas casas, indicando que os moradores já tinham conhecimento que o ritual iria acontecer naquele lugar. O público era diverso e em contagem rápida e sem muita exatidão havia cerca de sessenta pessoas assistindo à festa. Entre crianças, jovens e pessoas idosas, o público vivia aquele momento com um olhar de curiosidade, um semblante de tranquilidade e uma atitude de respeito.

Ao abrir a gira, os médiuns o canto e a dança, Dona Isabel cumprimenta o público para em seguida saudar as entidades: “saravá mãe lemanjá, saravá Nossa Senhora da Conceição”. O público respondia em coro a saudação que era acompanhada com fortes palmas pelos presentes. Após a abertura da gira, o primeiro canto foi para saudar o orixá Ogum.

São Jorge, cavalheiro amigo,  
 São Jorge ele é chefe de umbanda,  
 Atado em seu cavalo branco,  
 São Jorge vem receber banda.  
 E olha Ogum, vem vindo minha gente,  
 Vem de aruanda,  
 Olha Ogum, vem vindo minha gente,  
 Vem vindo de aruanda.  
 Pois salve a fé e a caridade,  
 Salve o filho de umbanda.

Dona Isabel pede que todos batam palmas e cantem para as entidades por não haver trazido o tambor e logo puxa mais duas outras “doutrinas” seguidas sem intervalo entre uma e outra.

Eu peço licença pra vim,  
 Para ogum e lemanjá,  
 Para abrir nossos trabalhos,  
 No terreiro de Oxalá.  
 Saravá ogum, saravá lemanjá,  
 Saravá seu Sete Flecha, ele é o rei desse congá.

Pisa na linha de umbanda que eu quero ver,  
Ogum Beira-mar.

Pisa na linha de umbanda que eu quero ver,  
Ogum Beira-mar.

Pisa na linha de umbanda que eu quero ver,  
Ogum lara, Ogum Megê,  
Ogum lara, Ogum Megê.

Em seguida outro ponto cantado logo fez “baixar” a primeira entidade da noite que incorporou em Dona Isabel. Seu corpo começou a se estremecer, dando pulos leves para o lado e, rodando de vez em quando, soltou logo os cabelos e continuou cantando o ponto.

Surrupira mandou me chamar,  
Para eu soltar caboco nas ondas do mar.  
Surrupira mandou me chamar,  
Para eu soltar caboco nas ondas do mar.  
Aê, aê,  
Soltar caboco, soltar caboco nas ondas do mar.  
Eu vou, eu vou,  
Soltar caboco nas ondas do mar.

Dona Isabel já incorporada foi em ritmo dançante meio lento dando passos para o lado e um pouco curvada para frente até se aproximar dos médiuns, os quais ao pedirem cigarro logo reconheceram a entidade, João da Mata tinha “baixado”. Logo lhe cumprimentaram, pegaram seu chapéu, acenderam-lhe um cigarro e a entidade puxou seu “ponto” cantando o primeiro verso, sendo seguida da resposta dos que acompanhavam o canto:

Ele é caboclo da bandeira,  
João da Mata!  
Eu sou caboclo da bandeira,  
João da mata!



Figura 30: João da mata em Dona Isabel  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

Eu nasci no dia 08 de fevereiro, com ele foi batizado.

Ô sino da mata é meu,

Ô sino da mata é seu.

Ô sinhô da mata é seu, João da Mata.

Ô sino da mata é seu.

Mas de quem é aquele roçado?

É de João da Mata.

Carpinteiro de seu pai,

É de João da Mata.

João da Mata no corpo de Dona Isabel pede um cigarro de tauarí e começa a defumar os outros médiuns. Em seguida logo pede um vinho para beber e se volta para o público cumprimentando as pessoas que ali estavam. A assistência e conversa com as pessoas logo gera risos entre o público e quebra o clima de seriedade dentre os observadores daquela festa.



Figura 31: João da mata cumprimentando os assistentes

Fonte: Neusiane Melo, 2016

Em passagem breve, aquela entidade logo deixa Dona Isabel cantando e “chamando” a próxima entidade para fazer parte da festa. O canto da cabocla Herondina logo a trouxe para a roda.

Oh Herondina é hora, hora de trabalhar,

É terra, é céu, é mar, ô Herondina vem no balanço do mar...



Figura 32: Herondina dançando

Fonte: Neusiane Melo, 2016



Figura 33: Herondina sendo caracterizada com os seus adereços

Fonte: Neusiane Melo, 2016

O movimento e o balanço do corpo logo mudam, indicando a chegada de uma nova entidade presente na festa. O jeito feminino e as risadas fortes marcam sua chegada. Em meio ao canto e dança os médiuns cumprimentam a entidade que chega com aperto de mão e batidas no ombro. No momento em que para o canto, a entidade já incorporada no corpo de Dona Isabel pede seu cigarro e sua bebida e vira-se para o público saudando as pessoas. O cumprimento vem acompanhado de um gole de sua cerveja servida em uma pequena cuia, sempre oferecida apenas às pessoas adultas, mas jamais deixando de falar com os adolescentes e crianças que ali estavam.



Figura 34 e 35: Herondina cumprimentando os médiuns do terreiro  
Fonte: Neusiane Melo, 2016



Figura 36: Herondina sendo servida de bebida e cigarro  
Fonte: Neusiane Melo, 2016



Figura 37: Herondina cumprimentado o público  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

Até aquele momento do ritual de oferenda apenas Dona Isabel estava recebendo as entidades, mas esse cenário logo se modifica quando Herondina em Dona Isabel começa a cantar o ponto do guia de Dona Luzia.

Eu tava em meu castelo,  
Pra que foram me chamar?  
Ela é a Joana Gunça,  
Ela é a flor do mar.

A incorporação inicia primeiramente com os saltos do corpo de um lado para o outro e todos acham que Joana Gunça tinha “baixado”, no entanto ao falar com a outra integrante que estava dando assistência às entidades, a entidade bate com a mão cruzada no peito dizendo que ela, a Joana Gunça, ainda não tinha vindo e a assistente logo soube que quem estava ali era o seu Marinheiro Fernando, o qual também “desce” em Dona Luzia.

Seu Marinheiro Fernando estava na gira. Sua indumentária, identificada por meio de seu chapéu e sua “espada”, caracteriza sua presença. Com o passo de um lado para o outro, repetidas vezes, o Marinheiro Fernando marca sua presença no ritual e dança ao canto de sua doutrina:

Marinheiro, Marinheiro, Marinheiro,  
Marinheiro Fernando ele é,  
A sua barquinha ele veio navegando,  
Ele é Marinheiro Fernando...



Figura 38 e 39: Início da incorporação do Marinheiro Fernando  
Fonte: Neusiane Melo, 2016







Figura 40 e 41: Marinheiro Fernando caracterizado com sua indumentária  
 Fonte: Neusiane Melo, 2016

Tal como as outras entidades, ao Marinheiro Fernando logo são servidos fumo (cigarro) e bebida (cerveja). A assistência ao público ocorre tanto por parte de Herondina incorporada por Dona Isabel quanto pelo Marinheiro Fernando incorporado por Dona Luzia ao público. Durante a conversa, sempre vários “pontos” (cantos) eram puxados ocasionando de vez em quando que as entidades dançassem no meio da roda.

Enquanto isso Dona Isabel já se preparava para receber outra entidade. Chamada pela doutrina, a cabocla Mariana logo “baixa” em Dona Isabel pedindo sua espada.

É ela,  
 Arara cantadeira,  
 É ela,  
 Arara cantadeira,  
 Ela é a dona Mariana,  
 Rainha das curandeiras.

Cantando, dançando, bebendo e fumando a entidade permanece no centro da roda mais tempo que as outras e requer atenção de seus assistentes, pois a todo momento emite um comando de “ordem” para que alguma coisa seja feita. Nesse momento, dona Mariana pede uma garrafa de champanhe e enche as seis taças que estavam dentro da barca em frente à imagem de lemanjá, jogando todo o restante dentro e ao redor da barca, saudando a rainha do mar.

Ela é Janaína, princesa real,

Ela é encantada na cobra coral.  
 Aê Aê, rainha do mar,  
 Aê aê, rainha do mar.  
 Ela é sereia, sereia.  
 Ela é sereia, rainha do mar.



Figura 42, 43 e 44: Cabocla Mariana incorporada em dona Isabel  
 Fonte: Neusiane Melo, 2016

Após essa homenagem, num breve diálogo de Dona Isabel com seu *ogã* é falado sobre o respeito e obrigação para com a rainha do mar, enfatizando a reverência principalmente da população ribeirinha para com ela e a valorização daquela representatividade, pois eles representam a cultura de um povo, a cultura dos negros de antigamente e por isso pediu para saldar os pretos-velhos. Nesse momento, o canto ao som de palmas começa a ecoar:

Preto-velho tu veio de aruanda,  
 Saravá no congá,  
 Aê aê aê saravá no congá...  
 Eu sou preta-velha, sou negra vovó,  
 Eu me chamo vovó Luiza,  
 Preta-velha ela é guerreira,  
 É curandeira  
 Vovó Luiza não gosto de côco no quintal,

Saravá no congal,  
Vovó Luiza não gosta de casca de coco no terreiro,  
Só faz lembrar do tempo de cativoiro.  
Aê aê aê, aê aê aê.

Durante o canto do “ponto” em saudação aos pretos-velhos, a “filha-de-santo” Amanda que está em processo de iniciação começou a dar sacolejos de um lado para o outro, sinal de que estava sendo sombreada por essas entidades uma vez que seu guia-chefe é a preta-velha vovó Luiza. Mariana em Dona Isabel mandou que a segurassem e lhe passassem perfume, pois não iria incorporar porque sua mediunidade não é de incorporação, mas apenas de vidência, ressaltando ainda que tal vidência é o bom curador quando quer trabalhar, pois seu dom seria apenas vidência e não incorporação. Isso gerava certo olhar de aprovação de sua mãe que sempre lhe acompanha nos rituais.

Após essa homenagem, Mariana em Dona Isabel por cerca de mais um tempo conversou com o público e depois cantou e dançou girando pelo altar em ritmo animado pelas palmas do público. O envolvimento nos cantos logo vez baixar outra entidade em Dona Luzia, dessa vez seu José Tupinambá.



Figura 45: Cabocla Mariana dando assistência ao público  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

Dona Mariana ainda em Dona Isabel continuou a cantar e rodar para logo em seguida fazer a “limpeza” do ambiente com pólvora, que começou a soltar ao redor do altar. A cada levante do fogo, as pessoas giravam e assim aconteceu por nove vezes, com Mariana pedindo para que o mal, juntamente com “coisas ruins” e a “panemeira” das pessoas, fosse levado embora. O público que rodava ao acender do fogo, passava as mãos pelo corpo simbolizando uma atitude de “limpeza” e retirada da “panemeira” do mesmo.



Figura 46 e 47: Cabocla Mariana dançando e soltando a pólvora durante o ritual  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

Por mais um período de tempo as entidades Mariana e José Tupinambá conversavam com as pessoas e de vez em quando cantam alguma doutrina até que Dona Mariana mandou reunir as crianças que estavam presentes para que ela as benzessem. As crianças logo se juntaram uma ao lado da outra ao redor do altar sem nenhum problema, exceto por uma menina com aparentemente sete anos a qual



Figura 48: Cabocla Mariana benzendo as crianças presentes.  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

estava com medo de se reunir com as outras crianças, mas ao ver que a entidade apenas benzia as outras crianças que já haviam se reunido a criança logo se juntou às outras. Mariana em Dona Isabel cantava passando perfume

nos braços, mãos e testa de cada criança, inclusive os que estavam no colo de suas mães. Após passar em todas, estendeu sua mão para o altar e pediu proteção e bênção a cada criança que ali estava observando e agora já participando do ritual de oferendas e festa à lemanjá.



Figura 49 e 50: Cabocla Mariana benzendo e dando proteção as crianças presentes no festejo.  
Fonte: Neusiane Melo, 2016



Logo após, Mariana voltou-se para o centro do altar, deu alguns saltos indicando que outra entidade se aproximava. Tirou o chapéu, ficou parada e em silêncio por uns trinta segundos. Ainda de cabeça baixa e curvada para frente, a entidade que baixou logo se identificava pelo canto de sua doutrina.

Ogum lara, Ogum Megê,  
Tá na linha de umbanda aê,  
Ogum lara, Ogum Megê,  
Olha Ogum Rompe Mato aê.

O público saúda a entidade com fortes palmas e acompanhando o canto sempre citando a segunda frase da música, pois a primeira era cantada pela entidade. A entidade manteve-se com as pernas curvadas e o tronco estendido para frente, o braço esquerdo encostado ao lado do corpo e o outro estendido para baixo.

Em voz forte e intensa, Rompe-Mato Poronga, cantava com brabeza, o que logo soltou de algumas pessoas na plateia o comentário de que ele estava “muito bravo”. Todos ali assistiam aquele momento sob tensão, enquanto a entidade cantava e ia se aproximando do altar e logo pediu o maracá.

Tocando o maracá, Rompe-mato Porongá, que é de linha virada um exu, dá uma rodada e ajoelha-se em



Figura 51: Manifestação do Rompe-mato Poronga em dona Isabel  
Fonte: Neusiane Melo, 2016



Figura 52, 53 e 54: Expressão do Rompe-mato poronga  
Fonte: Neusiane Melo, 2016



frente ao altar cantando em voz forte e brava. O maracá acompanha aquela cantoria até o momento que a entidade bate com força no chão e o quebra. Tocando com as mãos no chão e depois levando a cabeça, a entidade sacode o corpo em sinal de negativo e manda as pessoas pararem de cantar dizendo que não quer que cantem doutrina errada para ele. Movimentando seu tronco de um lado para o outro e com os braços esticados com as pontas dos dedos dobradas, a entidade mostra seu aborrecimento. Rompe-mato Poronga pediu três velas e foi atendido com três velas amarelas em uma mão e na outra, três velas verdes, que ele passou no braço e depois as quebrou arremessando ao chão ainda em suas mãos. A expressão corporal, facial e voz furiosa logo deixou o local tenso. A entidade ainda de joelhos começava a virar-se de um lado para o outro e mais uma vez dizia que se fosse para cantar para ele que não cantasse errado. Pedindo para os participantes



Figura 55 a 59: Expressão do Rompe-mato poronga.

Fonte: Neusiane Melo, 2016



levantarem seu corpo, a entidade não conseguia manter-se de pé sozinho e nesse momento dois de seus assistentes ajudaram a sustentar e manter seu corpo levantado. Sacolejando de um lado para o outro, Rompe-Mato tira as mãos de quem o segurava e ajoelha novamente no chão. Dona Luzia, que ainda estava incorporada por Joana Gunça, sua guia-chefe, percebe a situação e pede a espada do Marinheiro Fernando, guia-chefe de Dona Isabel e a coloca no pescoço do “cavalo”. Ao fazer isso, a entidade logo para de cantar e fica cambaleando, para em seguida logo puxar a doutrina do Marinheiro Fernando.

Marinheiro, Marinheiro, Marinheiro,  
Marinheiro Fernando ele é,  
Na minha barquinha ele veio navegando,  
Ele é Marinheiro Fernando.



Imagem 60 e 61: Marinheiro Fernando incorporado em Dona Isabel  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

Em seguida o Marinheiro Fernando levanta e é adornado com seus acessórios, chapéu e “espada”. Aparentemente fraco, a entidade pede perfume e passa nas mãos e na cabeça e logo cumprimenta Dona Luzia, que a essa altura eu já não sabia identificar se era ela mesma ou se ainda era Joana Gunça que estava ali.

Depois de duas doutrinas cantadas, a primeira coisa que a entidade falou foi sobre a brabeza do Rompe-Mato dizendo para não cantar erroneamente a doutrina dele, pois ele castiga o “cavalo”. Em seguida pediu água com açúcar para dar a sua filha. A essa altura do ritual Dona Isabel já estava fraca e nem em pé conseguia mais ficar. Enquanto esperava a água com açúcar, que demorou cerca de cinco minutos, uma vez que o açúcar havia sido emprestado na casa de uma das pessoas que assistiam o ritual - os organizadores esqueceram de inclui-lo entre os materiais -o Marinheiro continuava cantando, mas sentado ao chão. Após tomar a água com



açúcar, Dona Isabel aparentava estar desmaiada, pois os assistentes ao tentar levantá-la não conseguiam fazê-la se apoiar pelas próprias pernas. De um dos dois homens que a seguravam, ressoou um clamor: “Vamos seu Marinheiro, levante a sua filha”. Após abaixarem-na no chão pediu que a soltassem e ficou sentada apoiada pelos próprios braços, enquanto Dona Luzia lhe passava tauarí. Por mais um tempo Dona Isabel, ficou sem falar nada, apenas sentada e o comentário entre as pessoas era geral, todas aparentando preocupação com o ocorrido.



Imagem 62 a 65: Reação de dona Isabel após a incorporação do Rompe-mato Poronga  
Fonte: Neusiane Melo, 2016



Após uns minutos em silêncio, ainda sentada no chão, Dona Isabel começa a cantar:

De onde ela vem,  
Aonde ela está,  
Ela veio das aldeias,  
Todos estão ouvindo,  
O cantar de uma sereia.

Este canto já indicava outra entidade estava chegando, lansã. Entre o canto e as ordens, Dona Isabel, pediu perfume e que seu ogã lhe passasse o cigarro (tauari). Levantou-se ainda apoiada por outras pessoas e sua “espada” foi estendida sobre sua costa. Em passos lentos foi se aproximando do altar e logo pediu champanhe. A chegada de lansã gerou movimentação entre os que atendiam a entidade, afinal essa era a entidade principal da noite. lansã ordenou que tudo que estava no chão a ser ofertado no rio fosse colocado na barca, mandando abrir champanhe, acender incenso. Fogos foram soltos e mais velas foram acessas.

Após colocar seu chapéu e já com sua taça na mão, cumprimentou o público abençoando as pessoas ali presentes, pedindo que Deus e a paz estivessem com todas elas. Logo após fez movimento com a mão para a barca descer e ela em seguida desceu a escala para iniciar a oferenda, sempre ao som da mesma “doutrina” cantada.



Figura 66 a 69: Incorporação e assistência a lansã  
Fonte: Neusiane Melo, 2016



Já na praia próximo à margem do rio Tocantins, foram organizadas pela última vez as oferendas na barca. As taças foram cheias novamente de champanhe, os perfumes que estavam nos recipientes foram jogados sobre a barca, as flores as quais

foram nas cestas já separadas para serem oferendados após a soltura da navegação. No momento ainda da organização da barca, Dona Isabel cai na praia de corpo estendido e seu ogã atento ao ocorrido apoia seu corpo com a mão abaixo do tórax mantendo o cuidado com sua cabeça. As pernas esticadas e trançadas nos pés lhe dão aparência de estar incorporada por Janaína, entidade encantada que representa uma sereia a qual Dona Isabel tem como uma de seus guias.



Figura 70: Incorporação da sereia Janaína  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

Ainda deitada logo começa a cantar outra doutrina:

Eu vi mamãe Oxum na cachoeira,  
Sentada na beira de um rio,  
Eu vi mamãe Oxum na cachoeira,  
Sentada na beira de um rio,  
Colhendo lírio, lírio é  
Colhendo lírio, lírio a  
Colhendo lírio para enfeitar o seu

congá.

Dona Isabel levanta-se e logo após esse “estado de transe” e já sem a espada de lansã pede para a barca trazer saúde para todos.



Figura 71: Momento da oferenda a lemanjá  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

A barca enfim é colocada no rio e entregue a lemanjá sobre o canto da doutrina e os pedidos de Dona Isabel. As flores foram jogadas nas águas do rio Tocantins e palmas comemoravam a oferenda. Algumas pessoas observavam aquele momento atentamente na beira da praia enquanto outras olhavam sem descer do barranco.



Figura 72 a 75: Momento da oferenda a lemanjá  
Fonte: Neusiane Melo, 2016



O momento da oferenda é sem dúvidas o clímax de todo o festejo. Ainda observando e saudando a rainha do mar com as mãos estendidas para frente, outra doutrina é cantada:

Oh lansã,  
Segura teu arere, oh lansã

Oh lansã, teus cabelos é loiro,  
No teu mar tem água,  
No teu tesouro tem ouro,  
Aê Aê, aêa,  
Saravá lansã,  
Rainha do mar.

Durante o canto e ainda com a água até os joelhos, Dona Isabel dá uns pulos como se fosse cair e logo é segurada, sinal de que Janaína quer se manifestar. Cada vez que Dona Isabel fica no estado de quase incorporação um breve tumulto ocorre, por ser preciso ter cuidado, pois caso a sereia incorpore é capaz de levar Dona Isabel para o fundo do mar encantada. Devido a esse motivo novamente a espada de lansã é colocada sobre sua costa e o perfume é passado em seu corpo como forma de proteção.



Figura 76: A sereia Janaína se manifestando em dona Isabel  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

Por alguns minutos Dona Isabel e os médiuns ficam observando a barca ser levada pelas águas do rio Tocantins ao encontro de sua destinatária.

Voltando a ribanceira, o trabalho estava praticamente encerrado a não ser pelo banho que ainda seria recebido pelos participantes. Uma longa fila se forma e todos ficam à espera daquele “banho de cheiro” o qual representa as bênçãos finais da homenageada. O banho é colocado na cabeça de cada participante em pequena

quantidade, apenas molhando o centro da cabeça. Esse banho é considerado tão importante e sagrado no ritual, fazendo que algumas pessoas não apenas o tomem. Elas também usam um recipiente para colocar o banho e levá-lo em uma pequena quantidade a seus amigos e familiares.



Figura 77: Público recebendo o banho de cheiro pelos médiuns.  
Fonte: Neusiane Melo, 2016

Enquanto o banho é finalizado, os materiais que foram levados de volta para a casa de Dona Isabel eram arrumados e o clima de descontração pairava, encerrando o festejo de lemanjá do ano de 2016 na praia de Cameté-Tapera.

As pessoas da localidade começam a retornar para suas casas, enquanto os participantes se direcionavam até o ônibus. O ritual gera vários comentários e Dona Isabel relata o ocorrido na “gira” dizendo que havia sido um trabalho que lhe tinha deixado cansada, que estava com dores no peito, mas que logo haveria de passar.

A viagem de volta estava descontraída. Diferentemente da ida que foi sobre cânticos, a volta foi marcada por conversas aleatórias que de vez em quando geravam gargalhadas dos participantes. O clima estava mais leve, a responsabilidade havia sido cumprida, restavam agora os comentários da festa.

Ao chegar à casa de Dona Isabel, a maioria dos participantes foi diretamente para suas residências, enquanto os médiuns e algumas pessoas mais próximas entraram para encerrar o ritual em frente ao congá. Orações católicas e agradecimentos pelo ocorrido orientaram a pauta das orações. A cerimônia é encerrada definitivamente com a espada de lansã sendo segurada por todos os médiuns e estendida em cima de uma tora de pau no centro do altar que representa

o tambor da festa. Assim, as 22:45hs estava encerrada mais uma noite de festa afroreligiosa em homenagem a Iemanjá, na cidade de Cameté.

### **3.3 O encontro de Reparação e Proteção da Casa-terreiro**

A vinda da entidade Rompe Mato Porongá durante o ritual, conforme descrito acima, ocasionou comentários e muita tensão no ritual durante sua “visita”. Segundo Dona Isabel, o Rompe Mato Porongá é uma entidade de linha virada, um Exu, e sua vinda num ritual é uma espécie de proteção, pois ele busca o que de mal está rondando a cerimônia. Dona Isabel disse que naquele ano o trabalho estava pesado, por isso sua doutrina foi cantada para que ele fosse buscar o que ali estava. Nesse caso, a invocação de um Exu é uma espécie de proteção para o ritual.

Diante disso, a situação tensa do momento do ritual e os comentários gerados pelos participantes a partir daquela situação não ocorreram pela sua presença, mas pela forma como ele baixou, ou seja, sua brabeza. Ainda na praia, após o término da cerimônia, quando caminhávamos até o ônibus, Dona Isabel falava dos perigos que um médium corre no momento de um ritual quando algo dá errado, chegando a correr risco de morte. Como o clima da festa estava tenso, ele foi chamado para afastar coisas ruins que rondavam o ritual; no entanto, sua doutrina cantada errada fez ele se manifestar muito brabo ao passo que poderia causar a morte de Dona Isabel caso não houvesse alguém para socorrê-la. Outro erro ou desatenção também havia ocorrido naquela noite: o esquecimento do açúcar para servir a Dona Isabel quando a entidade mandou.

Essas situações fizeram a senhora marcar um culto para o outro dia em sua casa a pedido da Cabocla Mariana, que segundo ela lhe acompanhava naquele momento no qual todos os médiuns deveriam estar presentes. O ritual havia sido marcado para as 14h do dia seguinte, dia 08 de dezembro. Todavia, cheguei à casa de Dona Isabel às 15h. Mesmo com uma hora depois do horário marcado, fui a primeira a chegar ao local e fiquei na sala conversando com seu Valter, esposo de Dona Isabel. Logo após chegaram Amanda e seus familiares para o ritual para o qual haviam sido convocados. Dona Isabel veio nos receber. Dona Maria, mãe de Amanda, logo comentava que estava ali por ordem da Mariana que mandou ir naquele dia por conta do culto. Dona Isabel, ainda em seus afazeres domésticos, nos recebeu, logo

voltando, porém, para terminar o seu serviço. Dentre as seis pessoas que ali estavam, logo chegam duas moças conhecidas da casa que ficariam para o culto.

Sob um calor de aproximadamente 34° as pessoas começaram a chegar à casa-terreiro de Dona Isabel. Aos poucos com a chegada dos participantes a movimentação começava a ficar intensa na casa. Passei um bom tempo conversando com seu Valter e logo ele se lamentava pelo sofrimento da vida, questionando por que razões estava naquela situação pagando seus pecados daquela forma se não havia sido um mau homem. Algumas palavras travavam em sua garganta e os olhos se enchiam de lágrimas ao falar de sua situação. Até que em um determinado momento começou a lembrar sua vida antes da doença, seu tempo de mocidade, de seu trabalho como pescador, suas aventuras com seu pai no momento de pesca. Memórias de sua juventude desenhavam uma vida diferente daquela vivida por ele naquele momento. Essas memórias de alguma forma amenizavam sua dor e sofrimento ao recordar tempos passados.

Fiquei ali conversando e olhando suas fotos de família na televisão em cada CD e pendrive que mostrava diferentes momentos de sua família. Na espera de amenizar o calor que fazia na cozinha da casa, ficamos ali até às 17h, quando Dona Isabel iniciou o “trabalho”. Dos seus acompanhantes faziam-se presentes Dona Luzia, João e Amanda. A outra médium, Paula, não havia comparecido.

O trabalho daquela tarde era muito mais de reparação do que de comemoração, perceptível pelas próprias vestimentas dos médiuns. Dona Luzia logo avisa que não havia levado a roupa de trabalho, mas Dona Isabel logo diz que o importante para eles (entidades) é a matéria e não a roupa. Enquanto Amanda, cujas guias não havia levado, logo pega um olhar de reprovação de Dona Isabel quando perguntada por elas.

Iniciou-se o ritual novamente com orações católicas como de costume e pedindo proteção e bênção a todos. É cantada a doutrina que saúda os *orixás*, *caboclos* e *pretos-velhos*. O culto aconteceu como de costume, as entidades chamadas para “baixar” no corpo de Dona Luzia foram o Marinheiro Fernando e José Tupinambá que ali permaneceu até quase o fim do trabalho. A incorporação em Dona Isabel ocorreu pela cabocla Mariana e em seguida da cabocla Herondina, as quais finalizaram o trabalho.



O importante a ser ressaltado desse dia foi o objetivo do ritual. Segundo Dona Isabel o ritual de praia daquele ano havia sido muito diferente do ano anterior por ter envolvido um trabalho pesado e ela ter que oferecer *Exu* na abertura e isso fez com que Dona Isabel não saudasse as entidades de linha de cura. Por esse motivo o culto daquele dia era para trazer bênçãos para aquele recinto enquanto o dia anterior fora um trabalho para tirar tudo de mal. Isso fez com que as doutrinas (cantos) daquele dia fossem em homenagem às entidades de linha de cura (caboclos e pretos-velhos).

Outro aspecto interessante destacado por Dona Isabel foi o fato de essa diferença não ter sido por ela instituída no ritual, mas sim pelas próprias entidades, que definem a forma do ritual como elas querem, como eles jogam para ela fazer. Tal como acontece nos outros rituais, as entidades que ali chegavam, bebiam, fumavam e conversavam com o público presente sempre num clima descontraído com danças e gargalhadas. Nesse clima Dona Isabel termina o trabalho por volta das 21:00h.

Ao término do trabalho, as pessoas começam a se despedir e caminhar rumo à porta da saída da casa-terreiro. A cada despedida de algum dos médiuns, Dona Isabel avisava do próximo encontro que seria um ritual de “passagem” ao chefe do Terreiro, o caboclo Marinheiro Fernando, previsto para ser realizado dia 13 daquele mesmo mês. A fala de Dona Isabel não indicava um convite para um festejo em grandes proporções como aquele que se encerrava, mas apenas um passe em homenagem a seu guia-chefe. Dona Luzia falava: “manda me avisar que sou esquecida”. Amanda logo confirmou presença. O João nem precisou confirmar, pois como é o mais próximo da casa, estaria por ali nesse dia. Ao finalizar o trabalho estava certo que todos levariam suas vidas rotineiras até que o próximo trabalho promovesse um novo encontro e a união novamente de todos para saudar suas entidades e fazer suas “obrigações” como eles mesmos afirmam.

#### **4 UMA CULTURA TRANSCRITA PELO CORPO: ENTRE SIMBOLOGIAS, SABERES CULTURAIS, HOSPITALIDADE E ANCESTRALIDADE**

De acordo com Geertz (2013), a cultura é semiótica, pública e contextual, pelo fato de ela analisar o significado dos seus signos, uma vez que esses significados são produzidos por todos e sempre num território local, o que a torna interpretativa. O fato de uma cultura ser interpretativa permite que diferentes olhares, pensamentos e tempo possam analisá-la por diversas interpretações. Nesse sentido, o ritual umbandista em festejo a lemanjá acima descrito pode ser analisado diversamente pelas lentes dos diferentes leitores deste estudo. No entanto, a análise que fizemos deste ritual se refere ao tema deste estudo, portanto aqui a interpretação que a cultura afrorreligiosa se refere é ao significado transmitido pelo corpo do afrorreligioso.

Conforme Mauss (2003), o corpo mesmo sendo o primeiro instrumento natural que iguala todos os seres humanos e o primeiro instrumento técnico de cada homem e mulher, as técnicas as quais atuam sobre esse instrumento natural são resultado do meio sociocultural ocupado por cada corpo. As expressões ordenadas que agem sobre o corpo simbolizam o meio sociocultural de cada indivíduo. Assim, podemos olhar para um corpo, não apenas como um ente natural do homem e da mulher, mas como símbolo que identifica a diferença não somente biológica, mas diferenças que “variam com as sociedades, as educações, as conveniências, as modas e os prestígios” (MAUSS, 2003, p.404). A partir desse entendimento, pode-se dizer que o corpo é visto como expressão das diferenças culturais, pois nele se inscreve uma cultura manifestada física ou simbolicamente.

Corroborando essa ideia, Antonacci (2003) considera que o corpo não é apenas receptor da palavra memorizada, ele constrói e ressignifica os saberes, tradições, fatos oralmente lembrados, reativados em vibrações corpóreas que partilham memórias e culturas, feitos em contínuas interações, podendo ser constituído em texto a emergir de experiências e narrativas mentalizadas e subjetivas de corpos comunitários. A autora enfatiza ainda que o “corpo evoca numerosas imagens, sugere múltiplas possibilidades de conhecimento, sendo por meio dele que nós revelamos como o mundo é construído[...]quando se diz que o corpo revela não se pode esquecer que ele também esconde” (ANTONACCI, 2003, p.107).

De acordo com os dois autores citados, o corpo ao mesmo tempo que marca a expressão de uma cultura, reativa saberes e experiências e ele também a silencia. Por essas concepções, podemos dizer que o corpo é ao mesmo tempo o “instrumento” que iguala os seres humanos como os que diferencia, o instrumento que une, mas que afasta, o instrumento de domínio e da dominação, o instrumento da singularidade e da pluralidade, o instrumento de um indivíduo e de uma coletividade.

Prandi (2008) considera que as religiões de descendência africana no Brasil acontecem pelo corpo. São religiões de transe, nas quais as entidades cultuadas se manifestam em transe no corpo de devotos preparados para esse recebimento. Acompanhando esse entendimento, Antonacci (2003) considera que o corpo nessas religiões são inscrições que moldam o estar e o viver no mundo, interagindo com outros seres e elementos por meio de ritmos e movimentos, odores e perfis de seus ancestrais. A fala das divindades acontece pelo corpo através do canto e dança os quais vibram na sonoridade do toque dos tambores. É nesse sentido que Emil (2013) destaca que os sujeitos das religiões afro-brasileiras são seres “compósitos”, mas que não perdem sua inteireza. Os materiais que atuam no corpo, na cabeça e nas divindades compõem a integridade do corpo e do cosmo de matriz africana. São nos rituais que se constrói o ambiente ficando evidente ser esse ambiente de matriz africana não externo ao corpo, mas parte dele, interagindo interna e externamente ambos – rituais e corpo - construídos no movimento que dá forma a composição de todo universo cósmico envolvido.

A esse respeito, Antonacci (2003) afirma que os saberes religiosos africanos e afrodescendentes envoltos no som cerimonial de tambores, agrupam homens, mulheres, crianças e idosos em contato e comunicação com ancestrais e divindades. Os afroreligiosos vivem em seus corpos incorporações de traços, forças produzindo caracteres de seres vivos e energias que investem poderes e habilidades, articulando identidades que escapam ao verbalizado. Por intermédio de ritmo e som colocam vibrações em movimento que potencializam poder, querer e saber. A materialização das forças, pensamento, som e fala constitui princípio vital da interação de seres e energias da unidade cósmica.

Assim, podemos dizer que o corpo nas religiões afrodescendentes está muito além de um organismo biológico, carregando as marcas constituintes dos valores e

saberes africanos sendo perceptível no ritual analisado a estrita relação construída do corpo afrorreligioso com a ancestralidade, a simbologia, hospitalidade e a coletividade.

#### **4.1 Corpo e ancestralidade: A valorização da cultura afro**

O culto aos ancestrais é um dos elementos mais constantes na cultura africana. Pode-se mesmo dizer que é um fenômeno universal em praticamente toda a África Negra[...]. Essa constante na cultura africana e na cultura negra em geral é a pedra fundamental da cosmovisão africana, pois o culto aos ancestrais sintetiza todos os elementos que a estruturam. Aliás, aqui o movimento é o inverso: a cosmovisão africana retira do culto aos ancestrais praticamente todos os seus elementos (OLIVEIRA, 2006, p. 62).

De acordo com Oliveira (2006) a ancestralidade é o principal elemento do qual a cosmovisão africana é baseada. O culto aos ancestrais integra todos os outros elementos que perpassam a cosmovisão africana, sempre preservando e atualizando a concepção dos elementos que a compõem de acordo com a dinâmica da sociedade, mantendo sempre a originalidade das estruturas de cada comunidade em seus diferentes contextos de manifestação.

Conforme o autor, as religiões africanas como um dos elementos que produzem a cosmovisão africana, têm no culto aos ancestrais o seu principal fundamento a nortear toda a religiosidade tradicional por quase toda a África Negra. De maneira genérica, o autor usa conclusões comuns entre as religiões dos povos que variam entre a África Ocidental e o sul da África Negra, que expressam algumas características marcantes dessa ancestralidade: os ancestrais são a base das religiões africanas, pois estes foram os personagens históricos ou elementos naturais que divinizados pela comunidade proporcionaram a sobrevivência do grupo, sendo considerada a inexistência do grupo caso estes personagens não existissem. Como eram os antepassados que legitimavam as regras morais e os princípios éticos da comunidade, o controle social da comunidade estava direcionado pelos antepassados, mantendo o controle da comunidade nas mãos de sua linhagem hierárquica. Personagens históricos se tornavam ancestrais cultuados pelo seu feito para a comunidade, ocasionado pela valorização dada àqueles que se dedicavam à coletividade. Com isso a moralidade nascia da ancestralidade, como o bem-estar de cada indivíduo estava em função do bem-estar comunitário, aqueles que viviam para o bem da comunidade acabavam sendo reconhecidos moralmente.

Dada a distância temporal e geográfica entre África e Brasil, os valores transpassados ao Brasil pela vinda de africanos escravizados não permaneceram intactos bem como não foram totalmente apagados. Os valores religiosos de muitos grupos étnicos vindos para terras brasileiras passaram por um processo de ressignificação à luz dos valores locais de acordo com cada segmento religioso, mantendo sempre o ponto de contato com a África. A ancestralidade presente nas religiões afro-brasileiras expressa esse ponto comum de conexão entre tais conjuntos de crenças.

Em análise, Silva V. (1994) considera que, a princípio, o Candomblé e o Tambor de Mina, religiões afro-brasileiras que cultuam divindades oriundas da África Ocidental dos territórios da Nigéria, Benin (antigamente denominado de Daomé) e Togo, são religiões que apesar de toda a repressão no Brasil conseguiram transplantar e cultuar suas divindades (ancestrais). O fato de tais divindades serem vistas como espíritos humanizados - com personalidades próprias, bem como características físicas, domínios naturais e algumas terem vivido na terra e pelos seus feitos se transformaram em divindade - possibilitou o culto em terras brasileiras.

Uma forma que ocasionou essa permanência dos valores religiosos africanos no Brasil, principalmente a ligação com seus ancestrais divinizados, foi ocasionada pela possibilidade que as divindades africanas tinham de se manifestar através dos corpos dos africanos. A incorporação das entidades pelos devotos não apenas aproximou os cultos africanos em terras longínquas da sua origem como foi uma arma de resistência a qual possibilitou a manutenção das religiões, uma vez que, às escondidas da repressão, a incorporação das entidades aproximava os africanos aos seus deuses nativos. Bastide (1971) ressalta essa manifestação ainda no período escravista:

[...] O africano, com a destruição racial das linhagens, dos clãs, das aldeias ou das realezas, apegava-se tanto mais a seus ritos e seus deuses, a única coisa que lhe restara de seu país natal, o tesouro que pudera trazer consigo. Mitos e deuses esses não viviam somente em seu pensamento, como imagens mnemônicas sujeitas a perturbações da memória, mas que também estavam inscritos em seus corpos, como mecanismos motores, passos de danças ou gestos rituais, capazes, por conseguinte, de mais facilmente serem avivados ao rufar lúgubre dos tambores (BASTIDE, 1971, p. 219).

Os valores religiosos africanos que preservavam os traços culturais de uma pátria mãe foram reapropriados em terras brasileiras tanto pelos africanos e seus

descendentes conforme destacado por Bastide (1971) quanto por outras religiões que tinham como membros pessoas das outras camadas sociais, a exemplo da umbanda.

Conforme Silva V. (1994), a umbanda é uma religião que surge por volta dos anos de 1920 e 1930 nas regiões Sudeste e Sul do Brasil trazendo uma concepção de religião tipicamente brasileira pelo fato de mesclar dogmas do kardecismo com elementos das religiões afro-brasileiras e defender essa mistura como algo que levasse a legitimação de status de uma nova religião tipicamente brasileira. Essa mistura de dogmas, mais especificamente de entidades africanas, caboclos (espíritos ameríndios), santos católicos e espíritos mortos por influência do kardecismo, legou à umbanda a particularidade de professar entidades de todos os povos que compunham a identidade brasileira. O autor considerar que

A umbanda constituiu-se, portanto, como uma forma religiosa intermediária entre os cultos populares já existentes. Por um lado, preservou a concepção kardecista do carma, da evolução espiritual e da comunicação com os espíritos e, por outro, mostrou-se aberta às formas populares de culto africano. Contudo, sem antes purificá-las, retirando os elementos considerados bárbaros e por isso estigmatizados: o sacrifício de animais, as danças frenéticas, as bebidas alcoólicas, o fumo e a pólvora. Ou, então, quando se fazia necessário o uso desses elementos, explicando-os “cientificamente”, segundo o discurso racional do kardecismo (SILVA, 1994, p.112).

A umbanda, mesmo passando por ressignificações instituídas pelo kardecismo, conseguiu manter o culto às divindades africanas e indígenas, orixás, pretos-velhos e caboclos, entidades centrais nessa religião.

As heranças africanas presentes na umbanda são perceptivas através dos traços que interligam o universo africano às concepções da umbanda, podendo ser transmitidos principalmente pelas entidades cultuadas, uma vez que estas não são apenas lembradas no culto, mas cultuadas através de sua presença pela incorporação nos médiuns. O fato das entidades se fazerem presentes nos rituais através do corpo dos seus médiuns mantém viva uma cultura religiosa marcada pela ancestralidade daqueles que viveram e lutaram por um grupo estigmatizado pelo colonialismo.

Assim, o corpo que recebe as entidades não é apenas receptor de um ser espiritual, mas também carrega uma herança ancestral daqueles que conseguem voltar a terra e propagar seus ensinamentos. Mesmo que a umbanda tenha ressignificado a noção dos orixás, estes sempre remetem a uma África ancestral de onde seus descendentes foram arrancados e escravizados em outro continente. Os

pretos-velhos sempre serão entidades que mesmo passando por todas as vicissitudes da escravidão conseguem voltar à terra para ajudar os mais necessitados, relembrando os personagens históricos que eram divinizados na África por viverem em função do bem-estar da sua comunidade. A ancestralidade africana será reatualizada sempre que um médium receber e cultuar suas divindades, pois o corpo afroreligioso do médium se torna um lugar pelo qual o sagrado se expressa, preserva e atualiza sua ancestralidade. Como o corpo constitui uma ancestralidade, pode-se dizer que o corpo é um lugar de memória.

De acordo com Pollack (1992, p.201),

a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas Maurice Halbwachs, nos anos 20-30, já havia sublinhado que a memória deve ser entendida também, ou sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes.

A memória, seja ela individual ou coletiva, como ressalta Pollack (1992) é constituída por acontecimentos, sejam eles vividos pessoalmente ou por tabela, “que são os acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer” (p.201), mesmo que nem sempre a pessoa tenha participado do acontecimento, faz-se sentir participante. A memória se constitui também através de pessoas, personagem que viveram ou não no tempo-espaço de alguém ou grupo. Há ainda outro constituinte da memória, que são os lugares, que podem estar “particularmente ligados a uma lembrança, que pode ser pessoal, mas também não ter apoio no tempo cronológico” (p.202), bem como lugares que não tenha sido vivido no espaço-tempo de vida da pessoa ou do grupo, mas que constitui lugar de memória.

A memória revivida pelo corpo, é capaz de nos remeter a uma ancestralidade, uma vez que nas religiões de matriz africana ela é reativa através das entidades (personagens), atos vividos e feitos em prol da comunidade (acontecimentos) e local de origem, terreno ou natural (lugares). É no corpo que essa ancestralidade é rememorada, representada, seja através do personagem, do lugar que este remete e dos acontecimentos vividos. É no corpo do médium que a entidade (pessoa-personagem) ganha forma, e por meio de sua caracterização, gesticulações que se pode memorar os atos e ensinamentos. Assim como, é pela relação com o meio ambiente que sabemos o lugar que essa entidade habita, seja nas águas, florestas etc.

O corpo rememora e aproxima a ancestralidade, seja ela africana, ocasionada pelas entidades negras, orixás e pretos-velhos, assim como, nos remete a ancestralidade indígena, típica da região amazônica, através dos caboclos e encantados. A ancestralidade memorada pelo corpo, também reativa a relação com a natureza, que por ser o lugar de algumas entidades é sacralizada e representa a morada ou a própria força divina dos deuses negros e indígenas.

A exemplo do festejo a lemanjá observado, a cada incorporação de entidade é possível reviver uma experiência baseada na vida de cada um de seus participantes. O corpo de Dona Isabel e dos demais membros que incorporam permitem esse contato do público com os seres espirituais, que sabem identificar a partir da incorporação que estão diante de seres que remetem a outros tempos, outros lugares e outras vidas. Esse passado explicita, seja pelos caboclos, pretos-velhos, orixás, uma ancestralidade reativada a cada incorporação, pois essa marca está presente nos passos de dança e nas gesticulações do corpo, nas vestimentas e adereços que o compõem.

Os rituais em homenagem a cada entidade acabam sendo o ápice do contato com esses seres espirituais, tanto para o público como para a própria médium, pois como diz Dona Isabel, o ritual para ela é uma renovação de sua devoção àqueles que a protegem:

Esse ritual é nossa luz, nossa proteção. Por isso que nós *aguenta* na terra, primeiramente Deus e depois eles. Se eu tenho a minha luz, a minha saúde, Deus e abaixo eles, nosso guia de luz. Eu trabalho muito, eu represento muito ele, eu me dedico a eles, então a minha fé, a minha cura, a minha pureza eu dedico a eles [...] O trabalhador é esse, ele carrega a umbanda na costa, o significado da Umbanda é o significado duma família, é a representação de Oxóssi, de Oxalá. Quem carrega lemanjá, tá carregando tudo. Então eu falo, meus filhos, sejam como eu, peço a proteção, a fé, a saúde, a cura, que a cura sai de dentro deste congá [...] (MORAES, Isabel, Cametá, dezembro de 2016).

O ritual em homenagem a alguma entidade é a representatividade maior da devoção de um médium com seus guias, como disse Dona Isabel: “Esse ritual é nossa luz, nossa proteção. Por isso que nós *aguenta* na terra, primeiramente Deus e depois eles. Se eu tenho a minha luz, a minha saúde, Deus e abaixo eles, nosso guia de luz”. O momento de festa, ainda que cansativo, renova suas energias, sua proteção e sua fé. É o seu corpo, físico e espiritual, sendo renovado pelas energias que as entidades ocasionam. É a renovação de uma ancestralidade transcrita pelo seu corpo.



Ainda que seja reconhecido o valor sagrado das entidades afro-brasileiras, a hierarquia colocada entre Deus e as demais entidades - “Por isso que nós aguenta na terra, primeiramente Deus e depois eles - é ocasionada pela hierarquia das relações de poder que ocasionam legitimidades de uma religião em relação a outra. Como mostrou Albuquerque (2016), a relação de harmonia e conflito entre as religiões é recorrente dependendo do ponto de vista de cada um dos praticantes, que algumas vezes denominam umas religiões como oficiais e por isso legítimas, enquanto outras são chamadas de seitas e outras denominações.

O duplo pertencimento religioso de Dona Isabel é marcado por esse viés que ao pertencer ao catolicismo “oficializa” sua religiosidade perante a sociedade ao mesmo tempo que trata seu pertencimento na umbanda como “missão ou dom” e por isso precisa cumpri-lo.

Essa relação hierárquica resultante das relações de poder ocasionada pela imposição de uma religião sobre outra é resultante do processo histórico da imposição da fé católica entre os negros e indígenas, no entanto, tal como ocorreu no passado, a população negra ressignificou e continuou a cultuar seus deuses através do catolicismo.

É dessa forma que a ancestralidade negra resistiu e resiste em espaços nos quais as entidades mesmo “subjugadas” a um Deus superior continuam a ser cultuadas perpetuando uma ancestralidade a qual nos remete a nossa origem afro-indígena.

## **4.2 Corpo e simbologia: as marcas de uma religião**

As religiões de descendência africana são carregadas de simbologias que compõem os rituais religiosos e que estão diretamente interligadas ao corpo do médium. O sistema simbólico umbandista é composto por elementos que chamarei de espirituais e materiais. Dentre os elementos espirituais destaco a mediunidade, incluído o processo de possessão, enquanto os materiais dizem respeito aos objetos e utensílios usados nos rituais.

De acordo com a cosmovisão umbandista utilizada por Concone (2008), podemos dizer que o corpo é o principal receptor/intermediário dos elementos simbólicos da umbanda, tanto no processo de possessão quanto aos materiais, mas sem desconsiderar que os elementos materiais atuam também em todo o espaço do

ritual, a exemplo da própria casa-terreiro. Como elementos chamados de materiais considero a defumação, banhos, bebidas, cores, chapéus e vestimentas e objetos de oferenda.

Utilizando o entendimento usado por Silva, A. (2015, p.68), vejo a possessão como “uma invasão do indivíduo pelo espírito”, ou seja, a manifestação de entidades espirituais através do corpo da pessoa a possuir mediunidade<sup>16</sup> de incorporação. A possessão mesmo não sendo algo específico das religiões afro-brasileiras, é na umbanda vista como algo natural e benéfica por permitir o contato das entidades com os seres humanos, longe da dicotomia das religiões cristãs e agregando uma série de seres de diferente evolução espiritual. (BIRMAN, 1985)

Segundo Silva V. (op. cit.), as entidades que compõem o panteão umbandista são caracterizadas pela miscigenação dos povos formadores da sociedade brasileira, sendo originárias das religiões africanas (orixás e preto-velhos), ameríndia (caboclos) e europeia (santos católicos), acrescentando-se outras entidades ditas menos evoluídas de acordo com a concepção kardecista as quais foram pessoas que viveram na terra, a exemplo dos exus e pombagiras.

É pela mediunidade da pessoa que a possessão se torna um elemento simbólico das religiões afro-brasileiras e o corpo do médium é o intermediador desse elemento, caracterizado pela presença dos espíritos de diferentes origens a virem “trabalhar na terra” para ajudar as pessoas, permitindo o maior contato dos praticantes com a força sagrada. (BIRMAN, 1985)

No momento da possessão, o corpo é quem dá o primeiro sinal da manifestação, a começar pelas contrações musculares nos ombros, depois sacolejos no corpo todo indo de um lado ao outro, ocasionando alguns rodopios até o exato momento da incorporação que vem seguida da mudança da postura, voz, gestos, danças.

A exemplo das possessões ocorridas durante o festejo de lemanjá, o corpo era quem ocasionava o reconhecimento da entidade que “baixava”. A começar pela primeira entidade, João da Mata, que ao chegar, expressou através de sua postura curvada e dançando para o lado, logo fez com que as outras pessoas o reconhecessem, bem como as expressões das outras entidades como o Rompe-mato

---

<sup>16</sup> Silva, A. (2015) classificou a mediunidade em quatro espécies: intuitiva, motora, clarividente e incorporativa. Considerando a incorporativa mais importante para o médium, por conseguir dar passagem aos espíritos e ser a prova da existência dos encantados.

Poronga, que ao curvar-se para frente e esticar os braços e dobrar as pontas dos dedos ocasionou entre a assistência comentários do seu estado de brabeza. Essas características podem ser descritas diferentemente por todas as entidades que “baixaram” no ritual aquela noite, pois cada uma fazia-se diferenciar pelo corpo do seu possuído.

O corpo do médium é o maior intermediário entre os elementos simbólicos da possessão, até mesmo para quem não ocorre a incorporação. Ele expressa essa característica, como ocorreu com Amanda, que mesmo não sendo médium de incorporação ao ser cantada a “doutrina” dos pretos-velhos teve seu corpo expressando aqueles saudados como seus guias-chefes, ocasionando balanços em seu corpo em sinal da proximidade dos guias.

Sendo assim, o corpo do médium por ser o intermediário entre as pessoas na terra e os seres sobrenaturais acaba sendo um elemento imprescindível nos cultos afro-brasileiros e o meio que mantém a característica desses cultos, sendo muito diretamente afetado nessa relação. Percebi tal fato no momento em que Dona Isabel por apenas estar cantando a doutrina da cabocla Mariana gerou a incorporação da mesma ainda no momento dos preparativos da festa.

É por meios dessas características que a possessão das entidades no corpo do médium torna-se um dos elementos simbólicos das religiões afro, uma vez que ela é a representatividade de um ser sobrenatural e o corpo é o meio pelo qual ela se expressa como mostraram em seu artigo Jorge & Gonçalves (2012, p.8) indicando o transe como algo não aprendido como uma técnica do corpo socialmente transmitida, mas “trata-se de competência, de qualidades pessoais para revelar a disposição psíquica, o inconsciente individual e coletivo e acima de tudo de permitir que uma entidade de outro plano se manifeste”. É por isso que consideramos a possessão como um elemento simbólico na umbanda e o corpo o principal meio da representativa simbólica dessas religiões, pois ele é receptor de seres sobrenaturais que representam um mundo paralelo e “divino” que mantem viva uma crença advinda de uma tradição.

Por ter essa relação próxima às entidades, o corpo do médium está sujeito a cuidados de proteção para que sejam evitados acontecimentos inesperados ao médium e às pessoas que estão no terreiro. Por isso ele acaba sendo também o alvo principal dos materiais usados no ritual.

A defumação e o banho das ervas que servem como materiais de limpeza espiritual para afastar coisas ruins do terreiro são fundamentais que seja usado pelo médium, pois este devido a sua mediunidade acaba exposto a todas as forças que possam rondar o ritual.

Na perspectiva umbandista, o corpo está sempre sujeito à influência positiva e negativa das forças que regem o universo (CONCONE, 2008), por isso os materiais considerados como elemento simbólico agem sobre o corpo do médium, uns agindo como uma proteção aos mesmos, principalmente contra forças negativas, tidas como espíritos “sombateiros”, para usar a expressão usada por dona Isabel. Conforme presenciei tanto na preparação do festejo, como no momento do ritual, a defumação serve para “afastar fluídos negativos”, a exemplo da defumação ocorrida a cada momento que se terminava a organização de um espaço, como a barca da oferenda, o congá, assim como a casa toda. O banho também segue este mesmo ato protetivo sendo percebido pela própria ordenação a mim dada para que me banhasse antes que saíssemos do terreiro, tal como foi recebido pelos participantes na praia, uma proteção e benção àqueles que estavam no ritual. Outra defumação também foi muito significativa no momento do ritual, ocasionado pelo estouro da pólvora na praia, quando não apenas os médiuns rodavam e limpavam-se passando as mãos pelo corpo como principalmente os participantes ali presentes.

Os outros materiais aqui analisados - bebida, chapéus, “espadas” - podem ser caracterizados como um símbolo das próprias entidades, que usadas pelo médium e adornado em seu corpo referem-se a gostos particulares de cada ser espiritual, mas que não deixa de ser uma proteção para o próprio médium, a exemplo das “espadas” das entidades, colocadas sobre as costas do médium como um sinal de força da própria entidade e como defesa àquele que a está recebendo. Por isso no momento em que o Rompe-mato Poronga estava incorporado em Dona Isabel e lhe causando danos, a “espada” do seu guia-chefe, Marinheiro Fernando, lhe foi trançada pelo tórax causando a expulsão do presente e chamando o seu guia para protegê-la.

Outro material simbólico presente no ritual a lemanjá é a própria barca oferecida à Rainha do mar. A princípio a barca não nos remete a um símbolo diretamente intermediado pelo corpo do médium. No entanto, essa concepção muda ao analisarmos para além do corpo físico, como a própria Dona Isabel relatou, “esse ritual é nossa luz, nossa proteção”. A oferenda a lemanjá é carregada de uma

renovação espiritual que não serve apenas para agradecer, mas também para pedir bênção e força no cotidiano da vida e a barca em sua homenagem evidencia estes pedidos através dos escritos nas fitas as quais a enfeitavam. A barca é um item fundamental no ritual, como observamos na sua entrega à mãe das águas, com toda festa se definindo naquele momento, quando os corpos de todos se voltavam para o rio com as mãos estendidas pedindo e saudando a Rainha do mar.

Conforme consideramos como elementos simbólicos espirituais e materiais da umbanda, o corpo é o meio essencial pelo qual não apenas atuam as entidades e matérias, mas que se torna um intermediário dessa religião por ser o propagador de um saber e tradição que se conserva e renova através dos corpos dos médiuns.

### **4.3 Corpo e hospitalidade: “Um e múltiplo em uma só pessoa”**

Que relação ocorre quando o lugar da hospitalidade é o corpo do médium? Como pensar o corpo afrorreligioso como lugar da hospitalidade? De que hospitalidade se trata?

Nas religiões afro-brasileiras, a relação de hospitalidade vem por meio da possessão dos seres espirituais ao corpo dos médiuns. Segundo Birman (1985) a possessão é algo comum em nossa cultura (cultura ocidental), mas ainda assim desperta sentimentos paradoxais como fascínio e medo. O contraste entre esses sentimentos é ocasionado pelo fato de alguém possuir o poder de ser um e vários outros personagens diferentes de sua identidade cotidiana.

Na umbanda, a possessão assim como nas outras religiões de matriz africana é vista como benéfica por permitir que seres espirituais de qualidade e perfis diferentes possam oferecer as pessoas ajuda e caridade através dos corpos dos médiuns. É através da possessão que acontece a relação de hospitalidade, pois é no corpo do médium que vai acontecer o contato com outros seres, acentuando o paradoxo de como lidar com “vários numa só pessoa” ou “vários espíritos numa só cabeça”. Porém, na umbanda essa situação torna-se peculiar pelo fato de conseguir sustentar essa situação.

Seguindo os passos da autora, ela diz que o fato da umbanda seguir uma doutrina baseada na evolução espiritual - ou seja, possuir e cultuar entidades de vários níveis espirituais (luz e trevas ou direita e esquerda) - faz com que essa contradição seja amenizada no corpo do médium, uma vez que é este quem recebe esses seres

e pode seguir suas indicações de acordo com seu ponto de vista. Nesse caso, temos visões diferentes por meio das entidades intermediadas conforme o ponto de vista da/o médium. Como é no corpo dos médiuns que o paradoxo acontece, tal como é amenizado, pode-se dizer que

os umbandistas são, portanto, súditos de vários senhores e dividem o seu tempo, o seu corpo e a sua pessoa trabalhando para todos, tentando conciliar essas vontades diversas entre si e consigo mesmos. Em termos simbólicos, a possessão representa a tensão que apresentamos como paradoxal – de uma pessoa, sendo ela mesma, poder se apresentar com muitas faces. (BIRMAN, 1985, p.25)

Nas religiões mediúnicas, como é o caso da umbanda, é a possessão das entidades ao corpo da/o médium que gera a relação de hospitalidade/hostilidade, uma vez que no corpo do médium acontece a hospitalidade pelo fato de ele se abrir para receber os seres independentes de sua evolução espiritual, como aconteceu no ritual de lemanjá, em que várias entidades se “hospedaram” no corpo de Dona Isabel e dona Luzia, variando desde orixá Iansã, de evolução espiritual mais elevada, como a entidade Rompe-mato Poronga, um exu, que na umbanda é de linha da esquerda. A incorporação dessas entidades mostra como o corpo das médiuns sendo o local da hospedagem abre-se para o recebimento, acolhimento, troca do outro independente de sua origem e diferença espiritual, permitindo até certo ponto atender as “ordens”, as quais são ensinamentos dessas entidades que ao reclamarem de suas doutrinas cantadas erradas fizeram com que no outro dia fosse marcada outro encontro para se redimirem os “erros” daquela noite e saudadas outras entidades. Bem como a atenção dada à preferência (acessórios, bebida, cigarro, danças e músicas) de cada entidade no momento de sua incorporação mostra-nos a acolhida que os seres visitantes ganham no momento de sua “estadia” no corpo de Dona Isabel e Dona Luzia. Por essa hospitalidade as entidades permitem que elas se expressem e se manifestem incondicionalmente até o momento em que sua presença afeta o corpo da/o “hospedeira/o”, pois aí sua hospitalidade é condicionada pelo fato de estarem no corpo de outra pessoa, ocasionando assim a hostilidade entre as entidades, pois essa acaba sendo limitada de se expressar como queira.

Derrida (2003) mesmo não se referindo à hospitalidade de possessão, diz que existem duas diferentes leis de hospitalidades, uma incondicional e a outra condicionada. A lei incondicional ou absoluta permite ao hospedeiro abertura a receber alguém sem que este seja esperado, convidado ou visitante, sem que o hospedeiro o conheça, identifique-o ou ao menos saiba o seu nome. A hospitalidade

incondicional permite que eu receba o outro na sua radical alteridade sem que haja condições ou conhecimento de que o outro vai chegar. A hospitalidade condicionada permite que eu receba alguém, desde que sob condições ou direitos, desde que o identifique e crie condições para recebê-lo. Derrida descreve essas duas leis da hospitalidade como ambíguas e delimitadas por uma ruptura rigorosa entre ambas, mas que ao mesmo tempo são indissociáveis. A colisão acontece justamente onde elas são contraditórias. É na fronteira que delimita cada uma que elas se tornam indissociáveis. É nessa fronteira que a hospitalidade é ao mesmo tempo hostilidade.

A hostilidade às entidades acontece no momento em que sua manifestação se torna prejudicial ao corpo do médium, ou seja, quando o hóspede se torna prejudicial ao hospedeiro e por isso sua presença precisa ser limitada. No momento da possessão o corpo do médium fica aberto ao hóspede. No entanto, o bem-estar do hospedeiro depende do comportamento do hóspede e por isso no momento em que sua presença afeta o hospedeiro ela é limitada.

Durante um ritual de umbanda, como o festejo de lemanjá, as relações de hospitalidade-hostilidade se intensificam, pois o corpo do médium é o altar para o recebimento das diversas entidades que se farão presente na comemoração, ou melhor, um ritual é o ápice dessa relação, pois o corpo do médium será “um e múltiplo” em uma mesma festa. Por isso ele precisa estar preparado para ser ele e outros numa só noite e mais ainda para poder ser o ponto de mediação entre as diferentes entidades da umbanda.

Conforme Derrida é nessa contradição permeada por uma zona de conflito que há a colisão das duas leis, visto que elas não se opõem, mas complementam-se.

Esses dois regimes de leis, da lei e das leis, são, portanto, ao mesmo tempo contraditória, antinômicos e inseparáveis. Elas se incorporam no momento de se excluir, eles se dissociam no momento de se envolver um no outro, eles se mostram ao mesmo tempo mais e menos hospitaleiros, inospitaleiros, hospitaleiros enquanto inospitaleiros. Porque a exclusão e inclusão são inseparáveis ao mesmo momento (DERRIDA, 2003, p. 71 e 73).

Dona Isabel é ciente de seu corpo como altar desses seres. Por isso toda a preparação do ritual conforme vimos é direcionado ao recebimento desses seres, os quais serão hospedados em seu corpo. Então, todo o procedimento para o recebimento dos mesmos precisa estar pronto, uma vez que apesar de saber que receberá “hóspedes” esses variam dependendo das circunstâncias do ritual.

Quando alguma coisa acontece fora do esperado é o hospedeiro o principal afetado, ou seja, o corpo do médium é o palco de um drama inesperado ocasionado pelo seu hóspede que precisa ser urgentemente controlado. A hostilidade ocorrida durante a festa para lemanjá foi ocasionada pela presença da entidade Rompe-mato Poronga, cujo comportamento afetou o corpo de Dona Isabel. A sua personalidade brava, rígida, irritada afetou tanto dona Isabel ao ponto de deixá-la fraca sem poder ficar em pé pelas suas próprias pernas. Sua presença foi hostilizada no momento em que Joana Gunça em dona Luzia ao amarrar a “espada” do Marinheiro Fernando entre o peito de Dona Isabel conseguiu mandá-lo embora. Esse episódio ocorrido durante o ritual afetou tanto o corpo de Dona Isabel a ponto do João que lhe segurava pedir auxílio para outra entidade para socorrê-la: “Vamos seu Marinheiro, levante a sua filha”. Tal como a própria Dona Isabel, já no término do ritual, também dizer que estava cansada: “este foi um trabalho que me deixou cansada”.

A relação de hospitalidade na umbanda, tal como já falado anteriormente, é ocasionado pela possessão das entidades, que em suas múltiplas identidades, atuam diretamente no corpo do médium. É através do corpo do médium que as entidades se manifestam na sua alteridade, sendo hóspedes de um corpo refém do outro.

#### **4.4 Corpo e coletividade: A individualidade que unifica uma comunidade**

Uma das particularidades existentes entre os cultos afro-brasileiros em relação a outras religiões hierarquizadas pelo poder centralizado na figura de uma autoridade principal, a exemplo do catolicismo centralizado na figura do Papa, é a autonomia que cada terreiro possui em relação ao outro. Em cada terreiro é a mãe ou pai-de-santo a autoridade máxima dentro do espaço de culto.

No caso da umbanda, tentou-se criar uma centralização de poder partindo das Federações, tendo de exemplo a FEUCABEP. No entanto, essa instituição burocrática ainda que institucionalizando normas a cada terreiro, principalmente no período da repressão do Estado durante a ditadura militar, servindo como uma mediadora entre os terreiros e a polícia, não conseguiu tirar a autonomia e autoridade dos afrorreligiosos dentro da sua própria casa de culto (SILVA, A., 2015).

A constituição de um terreiro gira em torno do médium principal, chamado dono da casa, mas que é até certo ponto subordinado apenas por outros seres os quais são os seus “guias”, pois toda a organização do terreiro se constitui justamente



pelo fato do médium ser receptor desses seres espirituais que o “controlam”. Para termos uma ideia dessa relação, segue uma passagem na qual Dona Isabel relata o fato dela não gostar de ser chamada de mãe-de-santo: “Porque nós *semo* escravo dos orixás, nós *fizemo* o que eles querem, né”. Essa fala remete à “subordinação” dos médiuns aos seus guias. É através dessa relação que se constitui um terreiro, pois o médium não “anda sozinho” e precisa criar um espaço para recepcionar os seus guias. Essa relação é tão forte que a partir do afirmado por seu guia-chefe, o médium passa a carregá-lo até no nome do terreiro, como no caso de Dona Isabel, Templo de Umbanda Marinheiro Fernando.

A autonomia de cada pai/mãe-de-santo em relação aos outros terreiros, bem como a sua “subordinação” aos seus guias, cria um movimento constante de propagação de terreiros, conforme destaca Birman (1985, p.76),

Os terreiros nascem, portanto, da divisão de outros, num movimento permanente que se inicia com a formação do médium. Cada um, aliás, é potencialmente um futuro pai-de-santo. Com esse princípio de divisões sucessivas, a umbanda na verdade é um conjunto de terreiros independentes, na sua maioria pequenos.

Esse movimento de multiplicação de terreiros não acontece repentinamente, mas a partir de algumas situações distintas. Uma delas é a autonomia da mãe/pai-de-santo instituída pelo poder religioso que é ordenada pelo reconhecimento da capacidade das entidades. Em outras palavras, um médium só abre um terreiro e torna-se independente no momento em que seus guias estejam preparados para tratarem dos problemas alheios (Ibidem, 1985).

Percebe-se que a emancipação de um médium para com o seu terreiro de formação acontece no momento em que as entidades por ele recebidas conseguem “resolver” os problemas das pessoas que o procuram para o “trabalho”, sejam elas pessoas próximas ou apenas clientes sem nenhum vínculo com o terreiro. É nesse vínculo entre entidades-médium-clientes que se constitui a coletividade do terreiro. Uma mãe/pai-de-santo é capaz de organizar e coordenar uma comunidade religiosa pelo fato deste ser receptor de seres espirituais que agem na terra em função das outras pessoas.

Não ousaria dizer que há uma ruptura entre a individualidade de Dona Isabel enquanto pessoa na sociedade e como ser em torno do qual funciona uma comunidade religiosa, pois essas duas características são reunidas em apenas uma coisa, o seu corpo. É o seu corpo que carrega essas duas identidades, que se

complementam, unem-se, mas que não se rompem. É no seu corpo que está a marca de sua individualidade, tal como é o ponto que gera a coletividade de um grupo. É no corpo de Dona Isabel que se gera a relação corpo-comunidade a qual como afirma Chauí (2008), diferentemente da sociedade criada pela divisão individual de interesses particulares, agrega a indivisão interna e a ideia de bem comum que proporciona a toda comunidade igualdade diante dos seres sobrenaturais.

Uma cultura baseada na coletividade, é formada pela comunidade, que passa é pois como afirma Chauí (2008, p.57) a cultura enquanto

campo no qual os sujeitos humanos elaboram símbolos e signos, instituem as práticas e os valores, definem para si próprios o possível e o impossível, o sentido da linha do tempo [...], as diferenças no interior do espaço [...], os valores como o verdadeiro e o falso, o belo e o feio, o justo e o injusto, instauram a ideia de lei, e portanto do permitido e do proibido, determinam o sentido da vida e da morte e das relações entre o sagrado e o profano,

Ser receptor de entidades requer um movimento de mão dupla: um que vai ocasionar uma relação diretamente com os seres espirituais e a outra com as pessoas/clientes do terreiro e o fio condutor dessa relação de duas pontas é o seu corpo. É por meio dele que Dona Isabel se comunica com as entidades, assim como ele é quem gera a comunicação entre os seres sobrenaturais e o público em geral.

É nessa relação triangular que se unifica uma comunidade de terreiro, com o corpo do médium sendo o principal meio a agregar as pessoas sem perder a sua individualidade, mas potencializando e gerando uma coletividade.

Houve algo que não me passou despercebido durante os dias que compartilhei a casa de Dona Isabel por ocasião da festa para lemanjá: toda a organização antes e durante a festa gira em função de sua pessoa, que conseqüentemente gira em função do ser homenageado. Cada detalhe pensado e executado transcorre para garantir da melhor forma a recepção dos protagonistas e a segurança do médium e de todos que ali se fizerem presentes.

No momento da festa, a individualidade e a coletividade são indissociáveis, pois a incorporação está além do corpo-indivíduo e se mostra como comunidade religiosa a qual se expressa no corpo afrorreligioso. Os rituais de homenagem são para Dona Isabel, uma obrigação dela para com suas entidades e as preferências da festa acontecem de acordo com o ser homenageado. Porém é ela quem determina cada detalhe da festa, o que será feito, como será feito, qual o horário, ao mesmo tempo levando em consideração as preferências da entidade. Por exemplo, no

momento da ornamentação do *congá*, as cores da decoração se alternaram entre as cores da entidade, azul, e a cor de preferência de Dona Isabel, vermelho, mesmo que questionada pela pessoa que a acompanhava na organização. Tal como aconteceu na ornamentação da barca, pois esta carregava enfeites de diferentes tipos, inclusive enfeites natalinos que não deixavam de ser uma preferência sua em colocá-los.

Durante todo o preparativo da festa, a individualidade de Dona Isabel se entrelaçava com a coletividade do terreiro, pois suas ordens vinham de suas preferências, bem como tinham que atender as demandas da festa. Essa relação é tão presente que apenas pelo fato de Dona Isabel defumar a casa aos cantos da doutrina da Cabocla Mariana fez esta incorporar.

Durante o ritual da festa essa relação se intensifica e o corpo de Dona Isabel agrega um grupo a sua volta não por sua característica individual, mas pelos outros que ela recebera. A incorporação é o momento ímpar dessa relação, é o *uno* e o *múltiplo* ao mesmo tempo. A cada entidade que “baixa” o grupo ao seu redor reage de forma diferente, ora interagindo mais espontaneamente conforme a característica daquele ser que está ali, ora ficando mais retraído. A evidência disso estava na presença de cada entidade, por exemplo: Mariana e Herondina ao interagirem mais com o público, conversando, oferecendo sua bebida geravam um ambiente mais extrovertido, alegre, com risos, gargalhadas. Já no caso do Rompe-mato Poronga, este deixou o clima mais tenso, não porque estava bravo, mas por sua reação causar danos na própria Dona Isabel. O ambiente ganha um clima mais sagrado na presença de Iansã, pois esta é uma entidade mais evoluída pela concepção da umbanda.

Vejamos que a cada entidade, há uma ação e reação entre o médium-entidade-público, entre a individualidade e a coletividade daquele grupo. Cada situação refere-se a uma vivência diferente nos participantes e no médium, ocasionando todos os conhecimentos que aquele corpo é capaz de reunir e agregar enquanto receptor desses seres que constituem práticas que agregam saberes religiosos e culturais.

É por meio dessa relação, individual e coletiva, tecida por intermédio do corpo, que se propaga um terreiro enquanto polo difusor de uma cultura religiosa afro onde o corpo é o principal centro comunitário o qual integra saberes, seres e práticas que permitem com que a tradição religiosa de matriz africana se atualize e perpetue seus

saberes, uma vez que uma cultura baseada na comunidade é aquela compreendida como

o campo no qual os sujeitos humanos elaboram símbolos e signos, instituem as práticas e os valores, definem para si próprios o possível e o impossível, o sentido da linha do tempo [...], as diferenças no interior do espaço [...], os valores como o verdadeiro e o falso, o belo e o feio, o justo e o injusto, instauram a ideia de lei, e portanto do permitido e do proibido, determinam o sentido da vida e da morte e das relações entre o sagrado e o profano. (CHAUÍ, 2008, p.57)

A incorporação gera o corpo-comunidade que permite diante dos seres espirituais uma relação horizontal, face a face dentre os membros do terreiro, através do sentido igualitário da comunidade e que só é alcançada dentro da comunidade que iguala todos os membros, e gera a coletividade do terreiro.

## 5 O CORPO AFRORELIGIOSO E A LEI 10.639/03: UM CAMINHO POSSÍVEL

As práticas e os saberes das religiões afro-brasileiras remetem a pensar a relação entre a experiência e o sentido na educação. De acordo como Bondía (2002) há um par diferente da ciência/técnica com uma perspectiva positiva e retificadora e da teoria/prática com uma perspectiva política e crítica para se pensar a educação. Para o autor, trata-se de uma perspectiva mais existencial (não existencialista) e estética (não esteticista) a partir do par *experiência/sentido*.

Para explicar essa “nova” perspectiva voltada à educação, o autor discute o significado da palavra experiência. Para tanto, esclarece que experiência é “o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca” (Ibidem, 2002, p. 21). No entanto, como cotidianamente se passam, acontecem tantas coisas, mas nada nos acontece, então não vivemos a experiência, e por isso a experiência é diferente da informação, da opinião, da falta de tempo, do excesso de trabalho. Para se viver a experiência, permitir que algo nos aconteça, passe, toque é preciso segundo o autor

parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar, e escutar mais devagar; parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar aos outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço. (BONDÍA, 2002, p.24)

Se a experiência é o que nos passa, o sujeito da experiência é o lugar dos acontecimentos, ou seja, o espaço da experiência, e por isso o sujeito da experiência é definido por sua passividade, receptividade, disponibilidade e abertura. Tais características são essenciais para a experiência, pois para se viver a experiência é preciso estar exposto ao que se passa e o sujeito da experiência é aquele passível à paixão, padecimento, paciência, atenção, receptividade, disponibilidade e abertura.

O sujeito da experiência é um “ser fascinante que se expõe atravessando um espaço indeterminado e perigoso, pondo-se nele à prova e buscando nele sua oportunidade, sua ocasião” (BONDÍA, 2002, p. 25), e como a experiência possui o prefixo ex-, “a experiência é a passagem da existência, a passagem de um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas que simplesmente “ex-iste” de uma forma singular, finita, imanente, contingente” (Ibidem, p.25.). Como o sujeito da experiência é um sujeito a tudo exposto, ele também é um sujeito sofredor, padecente, receptivo, aceitante, interpelado, submetido, mas que pode ser formado ou

transformado por sua própria experiência, uma vez que somente o sujeito da experiência está aberto a sua própria transformação.

Para Bondía, a interligação entre experiência, algo que nos passa, e o sujeito da experiência, o lugar do que nos passa, existe o saber da experiência. Um saber que não se refere ao conhecimento científico ou de informação ou de técnica ou trabalho. O saber da experiência que é produzido pelo sujeito da experiência é o saber que demonstra sua própria força, produzida em forma de saber e práxis numa relação entre o conhecimento e a vida humana. Porém, conhecimento não no sentido de ciência e tecnologia e vida não no sentido biológico, o saber da experiência é “o que se adquire no modo como alguém vai respondendo ao que vai lhe acontecendo ao longo da vida e no modo como vamos dando sentido ao acontecer do que nos acontece” (2002, p. 27). O fato do saber da experiência estar relacionado com o sentido ou o sem-sentido dado ao que nos acontece e não à verdade sobre as coisas, o conhecimento do saber da experiência

trata-se de um saber finito, ligado a existência de um indivíduo ou de uma comunidade humana particular; [...] trata-se de um saber que revela ao homem concreto e singular, entendido individual ou coletivamente, o sentido ou o sem-sentido de sua própria existência, de sua própria finitude. Por isso, o saber da experiência é um saber particular, subjetivo, relativo, contingente, pessoal. (Ibidem, p. 27)

É nesse sentido que o saber da experiência é um conhecimento individual, pois ele configura uma personalidade, um caráter, isto é, uma forma humana singular de estar no mundo, que é ética (um modo de conduzir-se) e estética (um estilo). É por isso que o saber da experiência está relacionado com a qualidade existencial, ou seja, com a vida humana no sentido da existência, com a vida singular e concreta de um existente singular e concreto. (BONDÍA, 2002)

Em seu pensamento, Bondía aponta os descaminhos e caminhos da experiência. A princípio a experiência foi transformada pela ciência moderna, convertendo-a em método de uma ciência objetiva que teve como tarefa a apropriação e domínio do mundo, perdendo seu caráter formador, transformador da vida do ser humano em sua singularidade. Não completamente apropriada como método, a experiência foi reduzida a uma ciência experimental, a um mero experimento que nada mais é do que um caminho seguro e previsível da ciência, que nos apresenta a cara do mundo e sua regularidade a partir de verdades do que são as coisas para dominá-las. Essa concepção retira da experiência algo que nos acontece e o modo como lhe atribuímos um sentido. A ciência transformou a experiência num acúmulo de

conhecimentos objetivos, numa abundância de artefatos técnicos e numa pobreza de conhecimentos que atuam na vida humana. Por isso o autor conclui diferenciando experimento de experiência, o primeiro sendo apontado como algo genérico, homogêneo, consensual, repetível, preditível, previsível e por isso incompatível com a experiência, pois esta, longe de suas amarras empíricas, metodológicas, experimentais é singular, uma vez que produz diferenças, heterogeneidade, pluralidade, por isso ela é irrepitível e incerta, visto que não pretende ser um caminho a um objetivo, mas uma abertura ao desconhecido, porque a experiência é algo que não se antecipa, não se “pré-ver” e nem “pré-dizer”.

Ao considerar o corpo afrorreligioso como um lugar da experiência, de que forma podemos abordar o sujeito, sua experiência e o saber da sua experiência na educação escolar? Como transformar o saber de sua experiência em valorização da cultura e religiosidade afro-brasileira e instrumento de combate contra o racismo e a intolerância religiosa?

Mas antes de qualquer coisa, porque devemos considerar o corpo afrorreligioso como um lugar da experiência e valorizar o saber de sua experiência? Como experiência aqui se entende como aquilo que nos passa, acontece, nesse sentido o corpo afrorreligioso vive constantemente a experiência, pois devido ao contato com outros seres espirituais de forças e qualidades distintas, cada contato vivido é uma experiência nova, não porque ele apenas recebe aqueles seres, mas devido à transformação e conhecimento adquirido com cada acontecimento que lhe passa. Tomando como referência a Dona Isabel, a sua própria história de vida é um exemplo de experiência ocasionada pelo seu corpo ser um receptor das entidades. O que de início foi visto com repúdio e negação ao se descobrir médium foi transformado pelo conhecimento adquirido ao longo de sua vida afrorreligiosa e hoje é usado no combate a discriminação das religiões afro-brasileiras, mediante a sua afirmação como umbandista.

Para viver a experiência é preciso que o corpo afrorreligioso seja um lugar de passagem da experiência, o lugar que ao mesmo tempo é afetado e transformado é capaz de produzir um saber da experiência. Um corpo concebido na sua passividade, receptividade, disponibilidade e abertura ao que se passa, tornando-se passível ao sofrimento, receptível ao outro, disponível à hospitalidade. Experiência que ocasiona a sua existência singular, finita e provoca a sua própria transformação, o corpo

afroreligioso é o próprio lugar em que o sujeito da experiência vivencia o que lhe passa, pois ele está sempre exposto ao contato com outros seres e situações que lhe permitem a experiência por diferentes sentimentos e ocorrências, afetando-o e tornando-o singular. Voltando à Dona Isabel como sujeito da experiência, ou seja, o corpo como lugar da experiência, a sua identidade como afroreligiosa lhe põe exposta a situações distintas, tanto dentro do terreiro como fora dele. Como receptora das entidades, seu corpo está exposto a situações distintas e inesperadas que podem causar sofrimento assim como bem-estar. Dentro do terreiro, especialmente nos rituais a experiência vivenciada pelo recebimento das entidades varia dadas as circunstâncias, como ocorreu com a incorporação da entidade Rompe-mato-Porongá, que lhe causou até desmaio e extrema fraqueza, como também uma renovação de fé e força pela ocorrência do festejo em cumprimento de obrigação a suas entidades. No ambiente fora do terreiro, a exposição e passividade ao novo lhe causa hostilidades pelo preconceito e atitude de intolerância à sua prática religiosa, assim como, [respeito reconhecimento aos seus saberes por parte daqueles que procuram seus “trabalhos” espirituais. Tais situações distintas, seja dentro ou fora do terreiro, fazem de Dona Isabel uma mulher singular, não apenas porque vive essas situações, mas porque se transforma com elas. E são essas transformações vivenciadas pela experiência e como lugar da experiência que lhe proporcionam um saber da experiência, demonstrada pela sua força perante os percalços da vida e ao sentido e sem-sentido atribuído a cada situação vivida, pois este saber adquirido é o que lhe torna singular na sua existência e permiti-lhe transformações no modo de vida, demonstrada pela resposta dada à pergunta, referente ao que mais aprendeu ao assumir a umbanda:

Amar minha filha, amar muito as pessoas. Eu tenho sentimento assim quando eu vejo uma coisa, quando eu vejo uma pessoa jogada fora assim, a modo que aquilo me aperta. Eu sinto assim, eu sinto assim a modo que vem aquela coisa e me engasga, sei lá, a gente fica sentido sabe. Então a gente dá amor. (MORAES, Isabel. Cametá, dezembro de 2016)

O amor ao qual Dona Isabel se refere não é um amor carnal, de paixão, mas um amor fraterno, um amor vinculado à ajuda e carinho ao próximo. Um amor aprendido e vivenciado entre as pessoas que a rodeiam, um amor aprendido pelo reconhecimento da ancestralidade a qual carrega, que permite ajudar as pessoas ao seu redor. Um amor coletivo que envolve a ela, aos seres recebidos e às pessoas que procuram ajuda. E é nessa relação, envolvida pelo amor fraterno, ancestral, coletivo



que Dona Isabel faz da sua vivência religiosa uma experiência singular de socialização de saberes.

É por viver a experiência, ser o lugar da experiência e possuir o saber da experiência que a experiência vivida pelo corpo afroreligioso permite tecer uma teia de relações simbólicas, o diálogo com a ancestralidade, o contato com o outro sem pré-julgamento, a vivência com o coletivo, o reconhecimento dos saberes culturais afroreligiosos, a fraternidade e a ajuda ao outro e com isso construir uma permanente luta contra a intolerância religiosa. Se considerarmos essas características como experiência e saber da experiência do corpo afroreligioso, certamente teremos muito a dialogar com educação escolar. Mas como começar esse diálogo?

Iniciaremos por uma conquista recente. No ano de 2003, foi sancionada a Lei 10.639, que teve/tem como objetivo a obrigatoriedade de inclusão do ensino da História da África e da Cultura afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino públicos e privados do país. Para Gomes (2013) a lei é tida como uma conquista da ação afirmativa na luta contra o racismo, a desigualdade, a construção de oportunidade iguais aos grupos sociais e étnicos excluídos e por isso primam pelo reconhecimento e valorização da história, cultura e identidade desses segmentos, acreditando exercer a escola um papel fundamental na construção das representações positivas dos afro-brasileiros por ser um local de formação da cidadania o qual deve ter respeito à diversidade e diferença.

Continua a autora afirmando que para desencadear uma educação antirracista como prevê a lei 10.639 é preciso reconhecer a história e herança africana na formação da sociedade brasileira e dos sujeitos sociais, mostrando e valorizando a formação histórica e cultural referente à África e à cultura afro-brasileira na identidade nacional, no caminho para a construção da cidadania e democracia para todos. Como a educação refere-se ao processo formativo desenvolvido nos vários espaços de convivência do ser humano, na vida familiar, no trabalho, nos espaços de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e manifestações culturais, a inclusão e reconhecimento do legado africano e dos afrodescendentes para formação social e cultural brasileira é um caminho na superação do racismo em todas as esferas de formação.

Mas o maior desafio ao reconhecimento das raízes africanas na construção da nossa brasilidade é desmitificar a visão do negro apenas como escravo e

incivilizado, fadado ao sofrimento e miséria e no tratamento de sua cultura como exótica e folclórica. Por isso, Gomes (2013) diz que para a superação desse fado é preciso fazer uma revisão histórica do passado e do estudo do negro na participação da nossa construção. A discussão sobre o legado negro africano e afro-brasileiro deve ser analisado pelo viés pedagógico, que possibilita uma releitura desse passado o qual o negro e sua cultura são positivados pela diversidade étnico-racial e pela riqueza da diversidade cultural e humana do nosso país. No campo político, a questão racial deve ser abordada pelas relações de poder, dominação e contextos de desigualdades e colonização do Brasil, através da construção da branquitude da população brasileira, na qual o branco foi beneficiado na construção da sociedade brasileira, tendo como identidade racial e cultural o seu padrão de referência, beneficiando e fortalecendo o grupo branco em detrimento dos demais grupos sociais, e que ainda construiu “um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa a identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre e ainda justifica as desigualdades raciais” (Ibidem, p. 73).

Continua Gomes (2013) dizendo que o estudo da História e Cultura africana e afro-brasileira deve voltar-se ao continente africano não para mostrar desgraças humanas como miséria, fome e doenças como já fazem as escolas. A África deve ser mostrada e estudada pela sua valorização e diversidade étnica e cultural. A diáspora deve nos mostrar a diversidade dos povos que vieram as Américas e construíram e formaram a sociedade brasileira. É preciso estudar a África como fonte de informação numa perspectiva histórica, geográfica, cultural e política na sua diversidade étnico-racial, cultural, linguística, estética e não como o lugar da inferioridade humana que reduziu os africanos a escravos.

Nesse sentido, afirma Gomes (2013) que a Lei 10.639 apresenta pontos positivos os quais mostram a possibilidade de caminhos que nos conduza a uma educação antirracista e democrática, na qual a discussão referente ao continente africano, à diáspora e ao negro afro-brasileiro nos remeta a um conhecimento diferente do abordado nas escolas apenas pela visão da escravidão, inferioridade e colonização, por meio do qual se possa democratizar os conteúdos e inclusão da visão política, geográfica, cultural e social do africano e dos afro-brasileiros, uma vez que tal discussão tem o objetivo de promover a discussão, a circulação da informação e alargar a análise política, construir posturas éticas e acima de tudo valorizar a

diversidade. Porém, tal abordagem depende de uma postura ética na condução dos assuntos referente à educação étnico-racial, pois tal postura é centrada na capacidade de problematizar, de refletir e tomar decisões com base na liberdade e não num pensamento e atitudes fechadas que impossibilitem o debate e o diálogo, para que a liberdade fortaleça o conhecimento e a história da cultura africana e afro-brasileira e forme subjetividades “rebeldes e democráticas”.

O leque de conteúdos e assuntos referente à África e à cultura afro-brasileira é tão diverso que permite a construção de projetos pedagógicos interdisciplinares que conectem o diálogo entre as diferentes áreas do conhecimento, para que principalmente no caso dos negros brasileiros possam ser compreendida “a luta e resistência que ocorreram antes, durante e após a abolição, a vida dos africanos escravizados, as organizações negras, a cultura, a estética, a religiosidade, a expansão demográfica negra [...]” (Ibidem, 2013, p. 84) e tantos outros assuntos referentes ao negro brasileiro.

São pelos caminhos da lei 10.639 que temos a possibilidade de adentrar e abordar na educação escolar a história e cultura africana e afro-brasileira reconhecendo e valorizando a luta, resistência, política, costumes, saberes, língua, estética e religiosidade de uma população estigmatizada pelo racismo como apontou Gomes (2013).

No entanto, o sistema estrutural escolar é ainda hoje um meio conflituoso referente a determinados assuntos, a exemplo da discussão religiosa no currículo. Um conflito que dissemina não apenas resistência ao incluir a discussão, mas que infelizmente propaga racismo, preconceito, discriminação e intolerância, ocasionando um ponto delicado e frágil na discussão, uma vez que a abordagem religiosa na escola é um assunto complexo e delicado permeado por relações de poder e intolerância.

A escola como campo conflituoso e intolerante no referente à religiosidade foi analisada por Caputo (2012; 2013) no Estado do Rio de Janeiro. A autora analisou a relação do aprendizado adquirido por crianças e adolescentes no terreiro de Candomblé enquanto praticantes dessa religião de matriz africana e sua relação com a escola qual estudavam. O estudo mostrou a teia de aprendizagem adquirida diariamente pelas crianças e adolescentes no convívio de sua religião e a discriminação sofrida por eles no momento do reconhecimento de sua identidade religiosa. A análise mostrou que as instituições escolares, além de não abordarem as

religiões afro-brasileiras enquanto conteúdo escolar, ainda discriminavam os sujeitos devido a sua religiosidade, gerando a negação da religião dos pesquisados no espaço escolar, como mostra a fala de uma aluna que denuncia a discriminação ocorrida no espaço da escola: “sou do candomblé, mas na escola não entro com meus colares e guias, digo que sou católica porque na escola tenho vergonha” (CAPUTO, 2013, p. 173).

A autora mostra que o candomblé, assim como outras religiões afro-brasileiras estão na escola através de seus praticantes, mas que são silenciadas pelo preconceito e atitudes de intolerância religiosa. O estudo denuncia ainda que a maioria dos professores referentes ao ensino religioso como eram na sua maioria católicos e evangélicos discriminavam as religiões afro-brasileiras e ainda as viam como um problema dos alunos e as julgavam pelo olhar de sua religião.

Por outro lado, Caputo (2012) analisou como a convivência no terreiro, devido aos cargos e funções dentro do Candomblé, é compartilhada no meio da comunidade por seus sujeitos sociais crianças e adolescentes. Os aprendizados que variam pela circulação de saberes e memória dentro da religião tornam a suas vivências singulares no terreiro, pois nas palavras da autora os terreiros são

espaços de circulação de conhecimentos, de saberes, de aprendizagens. No cotidiano das casas de *Òrisha* e nas casas de *Égún*, se aprende e se ensina com as ervas, as comidas, a confecção de contas, as músicas, as oferendas votivas, as cores, os cheiros, as danças, os panos, as artes, as roupas, os artefatos, a vida, a morte. Tudo aprende e tudo ensina. Acredito que esses ensinamentos e saberes que circulam nos terreiros precisam ser ainda mais conhecidos, divulgados, defendidos e partilhados porque são capazes de “questionar, desnaturalizar e desestabilizar” essa realidade monocultural e por vezes obscurantista da sociedade e da escola. (CAPUTO, 2012, p. 257)

Em suas análises, Caputo mostra as diferenças vivenciadas pelas crianças e adolescentes no terreiro e na escola, pois no terreiro são produzidos saberes que permitem o orgulho e admiração por sua religião e cultura, enquanto as escolas lhes retiram essa afirmação, sendo preferível negar-se afrorreligioso a ser discriminado.

Levar a religiosidade afro-brasileira para dentro da escola certamente é uma tarefa árdua e complexa por estar permeada de racismo e intolerância, no entanto, a desconstrução dos estereótipos arraigado sobre as religiões afrodescendentes é um dos caminhos de combate e desconstrução do racismo religioso, e a escola por ser um local de formação do sujeito é o espaço que pode alargar os horizontes culturais e conhecimentos sobre a religiosidade para que seja desmitificada às características

pejorativas associada a ela e que seja vista como herança e valorização da cultura afro-brasileira.

Tal como afirma Gomes (2013), a cultura africana e afro-brasileira precisa ser positivada, mostrada pela afirmação de sua luta e resistência, pela riqueza e diversidade que se faz presente na sociedade brasileira e para isso acontecer é necessário valorizar o conhecimento e saberes daqueles que vivenciam essa cultura, mostrando seu orgulho e admiração.

A educação escolar pode ser a estrada do percurso que pode levar a construção de outra visão sobre a população negra e seus costumes. Contudo, para se alcançar outra realidade é preciso posturas diferenciadas e até mesmo combatentes dentro do sistema de ensino formal do nosso país. Porém, para Leite (2001), para isso ocorrer é preciso ter a convicção de ser impossível pensar a educação separada das relações culturais, uma vez que “a educação, como processo dialógico, formativo e transformativo, supõe necessariamente, um contato - transmissão e aquisição de conhecimentos –, mas também desenvolvimento de competências, hábitos e valores” (p. 46). É por isso que a educação se constitui como produtora de novos saberes e de novas expressões culturais.

Pensar uma educação vinculada aos saberes culturais no ambiente escolar formal perpassa primeiramente na mudança monocultural e assimilacionista do currículo, uma vez que este é o meio pelo qual assuntos/conteúdos são selecionados para serem ensinados em sala de aula. Disso resulta sempre uma escolha de conteúdos que faz do currículo um espaço seletivo, como diz Apple:

O currículo nunca é apenas um conjunto neutro de conhecimentos, que de algum modo aparece nos textos e nas salas de aula de uma nação. Ele é sempre parte de uma tradição seletiva, resultado da seleção de alguém, da visão de algum grupo acerca do que seja conhecimento legítimo. É produto das tensões, conflitos e concessões culturais, políticas e econômicas que organizam e desorganizam um povo. (Apple, 1994 apud Albuquerque, 2016, p.242)

Segundo Veiga-Neto (2001) os currículos escolares sempre foram organizados por uma disciplinaridade. A seleção de conteúdos atua direta e indiretamente na promoção da exclusão, hierarquização e a interdição de assuntos pensáveis e impensáveis, verdadeiros e falsos, atuando como sistema de controle, tanto no campo dos saberes como no sistema corporal, assim como para outros, “a natureza disciplinar dos currículos traz “vantagens” do ponto de vista sociológico, uma vez que a classificação em disciplinas “constitui o equivalente de uma espécie de

construção de identidade profissional e cultural” (FORQUIN, 1992 apud Veiga-Neto, 2001, p. 236).

Para o autor, a disciplinaridade do currículo é algo “que veio pra ficar” e ao invés de combatê-la devemos pensar alternativas as quais impossibilitem a exclusão. Um currículo disciplinar sem as amarras de uma estrutura linear hierarquizada pode ser constituído de forma positiva em favor da convivência com a diferença, uma vez que possibilita espaço e voz à maioria das pessoas, permitindo e facilitando o diálogo plural disciplinar e aprendendo a conviver com a diferença. Nas palavras do autor (2001, p.239), “aprender a conviver com o pluralismo disciplinar poderá nos ensinar a conviver com o pluralismo das ideias, dos gêneros, das etnias, das idades, das aparências físicas e comportamentais, das religiões etc. [...]”.

A riqueza das diferenças está não apenas no reconhecimento, mas na convivência e interação de uma com a outra. A escola, por meio do currículo que promova essa inter-relação certamente terá dado um passo na promoção para as igualdades do convívio das diferenças. Para Leite (2001, p. 62) “o reconhecimento pela escola (e na escola) de diferentes manifestações tem repercussões na autoestima dos elementos dos grupos minoritários, gerando confiança e predisposição para a aquisição dos outros saberes”. Saberes esses que advindos das diferenças sociais são a base para uma pedagogia intercultural, que “pressupõe tanto a superação de práticas históricas de discriminação e exclusão dos saberes das experiências quanto sua inclusão no âmbito do currículo escolar” (Albuquerque, 2016, pag. 36).

Penso que este é um caminho de inserção da religiosidade afro-brasileira dentro da escola, abordar a experiência afro-brasileira pelo olhar daqueles que vivem a religiosidade, daqueles que sabem e valorizam a aprendizagem adquirida no terreiro e na convivência coletiva na sua comunidade. A experiência e o saber da experiência do sujeito que vive a religiosidade afro-brasileira precisa adentrar a escola, pois ela permitirá mostrar as teias de significações tecidas pelo corpo afroreligioso e a valorização da religiosidade afro-brasileira na sua relação com a ancestralidade: que articula conhecimentos e saberes advindos de seres os quais remetem a outros tempos, vidas e lugares, valorizados por propagarem saberes culturais e ancestrais, reavivando uma cultura afro-ancestral; com a simbologia: que abarca os saberes advindos de cada símbolo utilizado na religião, pois cada item carrega um saber

adquirido na cultura afrorreligiosa. Saberes transcritos através das ervas, defumações, incensos, vestimentas, “guias”, cantos que são apreendidos pela vivência e contato com as pessoas e entidades; com a hospitalidade: que mostra a abertura e receptividade do corpo afrorreligioso na convivência com o outro, o sentido da experiência de viver com o outro que representa uma religião de tradição afro; com a coletividade: que abarca a construção de uma individualidade que se abre para comunidade mantendo uma permanente convivência e diálogo com o coletivo, uma vez que o recebimento de seres possibilita a criação de círculos coletivos de amizade e permite vivenciar a experiência da fraternidade na relação com o outro, sendo um meio agregador da diferença.

Levar a experiência e o saber da experiência dos sujeitos que vivem a religiosidade é permitir um novo encontro com os saberes e conhecimento das religiões afro-brasileiras, que neste trabalho é proposto a partir das teias de significações as quais o corpo afrorreligioso constrói na sua relação com a ancestralidade, o envolvimento na coletividade, a experiência da hospitalidade e com todo um universo simbólico e de saberes que envolve corpo afrorreligioso. Para tanto, a lei 10.639/03 possibilita caminhar por novos horizontes, pois a religiosidade afro-brasileira não deixa de ser uma resistência cultural de herança africana no Brasil que deve se fazer presente na escola.

Os caminhos estão abertos, há possibilidades de enfrentamentos e luta contra o preconceito e a intolerância sobre as religiões afro-brasileiras e a escola como lugar de formação deve mobilizar esforços e criar pontes para construção de uma sociedade democrática e plural, mas isso requer assumir um desafio tanto dos professores quanto dos demais profissionais da educação, uma vez ser necessária uma postura ética e comprometida na elaboração de projetos educacionais e oferta de conteúdos escolares que permitam ao aluno conhecer a dimensão religiosa afro-brasileira sem as arestas do racismo e da intolerância, mas por um olhar onde a ancestralidade, coletividade, simbologia e hospitalidade do corpo afrorreligioso possa ser a afirmação e valorização das religiões afro-brasileiras no ambiente escolar e fora dele.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este texto dissertativo construído pelas amarras do corpo afrorreligioso foi permeado por suas relações analisadas como produtor e intermediador dos saberes da cultura afrorreligiosa, sendo um meio de resistência da cultura e religiosidade afro-brasileira. Saberes esses que permeiam da experiência vivida por cada corpo e se constituem através da ancestralidade, simbologia, hospitalidade e coletividade.

Aqui o corpo representa o principal meio de análise, sendo considerado como um diferenciador das culturas (Mauss, 2003), construtor e ressignificador de saberes, tradições (Antonacci, 2003) e intermediador religioso das religiões de matriz africana (Prandi, 2008). Dessa forma, o corpo se constitui como um propagador de saberes culturais e religiosos que compõe as religiões de matriz africana.

Para isso, foi preciso percorrer um caminho da história da construção sobre as religiões afro-brasileiras para em seguida mostrar como a religiosidade negra estava presente no campo da pesquisa, a cidade de Cameté e como o corpo afrorreligioso se constitui como uma marca da cultura e religiosidade afro-brasileira neste espaço urbano. E foi com base em Dona Isabel, um corpo afrorreligioso da cidade de Cameté, que dialogamos e tecemos este estudo, através de sua história, práticas e campo de atuação como umbandista. Nesse contexto, realizamos a descrição do ritual de culto a lemanjá, ocorrido em dezembro de 2016 na praia de Cameté-tapera, para mostrar como o corpo afrorreligioso se constitui como centro dos saberes que marcam a religiosidade afro-brasileira.

Foi utilizando-se do conceito antropológico de religião definida por Geertz (2013, p.67) como

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes, duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas,

que foi analisada a dimensão religiosa deste estudo articulada pelo corpo e para isso foi preciso atentar-se a dois estágios: “no primeiro, uma análise do sistema de significados incorporados nos símbolos que formam a religião propriamente dita, e no segundo, o relacionamento desses símbolos aos processos socioestruturais e psicológicos” (Ibidem, p. 91), que conseguimos, em outras palavras, a partir da análise teórica e ação simbólica da umbanda, compreender o desempenho determinante da



religião na vida social e psicológica de Dona Isabel, pois é no seu corpo que os símbolos ganham seus significados e estes correspondem na intervenção direta ao meio social ao qual pertencem, observando como os saberes da cultura afrorreligiosa são propagados e difundidos através do corpo, que por ser intermediador das entidades espirituais se configura como um meio de resistências das religiões tão marginalizadas e perseguidas historicamente.

Por fim, enfatizamos como os conhecimentos e saberes advindos deste lugar da experiência, através da ancestralidade, simbologia, hospitalidade e coletividade podem ser concebidos e abordados na educação escolar na perspectiva das relações enticorraciais como instrumentos de resistência e de luta contra o racismo e a intolerância contra os afrorreligiosos, desde que articulados a um currículo que valorize a diferença cultural e possa combater a visão monocultural e assimilacionista do sistema educacional do nosso país.

Descrever a prática religiosa e as teias de relações que compõem o corpo afrorreligioso possibilitou a esta pesquisa adentrar no universo religioso afro-brasileiro e verificar como as construções racista da sociedade brasileira criaram estereótipos e deturpações a cultura e religiosidade de matriz africana no Brasil, onde infelizmente os afrorreligiosos na sua maioria ainda vivem o estigma dessas construções tão caras a o seu meio de vivencia, tanto na sociedade, perceptível através do apedrejamento de uma menina ocorrido em 2015, como na escola como mostrou Caputo (2012).

No entanto, esse percurso permitiu também perceber que no interior dessas religiões o corpo é um instrumento de propagação dos valores religiosos e culturais que permeiam as religiões afrodescendentes. Através da ancestralidade, simbologia, hospitalidade e coletividade o corpo nos mostrou como a cultura e religiosidade afro-brasileira podem ser contadas, ouvidas, vistas, ressignificadas e propagadas através dos corpos “divinizados” de seus adeptos. E que estes sempre foram um instrumento de resistência contra a repressão por serem o altar das divindades afro-brasileiras.

O corpo é permeado de saberes os quais renovam as práticas e experiências através das relações tecidas pela religiosidade. Os saberes difundidos através e por meio dele são os constituintes que nos abrem uma janela para a desconstrução dos estereótipos construídos historicamente.

Olhar o corpo afrorreligioso pela ancestralidade, simbologia, hospitalidade e coletividade é permitir-se mostrar e propagar os saberes culturais afrorreligiosos que

sempre foram um meio de resistência dessas religiões tão estigmatizadas. Considerar esses saberes difundidos pelo corpo afrorreligioso é uma forma de valorizar a cultura afro-brasileira advinda das religiões.

A prática afrorreligiosa de Dona Isabel, através de seu corpo, tanto no momento do ritual como nas entrevistas, quando narrava sua história, rememorava e afirmava suas práticas afrorreligiosas, sendo “altar” das entidades ou “escravas” delas, foram pelos relatos e práticas que permitiram a conduzir e traçar esse percurso de experiências que aqui se encontra nos passos finais. Sua história, sua vida, seu corpo estão entrelaçados pela cultura e religiosidade afro-brasileira e por isso carregam a marca da resistência de uma história que muitos querem à força silenciar e apagar, mas a qual resiste por meio das práticas e expressividade dos corpos afrorreligiosos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. (Org). *Saberes da experiência, saberes escolares: diálogos interculturais*. Belém: EDUEPA, 2016.

\_\_\_\_\_. A escola e os saberes da experiência. In: *Saberes da experiência, saberes escolares: diálogos interculturais*. Belém: EDUEPA, 2016. p. 239-304.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: Educ, 2013.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a Uma Sociologia das Interpretações de Civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda?* São Paulo: Editora Brasiliense, 2ed. 1985.

BONDÍA, Jorge Larrosa. *Notas sobre a experiência e o saber da experiência*. In: *Revista Brasileira de Educação*, nº 19, Jan/Abr, 2002, p. 20-28.

CAMPELO, M. M.; LUCA, T.T.. *As duas africanidades estabelecidas no Pará*. *Revista Aulas (Unicamp)*, v. 4, p. 1-27, 2007

CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos terreiros: como a escola se relaciona com as crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

\_\_\_\_\_. *Ogan, adósu òjè ègbónmi e ekedi* – O candomblé também está na escola. Mas como? In: *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas / Antonio Flávio Moreira, Vera Maria Candau (Orgs)*. 10ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia*. In: *Crítica y emancipación: Revista latino-americana de Ciências Sociales*. Ano 1, n. 1. Buenos Aires: CLACSO, 2008, p. 53-76. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/CyE/cye3S2a.pdf>

CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. *Cura e visão de mundo*. In: *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. MAUES, R. H.; VILLACORTE, G. M.. (Org.). Belém, EDUFPA, 2008, Belém: EDUFPA, 2008, p. 225-238.

DANTAS, Beatriz, Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos na África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

EMIL, Luana Rosado. *Habitar entre dois: etnografia com a egbé do Ilê Asé Omi Olodô em Porto Alegre, RS*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013, 138f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, 2013.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERRETTI, Mundicarmo. A Mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras. In: *Pajelança e Encantaria na Amazônia*. MAUES, R. H.; VILLACORTE, G. M.. (Org.). Belém, EDUFPA, 2008, p.181-199

\_\_\_\_\_. *Religião e Sociedade: Religiões de matriz africana no Brasil, um caso de polícia*". In: *III Jornada Internacional de Políticas Públicas*, 2007. Maranhão. Anais... Maranhão, 2007.

FOUCAULT, Michel. "Genealogia e poder". In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão*. Petrópolis: Rio de Janeiro, Vozes, 2014.

FREITAS, Tânia Corrêa de. *A devoção a São Benedito como elemento da identidade negra em Cameté-Pará (2000-2010)*. Trabalho de Conclusão de Curso. Faculdade de história. Cameté: UFPA, 2014.

FURUYA, Yoshiaki. Umbandização dos cultos populares na Amazônia: A integração ao Brasil? In: *Possessão e Procissão: religiosidade popular no Brasil*. NAKAMAKI, Hirochika. FILHO, Américo Pellegrini (Orgs.). Osaka: National Museum of Ethnology, 1994.

GEERTZ. Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

GOMES, Nilma Lino. A questão racial na escola: desafios colocados pela implementação da lei 10.639/03. In: *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Antonio Flávio Moreira, Vera Maria Candau (Orgs). 10ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 67-89.

JORGE, Érica F. C.. GONÇALVES, Sumaia Miguel. O corpo no transe religioso afro-brasileiro. In: *Anais do Simpósio da ABHR, Vol. 13*, São Luís-Ma, 2012, p. 1-13. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/607/511>. Acessado em: fevereiro de 2017.

LARÊDO, Salomão. *As histórias de São Benedito de Cameté*. Belém: Salomão Larêdo Editora, 2010.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *Nossos intelectuais e os chefes de mandinga: repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951)*. Tese de Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos, Salvador: UFBA, 2011.

LEITE, Carlinda. O lugar da escola e do currículo na construção de uma educação intercultural. In: *Ênfases e omissões no currículo*. CANEN, Ana. & MOREIRA, Antonio Flávio Barbosa (orgs). Campinas-SP: Papyrus, 2001. p. 45-64.

LUCA, Taissa Tavernard. *Revisitando o tambor das flores: A federação umbandista dos cultos afro-brasileiros do Estado do Pará como guardião de uma tradição*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Recife: UFPE, 2003.

MAGGIE, Yvonne. *O Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: MAUSS, Marcel (1872-1950). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: COSAC NAIFY, 2003, p. 399-422.

MELO, Neusiane de Nazaré Coelho. *O comércio dos objetos litúrgicos afro-brasileiros em Cametá: identidade e cultura nas relações econômicas*. Trabalho de Conclusão de Curso. Cametá: UFPA, 2014.

OLIVEIRA, David, Eduardo de. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *O Livro que vó Madá escreveu na memória: histórias do antigo quilombo do Mola*. Cametá-PA, BCMP Editora, 2009.

\_\_\_\_\_. *Memória, oralidade, danças e rituais em um povoado amazônico*. Cametá-PA: BCMP Editora, 2007

\_\_\_\_\_. *Escravidão, fuga e a memória de quilombos na região do Tocantins*. In: Revista Projeto História São Paulo, v. 22, São Paulo, 2001, p. 333-342.

POLLAK, Michael. *Memória e Identidade Social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5. n. 10, p. 200-212.

PRANDI, Reginaldo (org). *Encantaria Brasileira: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

\_\_\_\_\_. A dança dos caboclos: um síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 31-50.

RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil* [online]. Rio de Janeiro: centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. 2.ed. Belém-Pa: Paka-Tatu, 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

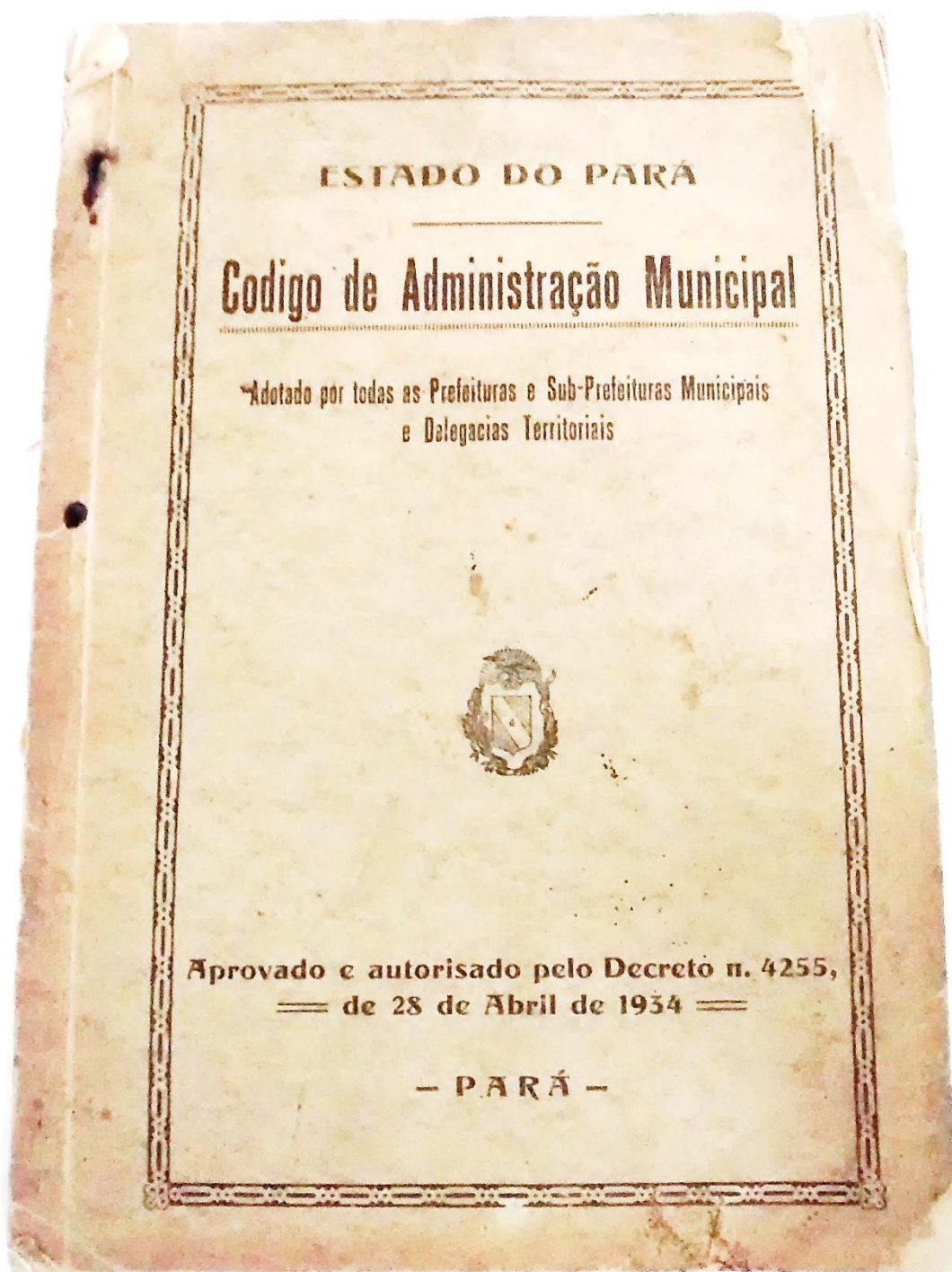
SERAFIM, Vanda Fortuna. *O discurso de Raimundo Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX*. Dissertação de Mestrado em História, Maringá: UEM, 2010.

SILVA, Anaíza Vergolino e. *O tambor das flores: uma análise da federação espírita umbandista e dos cultos afro-brasileiros no Pará (1965/1975)*. Belém/Pa: Pakatatu, 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. Ari Pedro Oro... et al.; Vagner Gonçalves da Silva (Org). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Editora Ática, 1994.

VEIGA-NETO, Alfredo. Currículo e exclusão social. In: *Ênfases e omissões no currículo*. CANEN, Ana. & MOREIRA, Antonio Flávio Barbosa (orgs). Campinas-SP: Papyrus, 2001. p. 229-239.

**ANEXO A: CÓDIGO DE ADMINISTRAÇÃO MUNICIPAL DE CAMETÁ 1934**

Art. 389—Aquele que praticar atos, proferir palavras ou fizer gestos ofensivos á moral e aos bons costumes, incorrerá na mesma pena do artigo antecedente, alem da responsabilidade criminal.

Art. 390—Os que ofenderem a moral ou ao socego publico com vozerias, cantigas, algazarras, tumultos, sejam ou não em logares publicos, durante o dia ou a noite, incorrerão em multa de 25\$000.

Art. 391—Nas mesmas penas incorrerão os que consentirem em suas casas bailes publicos, cateretês, batuques, sambas, congos, ou outros divertimentos semelhantes, que de alguma forma possam perturbar a tranquillidade publica, sem prévia licença da Prefeitura.

Art. 392—Ainda nas mesmas penas incorrerão os que nas paredes, muros, frentes, portadas ou passeios dos edificios publicos ou particulares, escreverem, pintarem, gravarem, ou afixarem figuras, cartazes, annuncios, inscrições ou taboletas de qualquer especie, sem licença da Prefeitura.

Si for imoral a figura, annuncio ou inscrição, a pena será da multa em tresdobro.

Art. 393—Todo aquele que for encontrado em estado de embriaguez nas vias publicas, ou em estado de vagabundagem, ou sem ceupação certa, será mandado á autoridade policial, para proceder na forma da lei.

§ Unico—Do mesmo modo procederão os fiscaes com os individuos válidos, que esmolarem nas vias publicas.

Art. 394—Os ciganos que forem encontrados no municipio, sem regulares meios de vida, ou praticando embustes, para iludir a ingenuidade publica, serão intimados a abandonar imediatamente o municipio. Si, dentro de 24 horas, não houver sido obedecida a intimação, será o seu chefe multado em 100\$000 e detido até que o bando se retire efetivamente.

Art. 395—Os proprietarios ou redatores de jornais ou publicações, de qualquer natureza, são obrigados a assinar termo de responsabilidade em livro proprio da Prefeitura, sob pena de multa de 100\$000 por cada vez que for publicada uma edição, até que seja cumprida a formalidade deste artigo, alem da apreensão dos jornais, revistas ou publicações.

Art. 396—E' expressamente proibido:

I)—Distribuir boletins sediciosos ou subversivos ás autoridades publicas, e bem assim vender livros, cartões e figuras imeraes;

II)—Arrancar ou estragar editais das autoridades, afixados em logares publicos;

III)—Apagar lampadas da iluminação publica ou danificar por qualquer modo os seus postes;

IV)—Vender bebidas alcoolicas a pessoas já embriagadas;

V)—Usar apitos dos guardas, a não ser para chamar a força publica;



§ 2.º—A inexecução ou alteração do programa anunciado, as representações afrontosas ao decôro publico e ás autoridades, serão punidas com a multa de 50\$000 e cassada a respectiva licença.

Art. 403—Nas diversões carnavalescas será permitido o uso de mascaras, de confetti, lança-perfume, serpentinas e outros objetos inofensivos.

§ 1.º—Nessas diversões os carros alegóricos, turmas e bandos carnavalescos de qualquer especie, para saírem á rua, deverão impetrar licença da Prefeitura.

§ 2.º—É prohibido o jogo de entrudo, o uso e venda de laranjinhas, esguichos, borrachas, ou quaisquer outros objetos que possam molestar as pessoas, ou tintas, carvão moído, farinhas, ovos etc.

Art. 404—É expressamente prohibida a exposição de judas e os divertimentos conhecidos pelos nomes—páu-de-sêbo, quebrapóte, corrida de saco, alardo e marujadas.

Art. 405—Alem dessas disposições, tambem serão applicadas as que a Prefeitura e a Policia julgarem convenientes por occasião do carnaval.

Art. 406—As infrações das disposições deste capitulo que não tiverem pena especial, serão punidas com a multa de 30\$000.

## CAPITULO XLIII

### *Dos jogos e das armas proibidas*

Art. 407—Aquele que andar armado dentro da cidade e povoações, salvo os que trouxerem armas proprias da sua profissão, será multado em 20\$000, e apreendida a arma, que será remetida á Policia.

Em caso de reincidencia a multa será em dobro, alem da apreensão.

Art. 408—É prohibido, sob as mesmas penas do artigo antecedente, atirar com arma de fogo, mesmo as denominadas—de salão, dentro das sédes dos distritos, salvo nos estabelecimentos apropriados ou nas linhas de tiro.

Art. 409—São absolutamente prohibidos as casas de tavolagem ou de jogos illicitos, bem como as rifas de qualquer especie, quer corram anexas ás loterias, ou não.

§ 1.º—Consideram-se casas de tavolagem, para os efeitos deste artigo, as habitações, hotéis, estabelecimentos comerciais, vendas, botequins, armazens, depositos, fabricas, tavernas, cortiços, barracas ou lugares semelhantes, cujos donos, locatarios ou empresarios auferirem, dos jogadores, qualquer interesse.

§ 2.º Consideram-se jogos illicitos, para o mesmo efeito, todos os jogos de parada, aposta ou azar, por meio de cartas, dados, buzios, rolêta ou outros semelhantes, e bem assim o denominado «jogo do bicho».

**ANEXO: CARTEIRA DE FILIAÇÃO A UNIÃO DE TENDAS DE UMBANDA E CANDOMBLÉ DO BRASIL – SEÇÃO PARÁ**

**UNIÃO DE TENDAS DE UMBANDA E CANDOMBLÉ DO BRASIL**  
Fundada em 30 de Outubro de 1955

Templo de Umbanda **MARINHEIRO FER**  
**NANDO**; Filiada nº **09**

Nome **Maria Isabel**

Belém, **15** de **07** de 19 **93**

*Belina Soares da Costa*  
Presidente

