

Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH  
Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social – PPGCOM

Bárbara Regina Altivo

## Rosário dos kamburekos:

Espirais de cura da ferida colonial pelas crianças  
negras no reinadinho (Oliveira-MG)

Belo Horizonte  
2019

Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH  
Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social – PPGCOM

## ROSÁRIO DOS KAMBUREKOS:

Espirais de cura da ferida colonial pelas crianças  
negras no reinadinho (Oliveira-MG)

Bárbara Regina Altivo

Belo Horizonte  
2019

Bárbara Regina Altivo

## ROSÁRIO DOS KAMBUKOS:

Espirais de cura da ferida colonial pelas crianças  
negras no reinadinho (Oliveira-MG)

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Comunicação Social.

Orientadoras: Dra. Pedrina de Lourdes Santos (Mestra tradicional) e Profa. Dra. Luciana de Oliveira

Belo Horizonte  
2019

301.16      Altivo, Bárbara Regina.  
A468r      Rosário dos kamburekos [manuscrito] : espirais de cura  
2019      da ferida colonial pelas crianças negras no Reinadinho  
             (Oliveira-MG) / Bárbara Regina Altivo. - 2019.  
             305 f. : il.  
             Orientadora: Luciana de Oliveira .  
             Coorientadora: Pedrina de Lourdes Santos.

             Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas  
             Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
             Inclui bibliografia.

             1.Comunicação -Teses. 2.Crianças negras - Teses. I.  
             Oliveira, Luciana de. II. Santos, Pedrina de Lourdes .  
             III.Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de  
             Filosofia e Ciências Humanas. IV.Título.





Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade De Filosofia E Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social

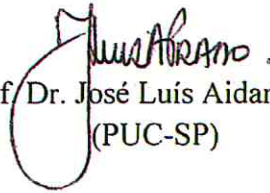
**Ata da Defesa de Tese de Bárbara Regina Altivo**  
**Número de Registro na UFMG 2015665506**


Às quatorze horas do dia 16 de abril de 2019, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, reuniu-se a comissão examinadora constituída pelas professoras doutoras Luciana de Oliveira (Orientadora - Universidade Federal de Minas Gerais), Pedrina de Lourdes Santos (Mestra Tradicional - Reinado de Oliveira-MG) e Dalva Maria Soares (Escola Estadual Maurício Murgel-MG), e pelos professores doutores César Geraldo Guimarães (Universidade Federal de Minas Gerais), José Luís Aidar Prado (Pontificia Universidade Católica de São Paulo), José Jorge de Carvalho (Universidade de Brasília), e Bruno Sena Martins (CES/Universidade de Coimbra/Portugal – via skype). A comissão reuniu-se para julgar o trabalho final da aluna do doutorado Bárbara Regina Altivo, intitulado **“Rosário dos Kamburekos: espirais de cura da ferida colonial pelas crianças negras no reinadinho (Oliveira-MG)”**, requisito final para obtenção do Grau de Doutora em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais, área de concentração Comunicação e Sociabilidade Contemporânea, linha de pesquisa Pragmáticas da Imagem. Abrindo a sessão, a Presidente da Comissão, Profa. Dra. Luciana de Oliveira apresentou a banca e, em seguida, passou a palavra à candidata para apresentação de seu trabalho final. Após a apresentação, seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa de Bárbara Regina Altivo. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença da candidata e do público, para julgamento e expedição do resultado final. A Comissão Examinadora julgou a candidata apta a receber o grau de Doutora em Comunicação Social. O resultado final foi comunicado publicamente à candidata pela Presidente da Comissão, que encerrou a sessão lavrando o presente documento, que será assinado por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 16 de abril de 2019.

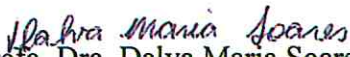
  
Profa. Dra. Luciana de Oliveira  
(Orientadora- UFMG)

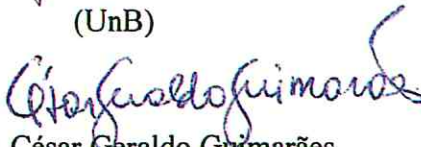
  
Prof. Dr. Bruno Sena Martins  
(CES/Universidade de Coimbra)

  
Dra. Pedrina de Lourdes Santos (Mestra Tradicional - Reinado de Oliveira-MG)

  
Prof. Dr. José Luís Aidar Prado  
(PUC-SP)

  
Prof. Dr. José Jorge de Carvalho  
(UnB)

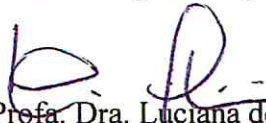
  
Profa. Dra. Dalva Maria Soares  
(E.E. Maurício Murgel - MG)

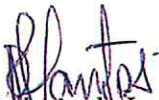
  
Prof. Dr. César Geraldo Guimarães  
(UFMG)


"Rosário dos Kamburekos: espirais de cura da ferida colonial  
pelas crianças negras no reinadinho (Oliveira-MG)"

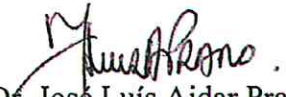
Bárbara Regina Altivo

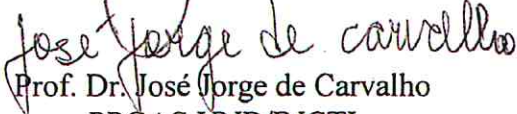
Tese defendida e aprovada pela banca examinadora:

  
Prof. Dra. Luciana de Oliveira  
Orientadora – PPGCOM/UFMG

  
Dra. Pedrina de Lourdes Santos  
Mestra Tradicional - Reinado de Oliveira-MG

  
Prof. Dr. Bruno Sena Martins  
CES/Universidade de Coimbra

  
Prof. Dr. José Luís Aida Prado  
PPG Comunicação e Semiótica PUC-SP

  
Prof. Dr. José Jorge de Carvalho  
PPGAS UNB/INCTI

  
Prof. Dra. Dalva Maria Soares  
Escola Estadual Maurício Murgel - MG

  
Prof. Dr. César Geraldo Guimarães  
PPGCOM/UFMG

Programa de Pós-graduação em Comunicação Social  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Belo Horizonte, 16. de abril de 2019.

*Para Mariazinha da Beira do Mar*

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho tornou-se possível pelo apoio, a confiança e o cuidado que recebi de muitos seres. Nos momentos mais caóticos, de forte ventania e penumbra, quando não conseguia ter qualquer controle sobre os meus passos na jornada da pesquisa-vida, forças de muito amor me ergueram e aqueceram o coração, fazendo brilhar em mim a coragem para seguir em frente. Esta tese é inteiramente gestada a partir dos vínculos que construímos e alimentamos.

À senhora que me acompanha em tantas estradas, desde tempos desconhecidos, em diferentes existências, visitando o meu corpo, os meus sonhos, sempre deixando ensinamentos e novos trabalhos a realizar: Mãe Maria do Rosário, preta-velha de tanta ciência, guardiã das crianças reinadeiras, fazedora de magia pelas águas do mar. Sou eternamente grata por essa parceria que se renova constantemente, cada vez mais forte e mais leve. À toda a linha de pretos e pretas velhas trabalhadoras do espaço de Nzambi: Adorei as Almas!

À capitã Pedrina, coorientadora deste trabalho, que com enorme generosidade me acolheu no seu Reinado, me direcionando em cada uma das etapas da pesquisa com sensibilidade e sabedoria. Que o rosário continue a nos unir em empreitadas de cura! Saravá, grande inspiração de mulher! Ao capitão Washington, que com tanta doçura compartilhou comigo momentos de grande força espiritual e de construção intelectual, o meu muitíssimo obrigada!

Às crianças do reinadinho, encarnadas e desencarnadas, que me chamaram a balancear pelas ruas do Alto São Sebastião, desembaraçando os fios da minha sensibilidade e abrindo caminhos para vibrar o verdadeiro conhecimento pleno de experiência: muito obrigada! Vocês são o motivo e o caminho deste doutorado, a fonte de alegria que me protegeu dos fantasmas depressivos da academia arrogante e egocêntrica. Vocês são a luz dos olhos de Nossa Senhora do Rosário e os nossos corações sempre estarão em ressonância. Viva kamburekada!

À toda a irmandade "Os Leonídios" e a comunidade de Reinado de Oliveira, onde encontrei verdadeiras amizades, alianças e inspirações. É uma grande honra pisar nesse solo sagrado, pedindo as bênçãos a todos os seus reis e rainhas, dançadores e tocadores, capitãs e capitães, a todo o povo que segue em cortejo. Ester, Kátia, Pedro, Carlos, Buiú, Domingos, Dani, Jucelha, Lola, Fernanda, Rhaiane, Tia Bá, Hender, Cláudia, Jaqueline, Lúcia, Seu Antônio, Lúcio, Davi, Miriam (in memoriam), Titane, Akino, Ana, William, João, Lucas e tantas outras pessoas queridas!!!



Às irmãs douradas: Rainha Conga de Nossa Senhora das Mercês Ana Luzia, Ana Paula, Ana Patrícia e Ana Fabrícia, bem como toda a sua família, que tanto me ensinaram sobre o poder amoroso do rosário de Nossa Senhora, agradeço profundamente. Que possamos continuar de mãos dadas em iniciativas a favor dos direitos das crianças negras em Oliveira!

À Luciana, orientadora e agora comadre, por tantos anos de trabalho, amor e saúde. Estar com você é um presente lindo da vida, é raridade, pérola de lemanjá. Mais e mais flores ao seu redor, sempre! E que venha José, cheio de proteção e luz!

Ao Corisco, grupo de pesquisa e ação que reúne gente querida, talentosa e disposta a colorir a Universidade com trabalhos impregnados de subjetividade, militância e conhecimento responsável. Vida longa e forte!

À MAGMA – Mulheres da Antropologia Gerando e Movimentando Ações - o meu grande abraço uterino. Luneta, Brunation, Isa e Flavitcha: juntas somos mais fortes e felizes!

Às amigas e irmandades: Flor, Fernandinha, Carol, Thai, Bruna, Brabra, Gabi, Bruno Vasconcelos, Bruno Pastre, Ramiro, Raquel, Laiz, Aninha, Gabi Guerra, Gra. Amo'cês!

À toda a corrente da Cabana de Caridade São Francisco de Assis, sustentada pela dirigente Dona Ruth, em especial à Márcia, Seu Camilo, Luísa, Grazi, Gê, Lucas Emmanuel, Lucas Barbi, Mirele, Miguel, Helô, Alexandre, Edu, Juliana, Chay, Vitória, Geralda, Luciano, Márcio, Nalzira, Maria do Carmo, Seu Camilo, Wal. Viva a Seara de Pai Francisco!

Aos professores e professoras do coração: Dalva, Nísio, Edu de Jesus, César, Bruno Sena, Aidar, José Jorge, André, Edgar, Rubens, Cida, Figoli, Elton, Paulo B., Carlos, Camila. Gratidão!

Ao amigo Rônei Sampaio, alquimista do design, muito obrigada pela capa do trabalho. Sou uma grande admiradora do seu talento cheio de ternura e sofisticação! Agradeço também ao artista Antônio Salgado, que embelezou a banca com um convite cheio de azul.

Ao Alexandre, por todas as sessões de Reiki, escutas delongadas, afagos, companhia em campo, orações conjuntas, curas mútuas. A sua amizade é pura delicadeza! E que você seja muito feliz!

Aos familiares que tanto me ajudaram nesse percurso: Tia Ângela, Tia Arlete, Tia Pina, Roberta, Marina, Iza, Vitor, Fernando, Jhonny, Valentina, Isabela, Tio Ângelo, brother Cassiano, Jacyara e Gaby. Vocês são força da minha força, sangue do meu

sangue! Aos meus avós, que já cruzaram a *kalunga*: Isabel Gontijo e José Pinto; Maria José Pardini e Carlos Altivo. A raiz é o que nutre e sustenta!

Aos meus pais, Almira Regina Pinto e Antônio Carlos Altivo. Este doutorado é umas das mais vivas manifestação do que construímos juntos, com muito amor. Vocês me proporcionaram a vida e me amparam, todo dia, na promoção da dignidade para mais plenamente vivê-la. Vocês são porto, mas me deram asas para voar.

Fica entregue a oferenda. Agora é correr mundo, parceirada!

## RESUMO

Esta tese tem como fundamento as relações espirituais, afetivas e intelectuais que desenvolvi em campo junto à irmandade de Reinado “Os Leonídios” e o coletivo de crianças negras que formam o chamado reinadinho, na cidade de Oliveira-MG. Abordo o rosário dos negros como um vasto e complexo labor cosmológico, subjetivo, social e político de cura das relações dilaceradas pela escravidão e pelo racismo, através de operações inventivas que colocam em comunicação diferentes seres, tempos e linguagens. O mergulho neste processo se deu através do encontro com o pensamento-ação das crianças por meio de estratégias etnográficas clássicas como a observação, a participação, entrevistas pessoais, manutenção de um diário de campo, registros audiovisuais e oficinas variadas. Além disso, me aproximei do rosário de modo corporal e afetivo, experienciando transes mediúnicos que me conectaram singularmente à comunidade e às crianças. Fazendo dialogar a experiência etnográfica e as teorias acadêmicas, é articulada uma cosmopolítica preta, decolonial e infantil que permite a evidenciação das principais vias de autorreparação da infância negra no reinadinho: 1) o repovoamento mágico do cosmos na “casinha de kambureko”, fundando um território existencial próprio pelos restos e ruínas dos adultos nas bordas da periferia negra da cidade; 2) a sensibilidade infantil às almas e divindades ancestrais, constituindo uma comunidade negra intermundos que reconecta vínculos rompidos pela diáspora escravocrata ao cruzar o plano dos vivos e dos mortos, propiciadora da circulação de saberes e afetos pelas linhagens de matriz africana; e 3) as habilidades e conhecimentos performáticos das crianças, atuando na produção de uma memória e uma história negra pelo corpo, pelas costuras de fragmentos narrativos, imagéticos e afetivos, ao desconstruir a linguagem colonial e instaurar formas comunicacionais multidimensionais. Para dar conta da riqueza desse encontro, a tese assume a forma de um dispositivo dialógico que reúne notas e imagens de campo, descrições etnográficas, reflexões de cunho conceitual sorvidas da matriz epistêmica ocidental de verve acadêmica e intervenções da arte negra brasileira.

Palavras-chave: Reinado; Infância negra, Comunicação, Racismo, Cosmopolítica decolonial

## ABSTRACT

This thesis is based on the spiritual, affective and intellectual relations that I developed in the field with the brotherhood of Reinado "Os Leonídios" and the group of black children that form the so-called "reinadinho" in Oliveira-MG. I approach the Reinado as a vast and complex cosmological, subjective, social and political work of healing relationships torn apart by slavery and racism, through inventive operations that put into communication different beings, times and languages. The dive in this process occurred through the encounter with children's thought-action through classic ethnographic strategies such as observation, participation, personal interviews, maintenance of a field journal, audiovisual records and varied workshops. In addition, I approached the Reinado in a corporal and affective way, experiencing mediumistic trances that connected me singularly to the community and the children. By engaging ethnographic experience and academic theories, a black, decolonial and childlike cosmopolitics is articulated, which allows for the discovery of the main ways of self-rearing black childhood in the "reinadinho": 1) the magical repopulation of the cosmos in the "kambureko house", founding an existential territory proper for the remains and ruins of the adults on the edges of the black periphery of the town; 2) the sensitivity to the ancestral souls and deities, constituting a black community that reconnects ruptured bonds by the slavery diaspora when crossing the plane of the alive and the dead, enabling the circulation of knowledge and affections by the lineages of African matrix; and 3) the performative skills and knowledge of children, acting in the production of a memory and a black history through the body, through the seams of narrative, imagery and affective fragments, by deconstructing colonial language and establishing multidimensional forms of communication. In order to account for the richness of this encounter, the thesis takes the form of a dialogical device that brings together notes and field images, ethnographic descriptions, conceptual and academic verve and interventions of Brazilian black art.

Keywords: Reinado; Black childhood, Communication, Racism, Decolonial Cosmopolitics

# SUMÁRIO

Abertura .....	3
1- No Rosário eu vou: .....	65
Entrando em campo .....	66
O boi, o exu, o <i>kambureko</i> – os rompantes .....	68
Conduzir, disciplinar, amparar – a bengala de vovô .....	80
Santa Manganá na casa dos brancos .....	87
Sagrado movente: o cortejo dos santos e <i>mi'nkisi</i> .....	91
Giro pontilhado .....	98
2- Mironga da meninada: .....	102
Oficina de magia .....	105
A casa de tudo, tudo, tudo .....	108
Desterritório.....	122
“White Shoes” .....	125
“A ferida colonial ainda dói” .....	127
Coisa/divindade.....	130
Coisa/desenho .....	138
Desbordamento cósmico .....	153
Objetos/seres ativos: síntese e prosseguimentos.....	165
3- Kalunga adentro.....	167
Faísca: criança-lampejo no rosário de Maria .....	175
Zé Pilintra e Sete Saias: toque de entrada na pesquisa.....	188
John da Encruza .....	194
Bêbado da Bandeira.....	195
Caixeiro Defunto .....	195
Necrópole em transe .....	197

Espíritos em cena .....	201
Devir-criança e a descolonização da subjetividade .....	213
"Oferecida à cabeça" .....	221
"Composições simples para ouvir ancestrais" .....	223
Uma alma é uma alma: e ela é gigante .....	224
4- Tempo do vovô.....	228
Ruptura mítica em cena.....	235
Revolteios temporais .....	258
"Costuras da Memória" .....	266
Princesa Isabel enfeitada .....	269
Infância e fratura da linguagem colonial.....	275
O amanhã da ancestralidade .....	278
Inacabamento .....	281
Referências bibliográficas .....	290
ANEXOS.....	299

# ABERTURA



*Figura 1 Manto de fuxico decorado em roda com as crianças. Frame de filmagem realizada por Bárbara Altivo*

“Essa menina acha que está aqui fazendo uma coisa, quando na verdade está fazendo outra.”

(Preta-Velha Mãe Maria do Rosário, sobre a pesquisadora e a tese)

Com a chuva, apeei em Oliveira. Fui direto para a sede da Irmandade “Os Leonídios” (também chamada de “casa azul” pela meninada). A casa estava cheia, principalmente por crianças e adolescentes que trabalhavam em diferentes frentes de preparação da festa, dentre elas a laboriosa confecção de um manto de fuxicos para cobrir o teto do Reino. Neste cômodo cardinal da sede dos reinadeiros, fica o altar com as imagens dos santos padroeiros da festa: Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora das Mercês, São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora Aparecida, bem como os objetos sagrados e elementos ritualísticos de reza e benzeção – caixas, bandeiras, bastões, espadas, velas, jarros e copos com água. O Reino é o local onde se fazem as orações pessoais e coletivas ligadas a esses santos, de onde partem e para onde retornam as guardas. Pedrina estava atendendo as pessoas que buscavam o seu auxílio espiritual. Fumava o cachimbo, conversava em tom alegre e buscava ervas no quintal.

Eu logo me juntei à equipe das crianças que faziam o manto que estofa o teto para receber Nossa Senhora. O perfume das folhas climatizava toda a casa e logo as crianças me chamaram a falar de mim, onde morava, onde estudava, como era essa tal de Universidade. Queriam, antes de tudo, saber dos meus orixás. Ficaram contentes quando respondi Iansã e Xangô. G. (menina, 14 anos) brincou: “Nossa, nem parecia ser da macumba, com essa cara de crente! “. Ríamos muito e o trabalho de campo tomava curso, apenas alguns instantes depois de minha chegada.

Impressionante como trabalhar junto gera conversa. Foi nos momentos das tarefas coletivas que me vi mais engajada com as pessoas, construindo um campo de relação em que a função de cada uma é importante para todas. Percebo que aqui nos Leonídios eu me inscrevo no processo produtivo das coisas pequenas, artesanias das miudezas. Colando bolinhas, escolhendo e fixando fuxicos na parede, catando os feijões, cuidando do enfeite das bordas e quinas de portas e janelas. Com o tempo, os dedos vão pegando traquejo e ritmo, o meu corpo vai reconhecendo e respeitando as propriedades físicas dos materiais. O tempo da cola quente secar, a forma de fisgar as miçangas sem elas escorregarem das mãos, o jeito de pressionar o tecido contra a superfície. Suspeito que haja aí uma reflexão interessante para o trabalho etnográfico no meu campo, um labor que é, antes de tudo, uma habilidade corporal para manejar e ser manejada pelos materiais vivos da festa. Inclusive os espíritos.

(Trecho de diário de campo)



Pesquisar o Reinado, ter a convicção de que começava a entender o lugar e as ações das pessoas, dos cantos, dos artefatos e dos ritos, foi um processo repetidamente perfurado e colocado em torção nos encontros com as crianças. Enquanto anotava algo no caderninho, fazendo cara de séria e ajeitando os óculos, sempre aparecia alguma menina ou menino que pegava na minha mão, fazia trança nos meus cabelos, falava<sup>1</sup> em entidade<sup>2</sup> e *n'kisi*<sup>3</sup>, ou mesmo só me olhava com intensidade. As crianças me cobriram com o mistério, o não explicado, com o que resiste aos esforços de sistematização exigidos no universo acadêmico. E me chamaram a ser uma pessoa, inteira, com elas. O desconhecido, algo que vibra nos corpos e liga tudo à cada coisa, surgia em momentos de simples presença compartilhada, quando emerge a “graça”, o sagrado em operação. O magnetismo que o Reinado das crianças lançou sobre mim e este trabalho nos reúne pelo espanto, silêncio, riso e choro incontidos, pela forma afetiva de estar junto, de entrar em estado de fascínio diante do segredo.

---

<sup>1</sup> Todas as expressões nativas, próprias do universo reinadeiro e dos terreiros de umbanda e candomblé, serão marcadas em itálico e explicadas em nota de rodapé ou no corpo do texto.

<sup>2</sup> Espíritos que se manifestam em rituais de umbanda e candomblé, como pretos-velhos, exus, pombas-giras, meninos de angola, marujos, caboclos, dentre outros.

<sup>3</sup> *N'kisi* na grafia bantu, aqui concebida desde os conhecimentos linguísticos de Pedrina de Lourdes Santos, é divindade africana cultuada nos candomblés de tradição angola, concebida em equivalência ao orixá da tradição ketu, de acordo com as minhas interlocutoras e interlocutores de campo. Os *mi'nsiki* (plural de *n'kisi*), assim como os orixás, são as forças da natureza em suas múltiplas formas e manifestações divinas (SANTOS, 2017a), que ganham correspondência no panteão ketu. Assim, Dandalunda é a água doce no candomblé angola, da mesma forma que Oxum na tradição do candomblé de matriz linguística iorubá. Nesse mesmo sentido: Kaiaia/Iemanjá, Matamba/Iansã, Nkossi/Ogum, Angorô/Oxumaré, Kavungo/Obaluaê, Nzazi/Xangô, Mutakalambô/Oxóssi, Katendê/Ossain, dentre outros. Contudo, essas homologias encobrem uma relação bem mais complexa de disparidade e tensões entre as tradições bantu e ketu, as quais não serão abordadas nesta pesquisa. É importante afirmar que os nomes dos *mi'nsiki* e dos orixás, no caso do campo sondado, na grande maioria das vezes emergem em contextos semelhantes, com efeito de sinonímia, mas isso não pode ser estendido ao plano cosmológico e ritual de culto a essas divindades.

Ao cruzar a porteira do Reinado da irmandade “Os Leonídios”<sup>4</sup>, perdi o controle da pesquisa. Arquitetar um projeto, planejar uma problemática de investigação, mapear a bibliografia científica da área, desenhar um cronograma de atividades, estruturar questionários: nenhum desses mecanismos prévios de monitoramento e vigilância da produção do conhecimento passaram incólumes pelo território sagrado do Rosário. Este trabalho é fruto do meu descontrole diante das interpelações que recebi em campo, das relações de afeto e pensamento que travei com diferentes seres do Reinado, e principalmente da guiança espiritual e infantil que tomou conta do meu corpo e das reflexões da pesquisa. Um descontrole que se revelou, com a sucessão de encontros e o desenvolvimento dos vínculos, singularmente fértil na constituição de um problema de pesquisa gestado na organicidade das experiências de campo: o Reinado como um grande e complexo trabalho espiritual, subjetivo, social e político de cura das relações, corpos e territórios de existência dilacerados pela escravidão e pelo racismo. Passei por esse curso pelo lado da minha relação com as crianças, também chamados de *vunji*<sup>5</sup>, *meninos de angola*, *kamburekos*<sup>6</sup> de *N'zambi*<sup>7</sup>.

Enquanto cura das dilacerações coloniais-escravocratas, abordo como o Reinado gera encontros catalizadores de comunicação entre vivos e mortos, humanos, bichos, plantas, crianças e velhos, brancos e negros, colocando em contato diferentes seres, gerações, mundos e formas de vida. Pude tatear alguns aspectos

---

<sup>4</sup> A irmandade “Os Leonídios” é assim nomeada em homenagem ao seu capitão fundador, Leonídio João dos Santos. Conta com três guardas de Reinado: o massambique de Nossa Senhora das Mercês, capitaneado pelos irmãos Pedrina de Lourdes Santos e Antônio Eustáquio dos Santos (filhos do capitão fundador da casa, Leonídio João dos Santos), o congo e o massambique de Nossa Senhora do Rosário, sob a capitania de Katia Aracelle Leonídio (congo), Washington Luis Santos de Oliveira e Carlos Tadeu Sabino (massambique). O termo massambique é como a capitã Pedrina nomeia as guardas comumente chamadas de Moçambique, tipo de terno responsável por guarnecer os reis e rainhas coroados no Reinado. Segundo ela, o termo Massambique é o mais adequado porque deriva da matriz linguística quimbundo, significando “dança sagrada que vem de Angola”.

<sup>5</sup> *N'kisi* criança no candomblé da nação angola.

<sup>6</sup> Expressão de origem bantu referente aos espíritos de crianças (no plano dos vivos e dos mortos) muito utilizada nos terreiros de umbanda e candomblé ligados à tradição angola.

<sup>7</sup> Deus supremo no candomblé angola.

dessa comunicação multidimensional, compósita e delicada, amparando-me nas reflexões dos especialistas do universo reinadeiro<sup>8</sup> que ocupam postos de liderança na irmandade, especialmente a capitania e o trono coroado. Ao mesmo tempo, fui conduzida pelas crianças que me chamaram a habitar os rituais festivos, demonstrando as suas sensibilidades e filosofias, a comunidade, as relações com outros grupos e consigo mesmas. Fui convocada à experiência infantil do Reinado, no âmbito do chamado reinadinho, coletivo de crianças que até então ocupava uma casa abandonada na periferia de Oliveira e a transformou em sede para os seus rituais, forjando a "casa dos *kamburekos*". Filmagens, desenhos, narrativas, jogos de performance e fotografias que produzimos juntos acionaram e materializaram as relações entre as crianças e o Reinado, as quais busco discernir dentro de um contexto específico, constituído e marcado historicamente pelas rotas da escravidão e da resistência negra.

## OLIVEIRA: CAMINHO DE QUILOMBO, MORADA DE REINADEIRO

A cidade de Oliveira está situada no sudoeste de Minas Gerais, há cerca de cento e sessenta quilômetros de Belo Horizonte, e possui 41.907 habitantes, segundo as últimas estimativas do IBGE<sup>9</sup>. Colonizada no século XVIII e situada no que foi o "Caminho de Goiás" ou a "Picada de Goiás" no período escravocrata, único acesso ao centro-oeste do Brasil, a região de Oliveira foi território do Quilombo do Ambrósio, principal quilombo para onde fugiam os negros escravizados em Minas, de acordo com Luiz Gonzaga da Fonseca, no seu livro "*História de Oliveira*"

---

<sup>8</sup> Por considerar essas pessoas as principais intelectuais do Reinado, citarei as suas falas em formato de referência bibliográfica. (SOBRENOME, nome. Ocasão em que realizaram a fala, local e data).

<sup>9</sup> OLIVEIRA. Informações sobre a cidade de Oliveira-MG. <Último acesso em 22 de novembro de 2017. In: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Oliveira\\_\(Minas\\_Gerais\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Oliveira_(Minas_Gerais))>.

(1961), citado pela capitã Pedrina (2016a; 2017b) em suas suas aulas da disciplina "Catar Folhas: Saberes e Fazeres do Povo de Axé"<sup>10</sup> .



Figura 2 Localização da cidade de Oliveira no estado de Minas Gerais. Imagem: wikipedia  
(In: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Oliveira\\_\(Minas\\_Gerais\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Oliveira_(Minas_Gerais)))

Lá acontece a festa de Nossa Senhora do Rosário, também chamada de Reinado, Congado ou Festa do Congo<sup>11</sup>, desde a época da escravidão, cuja data de início não se pode precisar, sendo o primeiro registro encontrado de estatuto da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do ano de 1860 (RUBIÃO, 2010). A festa já teve diferentes formatos, modificados pelos conflitos dos reinadeiros em

---

<sup>10</sup> Curso vinculado à Formação Transversal em Saberes Tradicionais oferecido aos alunos de graduação da UFMG em duas edições 2016/1 e 2017/2

<sup>11</sup> A nomeação da festa como Reinado passa por uma antiga disputa de poder na linguagem, contida na qual Pedrina faz questão de tomar parte. A capitã não gosta do termo Congado ou Congadas, muitas vezes usado como sinônimo de Reinado pela boca dos folcloristas e acadêmicos. "Congado é enfeite, espetáculo. Reinado tem fundamento, mandamento e sacramento. Sabe de onde vem e para onde vai. "

relação às elites religiosas e políticas da cidade<sup>12</sup>, sempre acontecendo em setembro.

Atualmente, durante nove dias<sup>13</sup>, na primeira semana de setembro, as guardas de vilão, massambique, catopé e congo<sup>14</sup> percorrem as ruas de Oliveira com seus instrumentos, fardas coloridas, bandeiras, bastões e espadas, fazendo o deslocamento das majestades. Os reis e rainhas congos e perpétuos, muito respeitados pelas comunidades reinadeiras, são a presença negra dos santos cultuados: N. Sra. do Rosário, N. Sra. das Mercês, São Benedito, Santa Efigênia e N. Sra. Aparecida. Além deles, há os reis e rainhas de promessa e de ano, que mudam a cada festa e são por vezes brancos, vestidos ao modo europeu. São considerados menos importantes pela comunidade reinadeira e seriamente criticados por Pedrina, que aponta para uma invasão (re)colonizadora através dessas figuras. A festa contou com três interrupções por conflitos com a igreja e com as famílias abastadas de Oliveira. A última deu-se na década de quarenta, por um decreto da prefeitura. A festa retoma em 1950, com um novo formato, no qual se destaca a centralidade da Princesa Isabel – sempre uma moça jovem, branca e da elite - e a presença dos reis e rainhas de ano e promessa. Tais modificações foram, segundo Pedrina, uma estratégia para a festa continuar a existir.

Cada guarda ou terno é regido por um santo, que vai na frente em forma de bandeira, anunciando a chegada do grupo, varrendo a passagem dos maus agouros, guiando na cabeceira do fluxo o caminho por onde dançam, tocam e

---

<sup>12</sup> Mais adiante, passo pelos contornos que marcam a luta de resistência do Reinado em Oliveira na relação com os poderes institucionais.

<sup>13</sup> A longa e intensa duração da festa de Oliveira é um fator que a diferencia dos outros Reinados de Minas Gerais, cujo período de realização, em sua maioria, varia entre dois a quatro dias.

<sup>14</sup> Tipos de guardas, agrupamentos de dançadores e tocadores, que cultuam os santos de acordo com as especificidades de seu estilo ritual: cada um desses três possui um modo próprio de cantar, tocar, se vestir e adorar, como um todo, os santos da festa. A cidade de Oliveira conta com dezessete guardas de Reinado, sendo um vilão, um congo, seis moçambiques e dois massambiques (nomenclatura assumida unicamente pelos Leonídios) – estilos de canto, dança e toque que integram os cortejos reinadeiros (SOARES, 2016).

cantam os membros da guarda, de acordo com a condução da capitã ou do capitão. Uma estrutura ritual que faz a travessia das coroas contando a história da travessia dos negros, desde as terras africanas até o Brasil. Relembrando, descrevendo e trazendo à tona o terror das viagens nos navios negreiros, as violências sofridas, a fé inabalável e o brado de libertação: “levanta minha gente, cativo acabou! “. É a “instauração de um império, cuja concepção inclui variados elementos, atos litúrgicos e cerimônias e narrativas que, na performance mitopoética, reinterpretem as travessias dos negros de África às Américas. ” (MARTINS, 2013, p. 28).

Vale destacar que são vários os trabalhos acadêmicos que analisam os cortejos de Reinado (situados em Oliveira e outras localidades de Minas Gerais) a partir de sua densa simbologia materializada nas bandeiras, fardas, objetos sagrados, instrumentos musicais, letras das toadas e demais elementos litúrgicos constituidores de sentidos e identidades (ALVES, 2008; AMARO, 2013; CORRÊA, 2009; COUTO, 2003; COSTA, 2012; GOMES e PEREIRA, 1988; PEREIRA, 2008; SILVA e BARROS, 2002; VILARINO, 2007) bem como a sua constituição histórica (KIDDY, 2001; MARTINS, 1988; RUBIÃO, 2010; SOUZA, 2006), sonora e musical (LUCAS, 2002), linguageira, epistêmica e performática (GARONE, 2008; MARTINS, 1997; SILVA, 2010).

Chamarei algumas destas pesquisas à baila, buscando, no entanto, dialogar com elas a partir de uma abordagem do deslocamento dos tronos coroados dedicada ao chamado “trabalho espiritual” ligado à matriz africana da festa, de forma a tomar em consideração não só as formulações acadêmicas, mas também e principalmente as teorias dos especialistas reinadeiros, interlocutores e referências bibliográficas desta pesquisa. Nota-se que esta visada é específica do Reinado dos Leonídios e que não encontrei trabalhos que tratam nomeadamente do Reinado enquanto encaminhamento de almas pelo culto aos *mi'nkisi* africanos, da forma como me foi colocado pela coorientadora e capitã Pedrina de Lourdes Santos e

outros participantes do Rosário dos Leonídios. Sendo assim, é importante sublinhar algumas especificidades do contexto reinadeiro no qual desenvolvo a pesquisa.

## CAPITÃ PEDRINA E O ROSÁRIO DOS NEGROS

Pedrina de Lourdes Santos é uma ilustre sacerdotisa e teórica do universo do Reinado, além de *muzenza* (filha de santo no candomblé), intelectual da cultura e língua de origem bantu, rezadeira e benzedeira, liderança<sup>15</sup> espiritual e política da irmandade “Os Leonídios”. Aos onze anos de idade, com a permissão do pai Leonídio João dos Santos, antigo capitão da guarda de massambique das Mercês, Pedrina entra como dançadora no Reinado, posto que até então era ocupado apenas por meninos. Herda a capitania, juntamente com o irmão Antônio dos Santos, em 1980, com a morte do pai. Ela é considerada uma das primeiras capitãs mulheres de massambique de Minas Gerais, e assim enfrentou dificuldades para ter acesso aos conhecimentos tradicionais e firmar a sua liderança na comunidade reinadeira (SOARES, 2016). Com quarenta e sete anos de festa do rosário e trinta e sete de capitania, Pedrina é uma verdadeira guardiã dos fundamentos africanos no Reinado de Oliveira, lutando contra as constantes investidas de origem colonial que manifestam-se enquanto vetores de embranquecimento, catolicização e espetacularização mobilizados pela igreja, mídia e elite da cidade.

“Esse povo era de muita sabedoria, o povo reinadeiro, desde o tempo da escravidão. Eles conseguiram preservar sua crença, sua fé, sem precisar mais morrer no tronco.” (SANTOS, 2016b). Pedrina se declara cada vez mais

---

<sup>15</sup> Abordando diretamente a rica trajetória e atuação religiosa e intelectual de Pedrina em diferentes searas, foi defendida no ano de 2016 a tese de doutorado de Dalva Maria Soares intitulada “Muita Religião, seu moço! - Os caminhos de uma congadeira”.

impressionada com a esperteza dos negros escravizados face à violência colonial do catolicismo e do Estado, além da marca incontornável da diáspora forçada e das relações mercantis usurpadoras da liberdade, da autonomia, da subjetividade, dos laços familiares e comunitários, das paisagens, dos territórios, da existência em toda as suas dimensões. O povo do rosário, como ela costuma dizer, elaborou uma festa assentada em matrizes cosmológicas africanas, em toda a sua complexa efetivação ritual pelo canto, toque e dança. Assim, Pedrina faz questão de ressaltar, dentro e fora de sua irmandade, os fundamentos reinadeiros calcados nas realzas e divindades africanas, tratando abertamente dos processos estratégicos constituídos pelos negros para cultuar os seus *mi'nkisi* através dos santos católicos<sup>16</sup>

Na perspectiva da capitã, o Reinado é um grande trabalho espiritual que realiza o cortejo dos *mi'nkisi* de África: Nossa Senhora do Rosário, também chamada de Santa Manganá, é Kaiaia/Iemanjá, Nossa Senhora das Mercês é Dandalunda/Oxum, São Benedito é Mutakalambô/Oxóssi, Santa Efigênia é Matamba/lansã e Nossa Senhora Aparecida, por sua vez, não consta nas bases de devoção do rosário dos negros, por ter sido incluída na festa apenas no ano de 1976. A festa começa no sábado à noite com a saída do Boi do Rosário, o que Pedrina considera enquanto *despacho para exu*<sup>17</sup> que abre a interlocução com os *mi'nkisi*, permitindo – assim como na umbanda e no candomblé – a comunicação com o mundo dos mortos e das divindades. Na mesma noite, depois do boi, acontece o *kandombe*, ritual de fundação do Reinado em que toca, canta e dança para as almas dos ancestrais através de tambores centenários. De domingo em diante acontecem os cortejos dos reis e rainhas pelas ruas da cidade, na seguinte

---

<sup>16</sup> Parte dessa formulação integra uma síntese produzida conjuntamente com a orientadora desta pesquisa, Luciana de Oliveira, sobre o Rosário em interface com o jeasaha (semente de conta de lágrima) nas experiências do xamanismo kaiowa. In: OLIVEIRA, L e ALTIVO, B. R.. "Numa encruzilhada, dois campos: a lágrima e a luta nas experiências sagradas do Rosário e do Nhemboé". Trabalho apresentado no XXVI Encontro Anual da Compós, Faculdade Cásper Líbero, São Paulo - SP, 06 a 09 de junho de 2017.

<sup>17</sup> Descrevo tal ritual de matriz africana que Pedrina associa ao Boi do Rosário no capítulo vindouro, bem como alguns dos principais procedimentos ritualísticos da festa reinadeira.



ordem: domingo e segunda > Nossa Senhora do Rosário; terça e quarta > Nossa Senhora das Mercês; quinta > São Benedito; sexta > Santa Efigênia; sábado > Nossa Senhora Aparecida; Domingo > descimento dos mastros e encerramento da festa.

Durante as madrugadas, enquanto a maioria das guardas de Oliveira dormem, os Leonídios realizam toques com a presença de espíritos que participam do Reinado pelo lado dos mortos. Descem no terreiro diversas entidades que dão conselhos sobre a festa, benzem e cuidam dos corpos dos reinadeiros. Segundo Pedrina, ao longo de todo o ano são realizadas sessões de umbanda e candomblé que dão sustentação à festa. Além desses rituais de trato, diálogo e culto aos ancestrais, ocorrem várias outras atividades que integram o ciclo do rosário, como explica Dalva Maria Soares:

Durante o ano inteiro existem outras obrigações como participação em festas de outras guardas, visitas, pagamentos de promessas, coroação e descoroação em casos de falecimentos de reis, rainhas e capitães, entre outros. Além disso, em muitas irmandades do Rosário espalhadas por Minas Gerais, no dia 13 de maio os congadeiros celebram a festa da abolição. Com cantos que falam do cativo, um cortejo é realizado até a igreja, com a representação de negros escravizados acorrentados e da Escrava Anastácia. É celebrada uma missa conga, com a presença da Princesa Isabel, que durante a missa repete o gesto de assinatura da Lei Áurea e solta as correntes dos escravos. (SOARES, 2016, p.155).

A abertura do Reino<sup>18</sup> em março, a festa da abolição<sup>19</sup> em maio e o levantamento dos mastros<sup>20</sup> em agosto são, além da semana de Reinado em setembro, as

---

<sup>18</sup> Ritual que dá início às atividades do ciclo do rosário em Oliveira, realizado pelos Leonídios, conta com vários procedimentos que afirmam os elementos africanos no Reinado, como a maceração de ervas, o toque do kamdombe e as rezas cantadas em quimbundo.

<sup>19</sup> Menciono a festa do 13 de maio no capítulo 4, quando discorro a respeito das narrativas infantis da libertação da escravatura.

<sup>20</sup> Apresento brevemente o ritual de levantamento de mastros do capítulo dois, na medida em que recupero o fundamento africano do Reinado a partir dos desenhos das crianças.

principais datas de reunião da irmandade para a realização de rituais que compõem o ciclo reinadeiro. Quero ressaltar, neste momento, que cada um desses procedimentos, no âmbito do Leonídios, é dotado de um compromisso com a ancestralidade africana da festa, missão que Pedrina enfatiza em suas relações com os reinadeiros da sua guarda e também com os seus interlocutores de outros mundos – político, acadêmico e midiático. Essa postura característica da capitã, que conecta cosmologicamente o Reinado à umbanda e ao candomblé, marca diferencialmente o Reinado com o qual me relacionei em campo, não sendo um consenso entre as diversas guardas que existem em Minas Gerais<sup>21</sup>

“Imagine só, uma santa que veio do mar, acompanhando o navio negreiro, e só aceitou se mover no ritmo dos negros... Ela também era negra! Era Kaiaia! ”

(SANTOS, 2016a). Pedrina realiza, de dentro do plano cosmológico, uma resistência elaborada e constante à colonização católica e elitista do Reinado. “O Reinado é do povo preto e pobre, não adianta esses padres e ricos tentarem nos roubar. ” (2017a). Assim, ela narra a aparição de Nossa Senhora como escutou dos mais velhos, enfatizando o amor da santa pelo jeito africano de rezar.

Eu, Pedrina, cresci em Oliveira, ouvindo dos capitães de Reinado, sobretudo de meu pai, Leonídio João dos Santos, sobre a história de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, e depois que me mudei para Belo Horizonte, continuei ouvindo, de outros capitães de Reinado, inclusive daqueles que não o conheciam, a mesma história, com pequenas variações.

As pequenas variações eram que alguns diziam que N.Sra. teria aparecido no mar, outros na gruta, outros numa pedra, e ainda outros numa árvore, mas a essência é sempre igual. A santa católica apareceu para os negros escravizados.

Dentre as várias versões escolhi esta: Era ainda muito cedo, madrugada, o sol ainda não aparecera, e indo buscar água num rio, que ficava nas proximidades do mar, uma criança viu uma luz

---

<sup>21</sup> Não raramente há guardas de Reinado que se declaram católicas.

resplandecente que envolvia um vulto de uma mulher. Assustada, voltou e contou a seu pai o que viu, foi repreendida, mas como insistia, o pai foi e encontrou no lugar o que disse a criança. Assustado, maravilhado, foi falar com o feitor e este ao senhor de negros escravizados. O senhor ordenou que o feitor fosse verificar o local, e se não encontrasse nada, castigasse o pai e a criança. O feitor chegando ao local viu um grande resplendor que envolvia um vulto de mulher. Voltou e confirmou ao senhor de negros escravizados, dizendo: "É memo sinhô, tem memo um vurto de muié num grande resplendô". O senhor então comunicou com o padre da Igreja Católica, que organizou procissões com rezas, banda de música, cantos e foram até o local, puseram a Santa num andor e levaram para a Igreja, rezaram, louvaram e foram para casa.

No outro dia, quando o sacristão abriu a Igreja, cadê a Santa, não estava mais lá, e ele até viu os passinhos dela voltando pela mesma estrada que tinha vindo, lá do mar. O padre organizou outra procissão novamente e foram lá buscaram a santa, puseram na Igreja e noutra dia cadê a Santa, tinha voltado novamente lá para o mar. E assim fizeram mais um vez, inteirando 3 vezes, e aconteceu a mesma coisa.

Aí um terno (termo usado para designar um grupo de negros num leilão, em hasta pública) de negros escravizados, tomou de coragem, foi até o senhor pedir para ir buscar a santa lá no mar, dizendo que eles iam tocando e cantando a seu modo, quem sabe ela vinha com eles e ficava. O senhor ficou nervoso, dizendo que eles queriam era fugir da labuta no eito, se ela não ficou trazida pelos brancos, pela Igreja, imagina se ia querer acompanhar negro.

Mas os negros insistiram com o senhor e disseram a ele que, caso ela não viesse ou não ficasse, eles podiam ser castigados no tronco. Assim, o senhor concordou e lá foram os negros, pés descalços, roupas rotas e seus tambores, que tinham feito de tronco de árvore, seus bastões, suas espadas, foram os negros kamdombeiros.

Aí, eles contaram que quando o vulto viu os negros, tocando e cantando à sua maneira ela deu um largo sorriso, tocando mais um pouco e chegando já mais perto dela, deu uns passinhos, foi então que

os capitães puseram seus bastões cruzados, na forma de um assento e Ela foi carregada do mar e colocada sentada no tambor Santana, o maior, e lá foram eles, alegres, cantando, tocando, dançando e a Santa os acompanhou. Mas eles levaram a Santa para o lugar deles, que tinham feito no mato e lá cantaram e dançaram a noite toda. E os negros pediram a ela se ela aceitava ser a mãe deles e ela aceitou abençoando a todos e a partir daí passaram a chamá-la de Mamãe do Rosário. O senhor, mandou o feitor atrás porque os negros demoravam voltar e o feitor acompanhou os passos e os encontrou, cantando e dançando no lugar que tinham preparado, mas não viu e nem ouviu nada e voltou, relatou ao senhor. E no outro dia os negros levaram a Santa para Igreja, que ficou lá e nunca mais voltou para o mar.

E assim, cresceu, floresceu e chegou até os nossos dias, passando de geração em geração. Quando eu percebi, que muitos capitães falavam da mesma história, com pequenas variações, entendi que a moral da história era de que a santa católica aceitava o modo de ser e de crer dos negros escravizados.

Mais tarde pude perceber como conseguiram preservar sua crença, sua fé, sem precisar mais morrer no tronco, por não negar sua maneira de ser, sua fé.

Afinal, para quem sabe ler um pingo é letra.

(SANTOS, 2016a)

São várias as versões do mito de aparição contados pelos mais velhos do Reinado em diferentes guardas e locais de Minas Gerais e do Brasil. Segundo Leda Maria Martins (2002), contudo, é possível extrair os pilares centrais da narrativa mitopoética dramatizada e performada pelos reinadeiros. Há três elementos que persistem na rede de enunciação e na construção do seu enunciado: 1º) a descrição de uma situação de repressão vivenciada pelo negro escravo; 2º) a reversão simbólica dessa situação com a retirada da santa das águas, sendo o canto e a dança regidos pelos tambores; 3º) a instituição de uma hierarquia e de

um outro poder, o africano, fundados pelo arcabouço mítico e místico (MARTINS, 2002, p. 79-80).

O estilo filosófico reinadeiro de Pedrina, diferentemente de uma sistematização acadêmica como a apresentada acima, prima pela produção de teorias vinculadas à experiência ritual e vivência do tempo mítico como forma de reescrita da história do trabalho de memória, o que produz efeitos não só no campo do pensamento, mas no nível cosmológico e subjetivo profundo. Sobre isso, trataremos ao longo de toda a tese.

## O CONVITE DOS KAMBUREKOS

Quem primeiro viu a luz emanada pela imagem de Nossa Senhora do Rosário foi a criança que tateava a beira do mar. São as crianças que, pela forma do mito de aparição instituidor do ciclo do Rosário, portam a delicada sensibilidade que acessa as divindades cultuadas no Reinado: santos católicos e os *mi'nkisi* de África, na perspectiva da capitã Pedrina. São a maioria dos dançadores e tocadores do massambique de Nossa Senhora das Mercês e do massambique e congo de Nossa Senhora do Rosário que integram a irmandade "Os Leonídios". Com elas vivi a festa e por elas fui guiada ao tema desta pesquisa.

O tempo mítico da aparição de Nossa Senhora atravessa a forma deste trabalho, sendo a linha evocatória das reflexões etnográficas o encontro da criança com a santa. Busco transitar por diferentes caminhos de elaboração do enredo mítico a partir desse primeiro momento de abertura cósmica, fulguração da capacidade infantil de estabelecer contato sensível com imagens e seres de outros mundos, e fazer esse encontro reverberar pela linhagem reinadeira, transpassando o mundo dos brancos e os colocando em tensão. Passo por diferentes instâncias dessa história – a conversa entre as crianças e reinadeiros mais velhos (comunicação

intergeracional; manutenção, transmissão e atualização dos saberes), as tensões entre os negros e os brancos na luta pela captura da imagem da santa (violências racistas, embates e resistências contracoloniais), os modos de rezar e produzir irmandade em meio as agruras da escravidão e de suas heranças contemporâneas (inventividade cosmológica e de vínculos) – por dentro da minha relação com as meninas e meninos do reinadinho. Presenciei com as crianças práticas e estilos de criatividade mágica no Rosário que, além de enfrentar duras e perversas adversidades racistas e de preconceito religioso, driblam as lições sobrecodificadas pelo mundo adulto institucional e seus lugares impositivos de poder. Isso me permitiu, em alguma medida, experienciar, pensar e dar sentido ao fazer de cura, (re)estabelecimento de alianças, atualização e produção de ancestralidade que é o Reinado.

Os meninos de angola, chamados de *kamburekos*<sup>22</sup> no tronco linguístico bantu, entidades espirituais infantis que descem na terra pelos corpos dos médiuns (também chamados de cavalos, aparelhos) nas giras de umbanda realizadas na irmandade dos Leonídios, são os principais parceiros deste trabalho de doutorado, quase sempre acompanhados por seus vovôs e vovós, os pretos e pretas velhas que dirigem a festança reinadeira. Crianças no plano dos vivos e no plano dos mortos, bem como os mais velhos, capitães e capitãs, reis e rainhas do antigo Império do Congo, os *mi'nkisi* e santos, em feitura constante de uma comunidade no rastro da vivência escravagista. Essa comunicação multidimensional, intergeracional, inventiva, compósita e misteriosa – cheia de controvérsias, memórias dolorosas, nós, embaraços e rompimentos – é elaborada em diferentes escalas pelo Reinado. Aqui escolho a perspectiva, também múltipla em si mesma, da meninada.

---

<sup>22</sup> Fui orientada pela capitã Pedrina a substituir todos termos em yorubá, como o caso de “erê”, pelos seus correspondentes de origem bantu, no sentido de marcar epistêmica e politicamente a presença visível desta última escritura que foi severamente apagada dos registros de conhecimento, numa relação de desigualdade perante à predominância dos vocábulos de matriz yorubana.

No encerramento da primeira festa que participei, em 2016, ao final do café de São Benedito, depois do descimento dos mastros e de muita gente chorar pelo fechamento do ciclo do rosário, O. (menino, 10 anos) e C. (menino, 12 anos),<sup>23</sup> me presentearam com o convite que deu caminho a esta pesquisa. “Você tem de vir para o nosso congadinho<sup>24</sup>! Eu sou rei congo e ele é capitão! Temos a nossa sede, a nossa guarda! E o congadinho não é brincadeira!”, disse C.

Casa Azul, 11 de setembro de 2016, Oliveira –MG

O.: É... a gente começou Homenageando a Pedrina, o Titonho... [irmão da Pedrina e capitã do Massambique de N. Sra. Das Mercês]

C.: A gente tinha um congado desde 2012, até que em 2014 a gente começou a sair pra rua.

O.: Aí o Titonho, que é o Senhor Antônio, ajudou nós a arrumar os trem.

C.: E nós tá com fé e força pra cada vez ele ajudar mais nós. Tem três anos que a gente tá saindo. E eu não me importo. Porque os outros tá falando que é congado de mentira. E não é congado de mentira! É de verdade.

O.: Nós dança por devoção e não por brincadeira. E também o que vale não é a quantidade, é a qualidade.

(Trecho de diário de campo)

---

<sup>23</sup> Todas as referências textuais e imagéticas das crianças e adolescentes que insiro neste trabalho prezam pelo cuidado em manter o anonimato dos mesmos. No escopo do texto, omito os nomes, mantendo apenas as iniciais, gênero e idade. Além disso, a orientação deste trabalho se guia pela manutenção das marcas da oralidade infantil como forma de afirmação da variação linguística e coabitação dos regimes de conhecimento.

<sup>24</sup> As expressões congadinho e reinadinho serão usadas neste trabalho para me referir ao reinado produzido e gerenciado pelas crianças e adolescentes com os quais convivi em campo. Mantenho a primeira letra minúscula em referência ao caráter espontâneo e informal dessa manifestação pelos mais novos, diferencialmente da grafia de Reinado – a festa oficial dos adultos. O primeiro termo, congadinho, aparece principalmente na fala das próprias meninas e meninos. Contudo, na interlocução de Pedrina com as guardas infantis, esse termo foi sendo convertido em reinadinho. Segundo a capitã, o nome congadinho é uma derivação de Congado ou Congadas, muitas vezes usado como sinônimo de Reinado pela boca dos folcloristas e acadêmicos, como aqui já foi dito. “Congado é enfeite, espetáculo. Reinado tem fundamento, mandamento e sacramento. Sabe de onde vem e para onde vai.” (SANTOS, 2016a). Sendo assim, como esses dois termos aparecem – às vezes em tensão – no campo, não optarei aqui por apenas um deles, mas os usarei de forma variada, a depender do contexto etnográfico ao qual o texto se referir.

Um grupo de cerca de 20 crianças e adolescentes que moram no alto do bairro São Sebastião, periferia de Oliveira, ocupavam desde 2014 uma casa abandonada em ruínas e ali constituíram a sede das guardas do reinadinho até 2017<sup>25</sup>. São meninas e meninos que participam de diferentes irmandades reinadeiras do bairro, sendo a maioria dançadores e tocadores das guardas dos Leonídios. Juntos, elas e eles produzem os instrumentos musicais, roupas e espaço ritualístico reinadeiro através de materiais advindos dos restos, dejetos do mundo adulto. As caixas são feitas de galão de plástico, os bastões de canos e cabos de vassoura, as bandeiras desenhadas em papel<sup>26</sup>. Após a festa oficial da cidade, que acontece em setembro, as crianças<sup>27</sup> saem às ruas do alto do São Sebastião, em cortejo de seus reis e rainhas mirins, na semana do dia 12 de outubro, em celebração à Nossa Senhora Aparecida e ao dia das crianças.

É certo que a vivência infantil e juvenil do Rosário, de forma espontânea e autogestionada, acontece em diferentes regiões da cidade, antes e depois da festa oficial, desde que existe o Reinado, como me explicou a Rainha Conga de Nossa Senhora das Mercês Ana Luzia, outra importantíssima interlocutora deste trabalho. “Enquanto as crianças que já se sentem tocadas pelo amor de Nossa Senhora trabalham durante o dia em seus tambores improvisados, nós adultos descansamos ou pensamos no supérfluo, tipo coisa de gente grande”. Sá Rainha salientou, em diferentes conversas que tivemos, o que considera uma “sincera nobreza” dos cultos feitos pelas crianças, desligados de instituições adultas,

---

<sup>25</sup> A casa e o lote ocupados pelas crianças passaram a ser cada vez mais visadas pelo tráfico de drogas, o que tornou o local inseguro para a presença infantil. Atualmente o reinadinho não conta mais com essa sede. A casa da capitã Pedrina tornou-se o principal ponto de encontro das crianças para a realização de seus rituais reinadeiros.

<sup>26</sup> Apresento este território sagrado das crianças no capítulo 2.

<sup>27</sup> Mesmo sabendo que as meninas e meninos que fazem o reinadinho contam com diferentes idades – de 3 a 17 anos –, opto por chamá-los de modo geral, ao longo do trabalho, como crianças e/ou meninada, devido ao fato deles mesmos assim se designarem no âmbito da vivência de reinado que inventam e na forte ligação com os espíritos infantis, os *kamburekos*/meninos de angola. (Na porta da sede do congadinho, a “capelinha de *kambureko*”, está escrito: “bem-vindo a casa das crianças”).



manifestações de devoção que não se vinculam à organização e comprometimento referentes ao mundo dos estatutos e regulamentos.

De formação religiosa católica, Rainha Ana Luzia se envolveu bem cedo em diversas atividades sociais da igreja, atuando nas pastorais desde adolescente. Juntamente com as irmãs Ana Paula, Ana Patrícia e Ana Fabrícia, realizou vários encontros e atividades de cunho sócio-educativo com as crianças e adolescentes da região do bairro São Sebastião, onde vivem as crianças do reinadinho. Como contou para a antropóloga Dalva Maria Soares<sup>28</sup>:

Levada pela minha família, mergulhei profundamente nos serviços pastorais da igreja católica. Fui coroinha, participei da Associação dos Vicentinos, coordenei um grupo de adolescentes, participei da equipe de liturgia, cantei no coral infantil e depois juvenil durante quinze anos e durante este mesmo tempo participei e coordenei a pastoral da Juventude do bairro de São Sebastião, na paróquia onde nasci, e fui secretária da pastoral da Juventude da Diocese de Oliveira.  
(Depoimento da Rainha Conga Ana Luzia – SOARES, 2016, p. 65).

Quando conversávamos sobre as relações entre o sagrado e a infância, Ana Luzia gostava de contar sobre a própria trajetória de construção da fé no Rosário, salientando que as bases para o seu profundo vínculo ao sagrado de Nossa Senhora se formaram dentro do regime de criatividade das crianças.

E assim em maio eu virava anjo e o vestido o balainho se tornavam pelo meu sentido... sagrado, tão sagrado que fez de mim hoje mesmo adulta devota. Além das coroações, tive um padrinho de bastimo que ajudou a cultivar deste muito cedo o meu amor por Nossa Senhora. Na minha casa temos o hábito de pedir a bênção aos mais velhos e não era diferente com esse meu padrinho, e ainda na infância me questionava porque que toda vez que eu pedia a bênção ao meu querido padrinho e tio Lázaro ele respondia diferente de todos os outros, ao invés dele

---

<sup>28</sup> Dalva Maria Soares discorre sobre a trajetória religiosa de Ana Luzia em sua tese, demarcando as confluências e tensões da formação católica para com a matriz afro-brasileira. (SOARES, 2016)

responder “que Deus te abençoe”, ele respondia: “que Nossa Senhora te abençoe.” Quando fui coroada como Rainha Conga das Mercês entendi que a bênção do meu Tio foi essencial para que eu seguisse fiel a essa missão. Pois foi meu Tio Lázaro e também Capitão de Catopé quem fez a indicação do meu nome para ser Rainha Conga. E eu fui Princesa Conga do nosso atual Rei Congo das Mercês há mais de 20 anos atrás. Essa memória também me despertou ainda na infância para a Festa do Rosário. (Depoimento da Rainha Ana Luzia para Bárbara Altivo, realizado no dia 4 de julho de 2017).

Emocionada com a devoção das crianças do reinadinho, a Rainha conecta a experiência contemporânea aos seus próprios passos dentro do Rosário, e gosta de afirmar a singularidade dos rituais infantis por serem espontâneos, simples e improvisados com os recursos que surgem inesperadamente. Essa característica, que pode ser vista como precariedade por muitos, é a maior potência relacional das crianças para com a santa, segundo ela.

Apesar da pouca visibilidade da festa infantil, a comunidade vem apoiando a iniciativa através de um almoço, oferecido pela bisavó de uma das crianças que lideram o reinadinho, conhecida como Dona Bá, no dia 12 de outubro, juntamente com uma procissão que realiza em homenagem ao dia de Nossa Senhora. Ao fim do almoço são distribuídas sacolinhas de Cosme e Damião cheias de guloseimas.

Em uma perspectiva de aliança<sup>29</sup> epistemológica, política e espiritual com as crianças, desenvolvi e ainda desenvolvo algumas atividades de apoio ao reinadinho. Tal postura advém de um desejo pela produção compartilhada de conhecimentos que marca diferentes momentos da minha trajetória acadêmica, entrelaçando os campos da comunicação social e da antropologia. Dentre essas atividades, estão: 1) filmagem dos cortejos infantis para disponibilização na comunidade; 2) realização de uma mesa de café de São Benedito com o tema

---

<sup>29</sup> Uma espécie de “pacto etnográfico”, como apresentam Davi Kopenawa e Bruce Albert, que não se limita ao tempo de duração da pesquisa. Sobre os limites e as contradições desta aliança, discorro mais à frente.

Cosme e Damião no último dia do Reinado de 2017, junto ao amigo Davi Marques – interlocutor do Rio de Janeiro que acompanha “Os Leonídios”, em especial a capitã Pedrina, em trabalho afetivo e devocional desde 2010; 3) criação de uma campanha virtual para arrecadação de dinheiro (*vakinha digital*) em 2017, visando custear os materiais utilizados pelas crianças para a feitura de seus instrumentos musicais, roupas e objetos sagrados do reinadinho, bem como alimentação e outras atividades da festa.

O modo como as crianças festejam o Rosário, desde um estilo criativo ligado à agência mágica das coisas e dos seres espirituais, cativou a minha atenção e me levou a constituir um trabalho instigado por essas relações inventivas de comunicação entre as crianças e o sagrado, o que escapou dos meus planos iniciais e redirecionou o constructo metodológico da pesquisa. Juntamente com a vastidão de formas, cores e texturas das artesanias infantis do sagrado, não pude deixar de considerar o cenário assombroso e assombrado de uma realidade social e política que é fruto, em todos os sentidos, das relações escravocratas de expropriação dos corpos, subjetividades e saberes negros, que se atualizam em novos formatos de miséria, violência, marginalidade e racismo.

As crianças que realizam o reinadinho, em sua maioria, integram famílias chefiadas por mulheres jovens e solteiras, moradoras do bairro periférico do Alto São Sebastião, havendo em menor parte experiências familiares biparentais. Estudam em escola pública e passam boa parte do dia fora de casa, nas calçadas e ruas da região. Sofrem diariamente agressões racistas e de preconceito religioso no ambiente escolar<sup>30</sup>. Algumas famílias têm envolvimento com tráfico e consumo de drogas, alcoolismo, roubo e prostituição. Em geral, passam por sérias dificuldades financeiras. Essas crianças, como conta Pedrina, encontram nas

---

<sup>30</sup> Pude ouvir diversos relatos das crianças sobre investidas violentas de colegas, professores e familiares pelo fato de serem negras, reinadeiras e, em sua maioria, candomblescistas. Tais agressões serão apresentadas ao longo dos capítulos etnográficos vindouros.

guardas de reinado uma rede de apoio material, psicológico e espiritual<sup>31</sup>. A temporalidade do ciclo do rosário é muito importante nas vidas das meninas e meninos, que aguardam ansiosamente pela semana da festa em setembro como oportunidade de alimentação, sociabilidade e fortalecimento da autoestima (SANTOS, 2016a).

É importante, destarte, trazer as singularidades de um ser criança profundamente ligado à comunidade reinadeira, cuja composição familiar é caudatária – em última instância – de processos de aliança e parentesco eminentemente filiados à resistência negra contra o esfacelamento genealógico imposto pela escravidão (DAS NEVES, 1994; FANON, 2008; MBEMBE, 2018). O desafio da pesquisa está em não resumir a existência dessas crianças às condições sociais de pobreza e violência, mas também não perder de vista tal contexto de agudo racismo e desigualdade social. Trata-se de contruir um nexos relacional entre duas coisas: o trauma e o trabalho de elaboração, o dano e a memória, a violência e a criação da cura.

## RACISMO, COLONIALIDADE E ADULTOCENTRISMO

É preciso reconhecer e caracterizar os principais vetores históricos de poder colonial, branco, adulto, masculino, patriarcal e europeu que direcionaram massivas forças mortificadoras contra as populações negras africanas trazidas forçadamente ao Brasil pelos navios negreiros e as suas repercussões nefastas em termos culturais, políticos, sociais, epistêmicos, subjetivos e espirituais.

---

<sup>31</sup> Contudo, com o avanço das conversões religiosas ao neopentecostalismo, algumas crianças têm sido impedidas pelos pais de participarem do Reinado, considerado demoníaco pelas igrejas evangélicas do bairro, o que gera sofrimento às crianças que, mesmo com a conversão dos pais, querem continuar a participar das guardas.

Um dos sustentáculos históricos do sistema capitalista, de sua emergência e globalização, foi a transmutação, através do tráfico transatlântico, de pessoas africanas em homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda (MBEMBE, 2018). A objetificação de seres humanos pela submissão, exploração e depredação e seus corpos e subjetividades é requisito indispensável para o funcionamento das lógicas de consumo que perpetuam cadeias incessantes de segregação e morte, evidenciando a necessidade dos regimes econômicos e de poder em estabelecerem controle por meio de modos de subjetivação específicos. Neste panorama, o racismo é verdadeiro dínamo do capitalismo e o conceito de raça é uma criação geradora de devastações. Tal conceito foi retirado da esfera animal para nomear humanidades não europeias ontologicamente degradadas, para assinalar uma ausência - a ausência do mesmo - ou ainda uma presença segunda, a de monstros e de fósseis, reflexo imperfeito de um ser humano ideal.

Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele ou de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundos em particular fizeram do Negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura, a da loucura codificada. Funcionando simultaneamente como categoria originária, material e fantasmática, a raça tem estado, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, e terá sido a causa de devastações psíquicas assombrosas e de incalculáveis crimes e massacres (MBEMBE, 2018, p. 13)

Os efeitos relacionais do racismo são de ordem alterocida: o outro é a ameaça a ser controlada, desfeita ou mesmo exterminada quando não expropriável. Para Frantz Fanon, em "Pele negra, máscaras brancas" (2008 [1952]), a raça é também o nome do ressentimento amargo e da vontade de vingança daqueles que tiveram as vidas condenadas a saciar os desejos de outrem em detrimento da própria existência humana. A escravidão constituiu, neste prisma narcísico gerador de morte, o maior escândalo da história da humanidade (NASCIMENTO, 1978, p. 48). As raízes profundas da colônia estão nos meandros dessa experiência sem

reservas da morte, ou do dispêndio de vida, que caracteriza a história da Europa, “de suas operações sociais de produção e de acumulação, de sua forma estatal, de suas guerras e também de duas produções religiosas e artísticas”, sendo indubitavelmente a raça o seu “ponto de incandescência”, já que nela está manifesto o “desejo de sacrifício”. (MBEMBE, 2018, p. 190-191).

Pelo gesto arcaico de matar, pilhar e embrutecer, a rede de violência colonial tocava desde os músculos até o plano mental dos colonizados, operando lógicas contraditórias de anticomunidade cujas formas de estar junto são tecidas pela comunicação violenta entre os senhores e seus súditos coloniais, ratificando a relação sacrificial e a permuta ativa da morte (ibidem, p. 193). Os desmembramentos executados pelo pontentado colonial geraram feridas e cicatrizes, patologias mentais e físicas, mágoas e fantasmas famintos que atravessam gerações.

Sentimento de inferioridade? Não, sentimento de inexistência. O pecado é preto como a virtude é branca. Todos estes brancos reunidos, revólver nas mãos, não podem estar errados. Eu sou culpado. Não sei de quê, mas sinto que sou um miserável. (FANON, 2008, p. 125)

Corpos, subjetividades, laços de parentesco, línguas, religiosidades e saberes destruídos. As pessoas negras emergem da abolição como farrapo humano, dejetos, vestígios. A remoção compulsória de seu território, de sua comunidade, de sua língua, de seus vínculos afetivos e a consecutiva diáspora escravocrata por todo o planeta tiveram “efeitos de desterro e de perda de referências tão acentuados que a própria identidade e consciência corporal entram num processo de desintegração” (VEIGA, 2018, p. 78).

Passámos a noite a lutar contra os órgãos em debandada do nosso corpo: o estômago esfalfado que deixa um vazio onde antes havia fome

e sede, a língua que se revira até à glote, os braços bamboleantes, e os ombros completamente caídos e os olhos colados às costas. A boca se abre bruscamente, fica aberta, sem grito, mas à espera de um arrote, de uma súbita subida de vísceras ou de uma saída brutal, osso após osso, ao longo de toda extensão da armação do corpo. Osso após osso, os longos, os curtos, os chatos, os que falsamente adivinhamos serem redondos e rugosos, um rosário de vértebras se precipitando por esta boca aberta até ao ponto de a pele flácida caia e se revire e se distenda. Um corpo em suspenso, na iminência da queda, em alerta epilético. (EFOUI apud MBEMBE, 2018, p. 222)

A travessia negreira que espalhou milhares de pessoas pelo mundo foi ampla, volumosa e heterogênea, gerando variadas reverberações em diferentes sociedades. O caso brasileiro, sobre o qual não se debruçam célebres intelectuais da diáspora como Frantz Fanon e Achilles Mbembe – voltados para alguns dos casos de países africanos ex-colônia, Caribe e América do Norte – é repleto de complexidades advindas de aspectos históricos e sociais específicos. Abdias do Nascimento (poeta, ator, escritor, dramaturgo, artista plástico, professor universitário, político e ativista negro dos direitos civis e humanos das populações negras) abordou em seu impactante livro “O genocídio do negro no Brasil” (1978) o tema do racismo brasileiro em diferentes dimensões, respondendo corajosamente ao silenciamento dessa pauta nas agendas midiáticas e anais acadêmicos da época.

Para Nascimento, um longo e perpetuado genocídio contra afro-brasileiros é escamoteado pelos efeitos perversos do conceito de “democracia racial”, segundo o qual pretos e brancos conviveriam harmoniosamente, com iguais oportunidades de existência e livres de qualquer influência oriunda de suas origens raciais ou étnicas. É essa a “metáfora perfeita” que designa o racismo brasileiro, que não é tão evidente quanto nos Estados Unidos nem legalizado como no *apharteid* sul-

africano, mas “eficazmente institucionalizado nos níveis oficiais de governo assim como difuso no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país” (NASCIMENTO, 1978, p. 93).

Dentre os principais pensadores responsáveis pela consolidação de teorias eufemísticas desse porte, Nascimento salienta a contribuição de Gilberto Freyre ao colonialismo português com sua teoria *luso-tropicalista*. Segundo Freyre, os portugueses teriam conseguido erigir exitosamente uma avançada civilização através da miscigenação cultural e racial nas Américas e na África. Compõem o arsenal gilbertofreyriano de glorificação da civilização tropical portuguesa conceitos como *morenidade* e *metarraça*. O embranquecimento embutido nessas noções não ingenuamente vaza “uma extremamente perigosa mística racista cujo objetivo é o desaparecimento inapelável do descendente africano” (ibidem, p. 43). A síntese suprema da população brasileira pelo desenvolvimento demográfico seria então uma *morenidade metarracial*, uma além-raça, suposto substrato da consciência brasileira. É importante demarcar que uma das razões do sucesso do mito da democracia racial está na ideia de que não há uma negação à colaboração africana na formação cultural brasileira, mas sim o encontro harmônico de duas capacidades criadoras.

Através de documentos, estatísticas, relatos e outras pesquisas, Nascimento desmonta a farsa da “democracia racial”, detalhando as manifestações do racismo brasileiro de linchamento social dos negros pelo embranquecimento demográfico, distribuição desigual de emprego e renda, dificuldade de acesso à educação, violência policial racista, combate e preconceito às culturas e religiosidades africanas. Dentro dessa radiografia do racismo elaborada por Nascimento, a exploração sexual da mulher africana está inscrita nos mecanismos coloniais mais torpes, fundados no patriarcalismo português, herança até hoje paga pela mulher negra brasileira, principal alvo das violências racistas e sexistas vindas d’além-mar.



Frente às violências múltiplas vivenciadas na própria pele, autoras e ativistas negras têm repensado criticamente as lutas e epistemologias anticoloniais elaboradas por homens e feminismos de sotaque branco-europeu, produzindo ricas sínteses teóricas e artísticas<sup>32</sup>. Lélia Gonzáles (2011) defende um feminismo afro-latino-americano, que permite dar corpo, lugar e história às opressões oriundas do colonialismo no Brasil.

Trata-se de uma discriminação em dobro para com as mulheres não-brancas da região: as amefricanas e as ameríndias. O duplo caráter da sua condição biológica – racial e sexual – faz com que elas sejam as mulheres mais oprimidas e exploradas de uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente. Justamente porque este sistema transforma as diferenças em desigualdades, a discriminação que elas sofrem assume um caráter triplo, dada sua posição de classe, ameríndias e amefricanas fazem parte, na sua grande maioria, do proletariado afrolatinoamericano. (GONZÁLEZ, 2011, p. 16).

Os corpos das mulheres negras na América Latina são atravessados por vetores racistas, classistas e machistas de poder, sendo animalizados e transformados em corpos de extração econômica e sexual. Nesse sentido, o discurso da mulher negra é um discurso de dor, de luta e de saber. A vida é, ela mesma, o combustível de uma episteme ativamente apagada pelo regime colonial, branco e patriarcal de regulação e distribuição do que é considerado conhecimento. Se é típico do potentado colonial o epistemicídio – a destruição de saberes ligada à destruição de pessoas (SANTOS, 1987; MIGNOLO, 2003, GROSGOUEL, 2013) -, no caso da produção de conhecimento das mulheres negras, isso se torna ainda mais brutal.

---

<sup>32</sup> Podemos conceber tais elaborações da experiência pela linguagem como “escrivências”, nos termos de Conceição Evaristo: “a escrita de um corpo, de uma condição, de uma experiência negra no Brasil” (EVARISTO, 2007, p. 20). Isso é possível desde que ampliemos a noção de escrita para os campos da oralidade, reconhecendo as chamadas oralituras (MARTINS, 2007), do desenho, da música, da dança, e de tantos outros campos expressivos preches de possibilidades performativas e narrativas da escrita-de-si. Sobre isso, tratarei mais adiante.

Assassinadas como bruxas pela sociedade colonial, as mulheres negras “têm sido historicamente vistas como encarnação de uma perigosa natureza feminina que deve ser governada”, muitas vezes utilizada como objeto sexual dos homens e incubadora de novos escravos (hooks, 1995, p. 469). Nas palavras da intelectual negra estadunidense bell hooks, as diversas representações coloniais da mulher negra como “só corpo sem mente” construíram uma verdadeira “iconografia de corpos de negras que insistia em representa-las como altamente dotadas de sexo, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado” (hooks, 1995, p. 469). Nesse quadro, a distância entre essas mulheres e os lugares legitimados de produção do conhecimento é enorme, o que diz dos limites e parcialidades dos discursos sobre a experiência histórica da negritude que encontraram vereda nas bibliotecas do ocidente. Como pensar uma historiografia da diáspora contada quase exclusivamente por homens (em boa parte brancos e europeus)? Em que medida tomar como base os arquivos sobre a escravatura e suas reverberações forjados sem qualquer autoria feminina negra reconhecida? Desconfiança, cautela e criticidade são posturas importantes diante das injustiças epistemológicas cometidas por séculos e séculos, violências que produziram muitos dados e teorias considerados científicos. Há um grande desafio nesse campo de revisão, resgate e reescrita do conhecimento.

O quê e como dizer então da experiência infantil da escravidão e do racismo? Neste ponto, o vetor do adultocentrismo entra em consonância com o colonialismo racista e patriarcal. A conformação de um lugar subalterno para a mulher e a criança no Ocidente é parte da consolidação das formas de controle políticos e mercadológicos que depois se associam à noção de raça.

Para Lélia González, esse cruzamento se evidencia na forma como foi recusado às mulheres negras, assim como às crianças, o estatuto de sujeito do próprio discurso, sendo faladas pelos outros, excluídas, ignoradas, colocadas “como ausente apesar de sua presença” através de um sistema ideológico de dominação

infantilizador (GONZÁLEZ, 2011, p. 13-14). Frantz Fanon também destaca essa intersecção no discurso opressor do branco, que constantemente diz ao negro:

Quando estivermos cansados da vida em nossos arranha-céus, iremos até vocês como vamos às nossas crianças... virgens... atônitas... espontâneas. Iremos até vocês que são a infância do mundo. Vocês são tão verdadeiros nas suas vidas, isto é, tão folgados... Deixemos por alguns momentos nossa civilização cerimoniosa e educada e debrucemo-nos sobre essas cabeças, sobre esses rostos adoravelmente expressivos. De certo modo, vocês nos reconciliam com nós próprios. (FANON, 2008, p.101).

Concebidos como irracionais, selvagens e desarticulados – gente-mercadoria -, os negros, as mulheres e as crianças são alvo de um ávido investimento colonizador que soterra a vida pela fome de poder. Na história da escravidão no Brasil, de fato, mulheres e crianças negras viviam um sofrimento corporal coextensivo desde a gestação, parto, amamentação e trabalho forçado. A altíssima mortalidade das crianças escravas decorria principalmente pelo desmame prematuro das mesmas, na medida em que as mulheres eram obrigadas a voltar poucos dias depois do parto à labuta cotidiana.

Logo após os partos essas mulheres eram obrigadas a trabalhar nas plantações de cana, sob o sol abrasador, e, quando após afastadas de seus filhos durante parte do dia, era-lhes permitido voltar para junto deles, elas levavam-lhes um aleitamento defeituoso; como poderiam as pobres crianças resistir às cruéis misérias com que a avariza dos brancos cercava seus berços? (SAINT-HILAIRE, 1974, p. 201)

Quando sobreviviam à desnutrição, as crianças passavam a ser carregadas pelas mães nos seus afazeres, ficando dependuradas em seus corpos já sobrecarregados pelas tarefas braçais. A partir de cinco ou seis anos as crianças começavam a trabalhar, sendo que “no meio rural, as mulheres e as crianças desempenhavam frequentemente a mesma tarefa, como por exemplo descascar

mandioca, descaroçar algodão e arrancar ervas daninhas” (MOTT, 2013, p. 61). Quando na casa grande, as crianças negras eram tratadas como bichinhos domésticos dos brancos, gradativamente inseridas no sistema de trabalho escravo através da realização de pequenas compras, busca de encomendas, envio e recebimento de mensagens, bem como os mais diversos serviços domésticos. Por vezes serviam aos filhos pequenos dos senhores. A alfabetização infantil dos negros em geral era indesejada pelos seus proprietários e os castigos corporais e “grilhos – máscaras, colar e correntes de ferro – eram usados em qualquer idade” (ibidem, p. 67).

Sem dúvida, muitas crianças escravas morreram ao longo de todos os séculos de escravidão através das atrocidades e maus tratos inscritos no regime escravocrata. Foram também elevados os índices de infanticídio. “Para livrar os filhos, os irmãos, e a si próprios da escravidão, as escravas não raro recorriam à fuga, ao suicídio e ao assassinato” (ibidem, p. 62).

A roda dos expostos, exercida pelos asilos de órfãos que recebiam crianças rejeitadas e as ofereciam anonimamente à sociedade, é um dos mecanismos mais emblemáticos desse maquinário de desmembramento infantil, tendo sido por vezes utilizado pelas escravas “como meio de livrar os filhos da escravidão, como também pelo proprietário que não queria se responsabilizar pelos encargos da criação da prole de seus escravos.” (ibidem, p. 70). Conta Maria Graham sobre um orfanato, no início do século XIX, no Rio de Janeiro.

Dentro de pouco mais de nove anos foram recebidas 10000 crianças: estas eram dadas a criar fora, e de muitas nunca mais houve notícia. Não talvez porque todas tenham morrido, mas porque a tentação de conservar uma criança mulata como escrava deve, ao que parece, garantir o cuidado com a sua vida. (GRAHAM, 1956, p. 345)

A separação forçada da mãe, o abandono, a venda e exposição comercial dessas crianças, os abusos sexuais e torturas variados geraram toda uma série de

traumas, distúrbios e repercussões nefastas para as gerações de negros libertos, o que marca, sem dúvida, o campo etnográfico e de reflexão teórica desta pesquisa.

A realidade atroz de exclusão, embrutecimento e globalização do capitalismo racista, todavia, não aniquilou por inteiro as forças de reinvenção da vida que emergem dos escombros cotidianamente pelos gestos, palavras e imaginação daqueles que sobrevivem ao horror.

De acordo com Achilles Mbembe (2018), há dois textos formadores da razão negra. O primeiro texto se constitui como conjunto de discursos e práticas elaborados pelos colonizadores sobre o negro, um trabalho cotidiano de inventar, contar, repetir e pôr em circulação “fórmulas, textos, rituais, com o objectivo de fazer acontecer o negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática.” (MBEMBE, 2018, p.61). Esse primeiro grupo forma uma consciência ocidental do negro, um juízo de identidade. Em resposta ao primeiro texto, se constitui um segundo, outra vertente da razão negra: a consciência negra do negro, a declaração de identidade. Enquanto “gesto de autodeterminação, modo de presença em si, olhar interior e utopia crítica”, neste segundo texto o “negro diz de si mesmo aquilo que não foi apreendido; aquele que não está onde se diz estar, e muito menos onde o procuramos, mas antes no lugar onde não é pensado” (Ibidem, p. 62). No limite da humilhação e desonra, a negritude

numa reviravolta espetacular, tornou-se o símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante, flutuante e plástica, plenamente engajada no ato de criação e até mesmo no ato de viver em vários tempos e várias histórias simultâneas. Sua capacidade de fascinação, ou mesmo de alucinação, não fez senão se multiplicar. Alguns nem sequer hesitariam em reconhecer no negro o limo da terra, o veio da vida por meio do qual o sonho de uma humanidade reconciliada com a

natureza, com a plenitude da criação, voltaria a ganhar cara, voz e movimento (MBEMBE, 2018, p. 21)

Compor uma existência digna pelos restos, por entre as brechas e lapsos do poder, é uma arte e uma ciência dos povos negros distribuídos ao redor do planeta. Vislumbro o reinadinho e o rosário negro de modo geral nesta senda de contínua abertura às potências vivificantes e reparadoras que curam e descolonizam<sup>33</sup>, de uma só vez, os sujeitos, as relações e a história.

## INFÂNCIA NEGRA E A PROPOSTA COSMOPOLÍTICA

É pressuposto deste trabalho a ideia de que as pessoas com quem me relacionei são dotadas de conhecimento e verdade em suas falas e gestos. Assumo um compromisso de respeito e conexão afetivo-intelectual para com a cosmologia infantil negra reinadeira.

As crianças do reinadinho querem ser levadas a sério. As histórias que contam, jogos que produzem, lágrimas, disputas, silêncios e palavras, todos e cada um dos gestos são dignos em si, carregam uma verdade a ser respeitada. Pelo olhar

---

<sup>33</sup> Os termos “decolonial” e “descolonial” são usados por mim em sinonímia. Do ponto de vista do seu uso acadêmico, o chamado grupo modernidade/colonialidade optou pelo uso de “decolonial” ou “decolonização” para distingui-lo do processo histórico da descolonização. Esta é a sugestão feita por Catherine Walsh para a utilização da expressão “decolonização” – com ou sem hífen – e não “descolonização” mencionada por Ballestrin: “A supressão da letra “s” marcaria a distinção entre o projeto decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade e a ideia histórica de descolonização, via libertação nacional durante a Guerra Fria” (BALLESTRIN, 2013). Já Jota Mombaça (2017a; 2017b) tem utilizado o termo “descolonial” de forma inventiva, reafirmando uma apropriação que não depura o gesto acadêmico, do gesto político e artístico. Considero mais importante do que a grafia do termo o que os seus usos podem ativar em termos de acercamento com outros regimes de conhecimento. Já a noção de “contracolonização”, cunhada por Antônio Bispo dos Santos (2015), refere-se ao trabalho de luta existencial operado pelos povos afro-pindorâmicos, que em minha visão são fortes aliados nos processos de decolonização/descolonização do corpo, do pensamento e da universidade.

cotidiano, é comum ao mundo adulto colocar as ações das crianças no lugar do “fofo”, “bonitinho”, ou da selvageria, descontrole, da pessoa ainda não desenvolvida, ainda não educada. Isso é mais violento em relação às crianças negras, cujo histórico de desumanização pela escravatura encontra ressonância até os dias atuais. As crianças ressaltaram, por diversas vezes, a seriedade do trabalho espiritual que realizam no reinadinho. “O que a gente faz é coisa séria. Isso aqui não é brincadeira!” (O., menino, 10 anos); “É, as pessoas acham que é porque a caixa é de galão de plástico que isso aqui é brinquedo. Não é brinquedo. É devoção.” (G., menina, 14 anos). Os adultos também me direcionaram a uma compreensão dignificante da infância em sua especificidade de conhecimento e práxis reinadeira. “É do jeito delas. Só elas sabem fazer assim”, me dizia capitã Pedrina. “O que elas fazem é sagrado”, me dizia capitão Washington<sup>34</sup>. Todo dia alguém me alertava: essas crianças estão trabalhando, olhe para elas com generosidade, leve-as tão a sério quanto os adultos, porque elas operam um jeito único de conversa com as almas e divindades. Elas são a força viva da ancestralidade renovada. O mote “reinadinho não é brincadeira” se manifestou em várias vozes.

A categoria “brincadeira” é sistematicamente rejeitada pelos interlocutores desta pesquisa, não porque não gostem de brincar, mas pelo fato de que essa classificação retirada do senso comum<sup>35</sup> parece esvaziar as práticas infantis do

---

<sup>34</sup> Washington Luis Santos de Oliveira é um dos interlocutores e teóricos centrais desta pesquisa. Capitão da guarda de massambique de Nossa Senhora do Rosário, pai de santo no candomblé da tradição angola, jornalista e comunicólogo, Washington participa do REJU (Rede Ecumênica da Juventude) e integra o Comitê Estadual de Respeito à Diversidade Religiosa – CDR por meio da Secretaria de Estado de Direitos Humanos, Participação Social e Cidadania (Sedpac). Ele vem desenvolvendo várias atividades relacionadas à luta pela diversidade religiosa e fortalecimento político das religiões de matriz africana em contextos de desrespeito religioso, bem como está gerenciando o processo de criação e implantação do Instituto de Educação Oiá Oderim, que oferecerá formação nas áreas de alfabetização, educação básica, ensino fundamental e ensino fundamental voltados para comunidades de terreiro de candomblé.

<sup>35</sup> Há vários trabalhos acadêmicos que discorrem sobre a potência inventiva da brincadeira, respaldados numa conceituação filosófica que valoriza as potencialidades criativas e políticas do lúdico, dentre eles (MACHADO, 1998; MASSENA, 2013; BARON, 2012). Importante dizer que tais reflexões se baseiam na experiência moderna de infância e de fazer sociedade. Philippe Ariès, em

poder criador de realidade, aquilo que os mais velhos chamam de “fundamento”, as bases sagradas do fazer reinadeiro. Contraposta à ideia de trabalho – que no reinado designa os processos ativos de culto, magia e devoção aos ancestrais –, a brincadeira seria um protótipo lúdico da tradição, uma miniatura da forma ritual que, por dentro, não passaria de devaneio, sonho, imaginação de criança. Ao contrário disso, o reinadinho, do seu modo, reafirma que faz cura, encaminha almas, mobiliza forças da natureza, permite e direciona encontros de mundos. O campo me alerta, portanto, quanto ao perigo de uma romantização da ação das crianças em termos de criatividade fantasiosa. Quando rejeitam a categoria “brincadeira”, as meninas e meninos fazem antropologia do mundo branco e adulto, demarcando em relação a ele uma diferença ontológica e reflexiva.

A relação das crianças com as coisas, seres, espaços e tempos no reinadinho está aqui inscrita neste ponto de vista, o da existência – não apenas o da representação. O recado que me passaram foi categórico: nós não somos de mentira, nós somos o que nós falamos que somos, nos nossos próprios termos. Assim como as crianças, serei insistente neste ponto.

Neste intuito, invoco as ideias de pluralismo existencial (LAPOUJADE, 2017); cosmopolítica (LATOURE, 2007; STENGERS, 2005b); ecologia de práticas e a magia enquanto prática alargadora do campo coexistencial (STENGERS, 2005a). David Lapoujade (2017) aborda a obra de Étienne Souriau como uma filosofia que abre e explora as múltiplas maneiras de ser, que investiga os diversos planos de um

---

“A criança e a vida familiar no Antigo Regime” (1978), discute a constituição da experiência da infância na Europa, relacionada à formação da família nuclear burguesa centrada na célula matrimonial e filhos. Ao passo que se cristalizam diferencialmente as noções de maternidade e paternidade, a família extensa se contrai no casal e o cotidiano das crianças passa por uma institucionalização pela educação escolar, que marca a nova experiência social da infância cindida à vida adulta (ARIÉS, 1978; FOUCAULT, 1988). Certamente, em outras culturas e sociedades, um conceito de infância pode ser diferente ou nem mesmo existir. No caso aqui pesquisado, não é possível reiterar tais concepções de trabalho, família e brincadeira como cultivadas na sociedade Ocidental europeia estudada por Ariès. Especialmente, o termo “brincadeira” é aqui entendido pelo prisma da reivindicação das crianças do reinadinho, nos efeitos afetivos de aversão que essa classificação provoca aos interlocutores de pesquisa. Dizer que estão brincando é, para eles, deslegitimar a eficácia espiritual do reinadinho.



“pluralismo existencial” no qual não há um único modo de existência para todos os seres que povoam o mundo, como também não existe um único mundo para todos os seres. A filosofia da arte de Souriau supõe, neste sentido, uma arte da filosofia, pois sempre há na instauração filosófica um modo de se colocar, uma forma de existir que é uma arte da ontologia: não há Ser sem maneira de ser. A filosofia compreendida nesses termos é todo um esforço de *instauração*, que faz existir sempre de certa maneira, a cada vez (re)inventada.

“Não esqueçamos que a arte é uma verdadeira experiência ontológica: uma exploração de caminhos que levam um cosmos do nada à realização por patuidade” (SOURIAU apud LAPOUJADE, 2017, p. 13). Os desenrolares que levam a emergência de um mundo com brilho suficiente de realidade (patuidade) são, por assim dizer, a matéria prima de uma arte da existência. Nesta perspectiva pluralista, Lapoujade extrai do pensamento de Souriau quatro universos: o mundo dos fenômenos (evanescente, instantâneo, desvelador de uma arquitetura efêmera com brilho e tonalidade únicos), o cosmo das coisas (manifesto em arquiteturas mais estáveis, “coisidades” sistematicamente reunidas), o reino das ficções (formado por microcosmos de quase-mundos com presença no discurso e na cultura) e a nuvem dos virtuais (existências mais frágeis, começos que se manifestam pela aparição de um leque de novas possibilidades, ditadas por alguns fragmentos apenas esboçados). O mais importante, contudo, é o fato de que tais universos podem se emaranhar, encontrar, retorcer, converter.

Abandonamos o atomismo inicial que permitia organizar o inventário dos modos de existência como elementos ou “semantemas” de uma ontologia modal. Vemos agora que as existências podem se modificar, se transformar, intensificar a sua realidade, passar de um modo para outro, conjugá-los. Entramos no domínio do transmodal. (LAPOUJADE, 2017, p. 39).

Um inventário dessas existências e operações de transmodalidade (entre modos) sonda “populações inteiras que escapam às alternativas clássicas, ‘presenças

especiais' situadas entre o ser e o nada, entre o subjetivo e o objetivo, entre o possível e o real, o eu e o não eu", como "se através desses inventários, [Souriau] quisesse salvar da destruição a variedade das formas de existência que povoam o mundo e, entre elas, as formas mais frágeis, mais evanescentes, e também as mais espirituais" (LAPOUJADE, 2017, p.21). Trata-se, portanto, de uma filosofia da arte que é ao mesmo tempo uma filosofia do direito. O filósofo – e aqui incluo o lugar dos pesquisadores e pesquisadoras – deve atuar nos sentidos de *testemunha* e *advogado* dos modos de existência ignorados, apagados e subjugados pelos poderes constituídos.

Se pensarmos nos mecanismos de violência perpetrados em todas as camadas existenciais dos povos negros no Brasil (nos seus saberes, cosmologias, corpos e divindades), bem como na desqualificação da criança pela autoridade dos adultos, tal tarefa conversa diretamente com os propósitos desta pesquisa: 1) testemunhar o que foi experienciado etnograficamente não de forma neutra ou imparcial, mas com o desejo de "atestar o seu valor", com a "responsabilidade de fazer ver aquilo que teve o privilégio de ver, sentir ou pensar", não como sujeito eu vê, mas como sujeito que cria (2017, p. 22); e 2) advogar "a favor das novas entidades que instauram e cuja legitimidade querem atestar", o que faz existir novos entes "onde antes ninguém tinha visto nada, imaginado nada" (Idem, ibidem). Sem dúvida, um trabalho que é luta.

Tudo se resume a isso: tornar-se real. E tornar-se real é tornar-se legítimo, é ver sua existência corroborada, consolidada, sustentada no próprio ser. Sabemos que a melhor maneira de solapar uma existência é fazer de conta que ela não tem nenhuma realidade. Nem mesmo se dar ao trabalho de negar, apenas ignorar. Nesse sentido, fazer existir é sempre fazer existir contra uma ignorância ou um desprezo. Temos sempre que defender o sutil contra o grosseiro, os planos de fundo contra o ruído do primeiro plano, o raro contra o banal, cujo conhecimento tem como correlato a mais espessa ignorância. (LAPOUJADE, 2017, p. 91)

Esse constructo inspira, desde já, uma compreensão da infância enquanto filosofia e arte da existência. A aliança afetiva entre saber e fazer mobilizada pelas crianças tem vocação para multiplicar os entes e desestabilizar as certezas quanto ao que se entende por conhecimento e verdade. Se a infância é filosofia da existência, em contrapartida, a filosofia também pode ser concebida como a infância do pensamento. Instaurar enigmas, habitar a estranheiridade e inserir o afeto no saber são habilidades que ligam o exercício filosófico à disposição existencial da criança, segundo Walter Omar Kohan (2015). Kohan afirma – assim com Lapoujade – a força política reivindicatória do testemunho e, ainda de forma mais pulsante, de um testemunho da infância, pois ela “nos constitui como forma de sinal de nossa condição indeterminada. Lembrá-la, na escrita, na arte, na educação, constitui uma força, um estilo, uma forma política de testemunho.” (KOHAN, 2015, p. 224)

Amparado no argumento de Jean-François Lyotard segundo o qual a infância e a filosofia andam de mãos dadas, Kohan sustenta que a infância nos convoca à força de recomeço instaurada pela pergunta e nos revela que, ao pensar, estamos sempre no começo. Possibilidade de escuta atenta e sensível aos possíveis, a filosofia precisa ser devolvida, de tempos em tempos, à mais recôndita infância do pensamento, fonte de energia criativa emergente da ausência de determinação. Portanto, a tarefa política que é testemunhar a infância incide tanto no plano da ontologia – o alargamento cósmico – quanto da produção de conhecimentos - a perturbação do saber. A criança produz “uma espécie de espanto que introduz no mundo do humano uma forma do inumano que ainda não pode ser identificada” (KOHAN, 2015, p. 225).

Essa ignorância quanto as normas da linguagem e do pensamento é, na visão de Kohan, um potente motor dos possíveis: o saber não saber. Ao deixar de ser concebida como ausência, carência ou insuficiência, a ignorância torna-se, em si,

um saber que age politicamente no solo da vida comum. Eis uma lição também retitada do paradoxo socrático:

Sócrates – a filosofia, a infância – não tem lugar na pólis, não sabe falar a sua língua; essa língua é o que a pólis mais precisa e, ao mesmo tempo, o que a pólis não pode suportar... ela diz infantilmente o que a pólis não pode nem quer ouvir: a questiona, a interpela, a faz lembrar do que ela pretende ter deixado atrás e não quer recordar. (KOHAN, 2015, p. 222)

Abrir espaço na pólis para a presença ativa de outras linguagens, seres e saberes é uma importante e urgentemente necessária investida política. Nesse sentido, Bruno Latour e Isabelle Stengers (2005b) defendem a proposta cosmopolítica. Para Latour, - fortemente influenciado pela filosofias de Étienne Soriau, Gabriel Tarde, Gottfried Wilhelm Leibniz e Alfred North Whitehead -, as lutas e resistências contemporâneas devem nos fazer debater sobre o modo no qual “nós estamos dispostos a levar em conta as dissidências no plano da identidade humana, mas também sobre o cosmos no qual vivem os homens”<sup>36</sup> (LATOURE, 2007, p. 2, tradução livre). Colocar o “mundo comum” em jogo na discussão sobre política é, segundo ele, operar a partir de um construtivismo que não se limita à cultura, mas que se estende aos mundos, desviando de uma noção unificada da natureza como referência para todos os litígios.

Acontecimentos contemporâneos, como o aquecimento global e as ações de grupos fundamentalistas, sinalizam para uma crise profunda na constituição forçada de um mundo comum unificado, desvelando a percepção de que “não estamos mais sozinhos no mundo”, de que “temos agora de reconhecer os “seres da natureza” como agentes, e temos também de prestar atenção aos outros povos que, “evocando seus deuses, recusam jogar a mesma partida, recusam cumprir as mesmas regras” (SZTUTMAN, 2013, p. 8). Ou seja, reivindicam uma

---

<sup>36</sup> “Ce qui nous fait débattre, c’est la façon dont nous sommes disposés à prendre en compte les dissidences, sur le plan de l’identité humaine mais aussi concernant le cosmos dans lequel les hommes vivent.” (LATOURE, 2007, p. 2)

existência política os modos de vida que não se deixam enclausurar pelas dobras capitalísticas majoritárias (GUATTARI e ROLNIK, 1986). Quando há um mundo único, existem somente operações de polícia, a percepção de que estamos diante de pessoas irracionais que devem ser corrigidas (as crianças negras, por exemplo), e assim o ocidente moderno reprime o resto do planeta: “todos nós vivemos segundo as mesmas leis biológicas e psíquicas (...)”. Isso vocês não compreenderam porque vocês são prisioneiros de seus paradigmas culturais que nós ultrapassamos graças à ciência <sup>37</sup>, ironiza Latour (2007, p. 70, tradução livre).

Por isso, o autor considera o conceito de globalização problemático, afirmando que “estamos hoje em uma situação de guerra de mundos com relação à composição, aos seres do mundo, às cosmologias. Fala-se sempre em globalização. (...) O que existe é uma guerra de mundos.” (LATOURE, 2014, p. 507-508 – em entrevista concedida). O processo de globalização não seria assim “global”, não diz de um “Globo metafísico” no qual cada povo pode encontrar seu lugar e sua função, onde homens de boa vontade se despiriam de seus deuses (as suas inclinações secretas). Na prática, a política agencia “homens incuráveis penetrados de intenções supra e sub-humanas”<sup>38</sup> (LATOURE, 2007, p. 65, tradução livre). Não são os homens que entram em guerra, mas os seus deuses, os seus mundos.

Em seus estudos sobre a ciência, Latour (2000, 2001) critica a noção unificada de natureza – o mononaturalismo possibilitado por uma confiança absoluta nas capacidades da razão científica que determinaria o único cosmos existente – através da investigação dos procedimentos sempre experimentais, induzidos, arbitrários e especulativos nos laboratórios. Assim como ele, a filósofa da ciência Isabelle Stengers, ao invés de conceber a existência de uma só ontologia (o

---

<sup>37</sup> “L’occident moderne admoneste le reste du monde: nous tous vivons selon les mêmes lois biologiques et physiques et avons la même constitution biologique, sociale et psychologique. Cela vous ne l’avez pas compris parce que vous êtes prisonniers de vos paradigmes culturels que nous avons dépassés grâce à la science.” (LATOURE, 2007, p. 7)

<sup>38</sup> “(...) des hommes incurables pénétrés d’intentions supra et sub-humaines” (LATOURE, 2007, p. 5).

mundo objetivo, dado) e várias epistemologias (modos de conhecer), entende que “ontologias e mundos também são feitos, e a ciência assumiria, assim, seu caráter experimental e especulativo, o que não significa abrir mão de sua objetividade, mas sim de afirmar que esta é também um fato político, um ato de articulação” (STENGERS e LATOUR apud SZTUTMAN, 2013, p. 7).

Nesse sentido, para Stengers e Latour a crítica da política deve seguir a crítica da ciência, de modo a desestabilizar as razões legitimadas em torno do “político” através da entrada do cosmos, constituído por múltiplos mundos divergentes e as suas possíveis articulações, em oposição à tentação de paz destinada a ser a última e ecumênica. A proposta cosmopolítica se constitui, para esses autores, no problema do que viria a ser esse “mundo comum” de onde se constituem relações e decisões, compreendendo a importância de se alargar a democracia para dela participarem mundos outros, agentes não humanos, racionalidades e linguagens diferentes. É preciso elaborar, pela emergência desses outros, um fórum político que amplo se faz, segundo Stengers, em uma “ecologia de práticas”, tecnologia social de pertencimento que assume a coexistência e a cotransformação como o habitat de práticas por excelência (2005a, p. 183). Não se trata, contudo, de uma questão de crença ou não nas realidades coexistentes, mas do fomento constante a um

teste crítico de abstenção da droga poderosa da Verdade. No que diz respeito às práticas, o que vem em primeiro lugar é a diferença etho-ecológica entre uma prática e o seu exterior. Em nome da Verdade, é muito fácil identificar essa diferença com uma questão de crença.  
(STENGERS, 2005a, p. 188-189, tradução livre)<sup>39</sup>

Stengers sublinha a ideia de que não são “cidadãos nus” que participam de uma cena política, mas que a cena é sempre projetada, desenhada, “é uma questão de

---

<sup>39</sup> “we have to accept the critical test of abstaining from the powerful drug of Truth. Indeed, as far as practices are concerned, what comes first is the etho-ecological difference between a practice and its outside. In the name of Truth, it is very easy to identify this difference with a matter of belief.” (STENGERS, 2005a, p. 188-189)

distribuição de papéis, de artisticamente tomar parte na encenação da questão”<sup>40</sup> (STENGERS, 2005b, p. 13, tradução livre). Para ela, o desenho de uma cena política na perspectiva cosmopolítica pressupõe: 1) uma crítica à ficção de que “humanos de boa vontade vão tomar decisões em nome do interesse geral”; 2) que assuntos como os rios e os animais possam se tornar uma causa para se pensar, criando pautas não humanas e 3) que o pensamento coletivo possa proceder na presença daqueles que seriam desqualificados como idioticamente não tendo nada a propor, agentes que dificultariam as decisões. (2005b, p. 13). As crianças, certamente, integram essas presenças desconfortáveis à lógica de existência, razão e comunicação cristalizadas no reino da política adulta secularizada.

Não esqueçamos, contudo, que as elaborações teóricas de pluralismo existencial e cosmopolítica - e tantas outras vinculadas à chamada “virada ontológica”<sup>41</sup> - codificadas pela linguagem acadêmica europeia – principalmente francesa - foram em larga medida inspiradas pelos sistemas filosóficos e existenciais de sociedades indígenas, aborígenes, africanas, ciganas, dos povos não ocidentais, enfim. Os verdadeiros teóricos-inventores de mundos, deslocadores de perspectivas e das dicotomias *sujeito X objeto* e *cultura X natureza* deste trabalho não são os franceses, mas sim as crianças do reinadinho. Portanto, lançar mão dos constructos intelectuais europeus que exaltam as múltiplas ontologias não é, neste trabalho, o mesmo que realizar um culto acadêmico-devocional aos seus codificadores. Inspiro-me na crítica feminista anticolonial da antropóloga indígena Zoe Todd:

---

<sup>40</sup> It is a matter of roles distribution, of artfully taking a part in the staging of the issue” (STENGERS, 2005b, p. 13)

<sup>41</sup> “A “virada ontológica”, tendo nascido na filosofia epistemologicamente desconfortável com o correlacionismo antropocêntrico, instituiu-se no núcleo de trabalhos antropológicos que privilegiavam as metafísicas indígenas em tudo aquilo que elas poderiam nos ensinar (a nós, Modernos europeus e ocidentais), agora que foram alçadas à condição simétrica atinente à multiplicidade de naturezas possíveis e que se dispõem a propor um novo pacto para a auto-organização dos Modernos e para um tratamento mais dinâmico e simétrico com os demais coletivos. (SÁ JÚNIOR, 2014, p.13)

Ficava demonstrado que o assim chamado Giro Ontológico e os discursos sobre como organizar-nos em torno de comunicados com os elementos constitutivos de mundos complexos e contestados (ou multiversos, para tornar breve o assunto) promoviam a si mesmos debruçando-se sobre as costas de pensadores não-europeus. E, mais uma vez, aqueles aos quais creditamos pelas incríveis ideias sobre o “mais que humano” (*more-than-human*), sensibilidade, agência e sobre as formas como imaginar nossas “preocupações cosmopolíticas comuns” não são as pessoas que construíram e mantêm os sistemas de conhecimento que os antropólogos e filósofos norte-americanos e europeus vêm estudando há mais de cem anos e sobre os quais predicam suas “sacadas” ontológicas atuais (ou reimaginam a disciplina). Não. Estamos, neste caso, celebrando e reverenciando um pensador europeu por “descobrir” o que muitos outros pensadores indígenas poderiam ter-lhe dito há milênios. (TODD, 2016, s/p)<sup>42</sup>

Interessa aqui os insumos de um pensamento cosmopolítico academicamente codificado na medida em que, de forma estratégica, ele aponta para a necessidade de uma urgente validação filosófica de modos de existência criadores de outros mundos, seres, tempos e relações que escapam ao mononaturalismo ocidental – seja ele vinculado à ordem cristã, científica ou do Estado. A proposta cosmopolítica atua sincronicamente no campo do diálogo de mundos, com ênfase nos constructos conceituais advindos das cosmologias e filosofias não ocidentais. Contudo, a ênfase deste trabalho não está no que essa proposta filosófica cosmopolítica pode aportar para a compreensão do reinadinho, e sim no que as crianças negras reinadeiras podem fazer pela filosofia.

---

<sup>42</sup> TODD, Zoey. “Uma interpelação feminista indígena à “Virada Ontológica”: “ontologia” é só outro nome para colonialismo”. Versão traduzida para o português (de onde retirei o trecho aqui transposto) disponível em <https://antropologiacritica.wordpress.com/2015/12/22/uma-interpelacao-feminista-indigena-a-virada-ontologica-ontologia-e-so-outro-nome-para-colonialismo/>. Versão original disponível em <https://zoestodd.com/2014/10/24/an-indigenous-feminists-take-on-the-ontological-turn-ontology-is-just-another-word-for-colonialism/>. Último acesso no dia 25 de janeiro de 2019.



A perspectiva preta decolonial antipatriarcal, por outro lado, trabalha diacronicamente com a profundidade histórica das múltiplas experiências de opressão, reconhecendo uma arquitetura estrutural de poder no cerne da produção de conhecimento e reclamando epistêmico-politicamente a redistribuição de corpos segregados dos espaços de poder da sociedade (MOMBAÇA, 2017a. 2017b). O materialismo histórico, reapropriado pelos coletivos marginalizados do "sul global", é inseminado pela interseccionalidade das lutas localizadas, fazendo cruzar os vetores raciais, de classe, gênero, idade e tantos outros elementos opressivos que se cruzam e recortam uns aos outros, agindo de forma embaraçada e mútua (LERNER, 1986; SAFFIOTI, 1996; 2008; STOLCKE, 2006).

Na perspectiva cosmopolítica, o efeito disruptivo é principalmente para com as estruturas de pensamento, de modo a produzir torções e recomposições conceituais, e aí muitas vezes falta a concretude das experiências de opressão e as linhas de poder dos lugares de fala (TODD, 2016). Já na perspectiva decolonial, o ímpeto subversivo se depara com as estruturas de dominação econômica, política e social historicamente construídas e perpetuadas, e aí pode faltar uma revisão filosófica a nível ontológico do próprio pensamento político reivindicatório e de seu regime de verdade, o que pode ocorrer nos cenários mais ocidentalizados e desencantados do neomarxismo, uma vez que "uma concepção da política que não leve radicalmente a sério a presença e a agência políticas dessas miríades de entidades que chamaríamos "sobrenaturais" não faz o menor sentido para milhares de povos do planeta, a começar pelos povos ameríndios" (VIVEIROS DE CASTRO e BATLHA, 2016, p.2).

Sendo assim, acho profícua a articulação de uma cosmopolítica decolonial antirracista no sentido de assegurar, por um lado, o labor conceitual de reimaginação e reconfiguração das categorias de pensamento a partir de ontologias não-ocidentais e, por outro, garantir as reescritas da história sem apagar as singularidades de cada experiência de opressão. Trata-se de atacar, por

duas vias, a vontade unificadora e homogeneizadora do poder colonial epistemicida sobre o campo filosófico das ideias e o campo de escrita da história.

## SENDA: FORMA-CONHECIMENTO

A busca conceitual deste trabalho é gerar uma reflexão sobre a filosofia inventiva operada pelas crianças do reinadinho que engendre, ao mesmo tempo, as reverberações constitutivas de uma história e uma realidade social colonialista, racista, classista, sexista e adultocêntrica na vida dessas meninas e meninos. Entendo que as próprias crianças operam esse engendramento, fazendo cura da história, das subjetividades e vínculos machucados/destroçados pela escravidão através da prática espiritual de uma travessia comunicativa entremundos: o reinadinho

Destarte, parto de uma noção de cura eminentemente comunicacional, buscando junto com o pensamento-ação das crianças alargar propositalmente o campo de concepção e juízo acadêmico sobre o que são considerados fenômenos da comunicação social. Rede de práticas atuantes no plano das realidades experienciadas, os percursos comunicacionais produzem sujeitos co-referenciados, dinamizam negociações e podem processar encontros desestabilizadores (FRANÇA, 2006). Contudo, no bojo de relações interétnicas violentas, deflagradoras de embates concretos entre concepções de mundo, a comunicação faz mais do que representar ou transmitir normas e valores sociais.

Através das reflexões etnográficas bordadas na relação com a experiência de campo aqui aportada, a comunicação surge em sua propriedade criadora de realidade, produzindo mundos e sujeitos em relação. Como veremos: comunicação instauradora, transmodal, cosmopolítica. Sensíveis às presenças de seres não-humanos e ao mesmo tempo ligadas às propriedades transformativas

do território e das coisas, as crianças atuam, através de seus corpos, em dinâmicas comunicativas que cruzam diferentes planos de existência. Criativas, fazedoras de magia, elas podem sacralizar – vivificar, animar - os objetos e tempos, apontando para o comunicacional com poder de cura à falta de sensibilidade de um certo mundo adulto que se quer único – desencantado, colonizado, racista e capitalista.

Para isso, desenvolvo em cada capítulo um diálogo interepistêmico entre a etnografia – ponte de encontro com o saber-fazer das crianças –, teorias acadêmicas e intervenções da arte negra brasileira. Tal diálogo não se pretende à construção de um argumento linear interpretativo, reproduzido em grande escala nas teses e dissertações acadêmicas, mas a um exercício prático de encontro de saberes<sup>43</sup> que aqui flui

como inspiração na construção de uma sensibilidade conceitual que, por sua vez, sem ser experiência concreta correria o risco de cair numa teorização abstrata e/ou normativa. Assim, a experiência de encontro de saberes qualifica um experimento de pensamento que se corporifica em ações concretas — um programa de ensino, uma produção audiovisual, uma tradução, esse texto — encetando a produção da vida, inclusive a vida acadêmica, como processo comunicacional tensionador que abre caminhos para o jogo do múltiplo: a multiplicidade epistêmica e a multiplicidade de agências que a condicionam. (OLIVEIRA e VÁSQUEZ, 2019, p. 4)

---

<sup>43</sup> Participei, ao longo dos quatro anos de doutorado, das atividades vinculadas ao projeto Encontro de Saberes nas Universidades Brasileiras, que surgiu em 2010 como uma iniciativa do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI), sediado na Universidade de Brasília e liderado por José Jorge de Carvalho. Tal projeto se espalhou por várias universidades do país, incluindo a UFMG, onde tomou forma enquanto Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais. “A meta do projeto é propiciar um espaço de experimentação pedagógica e epistêmica no ensino capaz de inspirar resgates de saberes e inovações que beneficiem a todos os envolvidos – estudantes, mestres e professores. Trata-se de um desafio de grandes proporções devido ao verdadeiro abismo que separa os dois mundos que pretendemos colocar em diálogo: o mundo acadêmico, altamente letrado e centrado exclusivamente nos saberes derivados das universidades ocidentais modernas; e o mundo dos saberes tradicionais, centrado na transmissão oral e que preserva saberes de matrizes indígenas e africanas e de outras comunidades tradicionais, acumuladas durante séculos no Brasil.” (INCTI INCLUSÃO, acessível em <http://www.inctinclusao.com.br/encontro-de-saberes/encontro-de-saberes>, última visita em 17/02/2018)

A produção desse diálogo toma corpo através do avizinhamo textual e imagético das variadas matrizes de conhecimento acionadas ao longo deste trabalho. Transpassando a etnografia, inscrevo reflexões de cunho conceitual sorvidas da matriz epistêmica ocidental de verve acadêmica, imagens de campo, intervenções de arte e dissensos afetivo-epistemológicos. São essas camadas da escrita que se apresentam diferencialmente por meio de marcadores de cor, fonte e diagramação. A inspiração vem da própria produção de conhecimento realizada pelas crianças em suas artesanias no reinadinho, arranjos compósitos que geram efeitos de transformação. Inspiração que não é metafórica, mas metonímica, e responde à necessidade de gerar presença. Esses engenhos infantis que imantam a tese servem aqui de impulso para a formação de encontros de saberes potencializadores de uma proposta cosmopolítica preta e infantil decolonial.

Cada capítulo é uma vertente dessa obra de autorreparação<sup>44</sup> e reconstituição da existência negra e infantil pelos rejeitos e ruínas. Em linhas gerais, o caminho dos capítulos vindouros traça um giro etnográfico – ou uma *Ngira*<sup>45</sup> – que começa pela minha chegada na festa oficial do Reinado dos adultos, em setembro de 2016. No primeiro capítulo, apresento as minhas vivências de campo e o diálogo com os espíritos, os sacerdotes e os teóricos do Reinado. Faço isso na cadência rápida e lúdica das crianças, as minhas grandes interlocutoras desde o primeiro momento em Oliveira. Trata-se de um capítulo introdutório implantado no plano mítico da festa que revela os principais temas etnográficos do trabalho – a força

---

<sup>44</sup>O tema da reparação e autorreparação dos povos escravizados é amplo e nos campos políticos e acadêmicos, enquanto constructo teórico que releva as operações de resistência e invenção da vida diante da violência e como horizonte emancipatório a ser conquistado. Segundo Mbembe, “não haverá secessão em relação à Humanidade, enquanto não se fizer a economia da restituição, da reparação ou da justiça. Restituição, reparação e justiça são condições para a escalada colectiva em termos de humanidade. O pensamento acerca do que há de vir será, forçosamente, um pensamento da vida, de reserva da vida, do que terá de escapar ao sacrifício.” (MBEMBE, 2018, p. 310)

<sup>45</sup> Caminho espiritual entre o mundo dos vivos e dos mortos percorrido em rituais de incorporação das religiões de matriz africana, segundo Pedrina de Lourdes Santos.

sensível e criativa das crianças junto ao sagrado afrorreinadeiro, o diálogo com os ancestrais e divindades, as lutas cosmopolíticas e decoloniais, as reescritas da história e elaborações dos vínculos pela presença compartilhada – que serão aprofundados nos capítulos 2, 3 e 4, sob o prisma das relações de campo com as crianças do reinadinho em diálogo com reflexões do universo conceitual acadêmico e artístico.

No segundo capítulo, detenho-me a descrever etnograficamente o território das crianças, o trabalho manual e imaginativo na construção do templo - a “casa dos *kamburekos*” -, e as experiências com os elementos, artefatos e tecnologias mágicas confeccionados com materiais colhidos dos lixos e entulhos que manifestaram vida própria nas oficinas que realizamos. Estabeleço pontos de ressonância entre essas experiências e os saberes-luta de uma invenção territorial diaspórica negra de “pulsão palmarina” (NOBLES, 2009; VEIGA, 2018) pelos escombros das senzalas e terreiros que é, em tudo, o avesso dos monumentos erigidos pelo potentado colonial (FANON, 2008; FAUSTINE, 2013; MBEMBE, 2018; MOMBAÇA, 2017). Aproximo tal labor de territorialização infantil e negra a uma arquitetura transmodal geradora de cosmicidade riquíssima em planos e agências (LAPOUJADE, 2017), que desborda as fronteiras entre o humano, o animal, o vegetal, o mineral e tantas outras formas de existências inclassificáveis pela Ciência (LATOURE, 2000; STENGERS, 2005). As reflexões deste capítulo acercam, portanto, as vivas operações contracoloniais (SANTOS, 2015) de reterritorialização e repovoamento mágico do cosmos empreendidas pelas crianças do reinadinho.

Sigo para o terceiro capítulo interessada nos processos de presentificação de seres espirituais na perspectiva infantil, através dos desenhos, rodas de conversa e transes mediúnicos que ocorreram em campo. Avizinho a relação das meninas e meninos com o universo dos seres de outros mundos ao conceito de devir-criança (DELEUZE, 1997) que agencia subjetividades porosas, híbridas e fractais (WAGNER, 2011), cujas intensidades se constituem e atravessam em momentos de

incorporação/transe mediúnico (DOS ANJOS, 2006; GOLDMAN, 2005). Abordo como esses encontros com os mortos são fundamentais para 1) a revolta vitalizadora da vasta necrópole colonial, *kalunga grande*<sup>46</sup>, poço sem fundo de ossadas humanas (MBEMBE, 2018); 2) a elaboração subjetiva e coletiva dos traumas específicos de ser negro no Brasil através de uma psicologia afro-centrada (NOBLES, 2009; VEIGA, 2018); e 3) a constituição de uma comunidade negra intermundos, que reconecta vínculos rompidos pela diáspora escravocrata cruzando o plano dos vivos e dos mortos, e permite, assim, a circulação de saberes e afetos pelas linhagens de matriz africana (MBEMBE, 2018; NASCIMENTO, 1978 ).

Por fim, no quarto e último capítulo, trato das operações narrativo performáticas das crianças que aportam tensas lutas temporais entre o regime histórico da escravidão, com suas atrocidades e reverberações nefastas no mundo contemporâneo, e o regime temporal espiralar reinadeiro de coexistência entre os vivos, os mortos e as divindades. Saliento a emergência de relatos de tortura e violência racistas através das performances das crianças, que recontam com seus corpos em um experimento com o audiovisual as experiências dos antepassados, num exercício de reescrita da razão negra (MBEMBE, 2018) e da história pela oralitura negra (MARTINS, 1997) infantil. Articulo os saberes performáticos das crianças ao labor de produção de uma memória negra pelo corpo (MARTINS, 1997; TAYLOR, 2007), pelas costuras de fragmentos narrativos, imagéticos e afetivos, e pela abertura e desconstrução da linguagem colonial (AGAMBEN, 2007; FANON, 2008; MBEMBE, 2018)

Retornando ao Boi do Rosário, força irruptiva que abre as porteiras da cura, aciono o encontro entre a capitã Pedrina e as crianças do reinadinho enquanto

---

<sup>46</sup> Na matriz linguística bantu, *Kalunga* designa a linha divisória que separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos (SLENES, 1992). Nos terreiros afrorreligiosos brasileiros, o termo é associado ao reino dos ancestrais, sendo a *Kalunga Grande* o mar (lócus de depósito dos vários corpos e almas sacrificados ao longo da travessia do tráfico negreiro transatlântico), e a *Kalunga Pequena* o cemitério.

processo de comunicação intergeracional que empreende, a uma só vez, o retorno laborioso à matriz ancestral africana e a abertura, imprevisível como o próprio boi, às atualizações e transformações do rosário de Maria.

## METODOLOGIA: CAMPO, CORPO, EPISTEME

Casa Azul, 3 de setembro de 2016 – Oliveira-MG

A noite em penumbra de lua nova, a fogueira esquentando o couro dos tambores feitos pelos escravos há pelo menos duzentos anos. Começa o batuque. “Quero ver papai. Quero ver papai.” Uma roda se forma e eu fico de fora, observando, tentando observar, apenas. É noite de conversa com as almas. Eles todos estão ali, os papais, os vovôs, os bisavôs. Eu tento resistir. Meu corpo fica bambo, as mãos vão gelando, o coração dispara. “Não posso virar. Não posso. Estou aqui como pesquisadora”. Eu choro. Lembro do que Washington me disse antes de tudo começar: “kamdombe é força de preto-velho muito intensa.” Começo a sumir. Sento no banco e o meu corpo todo treme, é visitado pela preta-velha. Ela vem com uma emoção forte, um abraço de dentro.

(Trecho de diário de campo)

O jeito de fazer a pesquisa brotou das experiências que constituíram a minha relação com o Reinado. Esse desejo moveu o engenho metodológico que aqui apresento. O princípio da comunicação enquanto encontro presencial, corporificado e territorializado entre diferentes seres (de várias espécies e

mundos) propiciou a forma deste trabalho calcado na etnografia. Escolhi conduzir-me pelos modos através dos quais o Reinado de Nossa Senhora do Rosário gera o saber, indissociado do existir, para então, num exercício reflexivo posterior de cunho interepistêmico, forjar as técnicas e ferramentas de produção do conhecimento acadêmico constituidor da tese, com duplo vínculo analítico e consequências também para o saber acadêmico.

Assumo a centralidade da experiência de campo, que implica e arrisca a subjetividade de quem pesquisa, como recurso gerador de caminhos que frutifica operadores, análise e teoria (ORTNER, 2006; FAVRETT-SAADA, 2005; WAGNER, 2010; SMITH, 2013; L. OLIVEIRA, 2017). A inspiração é a própria metodologia êmica, daqueles que fundam, fazem, transformam e pensam o Reinado – os seus sujeitos diretamente implicados. Em suma, três os fundamentos – como no Reinado, os princípios espirituais, éticos, políticos e intelectuais – que guiam o percurso de pesquisa e motivam a sua arquitetura metodológica. Com os reinadeiros e as crianças, busquei aprender como se aprende: 1) pela vida em comum (enredando vínculo, ancestralidade, fazer-junto intergeracional), 2) pelas práticas e sensibilidades corporais de relação com o cotidiano e o sagrado que engendram aprendizado (danças, toques, transes, incorporações, banhos, artesanias materiais, dentre várias outras) e 3) pelas operações mágicas com as palavras e objetos que restauram o tempo mítico, as narrativas contadas, cantadas e rezadas enquanto se trabalha para manter a tradição viva dentro da Irmandade e defende-la, num exercício de diplomacia e luta contra os inúmeros ataques etnocidas, epistemicidas e genocidas oriundos de diferentes centros irradiadores de violência.

A permanência em campo, na comunidade, estabelecendo relações afetivas e de conhecimento com os interlocutores tem como base a minha disponibilidade corporal para vivenciar e trabalhar o Reinado, em suas efetivações ordinárias e rituais, de cunho espiritual, no sentido de que o aprendizado se dá



incontornavelmente no/pelo corpo. A partir dessa inserção decisiva, fui sendo conduzida pelas pessoas, artefatos e coisas, e de forma mais intensa pelas entidades espirituais via incorporação/possessão. Em diferentes momentos em campo, não pude controlar a captura do meu corpo pelas almas que participam da festa, o que inicialmente me causou grande incômodo e insegurança.

Anteriormente ao campo, eu já havia vivenciado processos de transe na casa de umbanda na qual trabalho como médium, a "Cabana de Caridade São Francisco de Assis", que fica no bairro Cachoeirinha, em Belo Horizonte. Contudo, no trabalho de campo, enquanto pesquisadora, busquei ao máximo me desvencilhar da possibilidade de incorporação, por não conhecer as pessoas da comunidade e ter receio do que o descontrole corporal poderia gerar para mim e para a pesquisa. Como se vê, as tentativas de evitar o transe foram inúteis. Capitã Pedrina me disse, em um dos momentos em que lutei para não incorporar: "Não adianta, deixa acontecer. Quem escolhe são eles, e não você." E, em outra ocasião: "Espírito é como o vento, toca em tudo que quiser." Em conversas com minha orientadora acadêmica, tratamos do assunto por diversas vezes, antes da incorporação acontecer e depois. Havia duas questões que Luciana sempre enfatizava: o cuidado de meu corpo e a minha preservação enquanto médium em contextos não habituais bem como o não-saber acerca de como "utilizar" as situações de transe como "dados" da pesquisa. Dizia-me Luciana: "você pode usar essas situações de transe a qualquer momento, talvez o formato tese não seja o mais adequado para elaborar esses processos e sua pesquisa vai seguir após o doutorado". Da síntese dessas tensões de campo, acabamos (eu e Luciana e, antes de nós, Pedrina) nos dando conta de que as situações de transe por mim vividas agenciaram relações de acesso e de conhecimento com as crianças, lideranças reinadeiras e guias espirituais tornando sua presença aqui, como dado incontornável da tese.

Assim, fui percebendo que o transe mediúnico me proporcionava o contato com uma dimensão muito importante da festa, o plano dos espíritos, além de gerar interessantes conexões comunicativas com as crianças e alguns adultos da irmandade, que alimentaram decisivamente este trabalho no sentido da construção de um relacional com os espíritos muito caro ao regime de visibilidade/invisibilidade (ao como ver e como fazer ver) que as crianças desenvolvem para com o mundo dos mortos e das divindades. As meninas e meninos se aproximavam de mim querendo saber das minhas entidades, se era eu mesma que estava ali ou algum espírito, o que eu sentia quando estava incorporada, o que havia sonhado na noite anterior. Com elas, compartilhei da afeição pelas presenças misteriosas e indefiníveis – os híbridos pessoa-espírito<sup>47</sup>.

A sensibilidade infantil em relação à agência das coisas, seres e narrativas me levou a criar experimentalmente algumas propostas de atividades em oficinas que mobilizam a manifestação performática e imagética de suas fabulações<sup>48</sup>, invenções geradas por movimentos singulares de subjetividades vivas e pulsantes, trabalhos e relações de conexão ancestral com os saberes, fazeres e seres do Reinado. As oficinas foram planejadas em reunião com a orientadora, e um roteiro prévio foi esboçado (material que insiro em anexo B) e subvertido pelas crianças nos encontros que realizamos<sup>49</sup>. Todo o material produzido por mim e pelos interlocutores em campo - os diários, filmagens, fotografias, desenhos, gravações em áudio -, consubstanciam a fonte de registros que aciono constantemente na escritura da tese e que insiro, em diferentes intensidades, no corpo do texto.

A forma como apresento esses materiais, especialmente as imagens (fotografias dos desenhos feitos pelas crianças, frames das filmagens e fotografias da sede do

---

<sup>47</sup> Trato da presença de seres espirituais do Reinado através da sensibilidade infantil no capítulo 3: "Kalunga adentro".

<sup>48</sup> "A a fabulação criadora, entretanto, não é privilégio de gênios ou artistas; ela não se atualiza exclusivamente nesses sujeitos, mas em todos aqueles que são ultrapassados pelas forças que excedem o vivido e que passam a dispor de algum meio expressivo – escrita, voz, pedra, tinta, corpo, imagem – que permita "liberar a vida lá onde ela é prisioneira." (GUIMARÃES, 2001, p. 5).

<sup>49</sup> Abordarei o desenvolvimento das oficinas no capítulo 2.

reinadinho e dos rituais), tem como intuito aportar lastro da experiência relacional de campo, trazendo a força da presença desses processos criativos para o seio do trabalho acadêmico. Sendo assim, as imagens utilizadas neste trabalho não se resumem ao registro, mas atuam na constituição epistemológica da pesquisa, são recurso expressivo do saber e do fazer das crianças do reinadinho e objeto de reflexão em diálogo com os conhecimentos acadêmicos a serem apontados ao fim do relatório. Busco lançar mão de uma ecologia de imagem de diferentes formatos – fotografias, desenhos, filmagens - e autorias – produzidas por mim e pelas crianças, levando em consideração a agência das mesmas e a sua importância na formação de um percurso reflexivo sobre as teorias da comunicação e da imagem.

Além dos vários encontros que tive com a capitã Pedrina e outros membros dos Leonídios em Belo Horizonte<sup>50</sup>, realizei as seguintes incursões a campo em Oliveira:

---

<sup>50</sup> Dentre essas situações de encontro, que certamente integram o campo da pesquisa, destaco a minha participação nas duas edições da disciplina “Catar Folhas: Saberes e Fazeres do Povo de Axé” (2016/1 e 2017/2) – inserida no Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais UFMG, nos módulos lecionados pela capitã Pedrina e por seu sobrinho, Washington Luis Santos de Oliveira, outro interlocutor e teórico central para esta pesquisa. Além da ocasião da disciplina, participei de toques e festas de candomblé no terreiro Nzo Atim Oia Oderim, onde Pedrina, Washington e vários outros reinadeiros dos Leonídios são iniciados, bem como acompanhei a capitã no processo de registro de suas toadas em um estúdio de gravação na Escola de Música da UFMG. Participei também, enquanto assessora de comunicação, da ocupação expográfica “Malungo == Irmãos de Barco. Carracas de Mestre Orlando e Paulo Nazareth” (Funarte, 2017, curadoria de Luciana de Oliveira), no âmbito do qual aconteceu o evento “Padê Malungo: Conversa entre Exu e as Carrancas”, com a presença de Pedrina e das outras mestras e mestres do “Catar Folhas”: Iyanifa Ifadara (Iyá Nylsia) do Ilé Asé Ala Ojú Meji Ofá Otun, Mametu Muiandê (Mãe Efigênia) do Manzo Ngunzo Kaiango e Pai Ricardo da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente. Em momentos informais também tive a oportunidade de me encontrar com Pedrina, Washington e outros reinadeiros dos Leonídios, o que foi ganhando contornos de amizade que transbordam à pesquisa.

Ocasão	Data	Atividade realizada
Festa Reinado 2016	1 a 11 set 2016	Participação, observação etnográfica (composição de diário de campo, áudios, imagens fotográficas e registro em vídeo) da festa oficial da cidade
Festa Reinadinho 2016	10 a 15 out 2016	Participação, observação etnográfica (composição de diário de campo, áudio, imagens fotográficas e registro em vídeo) da festividade das crianças
Festa da Consciência Negra	21 e 22 nov 2016	Participação e observação etnográfica (composição de diário de campo áudio e imagens e registro em vídeo) da saída do Reinadinho em homenagem ao dia da consciência negra
Oficinas com as crianças do Reinadinho	14 a 18 jan 2017	Oficinas de desenhos, teatro, fotografia, filmagem, conversas, cafés, passeios pela cidade. Atividades realizadas na sede das crianças e em outros locais (praça, ruas e pousada). Composição de diário de campo.
Reunião abertura do Reinadinho 2017	25 e 26 fev 2017	Participação e observação etnográfica (composição de diário de campo) da reunião que abriu os trabalhos do Reinadinho em 2017
Abertura do Reino (adulto) e reunião do Reinadinho	15 e 16 abril 2017	Participação e observação etnográfica (composição de diário de campo, áudios, imagens fotográficas e registro em vídeo) do ritual de abertura do Reino na sede dos Leonídios (casa azul) e da reunião das crianças na sua sede.
Festa da Abolição – Reinadinho	13 de mai 2017	Participação e observação etnográfica (composição de diário de campo, áudios, imagens fotográficas e registro em vídeo) da preparação, encenação e cortejo das crianças em

		homenagem à libertação dos negros escravizados
Festa oficial da Abolição	20 mai 2017	Participação e observação etnográfica (composição de diário de campo, áudios, imagens fotográficas e registro em vídeo) da preparação, encenação e cortejo da festa oficial de abolição dos adultos de Oliveira
Levantamento dos mastros Reinado 2017	5 e 6 agos 2017	Participação e observação etnográfica (composição de diário de campo, sem o registro em áudio, imagem e vídeo devido ao sigilo do momento) do ritual de lavagem e levantamento dos mastros na sede dos Leonídios e na praça da igreja matriz da cidade
Festa Reinado 2017	2 a 10 set 2017	Participação, observação etnográfica (composição de diário de campo, áudios, imagens fotográficas e registro em vídeo) da festa oficial da cidade
Festa Reinadinho 2017	7 a 15 out 2017	Participação, observação etnográfica (composição de diário de campo, áudio, imagens fotográficas e registro em vídeo) da festividade das crianças

Para além das entradas em campo apontadas acima, fui à Oliveira por ocasião do levantamento das bandeiras em agosto de 2018, na festa oficial do Reinado na primeira semana de setembro de 2018, na festa do reinadinho em 12 de outubro e no Encontro de Cultura Afro de Oliveira<sup>51</sup> em novembro do mesmo ano.

Considero, entretanto, que essas incursões tiveram um caráter mais de encontro com amigas e amigos do que especificamente entradas sistematizadas do trabalho de campo da pesquisa.

---

<sup>51</sup> O Encontro de Cultura Afro Oliveira é um grupo de estudos, reflexões e ações acerca da Cultura Africana, Afro Brasileira e Afro Oliveira, idealizado pelas irmãs Ana Paula Silva, Ana Fabrícia Silva, Ana Patrícia Silva e Ana Luzia Silva Moraes. Volto a este ponto na conclusão da tese.

Outro fundamento metodológico motivado pelo modo de viver o Reinado e que emergiu de forma estruturante nas atividades com as crianças foi a instalação epistêmica da pesquisa no tempo mítico, de onde parto para compreender os processos cosmológicos, políticos, sociais (e, assim, comunicacionais em diferentes níveis) que atravessam o Reinado. Essa postura opera uma inversão da premissa acadêmica, na medida em que o ponto de partida está na experiência do campo, na temporalidade do sagrado, para que o retorno ao tempo acadêmico percorra a espiral do tempo mítico e possa, desde aí, produzir diálogos interepistêmicos.

Os fundamentos do fazer pesquisa aqui apontados são colhidos das diretrizes político-epistêmicas do Corisco<sup>52</sup>, grupo de pesquisa do qual faço parte, no sentido de propiciar o encontro entre os saberes acessados na interlocução com as reinadeiras e reinadeiros (adultos, adultas, crianças e adolescentes) e os saberes do universo acadêmico. Tal postura diz de uma ciência de conduta que fundamenta todas as atividades de pesquisa, ensino e extensão do Corisco, assinalados no “Manifesto 11 para a Ação Corisca”. Esta pesquisa se filia, assim, às seguintes premissas:

1. Fazemos ativismo-arte-ciência

nos interessamos pelas formas de fazer pesquisa no campo da micropolítica, pelas formas da pesquisa na arte contemporânea e pelas formas de fazer pesquisa na ciência, acreditando na potência dos diálogos entre esses fazeres.

2. Praticamos ciência de conduta

vida e trabalho acadêmico não se separam

---

<sup>52</sup> Coletivo de Estudos, Pesquisas Etnográficas e Ações Comunicacionais em Contexto de Risco (Corisco), vinculado ao DCS/UFMG e registrado no diretório de grupos de pesquisa do CNPq. Site do Coletivo acessível em < <https://coriscosite.wordpress.com/historico-2/> > .

3. Não temos cânones.

não há autores/autoras compulsórios.

4. Trabalhamos com pessoas detentoras de saber

do corpo, de si, do comum, de um fazer tecnológico e/ou técnico, filosófico, histórico, artístico, científico. São, em geral, por isso, pessoas que experienciam e constroem uma forma de vida potente, resistente, inventiva, autônoma, auto-gestionária [indígenas, quilombolas, reinadeiros, imigrantes, mulheres, trans, mestres populares, moradores de ocupações]. Compromisso decolonial ao assumir resistência no campo epistemológico. Simpatizamos com as filosofias que tomam a variação, diferença, multiplicidade como fundamento e as que politicamente assumem o decolonialismo do saber, do corpo, das formas de associação nas vertentes latino-americana e africana. Imagem e comunicação, corpo, memória, disputas cosmopolíticas.

5. Somos aprendizes nas formas de saber com as quais construímos vizinhanças.

Quando dialogamos com sábios desses mundos em nossa ação, estamos recebendo orientação. Nossos trabalhos são feitos em colaboração e co-orientação (1 orientador formado na tradição ocidental de postura fronteira (também é aprendiz em outra tradição) + 1 orientador formado em outra tradição de saber)

6. Nossa opção preferencial de acercamento aos mundos dos quais nos avizinhamos é a etnografia/incursão etnográfica

Embora muitas vezes essa aproximação não se dê sob a forma de uma pesquisa convencional que reafirme separação sujeito-objeto. O tempo longo, a construção de confiança e de afetos, o engajamento possíveis a partir desta metodologia de pesquisa favorecem relações duradouras

que podem começar antes e seguirem para além do tempo dos TCC's, dissertações, teses, projetos de extensão e outras ações.

7. Nossos trabalhos são experimentais e feitos um a cada vez

Negando o modelo da ciência industrial ou normal. Assumem a indução, a sensibilidade e a participação

8. Nossos trabalhos têm o desafio da forma

a forma do trabalho diz da forma da relação de conhecimento, diz da forma do saber produzida na relação entre mundos, intenta realizar uma mediação sensível com os mundos que descrevem. nossos trabalhos são mundos que estamos construindo, assumindo a reflexividade pensar-praticar, a ontologia e a pragmática radical em sua feitura. São experimentos de mundos possíveis.

9. Estamos na fronteira de mundos

Nossos trabalhos não são apenas descritores da cosmopolítica, mas assumem-se como fóruns cosmopolíticos - lugar e oportunidade para o encontro de mundos - puxados por nós mas alimentados por um diálogo que é relatado/descrito nos textos escritos, lançando mão dos recursos expressivos, imaginativos e criativos necessários para esse fim.

10. Nossos trabalhos primam por extrair potencialidades da tradição de formação ocidental

tais como registro (audiovisual, escrito), sistematização, rigor, síntese e abstração a serviço de outros saberes e a isso se prestam as nossas escrituras etnográficas, elaboradas a partir de fundamento - experiência viva de relação, afetantes. Também visam colocar nossos privilégios de lugar (universidade) e outros privilégios (econômicos, de cor da pele, de gênero, de classe, de acesso) a serviço dos mundos de nossos interlocutores que são colocados em lugar subalterno e vulnerabilizados



por forças políticas opressoras. Os formatos tese, dissertação, livro, relatório em princípio dizem de nossos interesses e objetivos sob as lógicas da formação na tradição ocidental e são assinados autoralmente por nós com todas as responsabilidades assumidas, incluindo o uso da primeira pessoa do singular, mas são sementes para publicações em co-autoria de produções artísticas, políticas e acadêmicas assinadas em colaboração.

11. Nosso principal objetivo é produzir corpos e conhecimentos alegres.

Produzir cura enquanto produzimos vida, arte, política e ciência.

(Manifesto 11 para a Ação Corisca – texto elaborado colaborativamente pelas pessoas que integram o Corisco)

Pedrina é a principal interlocutora de campo, referência bibliográfica e co-orientadora de pesquisa. A co-orientação é uma das iniciativas de estabelecimento de relações de produção de conhecimento desenvolvidas em diferentes trabalhos realizados no âmbito do Coletivo. A ideia é concatenar a orientação acadêmica<sup>53</sup> à orientação vinculada ao mundo etnograficamente experienciado. Para isso, desenvolvi o diálogo com a capitã Pedrina em parceria com Luciana. Um momento importante foi a nossa primeira reunião conjunta (com a presença das três mulheres), na qual apresentei, pela primeira vez, a minha postura de pesquisa e vontade de trabalho à capitã, em forma de slide (anexo A),

---

<sup>53</sup> Nesse mesmo sentido, foi realizado o trabalho de monografia de Juliano Canedo Antunes “Menino, quem foi seu mestre?": O conceito de mestre popular no pensamento do Mestre João Bosco” (2017), que teve a co-orientação da profa. Luciana de Oliveira e do Mestre João Angoleiro. O reconhecimento de mestres e mestras no trabalho intelectual de construção de artefatos acadêmicos como um TCC, uma dissertação ou uma tese é importante, embora não contorne os privilégios de lugar social e econômico que os separa, na maior parte dos casos, de discentes e docentes formalmente vinculados à universidade. Nesse sentido, o caminho das co-autorias na produção de outros artefatos como artigos e livros, bem como os livros de autoria dos mestres e o título de Notório Saber podem trazer outros impactos importantes na balança de poder intelectual no ambiente universitário.

que norteou os nossos combinados éticos, intelectuais e espirituais logo no início da pesquisa.

Assim, a pesquisa assume um movimento indutivo que parte da experiência para chegar às construções teóricas, desde a premissa de que estou diante de universos de saberes e de intelectuais detentores e movedores desses saberes, que atuam em regimes de produção peculiares os quais buscarei colocar num plano simétrico de diálogo com as teorias acadêmicas.

Busquei me situar no lugar de aprendiz, ciente do meu não-saber a respeito do mundo do Reinado e de tantos outros, bem como das minhas condições de privilégio social – enquanto uma pesquisadora reconhecida como branca vinculada à Universidade - nas incursões à campo e no momento de elaboração textual. Ocupo, neste sentido, um lugar de fala hegemônico branco-colonial que é a infraestrutura dos regimes de verdade que “até hoje determinam as condições onto-epistemológicas de enunciação” (MOMBAÇA, 2017a, s/p)<sup>54</sup>. Considerando todas as operações que o racismo movimenta em mim, subjetivamente, e nas estruturas institucionais, reitero a necessidade de também não pensar os brancos como um todo homogêneo.

A etnografia que ampara este trabalho não visa apagar os traços de poder que, de forma incontornável, se constituem no encontro da pesquisadora com as pessoas negras e o campo de pesquisa reinadeiro. Saliento as tensões e momentos de desajuste que tornaram manifestas as diferenças dos nossos corpos e condições socioeconômicas, sem almejar uma enunciação universal – por isso o uso intensivo da primeira pessoa do singular flexionada no feminino, não obnubilando as marcas da minha racialidade e conformidade de gênero. Admito o limite do lugar de fala que alicerça esta tese inserida num contexto desigual e cruel que regula e distribui corpos, saberes e histórias sob o potentado da

---

<sup>54</sup> MOMBAÇA, Jota. “A coisa tá branca! ”. Disponível em <http://www.buala.org/pt/mukanda/a-coisa-ta-branca>. Último acesso em 21 de janeiro de 2019.

branquitude, europeidade e cisgeneridade (RIBEIRO, 2018). Contexto esse que produz conhecimentos, em muitos casos, através de sofisticados mecanismos extrativistas de ordem cognitiva, onto-epistemológica e simbólica interessados na produtividade artística e conceitual do negro (MOMBAÇA, 2017a, s/p). A aliança laborada na tese, que motiva toda a vontade de construção de laços, afetos e conhecimentos, é inexoravelmente marcada por uma contradição intrínseca, a saber:

Essa é a contradição fundamental que acompanha as alianças brancas: a continuidade entre suas posições e o sistema simbólico contra o qual supostamente se articulam. Embora não impossibilite o necessário trabalho de colaboração das pessoas brancas e historicamente privilegiadas pela colonialidade com as lutas que apontam para o desmonte desses sistemas de reprodução social, tal contradição preenche o espaço intersubjetivo entre alianças brancas e as lutas antirracista e descolonial com armadilhas cujos efeitos são sempre mais destrutivos para aquelas pessoas não amparadas pela infraestrutura da branquitude. Isso evidencia não só a tenacidade do capitalismo racial como regime de distribuição desigual da violência, mas também o caráter imprescindível de uma autocrítica radical da branquitude que tenha como finalidade o desmonte do racismo e da colonialidade não apenas como índice estruturante do mundo, mas como espinha dorsal do projeto global de subjetividade branca e europeia que lhe é condicionante. (MOMBAÇA, 2017a, s/p).

Reconhecer as dimensões impossíveis deste trabalho e as dívidas impagáveis envolvidas na construção histórica dos arquivos do conhecimento ocidental é apenas o primeiro passo de uma longa caminhada antirracista e anticolonial dentro da seara acadêmica. Pretendo, mesmo que parcialmente, desestabilizar o regime de verdade do fazer-científico ao assumir o transe mediúnico pelo meu corpo como metodologia de pesquisa, os seres espirituais e não-humanos como

interlocutores portadores de saber, bem como os seus processos comunicativos de cura como fenômenos dignos de estudo e investigação.

*Come to me, oh, ye children  
For I'm old and out of date;  
Bring with you the wisdom  
Whence it may be obtained;  
Tell me not of Socrates and Plato  
For their words are old and grey,  
But your younger infant State.  
I have worried long without you  
For a thousand years or so  
Come and put us 'in the know';  
I have sat in the quiet cloister  
My light behind a bush,  
And I need your kind assistance  
In the modern game of push.*

*Africa's Tears (by J.I. Msikinya in 1904)*

# NO ROSÁRIO EU VOU:

Balanceio etnográfico por uma festa e uma pesquisa

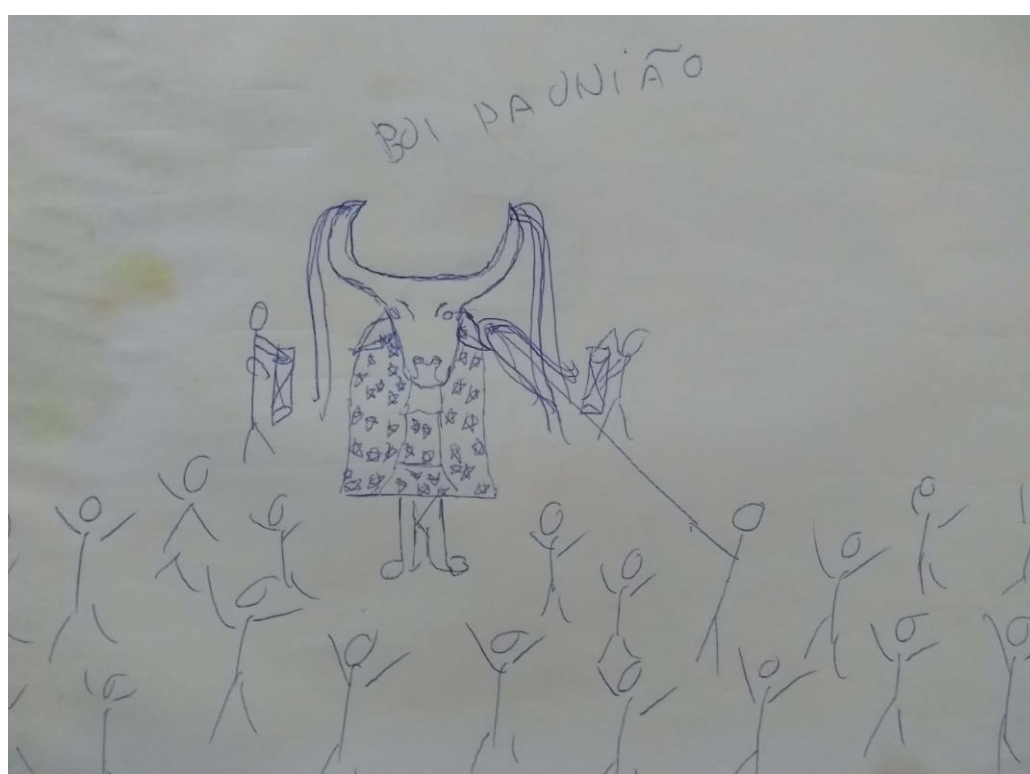


Figura 3 Desenho de L. (menino, 14 anos) realizado na oficina do dia 16 de janeiro de 2017. Foto: Bárbara Altivo

*Esta festa é diferente  
Acorda quem está dormindo  
Cura quem está doente*

*(Toada de massambique)*

## ENTRANDO EM CAMPO

O capítulo de abertura etnográfica quer, ao feitio do Boi do Rosário, acordar, convocar os elementos e questões que emergiram na experiência do Reinado, nomear e interpelar aqueles seres e reflexões que constituem o itinerário a ser aprofundado nos capítulos vindouros. Como Exu<sup>55</sup>, quer ainda passar por diferentes domínios, cruzar as bordas dos principais encontros que despertaram as inquietações seminais do problema de pesquisa. Esse caminho, contudo, é atravessado na cadência das crianças reinadeiras: rápidas e rasteiras. O movimento é de uma travessia pela festa, da saída do boi à descida dos mastros, em companhia das meninas e meninos que me chamaram a habitar com emoções e pensamentos os rituais festivos, que demonstraram seus afetos e ideias acerca da comunidade, de si mesmas e de tudo aquilo que lhes parecia relevante no momento do nosso encontro. Ao mesmo tempo, amparo-me nas reflexões dos especialistas do universo reinadeiro, pessoas de grande generosidade que muito me ensinaram, para guiar as conexões construídas neste momento inicial de delineamento propositivo, atuando como co-orientadoras de uma pesquisa que se coloca na fronteira de dois regimes de saber: o da tradição ocidental e o das tradições afrobrasileiras do Reinado.

Busco perseguir uma trajetória experiencial da festa na qual emergiram pontos fortes de compreensão do trabalho de cura, inseparavelmente espiritual, político e

---

<sup>55</sup> Há que se distinguir Exu – divindade do panteão afro com poderes de ambiguidade, mediação, comunicação, fertilidade masculina e toda uma série de artimanhas que colocam os sujeitos em situações de encruzilhada (SILVA, 2012; VERGER, 1999; PRANDI, 2001; TRINDADE, 1985), e o exu entidade ou “exu catiço”, espíritos de pessoas que já viveram em nossa sociedade, o que Capone (2004) considera uma espécie de individualização da força sagrada do Exu orixá<sup>55</sup>. Os exus existem em formas várias e se dividem em diferentes linhas ou falanges (DOS ANJOS, 2006), como no caso das pombagiras e malandros, compondo o chamado *povo da rua*.

social, que pretendo tratar com maior detalhamento nos capítulos seguintes, quando mergulharei no reinadinho e nas atividades que realizei junto às crianças. A cura como processo comunicacional de caráter cosmopolítico decolonial é também o ponto que precipitará diálogos interepistêmicos, um experimento de pensamento que leva a sério as teorias do universo reinadeiro e coloca-as para dialogar com o conhecimento acadêmico.

Tomo em homologia o processo festivo e os desenlaces da narrativa fundacional, isso é, o caminho de Nossa Senhora do Rosário do mar até o terreiro: do primeiro vislumbre sagrado captado pela criança, sua comunicação com o pai escravizado e desse com os brancos, até o cortejo dos negros velhos com os seus tambores transportando a santa. Em termos de organização textual, essas passagens se materializam nos seguintes eixos da festa: a irrupção do *boi do rosário* pelas ruas de Oliveira, considerada uma espécie de despacho para exu e momento ritual de grande agitação lúdica querido pelas crianças; o *kamdombe* dos pretos velhos, conversa com as almas dos ancestrais dirigentes do Reinado seguida pela *alvorada*, primeira saída das guardas às ruas antes do amanhecer; a *missa conga*, encontro com os brancos, quando a igreja católica recebe os reinadeiros; e enfim os *cortejos*, deslocamentos dos tronos coroados, também entendidos como as coroas dos *mi'nkisi*, pela cidade de Oliveira.

Se, desde o primeiro momento, senti-me acolhida pelas crianças, aos poucos fui percebendo na festa do Reinado as presenças sutis dos *kamburekos*: no jeito de balançar o corpo, fazer graça, contar causos de espíritos e *mi'nkisi*, comer muito, na ludicidade que perpassa – por vezes na própria forma instituída e em muitas outras pelas brechas – os diferentes momentos de um ritual antigo assentado em uma sólida organização hierárquica. Essa presença da criança em estilo, corpo e diversão é ostensiva na saída do Boi do Rosário pelas ruas de Oliveira, momento de abertura da festa que marca a noite de sábado, o primeiro dia do Reinado.

## O BOI, O EXU, O KAMBUREKO – OS ROMPANTES

A cidade fica muito comovida com a saída do boi. A praça principal, abarrotada de gente, sacode com os tambores. O boi é acompanhado de seus caixeiros, dois homens que batucam, e o mestre do boi, o seu condutor. Um homem negro, alto e magro, que narra o que está acontecendo, faz as saudações e despedidas: “a festa está começando”, quando abre; “este boi já está cansado”, no final. Um frio na barriga, uma expectativa: vai começar!

O Reinado se abre pelo boi. Ele agita as pessoas, avançando e recolhendo, fazendo que vai mas não vai, alegre e bravo, com um trajeto definido mas que pode mudar. O povo no meio da rua pula, canta e se empurra na órbita do boi. Muitos homens jovens, sem camisa, negros em sua maioria: “olha o boi! Solta o boi!”. As pessoas ficam atentas, tensas com a possibilidade do boi, inadvertidamente, atacar. Uma dinâmica afetiva que oscila do medo à alegre excitação.



*Figura 4 Boi do Rosário na festa das crianças, em outubro de 2016. Imagem: Frame de filmagem realizada por Bárbara Altivo*



Eu ao lado do capitão de massambique de Nossa Senhora do Rosário, Washington Luis Santos de Oliveira, em frente à bandeira de Santa Efigênia esperando o boi passar. Ele vê alguns conhecidos pulando ao lado do boi. Coloca as mãos na boca, virando-se para mim, como quem conta um segredo: “tem muito enredo nesse boi!”, e solta uma gargalhada. Percebo que ele está falando de algum caso amoroso. Brinca com o seu pai-de-santo, o pai Sidney: “eu já aprontei demais nesse boi! Nossa!” Pouco tempo depois, usa novamente a palavra “enredo”<sup>1</sup>, quando vai me explicar sobre a ação espiritual do boi. Ele me diz que “o boi é a força de exu, ele é o mensageiro, quem comunica. Olhe que ele vai saudar cada bandeira”. Os santos são os *mi'nkisi*, é exu saudando os *mi'nkisi*. Continua: “veja que Pedro, o rei congo de Santa Efigênia, está esperando o boi na frente da bandeira de Santa Efigênia. Tudo isso tem enredo”. Eu pergunto: “o boi tem relação com as almas, os eguns?”. Ele diz: “os eguns, as almas, comandam a festa toda. O boi é mais ligado a exu mesmo”.

(Trecho de diário de campo)

Abrir, chamar, soltar, atijar. O boi tem a mesma característica que o *despacho de exu*, ritual que inicia as atividades nas religiões de matriz africana, explicaram Pedrina e Washington (SANTOS e OLIVEIRA, 2016). A correria do Boi do Rosário descerra o canal entre o mundo dos vivos e dos mortos, abre o portal do profundíssimo porão onde habitam pessoas, laços, memórias, corpos, experiências - em boa parte, dilacerantes - do tempo do cativo. Mas, para isso, é preciso agradar ao boi, como se faz a exu nas religiões de matriz africana. Muita bebida, cerveja, cachaça e vinho. Furor corporal. Energia viva, quente e revolvedora que parece acordar a toda as gentes anunciando a festa, agitando cada canto da cidade, provocando o caos inaugural do trabalho que irá se seguir pelos próximos oito dias.

A convocação pelo deboche, brincadeira e diversão tem uma eficácia imprescindível de mobilização para a festa. Um verdadeiro trabalho de comunicação<sup>56</sup>, pensada tanto como interação quanto como experiência estética que atua em diferentes mundos, fazendo-os convergir no momento da folia primogênita. E as crianças, como Vitor, participam deste momento desde o ventre das mães, talvez o instante preferido para muitas delas ao longo de toda a semana do Reinado. O Boi é envolvido pelo fascínio, admiração e expectativa. É aventura arriscada, jocosa, que muito se contrasta à severa disciplina das guardas nos cortejos e rituais vindouros. Em diálogo com o capitão Washington, pude entender melhor o alcance dessa relação, compartilhando com ele as minhas inquietações de pesquisa.

Essa sua ideia do boi como o caos inicial, isso é fantástico, porque você tem um momento do lúdico, da experiência da hiper sensação, do lugar onde você tem uma sensação de permissividade muito maior, e que tem alguns perigos nesse contexto. Inclusive com as próprias crianças. Observe que o boi, em determinado momento, ele se vira e vai para cima de quem estiver na frente. Mas a criança gosta desse perigo. Porque ela consegue driblar esse perigo muito bem. E no final das contas, salvo exceções, elas se livram desse processo. Quer dizer, a criança, mesmo no lúdico, na permissividade, ela dribla o perigo. Muito porque ela está dentro desse contexto, ela sabe onde ir. Essa é muito uma relação dos *kamburekos* com os *exus* também. O *kambureko* olha o *exu* meio assim... "Olha o fulano está ali!" Ele até chega perto, mas sabe até onde pode ir. Porque ele sabe que aquela energia, em algum momento, pode ir contra ele. (OLIVEIRA, 2017a)

---

<sup>56</sup> Diferentes técnicas de comunicação social, cosmologicamente situadas, são realizadas nas comunidades de terreiro, notavelmente em contextos de festa. As relações públicas, se entendidas em seu sentido ampliado de gestão comunicacional, não são exclusividade das sociedades modernas. Nesse sentido, o trabalho de Bruna Acácio (2016) reconhece os saberes comunicacionais inscritos na atuação política da liderança quilombola Makota Kindoiale Cássia Cristina e propõe ainda um experimento contracolonizador na seara das relações públicas: a feitura de um mapa de públicos no contexto da rede de relações da comunidade Manzo Ngunzo Kaiango (Belo Horizonte, MG).

Uma forte afinidade as crianças nutrem em relação aos exus, entidades espirituais que gostam de zombar, infringir à ordem, assustar e provocar confusão. As figuras animais, com chifres, tridentes, olhos vermelhos, apareceram em vários desenhos traçados em nossas atividades na sede do reinadinho. Muitas vezes as crianças imitam as gargalhadas roucas dessas entidades, cantam os seus pontos e reproduzem os seus gestos, dentro mesmo de conversas cotidianas.

Nesse mesmo sentido, etnografa Flávia Pires (2011) a respeito da relação entre as crianças e os mal-assombros em Catingueira (PB). O imaginário infantil não é, como o adulto, antropocêntrico e maniqueísta – tendências classificadoras em larga medida confeccionadas via cristianização -, mas inclui uma vasta gama de seres e acontecimentos. Sobre isso, voltaremos outras vezes ao longo dos próximos capítulos, lançando mão dos materiais desenvolvidos nas atividades com as crianças e adolescentes do reinadinho.

Esses seres, os exus, ensinou-me Pedrina, são pessoas que morreram em situação de revolta, que sofreram muito quando estavam na face da terra. Mataram, roubaram, passaram fome e frio, foram violentados, viveram nas bordas estigmatizadas da vida social e agora trabalham nos terreiros, numa negociação com as forças que governam a dinâmica espiritual das existências. “Tem exu que prefere trabalhar milênios no plano espiritual do que voltar a encarnar neste planeta. A dívida é grande.” (SANTOS, 2016a).

Certa vez a Sete Saias do Pedro, pombagira que incorpora no filho de Pedrina, atendeu uma mulher que estava muito desesperada, queria a todo custo separar um casal para ficar com o marido. Levou fotografia, disse que pagaria o quanto fosse necessário. Pedrina gosta sempre de citar a resposta de Sete Saias a esse pedido, como faz com os ensinamentos de várias entidades, compreendidas por ela (e também por mim) como filósofas, intelectuais e pesquisadoras de diversas especialidades. Sete explicitou para a sua consulente a sua insólita demanda.

“Você quer separar um casal que está bem, unido, porque você acha que gosta

dele. Não vejo vocês juntos. Mas mesmo assim você insiste. Depois falam que o diabo sou eu! ". E soltou sua gargalhada aguda e longa, segundo o relato de Pedrina.

Diabo e exu, sempre uma questão. Nas falas públicas de Pedrina, em palestras, congressos, aulas, exu é distinguido da figura demoníaca, signo de intolerância religiosa empregado principalmente pelo cristianismo (com destaque para as denominações evangélicas neopentecostais) contra as religiões de matriz africana (SILVA, 2007). Contudo, em vários momentos nas nossas interlocuções informais, esses seres parecem coincidir, mantendo ao mesmo tempo as suas diferenças. Almoçávamos em uma padaria e Pedrina me falou para tomar muito cuidado enquanto estivesse em Oliveira. "E aqui é uma terra que... não duvide dessas palavras. Os capetas nascem aqui. Ou seja, as pessoas que nascem aqui são pessoas muito rebeldes, reincidentes em vários atos de maldade, de crueldade." (SANTOS, 2016b). Essa é também a forma como ela descreve os exus, com quem está acostumada a lidar nos toques de umbanda. Já no Kardecismo, outro lugar de experiência religiosa ocupado por ela (SOARES, 2016), os exus não são bem-vindos. "O pessoal da doutrina espírita não tem não é medo, não. Mas para eles exu é uma coisa assim muito atrasada. Mas eles [os exus] não ligam não. Exu vai, às vezes na reunião de desobsessão, para ser esclarecido." (SANTOS, 2016b).

Revoltados, machucados, brincalhões, emocionados, os exus povoam Oliveira – "a terra dos capetas" – e saem disparados na noite do boi. A experiência crucial da marginalidade e do sofrimento em vida caracteriza a sua postura de entidade espiritual, em boa medida, de troça e menosprezo às etiquetas do bom comportamento em sociedade e dos lugares de privilégio ocupados pelas elites. Experiências de violência que os conectam às crianças do reinadinho, diariamente infringidas por relações agressivas e preconceituosas na relação com a escola, família, tráfico de drogas que ronda o bairro e o espaço físico da cidade racialmente e economicamente segmentado.

Há uma camaradagem, parceria, entre elas e exu, uma solidariedade também desde o lugar minoritário e, quase sempre, pelo laço de dor amarrado na escravidão. Em uma das brincadeiras que assisti nas atividades que fizemos com a câmera, L. e D. (meninos, 15 anos) encenavam um feitor torturando um escravo. Num dado momento, o escravo – vivenciado por L. -, levanta do chão e se transforma em exu, gargalhando alto e assustando o feitor, incorporado por D., que corre. Exu espanta o feitor, vira o jogo.

As crianças têm medo e carinho por exu. Elas também adoram e temem o boi. L. e D., os meninos anteriormente mencionados, cuidam do boi do reinadinho, de sua confecção e ativação ritual, e têm o costume de tirar fotos dele e postar nas redes sociais. Eles fizeram uma montagem com essas imagens e, ao fundo, colocaram uma música, cuja letra insiro abaixo, pela sua força político-discursiva e seu valor de síntese conectiva entre exu, boi, a experiência da escravidão, as suas conseqüentes violências contemporâneas e as crianças.

Boi, Boi, Boi,

Boi da cara preta

Pega esse menino que tem medo de careta

Boi, Boi, Boi, Boi da cara preta

Pega esse menino que tem medo de careta

Ban, Ban, Ban, Bandido de clava preta

Pega esse playboy que tá na mira da escopeta

Ban, Ban, Ban, Bandido de Clava preta

Pega esse burguês que discrimina a raça negra

Não é a mamãe playboy, mas vai dormir neném

Papai tá na mira da glock e a mamãe também

Desde os tempos de Palmares que tem essa porra (Boi da cara preta)

A canção de ninar mudou, na base da escopeta

Malfeitor chicoteou, Sinhá-moça sentiu pena  
Os capitães-do-mato matou zumbi na base da ferramenta  
Seguiu a saga, da musiquinha de merda racista  
Tá enrascado playboy, já to com a minha alforria  
Salve bimba, pastinha, sabe quem é? Não!  
Mais um motivo pra morrer e subir que nem balão  
Bandido de clava preta é tipo boi bandido  
Depois que cai nós pisa, pisa pra terminar o serviço  
Faço Jus a canção, preconceituoso de bosta  
Tá gostando do cativo? É a senzala de agora  
Onde o tronco é a cadeira, onde a chibata é a escopeta  
Onde a corrente é arame farpado, ligado a cerca  
Já fez um pedido pro papai do céu? Então faça!  
Peça perdão por seu racismo, quem sabe ele te salva  
Chama o ferreiro, traga o ferro em brasa, com a logo CTS  
Vai pro inferno marcado, tatuado com a minha TAG  
...Oito anos molecada, essa guerra é nossa  
Cansei de boi da cara preta pra dormir era foda  
Hoje os crioulos tá no comando de canção de ninar nova?  
Bandido de clava preta e o boy morto, ensacado no rio de bosta.

(...)

Boi? Não! Bandido de clava preta  
Tem farejador no rastro de fuzil, escopeta  
No cativo moderno não se usa mais chibata  
Caipira Pirapora, pólvora que sai da bala  
Se não pagar o resgate vai gozando outro herdeiro  
Os caniba abate a carne, a revolta, vem do berço  
Vai pisar com boot, masca petisco o próprio enterro  
Lei do crime não é creme, crioulo, que cê criou  
Desde os campinhos de terra, do nariz escorrendo  
Pés descalços, sonhando em ser jogador, oh, vai vendo  
Conheceu a gíria e o crime, começou almejar as fita  
Deixou de ser curupira, hoje cata as avenida  
As gargantilha, deixando sangue de verme no piche  
Famoso 157, catador, Palhacinho do crime

Não é mais fantoche do sistema, criança esperança  
Hoje pega um quilo e pesa na balança  
"Boy, boy, me ajuda por gentilha"  
-Sai de perto preto, fedido, da minha mesa  
O mundo gira né boy? E as pedra bate  
O fedido hoje tá de clava, boy, boa viagem!

(Bandido de Clava Preta - part. Gago Contato Gueto & Paula  
Dias)<sup>57</sup>

L. e D. colaram em sua montagem as imagens do Boi da União, o boi do reinadinho, à canção de rap, canto indômito do "boi bandido", fazedor do "viravolta" (como na brincadeira em que o feitor corre do escravo), que muito tem de exu em suas memórias da crueldade da escravidão – atualizada na cadeia –, insubordinação às elites e porte intimidador. Sem propor uma equivalência entre esses seres (o boi e o exu) ou entrar em uma análise hermenêutica da letra, que certamente é muito densa e detonadora de várias possibilidades de desdobramento exegetico, demarco que esse gesto dos meninos diz muito do boi e do próprio Reinado. Abrir as porteiras, revolver o passado e vê-lo perpetuando transmutado no presente, trazer as dores e os gritos de ódio e rancor à tona, deixar as feridas abertas são algumas das ações que o boi propicia quando rasga a cidade<sup>58</sup>. Irrrompendo, a partir do princípio de ambiguidade de Exu, o boi faz emergir as memórias dolorosas mas, também, a possibilidade festiva da cura pela alegria e diversão coletiva.

Assim começa a festa e o processo de cura. É a chegada do "povo que vai acompanhando", nos dizeres de Pedrina, referindo-se às almas que participam do Reinado, dentre elas as almas de crianças. Um dos pontos que vou desenvolver mais adiante, e aqui adianto, é a proximidade entre o reinadinho e essas almas

---

<sup>57</sup> LETRAS DE MÚSICAS. Acessível em: < <https://www.lettras.mus.br/cacadores-da-trilha-sonora/bandido-de-clava-preta/>>. Último acesso em 14 de junho de 2017.

<sup>58</sup> Algo dessa atitude está presente nos desenhos, jogos e experimentos cênicos que realizei junto às crianças nas oficinas, como contarei nos capítulos a seguir.

infantis, a singularidade do trabalho mágico e espiritual feito na sede do reinadinho – também chamada de “casa das crianças” – no vasto e capilarizado movimento de cura do abandono, da separação forçada em relação aos pais pelo tráfico de escravos, das violências familiares e extra domésticas, das torturas por que passaram as crianças no tempo do cativo e que ainda vivem nos dias de hoje.

É certo que os exus e os *kamburekos* são diferentes entidades espirituais, com suas formas próprias de agir nos rituais, de serem cuidados e habitarem os corpos dos médiuns, bem como de sustentarem comportamentos típicos ligados às suas linhas de trabalho na umbanda. Pedrina já me disse: “o *vunji* é pior que o exu, não deixe de colocar uma bala que você prometeu a eles, porque eles cobram e aí não tem negociação!” (SANTOS, 2016b). Podem ser intransigentes em seus pedidos, fazer pirraça e gerar uma bagunça sem fim. Pedrina alertou-me sobre os contratemplos desse princípio desestabilizador das crianças, que é “pior” que a de exu por ser ainda menos domesticável, dificilmente traduzível nos termos convencionais da moral, do que seria o “certo” e o “errado”; e também por possuírem uma poderosa e perigosa proximidade com as forças da natureza e as suas divindades. E, para além do perigo, veremos como esses atributos tornam as crianças grandes inventoras.

As crianças ativam uma espécie de delírio, loucura, que é marcante na saída do boi e nas festas de *kamburekos* – Cosme e Damião – dos terreiros de umbanda e candomblé. Diamante, *vunji* de Carlos (sobrinho de Pedrina e pai de santo), é gerador de infindas travessuras nos dias de festa. No Cosme e Damião que participei, Joãozinho segurou um rapaz nos ombros – visitante da casa – e perguntou ao pai Sidney: “você acha esse moço bonito, tio?”. No segundo que a resposta “sim” foi emitida, Joãozinho arremessou um generoso prato de bolo na face do rapaz. Todos se contorceram de rir. Balões cheios d’água surgiam das alturas, molhando os mais distraídos. Litros de refrigerante banhavam as pessoas.



O chão, as roupas e os cabelos ficavam cada vez mais besuntados das guloseimas. Faísca, menino de angola que incorpora em Pedro, caminhava com um pote de sorvete nas mãos e oferecia o seu estranho conteúdo a todos que via pela frente, uma mistura de vários doces: balas, pudim, chocolate e o próprio sorvete derretido. Tanto doce que algumas pessoas chegaram a ficar enjoadas, passaram mal fisicamente com a overdose de açúcar, esse elemento que também pode ser associado à energia de Exu enquanto princípio de comunicação. Ainda mais um motivo de graça para os *kamburekos*. Eles mantêm uma relação que desafia o limite, uma teimosia que resiste às regras e parece funcionar pelo seu transbordamento. Não são fáceis de *desincorporar*, abandonar os corpos dos médiuns ao fim das giras. “Eu não vou embora! Eu vou ficar!”, gritava Mariazinha na festa.



Figura 5 Festa de Cosme e Damião no terreiro de Pedrina em Belo Horizonte, setembro de 2016. Foto: Bárbara Altivo

O que pode parecer apenas confusão e algazarra infantil é, contudo, trabalho. Segundo Washington, a maneira como os *kamburekos* se comportam e manipulam os objetos, emblematicamente os doces e guloseimas, tem a ver com um poder característico dessas entidades, um traquejo para gerar transformações.

A criança trabalha muito com o *vir a ser das coisas*. Eu acho que aí está o grande lance. Por exemplo, você veja o *vunji* – e não apenas um. Ele fala assim: “paizinho, senta aqui que eu vou jogar para você!”. Aí ele pega um tanto de bala e começa a fazer como o pai de santo faz. As balas viram oráculo, búzios. O meu *vunji* gosta muito de leite em pó, e ele chama o leite em pó de *pemba*. E na festa de *vunji* ele sai *pembando* a casa! Só que ele está de fato trabalhando! Ou seja, ele trabalha com o *vir a ser*, ele consegue transformar na energia potencial daquilo. Isso é fabuloso! Eles brincam, mas não é uma brincadeira sem noção de nada. (OLIVEIRA, 2017a, grifos da autora)

No primeiro dia do reinadinho também tem boi, só que de papelão e animado exclusivamente por crianças. Neste dia, captei o áudio enquanto meu amigo Bruno empunhava a câmera. Foi o primeiro exercício de filmagem que ousei fazer em campo. A imagem das crianças emergindo dos fundos do terreiro, com suas caixas feitas de garrações de plástico e o boi chacoalhando, tremendo, pulando e correndo, foi muito forte e significativa na percepção na cadência delas de fazer Reinado. “Olha o boi! Ei boi! Olha o boi!”, gritavam. Como estava com o fone e Pedrina com o microfone de lapela, eu podia ouvir, por entre os gritos das crianças, a sua voz cantando para o boi, rindo muito e falando pequenas coisas para as crianças, fazendo ensinamento no meio da algazarra. Foi notável a alegria de Pedrina caminhando ao lado das crianças, acarinhando o boi, as risadas roucas e o jeito tranquilo de participar da festa central da sua vida, sem ser, naquela ocasião, a capitã. “A festa é deles! É do jeito deles!”.

Esse jeito de sentir e elaborar concretamente o sagrado, trabalhando com o *vir a ser das coisas*, apareceu em diferentes momentos no campo. A intimidade da

criança com as coisas está intrincada, seguindo Washington (2017a), a sua intimidade com os santos e *mi'nkisi*, com as divindades de modo geral, com o sagrado. A conexão entre mundo e divindade é estabelecida através da sensibilidade infantil, aquela que possibilita a visão de N. Sra, do Rosário nas águas. Além disso, alimentando as redes de fofocas e colaborando nos trabalhos de feitiço e de cura, o trabalho comunicacional das crianças diz tanto da interação com os espíritos, os antepassados e as entidades guardiãs, o transporte dos cantos entre a *kalunga* e o mundo em que vivemos quanto no transporte das informações e recursos necessários aos “enredos” da vida comunitária

A primeira coisa, se você pensar a relação da criança e do *n'kisi*, por exemplo, ela é a mensageira primeira do orixá. O *kambureko* é o mensageiro primeiro do orixá. Claro que o *n'kisi* – ou o orixá – tem vários mensageiros, mas o primeiro é o *vunji*. Por quê? Por causa dessa sensibilidade. Ela é a única entidade que pode participar do ritual de iniciação, por exemplo. A gente costuma dizer o seguinte: a camarinha é de santo e do *vunji*. Ele tem a permissão total para chegar naquele processo. Ele tem uma certa ingenuidade, uma certa fidelidade. Eu acho essa uma palavra muito melhor. Se você for olhar, a criança é muito fiel. Em que contexto? Ela é fiel ao que está sentindo. (OLIVEIRA, 2017a)

Durante a festa do Reinado, assim que o boi cessa a ronda, as crianças passam a ser fortemente conduzidas pelos mais velhos. A proximidade sensível com o sagrado é entendida, a partir daí, como uma potencialidade a ser protegida, conduzida e colocada a serviço das guardas. De forma similar, os *vunji* são dirigidos com rigidez pelos zeladores de terreiro, que trabalham arduamente na circunscrição de um tempo e um espaço para a explosão festiva das entidades infantis acontecer. Os pais de santo são, nesse sentido, como os capitães de Reinado e pretos velhos que delimitam uma disciplina severa aos seus tocadores e dançadores mirins. Conductoras das mensagens dos espíritos, *mi'nkisi* e dos

santos<sup>59</sup>, as crianças são, ao mesmo tempo, conduzidas pelos mais velhos da comunidade no curso das tarefas rituais.



Figura 6 Pedrina cumprimenta o cruzeiro das almas na sede das crianças, em outubro de 2016. Frame retirado de filmagem realizada por Bárbara Altivo

## CONDUZIR, DISCIPLINAR, AMPARAR – A BENGALA DE VOVÔ

Boi repousa, é hora de conversar com as almas. O kamdombe começa quando todos retornam do agito. Uma fogueira cresce no fundo da Casa Azul, os tambores centenários feitos pelos negros escravizados são aquecidos e uma roda se forma. “A benção papai. A bênção mamãe” cantam os presentes. “Kamdombe é força intensa de preto-velho”, anunciou Washington ainda na saída do boi. Eles chegam pelos corpos dos médiuns presentes. São os mentores, dirigentes do

---

<sup>59</sup> A relação que as crianças estabelecem com o vasto e múltiplo espectro de seres poderosos de outros mundos é muito mais porosa e intercambiável do que a dos especialistas adultos do Reinado. Veremos isso com mais detalhes nos capítulos vindouros.

Reinado, seus líderes religiosos e políticos, os vovôs e as vovós, como dizem as crianças. Dentre eles, Pai José, Pai de Todos, Pai João, Pai Joaquim, Mãe Maria Conga, Mãe Maria do Rosário. São vários e compõem o círculo iluminado pela fogueira e embalado pelos toques rápidos dos tambores, os tamboretetes que conduziram a Senhora do Rosário até o terreiro dos negros no fundo da mata, como conta a narrativa originária (MARTINS, 1994).

“Sem kamdombe não tem Reinado. Pode até ter Congado, essas coisas de espetáculo, mas Reinado não. Kamdombe é fundamento de Reinado”. (SANTOS, 2016b). Os tambores sagrados são entidades que devem ser cuidadas, a presença viva dos ancestrais mais remotos do Reinado. “Kamdombe é a origem, o ritual que era realizado nas senzalas e em outros recantos possíveis, com dança conduzida pelos sons dos tambores de mão, da puíta, o tambor de fricção e dos guaiás, os chocalhos de cesto”. (LUCAS, 2011). O momento do kamdombe integra o curso ritual de muitas irmandades, e tem a sua forma e nomeação a depender de cada tipo de atualização da narrativa fundacional do Rosário, memória sempre plantada em um território, explicou-me Washington.

O nome dos tambores de kamdombe tem relação forte com o lugar, com a comunidade. Porque o kamdombe não é um só. O kamdombe de Oliveira tem uma história, o kamdombe de outra irmandade tem outra história, que está ligada a outros pretos-velhos que rememoraram esse momento da aparição de Nossa Senhora de um outro ponto de vista, de uma outra experiência, entende? (OLIVEIRA, 2017)

O kamdombe no Reinado de Oliveira está presente nos dias de hoje apenas na Irmandade “Os Leonídios”, tendo sido gradualmente excluído das outras guardas da cidade. São as pretas e os pretos velhos que ditam os rumos da festa, o caminho do cortejo, as nomeações e batismos de capitãs, capitães, tocadoras, tocadores, bandeireiras, bandedireiros, reis e rainhas. É com a benção dos mais

velhos, antigos espíritos que passaram pela escravidão, que a festa encontra sustentáculo espiritual e manejo estratégico em meio às adversidades da cidade, tanto em termos de contendas imateriais (feitiços, turbulências emocionais, inimizades dentro e fora das famílias, dentre outras), quanto políticas e sociais (racismo, elitismo, problemas com a prefeitura, a igreja católica e pessoas ricas de Oliveira). Para a festa existir há de se lutar. E eles são a força viva dos que atravessaram os traumas absurdos da chibata e hoje retornam com agência nos caminhos contemporâneos da comunidade.

E aí como é que esses negros, que foram roubados lá, tirados à força de sua terra, naquelas condições inimagináveis, porque por mais que se relate, somente eles que passaram sabem... Vieram para uma terra desconhecida, onde eles perdem o nome, querem que eles aceitem outro tipo de crer num ser superior, matam, morrem por causa disso, e mesmo assim conseguem atravessar o século. Porque isso que me chama atenção. Gente, uma festa, festa do reinado, festa do Congo, e a gente ainda fala festa do Congo, o Congo antigo onde havia o império, né, a formação do povo banto, com todos aqueles países inclusive Angola. Esse povo conseguiu, desde a época da escravidão, porque o reinado existe no Brasil colônia, no Brasil império e no Brasil República! Com pessoas pobres, sem recurso, e sem muita condição. Então, tem uma força maior para que isso aconteça. E, por exemplo, a chegar nos nossos dias, quanta coisa aconteceu para os que vieram antes de nós para que hoje a gente pudesse... Então, a festa com esses ensinamentos profundos. (SANTOS, 2016b)

Os pedidos de bênção aos velhos no kamdombe são marcadamente movidos pelo respeito e reconhecimento das duras situações pelas quais eles tiveram de passar quando no jugo da escravidão. No limite do sofrimento, como acima coloca Santos (2016b), os pretos e pretas velhas produziram o conhecimento de sobrevivência das suas práticas religiosas, mágicas, espirituais, seguiram *saravando* (saudando, cultuando) os seus ancestrais e divindades de África, guardando e

atualizando os saberes acerca dos cuidados com os corpos, as ervas, as línguas, os jeitos de fazer comunidade.

As estratégias de vida empreendidas por essas pessoas em um contexto tão mortificador como o da escravidão são constantemente celebradas no Reinado e ganham forma nas letras das toadas, no ritmo dos toques das guardas e nos sacolejos dos corpos, principalmente nas guardas de massambique, capitaneadas no seu lado mítico-espiritual pelos vovôs e vovós que conduziram Nossa Senhora até o terreiro. Na estrutura do cortejo, o massambique é que faz a guarnição do trono coroado, que conduz os reis e rainhas de ano, perpétuos e congos. Ele é “o dono das coroas e guardião dos mistérios”, é “a força telúrica e guerreira que gerencia o continuum africano, reorganizando as relações de poder, entre os povos negros dispersos na África” (MARTINS, 1994, p. 57). Mais adiante, quando entrarmos na dinâmica dos cortejos, percorrerei mais detidamente o universo massambiqueiro através de sua capitã nos Leonídios, Pedrina de Lourdes Santos.

Os mais velhos que descem no kamdombe são os donos da festa, os seus dirigentes espirituais, estrategistas que dão os conselhos para o bom seguimento do Reinado, que alertam sobre problemas, desavenças de dentro e fora da guarda, e cobram a disciplina dos seus membros. “Nossa Senhora não está gostando dos rumos da festa.”, disse Pai de Todos, gerando a preocupação na irmandade. Pedrina me contou que essa mensagem do preto velho chega a cada ano com novas informações. O que mais está desagradando a Santa é a apropriação incisiva que a elite da cidade exerce sobre os rituais reinadeiros, uma colonização brutal que opera nas sutilezas dos detalhes. As roupas dos reis e rainhas, sublinha Pedrina e outros membros dos Leonídios, como o seu filho Pedro – Rei Congo de Santa Efigênia – e o sobrinho Washington, estão cada vez mais europeizadas, mobilizando uma economia de debutantes na cidade. Pedrina, inspirada nas suas longas conversas com os pretos velhos, costuma sublinhar essa situação de comercialização da festa, um jogo de prestígio no qual participam os

setores ricos de Oliveira, como perverso mecanismo erosivo de um dos principais fundamentos reinadeiros: a humildade. Este princípio o kamdombe zela e ativa logo no início do corpo ritual, no sábado que abre o Reinado. Foram eles, os pretos velhos kamdombeiros, negros de “pés descalços, roupas rotas” (SANTOS, 2016b), que sensibilizaram e entusiasmaram a Santa a sair do mar. Por isso, kamdombe é coisa de base, é fundamento.

Se o boi desata as porteiras entre mundos, gerando o alvoroço, os pretos velhos kamdombeiros são, em outros termos, a força direcionadora, condutora, que rege os trabalhos. Um interessante índice dessa propriedade orientadora dos velhos está inscrita na própria narrativa mítica da aparição: as crianças veem a Santa, os velhos, através de seu jeito de cantar-dançar-rezar, a encaminham até o seu templo feito na mata e, depois, até a igreja dos brancos. O caráter telúrico do jeito de cultuar elaborado pelos velhos moçambiqueiros (MARTINS, 1994), os seus conhecimentos de intensa conexão com a terra, são guardiões de um fino cuidado com os conhecimentos ancestrais e procedimentos rituais garantidores da eficácia espiritual do Reinado, aquilo que Pedrina constantemente frisa como “saber de onde se vem e para onde se vai”, os alicerces que constituem uma base enraizada no passado e, por isso mesmo, geradora de desdobramentos no futuro.

As crianças remexem e saltam no boi. Já o kamdombe é coisa séria. “Você vai ao Kamdombe, Bárbara?”, C. K. (menino, 12 anos) me perguntou, com um ar meio preocupado. “Vou sim, uai! E você?”. A resposta dele não saiu fácil. “Não sei ainda...” É uma responsabilidade grande ir ao kamdombe. Os pretos e pretas velhas inspiram nas crianças um senso de seriedade e compromisso, até certo medo, que ficou evidente em um dos jogos que elas fizeram comigo enquanto descansávamos do cortejo.

C. K. pegou o meu gravador de áudio e disparou, como um locutor de rádio, seguido de seus amigos.



C.: Gente, gente! Saravar é bão, mas não pode brincar.

O.: Brincar é proibido.

C...: Ainda mais essas crianças que vive na rua brincando. Nunca brinque com vovô. Vovô é bão se você for bão com ele. Ele é ruim se você for ruim com ele. Como todos os orixás. O., o que você tem a me dizer?

O.: Olha, meu amigo, você falou bonito agora! Não pode brincar com eles mesmo, porque você pode tomar bengalada! Tomar muito xingo e também pode se dar mal. E agora, o que você tem para me falar M.?

M.: Eu quero falar que com isso não se brinca. Uma vez meu primo foi brincar com isso, dois minutos que ele foi para frente ... e tinha nada no chão. Ele tropeçou e caiu. Por isso que não pode brincar. Quem mexe com isso, pode, mas nunca pode brincar com isso. Essa é a minha fala.

[C. (menino, 12 anos), O. (menino, 10 anos), M. (menino, 9 anos), 2016]

Com vovô não se brinca. Escutei essa máxima inúmeras vezes da boca das crianças. As lições dos mais velhos implicam toda uma etiqueta de respeito, atenção e seriedade na relação entre os mais jovens e os anciões, fonte viva de conhecimento que ocupa o topo da hierarquia política e espiritual na comunidade. A firmeza com que os velhos conduzem os rituais do kamdombe, bem como a severidade dos capitães de Reinado – com destaque para o importante trabalho de Pedrina e de seu irmão Antônio Eustáquio dos Santos nesse sentido – conjuga a tarefa espiritual de dar caminho às almas na festa, de curar as relações adoecidas pela escravidão (de ontem e hoje), à tarefa sociopolítica de gerenciar o contato com outros coletivos e instituições implicados no Reinado (associação de congadeiros da cidade, prefeitura, padres e representantes da igreja católica, famílias ricas, dentre outros) e ao labor de transmissão de conhecimento às crianças e jovens – o modo de fazer educação, ensinamento – com base na comunicação das tradições de raiz africana, isso é, no reconhecimento, manutenção e fortalecimento da cadeia de relações que é a ancestralidade.

E o kamdombe é esse momento da seriedade. É o momento em que eu vou estar em um ambiente com pessoas sérias. As crianças reconhecem o ser das coisas. Então elas sabem que quem está ali é alguém que tem propriedade na fala. Porque o preto-velho é aquele que diz: "eu gritava por Nossa Senhora quando a pancada doía!" E talvez a criança pode não saber muito bem o que significa isso, mas ela sabe que é alguma coisa muito forte, e que ele, pela característica do preto-velho de ser também disciplinador, caracteriza um lugar onde tem de se pisar devagar. Então: "a bênção, vovô". Eles vão morrer de vontade de beber a cachaça mas não vão poder... Vai chegar um momento que o sono virá e ela vai dormir. Mas ela quer estar ali, quer aprender. (W. OLIVEIRA, 2017)

A autoridade pela experiência dos pretos velhos estabelece limites no comportamento das crianças, ao mesmo tempo em que proporciona gestos de cuidado, zelo para com elas. Quando o kamdombe silencia e a fogueira se apaga, é hora de partir para alvorada, reunindo todos os que ainda não dormiram. O dia vai raiar, mas antes é preciso saudar a cidade e se fortalecer para a intensa semana de trabalho. As crianças dormem, os mais velhos formam uma guarda e tocam as caixas pela primeira vez da festa. Visitam determinados pontos da cidade, como as portas de cemitério e de igrejas, buscando as permissões e alianças espirituais necessárias que emanam destes locais. "Você está dizendo a todos esses centros de energia que você está pronto e se fortificando para a semana que vem. E dizendo à cidade que já começamos o trabalho. " (W. OLIVEIRA, idem).

Há a incorporação das pretas e pretos velho no kamdombe, que às vezes é seguida pela chegada de outros espíritos. Virados nas entidades, os dançadores e dançadoras, tocadores e tocadoras podem seguir para a alvorada. "Já aconteceu de ir na alvorada: exu (virado), o marujo do pai de santo, a Sete Saias do Pedro, o preto-velho da tia Pedrina, na mesma toada! ", contou-me Washington. É um

momento em que diferentes forças trabalham juntas, cada uma na sua vibração, para as coisas acontecerem. “A alvorada é esse momento de preparação inicial, de romper, ‘agora já foi, não tem volta, já estou no processo’. É isso.” (idem, ibidem).

## SANTA MANGANÁ<sup>60</sup> NA CASA DOS BRANCOS



*Figura 7 Missa Conga na igreja de São Sebastião, em Oliveira, no dia 2 de setembro de 2016. Foto: Bárbara Altivo*

Dorme-se muito pouco ou não se dorme na primeira noite de festa. Depois da alvorada vem a missa conga, celebração católica que inclui as toadas de reinado no momento dos cânticos litúrgicos e é antecedida pelo canto de lamento na

---

<sup>60</sup> Outro nome de Nossa Senhora do Rosário, de origem bantu, muito utilizada pelos reinadeiros dos Leonídios, principalmente pela capitã Pedrina.

porta da igreja<sup>61</sup>, que lembra o tempo em que os negros lá não podiam entrar. As guardas saem de suas sedes e tocam até a igreja, que fica abarrotada de gente. As batidas dos tambores, os raios das gungas, os chiados dos patangomes e ganzuás – principais instrumentos do reinado na cidade - parecem não caber no espaço estreito da construção católica. O som é altíssimo e vibra em todos os corpos e objetos, tornados caixas de ressonância. Enquanto o padre fala, muitas crianças e alguns capitães cochilam, cansados pela noite intensa de kamdombe e macumba, como costumam dizer. Já no momento de cantar, despertam e se erguem dos bancos. Kátia, capitã do congo de N. Sra. Do Rosário e sobrinha de Pedrina, brincou: “O bastão, na hora da missa, sabe para o quê serve? Apoio para dormir!”

A missa conga não integra os fundamentos rituais que conferem a eficácia espiritual do reinado, de acordo com a tradição da irmandade Os Leonídios. Funciona mais, explica Washington, como uma espécie de “autorização da igreja para que as coisas aconteçam”, consiste em uma negociação e uma estratégia política da igreja de se redimir publicamente das inúmeras agressões cometidas no passado contra as comunidades negras de reinado na cidade<sup>62</sup>.

Desculpa!? Nós estamos falando de décadas... Isso é muito mais para não pegar mal para a igreja... Aí dependendo do padre a gente dá uma espetada ou outra. Agora, fala com a minha tia, como aconteceu uma época: “Olha, vocês podem entrar na missa, mas todo mundo vai entrar sem gunga. Eu não quero barulho na missa.” Oi? O que nós faríamos?

---

61 “No tempo do cativo, era branco que mandava. Quando branco ia pra missa, era negro que levava. branco entrava pra dentro e negro lá fora ficava. E se negro reclamasse, de chiquirá ele apanhava. Negro só ia rezar quando na senzala chegava. Ai que dó... Ai que dó... Jesus Cristo está no céu, amparando todas as almas desses pobre negro sofredor” (Trecho do canto de lamento)

62 Na missa conga da festa do Reinado em 2015, a igreja manifestou emblematicamente o pedido de desculpas aos reinadeiros da cidade. Padre Diovanny, que celebrava a missa, ajoelhou-se no altar e pediu perdão pela demolição da antiga capelinha de N. Sra. Do Rosário em 1929, construída pelos negros, que foi substituída pela Catedral de Nossa Senhora de Oliveira, conhecida como Igreja Nova, considerado o maior templo católico da cidade. (BLOG DO JORNALISTA LUCIANO, “Igreja pede perdão aos congadeiros”. Acessível em <<http://jornalistalucianoares.blogspot.com.br/2015/11/igreja-pede-perdao-aos-congadeiros.html>> Último acesso em 6 de julho de 2017.)

Daríamos tchau. Não precisa da missa conga para a festa acontecer. A maioria dos congadeiros, se você for ver... O Pedro, por exemplo, que é rei. Aí chega lá na missa conga, se você observar, o padre pega a coroa da mão do Pedro. Ele mesmo tira e coloca o sagrado dele, não deixa o padre fazer isso. (W. OLIVEIRA, 2017)

O Reinado em Oliveira sofreu uma série de reprimendas, boicotes e apropriações violentas por parte da igreja católica, lideranças políticas e famílias abastadas da cidade. Devido a esses conflitos, a festa foi interrompida três vezes. A última deu-se na década de quarenta, por um decreto da prefeitura. A festa retoma em 1950, com um novo formato, no qual se destaca a centralidade da Princesa Isabel – sempre uma moça jovem, branca e da elite que contribui financeiramente para a realização da festa, a quem voltaremos mais adiante pela imaginação das crianças do reinadinho - e a presença dos reis e rainhas de ano e promessa. Tais modificações foram, do lado dos negros, uma astúcia para a festa continuar a existir, como sustenta Pedrina.

Por isso que ela tem esse formato que você viu, Bárbara. No meu modo de entender, ela não era assim não. Já tem umas duas décadas, eles resolveram vestir a caráter, né? Então a gente vê um desfile de reis europeus, de reis ingleses, de reis espanhóis. E os reis mesmo que são os donos da festa, no cortejo eles vêm depois, por causa dessa briga. Foi uma dificuldade muito grande... Eu, enquanto eu tiver vida, enquanto eu tiver força – e olha que eu acho que vou ter força até o último minuto – não vou deixar de fazer e de falar as coisas não. E fazer da forma que eu acredito, da forma que eu fui orientada a fazer. A última vez que a festa foi interrompida foi mais ou menos assim por volta de 46, 48. E ela volta 50, 53, até com um sonho de uma pessoa da elite, que viu a Nossa Senhora na frente da igreja pedindo para voltar a fazer a festa. E, uma coisa que foi feita pelos africanos, que são pessoas que têm um profundo conhecimento a respeito da natureza, da verdade, das coisas muito grande, que até hoje é muito desprezado, desacreditado. Eles detêm esse conhecimento e, como em todo lugar, eles mantiveram isso... E aí começa essa festa no formato que ela tem

hoje. Apesar de eu saber que nem sempre era esse formato. Eu tive notícia, tem um senhor amigo de família de muito tempo, ele já faleceu, mas uma vez ele falou que a festa não podia ir pra cima da Igreja dos Passos. Eu não sei se você sabe qual que é a Igreja dos Passos. É uma igreja que tem ali depois da ponte, descendo ali. Aí fazer hoje como faz é porque a igreja dos pretos foi demolida, né? Sagraram para outro título de Nossa Senhora e não tem onde... porque na igreja dos escravos que fazia coroação. Mesmo quando ela volta foi lá dentro, por um tempo. Depois foi fazer na praça. Que acho que a máxima de quem liderou isso foi o seguinte: "tomou o meu espaço, então eu vou fazer aqui na praça!". Uma forma de resistência. (SANTOS, 2016b)

Várias são as formas de resistir, subverter, criar e mobilizar africanamente os elementos católicos através do modo de vida elaborado pelas comunidades de reinado, pelos seus manejos rituais que infiltram, insemnam a cosmovisão afro-brasileira na matriz da hagiografia católica (LOPES, 1988). Tanto no plano da linguagem mítica, que rasura e cruza as referências católicas com "repertórios textuais de arquivos ágrafos africanos, reencenados, como texto terceiro, pela tradição oral" (MARTINS, 1994, p. 47), quanto na corporalidade, instauração de um governo paralelo firmado no modelo imperial do antigo Congo, as operações contracoloniais, sutis ou categóricas, se multiplicam.

As crianças são particularmente afetadas por essas disputas entre o mundo dos brancos católicos da cidade e o mundo das irmandades negras reinadeiras. A ostentação espetaculosa que cada vez mais dá o tom da festa, erodindo a tradição afro-brasileira, deve ser severamente combatida, de acordo com Pedrina, principalmente na formação das crianças que serão as reinadeiras de amanhã. Elas são mais vulneráveis aos conceitos de beleza vinculados ao padrão europeu que transveste os reis e rainhas da festa, bem como vivenciam o racismo e o preconceito religioso em suas escolas e outros espaços públicos. "Elas,

especialmente, precisam de direcionamento, para não saírem repetindo esse modelo colonizado, catolicizado, da festa” (SANTOS, 2017a).

## SAGRADO MOVENTE: O CORTEJO DOS SANTOS E MI'NKISI

Casa Azul, 2 de setembro de 2016 – Oliveira-MG

Estava sentada ao lado de C.K., aguardando a hora de partir para a missa conga, quando Cláudia (Makota Luandeu) cochicou ao pé da minha orelha: “Pai Pedro quer falar com você”. Sem entender o que acontecia, por nunca ter participado da festa, fiquei preocupada e segui até o quarto onde se encontrava o Rei Congo de Santa Efigênia. O seu porte e beleza me hipnotizaram. Pedro estava deslumbrante em seus trajes reais: uma capa marrom pontilhada de lantejoulas douradas, uma bata de estampa de onça, um turbante branco imponente que sustenta a coroa, no topo da cabeça. “Bárbara, gostaria de te pedir que carregue a minha sombrinha!” Fiquei muito surpresa e honrada, pois a mim foi destinada a função de proteger a coroa sagrada do sol e do sereno. Além disso, o convite de Pedro me posicionava dentro do cortejo, como mais um corpo inserido da dinâmica móvel da guarda, perspectiva privilegiada para experienciar e gerar pensamento com/sobre o reinado. Lembrei-me da fala de Washington de que tudo no Rosário tem enredo e da conexão entre a coroa de Santa Efigênia ao *n'kisi* associado, que é Matamba na tradição do candomblé angola, lansã no candomblé Ketu. No caso, a divindade que diferentes pais e mães de santo apontaram enquanto regente da minha cabeça.

*(Trecho de diário de campo)*

Uma das mais impressionantes singularidades do Reinado feito pela irmandade Os Leonídios é a forma como relaciona diretamente os santos católicos cultuados publicamente na festa e os *mi'nkisi* ou orixás, cultuados nos toques de umbanda e candomblé. Pedrina explica que a devoção dos negros aos santos católicos foi uma manobra astuta de perpetuar o culto às divindades africanas sem que os

brancos pudessem notar. “Se o negro cultuasse Dandalunda, iria para o tronco. Agora, se fosse N. Sra das Mercês, tudo bem!” Então, através da figura de N. Sra das Mercês, os reinadeiros reverenciam Dandalunda, a divindade das águas doces, conhecida como Oxum nas casas de candomblé ketu. Do mesmo modo, N. Sra dos Rosário *dá passagem* para Kaiaia/Iemanjá, São Benedito para Mutakalambô/Oxóssi e, como já foi dito, Santa Efigênia para Matamba/lansã. Isso quer dizer que não se trata de uma simples equivalência entre essas figuras de distintas cosmologias, mas que elas fazem uma espécie de aliança no momento do cortejo. “Kaiaia é a dona da coroa. Mas isso não quer dizer que N. Sra. do Rosário não o seja, ou que não esteja lá também” (SANTOS, 2016b). A teoria de Pedrina sobre a relação entre as divindades africanas e os santos católicos é especialmente crítica ao conceito sociológico de sincretismo, o que veremos com detalhes mais adiante, quando será desdobrada a questão da relação entre os brancos e os negros no Reinado através das crianças.

Quero neste primeiro momento apenas fixar que o cortejo dos santos católicos, o seu deslocamento pela cidade, tem para Pedrina e diversos outros membros dos Leonídios (não todos, pois há pessoas católicas na irmandade) o sentido e a eficácia de um trabalho vinculado aos quatro *mi'nkisi* (Kaiaia, Dandalunda, Mutakalambô e Matamba), que estão presentes através das coroas dos reis e rainhas perpétuos e congos, figuras que vivificam as autoridades de antigos reinos africanos, anteriores ao tempo da diáspora.

A minha tia [Pedrina] tem um canto muito bonito que diz assim: “Eu vou-me embora Reinado/ Eu vou levando o meu povo...”. Tem uma relação de pertencimento muito grande. A coroa que se carrega lá – e você deve ter ouvido ela falar muito isso – é a coroa do *n'kisi*, portanto, o sagrado por excelência, aquilo que eu preciso proteger, aquilo que eu preciso guardar. E o massambique é aquele que guarda esse processo. Você tem o congo lá na frente, rompendo e abrindo os caminhos. E o massambique naquele sentido da guarda desse processo sagrado. É o mais importante da festa, do Reinado, o momento em que eu tenho a



imagem de Nossa Senhora na frente, o pendão, e a sua coroa atrás. Ou seja, "hoje sou eu". Nossa Senhora do Rosário, das Mercês, São Benedito, Nossa Senhora Aparecida... e atrás toda a sua coroa, todo mundo que carrega algo sagrado desse santo. (W. OLIVEIRA, 2017)

O cortejo, na medida em que desloca os reis e rainhas, vai reunindo o seu povo, ou seja, as pessoas - vivas e principalmente mortas, as almas - que tem relação, enredo, parentesco com cada um dos quatro reinos comandados pelos *mi'nkisi*/santos católicos. Para curar, é preciso encontrar os seus, o que muitas vezes implica revisitar antigas desavenças, mágoas e rancor. Um trabalho árduo e difícil, de "tentar a união dos desunidos", onde justamente reside o "paradoxo do Rosário" (idem, ibidem). E o sagrado mobilizado pela festa, sublinha Washington, funciona justamente estabelecendo esses encontros, em tudo, perigosos e necessários. A religião de matriz africana é, por excelência, uma religião de fluxo e contato.

No deslocamento, você está colocando para a cidade que o seu sagrado movimenta. A diferença da religião afro para as outras é isso. Aquilo que é sagrado, para mim, vem. Dança comigo, come comigo, ele pertence a mim, ele está no convívio diário. Mesmo sendo um sagrado, como Nossa Senhora, ela anda comigo. A bandeira está lá, tem a sua coroa representada que vem comigo nos momentos mais importantes. A relação que o afro-brasileiro tem com o sagrado não é de uma religiosidade estática. E, portanto, esse movimento que dá a dinâmica do Rosário, essas alianças que ele tem que fazer ao longo da cidade, que é o trabalho. (...) É um desafio, inclusive: trabalhar em um rosário que tem que ser integrado, tem que ser aliança, mas que são pessoas nem sempre afins. Talvez esse seja o paradoxo do Rosário: tentar a união dos desunidos. (W. OLIVEIRA, 2017a)

Ao longo dos oito dias que as guardas transitam pelas ruas de Oliveira, subindo e descendo ladeiras, entrando nas casas dos devotos, cruzando os cemitérios e

antigos cenários de torturas do tempo da escravidão, portas de igrejas e de terreiros, uma multidão de seres se reúnem e são direcionados para outros lugares. Um grande trabalho de encaminhamento de almas, no qual o intrincado percurso geográfico consubstancia um processo subjetivo também intenso, cheio de atravessamentos difíceis e rotas sinuosas, que passam por antigas dores e desafios. A tarefa é, ao mesmo tempo e inseparavelmente, política e social, uma vez que as experiências de violência do passado e do presente geram, de forma aguda e perversa, traumas subjetivos e conflitos dentro da própria comunidade e dessa com outros coletivos.

“Quem está no reinado é porque precisa”, me disse a Rainha Conga de Nossa Senhora das Mercês Ana Luzia. Várias vezes escutei a opinião, entre os reinadeiros, de que todos os participantes do reinado estão, de certa forma, resgatando questões passadas, descobrindo e curando feridas, pagando dívidas afetivas e espirituais. Não há uma distinção entre “sãos” e “doentes”, porque a cura é sempre relacional e, assim, comunicativa, como sustenta Washington Santos de Oliveira:

O rosário está ali para unir, para curar, para sarar. Só que talvez as pessoas que mais serão curadas são as que estão lá. E aí a grandeza, a bondade de Deus: usar os doentes para curar outros doentes. E aí também curar a si mesmo, porque a cura é da relação. É um trabalho da cura em que o elemento que é curado ajuda a curar outros. Comunicação. Olha a sabedoria do preto-velho, sabendo isso tudo, ele canta assim: “é devagarinho, é devagarinho/ é no rosário eu vou, eu vou”. Ele está dizendo que todo esse processo é muito devagar, por causa da limitação, do ego. Eu vou caminhando, passando por isso, e tentando compreender. (W. OLIVEIRA, 2017a)

A cura é um instante que dura. Não adianta correr que é pior: a ferida torna a doer. O conselho de preto-velho massambiqueiro, que foi conduzindo a santa

lentamente do mar até o terreiro, é lembrado em diferentes toadas e se faz necessário na peleja das guardas pelos quilômetros a transitar. “Massambique é coisa de nego velho, que anda devagarinho/ Quem anda com preto velho nunca fica no caminho”. Devagar no andor, devagar com as coroas – é preciso protegê-las e honrá-las -, devagar com as próprias limitações, devagar com os problemas e perguntas. Paciência, o caminho é longo e nem bem começou. Paciência.

O corpo sente a intensidade e extensão da jornada. Uma bacia de alumínio, bem grande, repleta de ervas maceradas na água, e uma roda de crianças com os pés cansados imersos naquele remédio. Pedrina prepara o alívio de seus dançadores e tocadores mirins com carinho, e fica atenta aos sinais de fadiga e mal-estar que podem surgir a qualquer instante durante os 8 dias de cortejo. Se precisar, logo acende o cachimbo, tira o rosário do peito e faz a benzeção. Quem estava bambo fica firme, me garantiram as crianças das Mercês. Capitã famosa pelo zelo à tradição ancestral do reinado, ela verifica cada mínimo detalhe nas fardas e instrumentos antes de sair às ruas. Limpíssimas, passadas e alinhadas, as roupas e sapatos reluzem ao sol e são a marca de um comprometimento com o cuidado herdado da mãe, Ester dos Santos, que exigia organização e igualdade nas vestes dos tocadores e dançadores: uniformes impecáveis. Com tanta exigência e disciplina, o que por vezes gera apreensão nas crianças, um toque sutil se destaca no minuto anterior ao rufar das caixas: Pedrina borrifa perfume em cada uma das crianças e adolescentes. É o sinal de que estão todos prontos.



*Figura 8 Guarda de massambique de Nossa Senhora das Mercês no Reinado de 2016.  
Foto: Bárbara Altivo*

A festa é tempo de abundância para a comunidade. Afetiva, laboral, gustativa, mágica. A primeira semana de setembro marca um período de reunião entre parentes que há muito não se viam, a chegada de turistas, os fartos almoços e cafés, a mesa comprida rodeada de gente, os cortejos que colorem e ressoam pelas ruas de Oliveira. A capitã Pedrina e os outros reinadeiros se preparam o ano todo para o evento.

E eu consigo perceber na festa três aspectos. O aspecto social, o aspecto social e o aspecto cultural. Porque o ser humano precisa de um momento, que essa vida, que ele seja reconhecido. Então para o reinadeiro, para o congadeiro – porque antigamente falava reinadeiro, não era congadeiro não – esses dias são os momentos de glória dele. Ele tá ali, no resto da vida, na margem, marginalizado, mas nesses dias ele é o centro e ele precisa disso para ter força psicológica para enfrentar o que o sistema impôs. É o momento da religião. Porque o reinadeiro, com os defeitos todos que nós seres humanos podemos ter, mas eu falo assim, nós carregamos água no balaio para essa Nossa Senhora, para esse São benedito, Santa Efigênia. E para quem não sabe, carregar água no balaio é o impossível, porque quem conhece um balaio sabe que a água não vai parar lá. Todos têm um amor verdadeiro por esses santos. E o aspecto cultural, de ir mantendo o costume desse povo. (SANTOS, 2017a).

Os aspectos de atuação da festa ressaltados por Pedrina incidem fortemente na vida dos mais jovens. “É a única época do ano em que alguns desses meninos comem direito”, ela disse, preocupada com a situação de pobreza que muitas crianças vivem junto às suas famílias ao longo de todo o ano. Acontecem, na parte do dia, as visitas nas casas que oferecem refeições (cafés, almoços e jantas)

às guardas como retribuição às graças recebidas e/ou homenagem aos santos cultuados. Refrigerante gelado, pão de queijo, pães, bolos, patês, frutas, salgadinhos, doces. As panelas enormes e repletas, no caso dos almoços e jantas, sustentam o vigor físico dos reinadeiros e é instante de pausa, descanso recheado de conversa e contentamento pela graça da comensalidade. Dentre os encontros já fixos em todos os anos de festa, são aguardados ansiosamente a feijoada noturna de São Benedito oferecida na quarta-feira pelo Rei Congo de Nossa Senhora das Mercês, Lúcio, o almoço de sábado na casa da Rainha Conga de Nossa Senhora das Mercês, Ana Luzia, e o café final da festa, conhecido como café de São Benedito.

Obrigada cozinheira  
Que botou a água para ferver  
Que deu de nós comer  
Que deu de nós beber  
Nós não tem com que pagar  
Nossa Senhora vai pagar em nosso lugar

Obrigada cozinheira  
Que fez a comida com alegria  
Essa comida é igual  
A que São Benedito fazia

(Toadas de agradecimento às refeições)

## GIRO PONTILHADO

Apresentei neste primeiro capítulo etnográfico uma ligeira passagem pela festa do Reinado calcada em momentos que cristalizaram, articuladamente, uma noção do Rosário operando transformações pelos/nos sujeitos (humanos, divindades, espíritos, crianças, velhos, parentes, uma verdadeira multidão de seres – “o povo

que vai acompanhando”, nos dizeres de Pedrina dos Santos) em suas relações entre si e com os mundos.

O boi do Rosário, iniciador dos trabalhos e comunicador como exu, convulsiona a cidade e anuncia a abertura dos portais. O divertimento perigoso está no fundamento ritual. As crianças, mensageiras primeiras de Nossa Senhora do Rosário e dos *mi'nkisi* de África, participam com especial intensidade do momento. A abertura da festa parece ativar nelas, imantadas pela energia dinamizadora e pungente da saída do boi, as suas qualidades destacadas na história de aparição da santa de sensibilidade em relação ao sagrado e a disposição relacional efusiva dos *vunji* nas giras de umbanda e candomblé. Criativas, íntimas do vir-a-ser das coisas, fazedoras de magia, as crianças podem sacralizar os objetos e momentos, podem perfurar a falta de sensibilidade de um certo mundo adulto que se quer único – desencantado, colonizado, capitalista..

O momento do boi diz do acesso ao sagrado propulsor do trabalho - que aqui relacionamos ao vislumbre primeiro da imagem da santa pela criança negra no mito, o abalo inaugural que coloca em contato dimensões diferentes de existência, fazendo-as se atravessarem. É o bailar de Exu pelas ruas da cidade despertando os mortos, virando a chave da relação para com uma “outra Oliveira”, a necrópole, terra das almas revoltadas que agonizam as pancadas do potentato colonial (MBEMBE, 2018). O rasgo no espaço da cidade abre um portal profundo que, convocando as agências até então adormecidas – humanas e não-humanas – instaura uma cosmicidade própria, na qual tomam parte múltiplos elementos que estabelecem relações potentes de avizinhamo e conexão: a magia reinadeira que “move céus, terra e mar” (SANTOS, 2017). As crianças balanceiam por essas intercessões de forma espontânea e intuitiva, costurando fragmentos, criando espaços, fazendo artesanias com os restos, como veremos no capítulo seguinte.

Há de se ter proteção, prudência e sabedoria para trilhar caminhos tão intrincados de recriação da vida pós-horror. O *kandombe* propicia a conversa da comunidade reinadeira com os mais velhos, que cantam/contam as suas histórias do tempo do cativo, dão conselhos e transmitem os saberes da tradição, guardando e zelando pelos detalhes rituais e rumos futuros da festa. A autoridade das pretas e pretos velhos, que emana da experiência e da história, interpela nos mais novos um senso de responsabilidade e disciplina que pode gerar tensões e até medo. A comunicação entre os parentes, tanto vivos quanto mortos, aporta um processo de reestabelecimento de laços possivelmente rompidos ou infiltrados pela violência da escravidão.

A comunicação com os anciões portadores de saberes através do transe mediúnico no *kandombe* é uma das principais fontes de nutrição dos vínculos de uma comunidade intermundos (a grande reunião dos mortos e vivos) capaz de reparar e reverter as dilacerações diaspóricas. O Reinado atua também neste nível, na cura das relações de parentesco intergeracionais, o que inclui as formas de ensino dos fundamentos religiosos de matriz africana, transmitidos em sua própria concretização ritual – co-presencial, corporal e oralmente, e os modos afetivos constituidores da vida em comunidade. As crianças escutam os ensinamentos dos vovôs e vovós, são o principal ponto de confluência das cadeias de transmissão de um saber circulante historicamente apagado e demonizado (NASCIMENTO, 1978). Sensíveis aos seres de outros tempos e mundos, podem dar vazão emocional a experiências de ancestrais, serem canais para a desobstrução de dores antigas, trilhando um percurso de cura subjetiva e coletiva afrocentrado (NOBLES, 2009; VEIGA, 2018). Sobre esses aspectos, irei aprofundar via etnografia no capítulo 3.

A missa conga, momento de contato institucionalmente subordinado com a igreja e elite branca e cristã da cidade, aponta tanto para as variadas forças brutas ou sutis de colonização que atuaram e atuam contemporaneamente no Reinado,



quanto as invenções de resistência que vigoram na afirmação das raízes afro da festa. A santa, conta o mito, negou-se a seguir os brancos. Ela somente deslocou-se do mar pelo caminho dos negros. Sentada no tamborete sagrado, o kamdombe dos pretos velhos massambiqueiros, foi levada até o terreiro. O cortejo de sua coroa, bem como das coroas de Nossa Senhora das Mercês, São Benedito e Santa Efigênia, foi e ainda é a possibilidade de cultivar Kaiaia/Iemanjá, Dandalunda/Oxum, Mutakalambô/Oxóssi e Matamba/lansã, de colocar o sagrado afro-brasileiro em movimento nas ruas de Oliveira (OLIVEIRA, 2016b; SANTOS, 2016b). O encaminhamento das almas e a reunião dos povos dos antigos reinos africanos em face contígua com o espaço das ruas e os corpos dançantes em Oliveira transfigura memória e história numa experiência de fratura da linguagem colonial (MARTINS, 2007; MBEMBE, 2018; NASCIMENTO, 1978). As narrativas cosmológicas performadas no/pelo corpo dos reinadeiros liberam energias escondidas ou esquecidas e, ao assim fazerem, inscrevem a história no tempo espiralar calcado no saber da experiência e da memória (MARTINS, 2007; TAYLOR, 2007). As performances narrativas das crianças no reinadinho são detonadoras e intensificadoras desses processos de abertura e recriação da linguagem, do tempo e da história em um cenário brutal de violência racista, e sobre isso nos debruçaremos no capítulo 4.

# MIRONGA DA MENINADA:

Território e cosmicidade insurgentes



*Figura 9 Altar das crianças, em janeiro de 2017. Foto: Bárbara Altivo*

Chegamos na casa do Reinado das crianças. O breu da noite era por vezes dissipado pelos raios que partiam os céus da cidade. Tempestade anunciada. Entramos vagarosamente. Foi difícil descer o barranco cheio de entulhos com a câmera em mãos. Bruno<sup>1</sup> ligou sua lanterna. Fiquei durante muito tempo deslizando o olho da câmera por cada parte da sede e das crianças que se preparavam para sair em cortejo. A pequena bandeira de Nossa Senhora do Rosário, pintada de azul e branco, meio torta, era de bambu e rodeada de pedras. Ali todas as crianças passavam e pediam a benção. Seguiam para o cruzeiro, feito com dois pedaços de madeira de demolição. Reconheci, entrelaçado no meio da cruz, o pingente de pentagrama que C. usava no peito. Achei importante o gesto: um presente do seu coração para o centro da cruz. Aos pés do cruzeiro, uma vela branca acesa e uma canequinha com café. Agrado para os pretos velhos, como no Reinado dos adultos. Em cada canto da sala principal, o Reino deles, havia uma pequena firmeza (composição mágica), com pedras, cristais, cacos de vidro, recortes de revista, velas, correntes, plantas. “Eles não estão brincando. Eles levam muito a sério o trabalho que estão fazendo”, ecoou em mim a fala de Pedrina.

C. (menino, 11 anos) ia dirigindo a câmera que eu pela primeira vez segurava. “Mostra ali, ali dentro!” Entrei num pequeno cômodo, antes um banheiro, onde tremeluziam velas e estava o boi feito pelas crianças que havia saído no dia anterior. O menino entrou com uma vasilha que usava para a defumação, era um penico de alumínio provavelmente recuperado no lixo. Ele ali mesmo incinerou as ervas secas e começou a defumar tudo que estava na sede, inclusive o meu corpo e a câmera.

(Trecho diário de campo)

Quando pisei pela primeira vez na casa onde as crianças rezavam, comecei a conhecer o rosário através de um espaço completamente diferente de tudo o que já tinha visto até então. Um templo pequenino, em meio a destroços, com velas acesas, fumaça, pedras e plantas, som de riso e de tambor. Um espaço vivo, animado, em que cada coisa vibra e participa de uma composição mais ampla, carregada de agência junto aos corpos das crianças. A abertura ao “vir–a–ser das coisas” (W. OLIVEIRA, 2017b), a sensibilidade e acesso direto aos seres divinos e

ancestrais, como vimos no capítulo anterior, marcam as ações das crianças reinadeiras no campo do sagrado, inseparável do cotidiano. Nas descrições e reflexões etnográficas que desenvolvo a seguir, caracterizo diferentes operações criativas das crianças no âmbito das festas do Reinado oficial, adulto, e principalmente no reinadinho, feito exclusivamente por elas. Além das incursões a campo por ocasião dos rituais, elaborei atividades de desenho, filmagem, contação de história, teatro e outros experimentos com os membros e membras do reinadinho, no intuito de alcançar através de diferentes vivências e linguagens alguns traços dos modos pelos quais eles se relacionam com o universo das divindades e almas, com a tradição do rosário e com os mais velhos, com a comunidade e com o dia-a-dia.

Abordo neste capítulo a inventividade infantil de composição de assentamentos, altares, templos, artefatos mágicos, oferendas, "mirongas" e "firmezas"<sup>63</sup> através de elementos retirados dos restos, detritos e ruínas, os dejetos dos adultos nas bordas da periferia negra da cidade. Pela sede do reinadinho, casa abandonada que ganha existência enquanto "centro", "capelinha", "casa de *kambureko*", "nossa mata" e "nosso lote" – diferentes nomeações que recebe das crianças -, eu me encontro com as habilidades de magia, geração de culto e de conexão material com outros seres (animais, vegetais, espirituais, inclassificáveis), diálogo com a tradição e com os fundamentos reinadeiros. Os instrumentos musicais, bastões, bengalas, chapéus, coroas, bandeiras e demais artefatos deflagradores de força e efeito por elas confeccionados são percebidos em movimentos contínuos de criação e destruição, dentro de uma pragmática e de um tipo de saber que transborda e, em alguns momentos, recupera ou subverte os parâmetros litúrgicos do Reinado adulto. Nesse âmbito, se inscrevem também as imagens -

---

<sup>63</sup> "Mironga" e "firmeza" são expressões comuns em terreiros de umbanda e candomblé que fazem referência a trabalhos espirituais ancorados em elementos materiais, como velas, frutas, imagens, pedras, facas, cigarros, incensos, dentre vários outros, que são colocados em relação dentro de arranjos específicos, a depender do que se almeja e com base nos fundamentos religiosos em questão e estilo filosófico de entidades e/ou sacerdotes.

em gesso, tecido, papel e tela digital, como desenho, fotografia e vídeo – por elas apropriadas, produzidas e mobilizadas.

As crianças me apresentaram suas divindades através de materiais que colheram da “casinha de *kambureko*”, do entorno e do próprio corpo. A proposta era criar uma situação propícia à presença mágica e sagrada dos objetos, e aprender isso com as crianças, grandes especialistas na escuta, toque e manejo ritual de elementos retirados de qualquer lugar e transplantados em ambiente santo, templo, “onde Deus faz a morada”. As coisas exerceram protagonismo nos desenhos gerados em nossos encontros oficinairos. Sobre eles me debruço, no sentido de perceber, aos modos de invenção infantis cultivados e transformados no reinado das crianças, o que há de atuante, singular e experiencialmente corporificado nas formas que ganham substância pelas folhas de papel.

Presenciar em campo tanto a produção quanto os modos de apropriação dos desenhos pelas crianças – colados nas paredes da “casinha de *kambureko*”, fixados nas bandeiras, altares e rodeados de velas -, me deu acesso a uma dimensão muito mais eficaz, pragmática e mágica dessas composições, que também acionam narrativas e reinstauram temporalidades míticas, presentificando seres divinos e ancestrais num espaço marcado pelos traços materiais das edificações coloniais escravocratas.

## OFICINA DE MAGIA

Após participar da festa do Reinado oficial e do reinadinho em outubro de 2016, - quando tive o primeiro encontro com a sede das crianças e com o relacionamento delas com a espiritualidade -, e depois de estar presente também no cortejo que fizeram em homenagem ao dia da consciência negra no mesmo ano, resolvi incrementar a abordagem etnográfica com atividades propositivas. As ferramentas

acadêmicas tipicamente utilizadas em incursões de campo no mundo dos adultos, centradas na observação rigorosa e nas entrevistas, me pareceram em muito limitadas diante da exuberância polifórmica das linguagens elaboradas pelas crianças. Em diferentes momentos, quando eu as perguntava a respeito do que faziam e pensavam, elas apenas riam, ou ficavam caladas, ou cantavam e dançavam.

Aos poucos fui percebendo que não as interessa o trabalho explicativo em formato verbal, hiper elaborado, tão caro às metodologias canônicas nas ciências humanas. Elas desafiam esse tipo de esforço, ou mesmo a concepção de que há algo a ser alcançado no plano intelectual ou uma verdade por trás das experiências sensíveis que só a racionalidade explicativa verbal pode dar conta de desvelar. Trata-se, antes de tudo, de um tipo de labor criativo com o sagrado que vive na experiência no/com o corpo, sons, objetos, imagens, seres, histórias.

Assim, em conversa com a orientadora acadêmica deste trabalho, imaginamos uma série de proposições a serem desenvolvidas de forma aberta e reformulável com as crianças do reinadinho durante uma semana em janeiro de 2017. Como sondar as suas manobras criativas? A aposta foi a de gerar, com elas, ações propiciadoras da expressão, em diferentes linguagens, das relações que mantêm com o universo sagrado, com os mais velhos da comunidade, bem como com o cotidiano, entre si e com a cidade. O roteiro que levei à Oliveira (em anexo B) foi sendo transformado na medida em que desenvolvia as ações com as crianças. Em linhas gerais, a serem desdobradas neste capítulo e ao longo de toda a tese, realizamos as seguintes atividades, quase sempre remodeladas e filmadas pelas crianças, que revezaram a câmera entre si<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> Opto por apresentar as atividades desenvolvidas de modo afinado com a proposta de cada capítulo, ou seja, ao passo que dizem sobre as operações inventivas com o sagrado, e não seguindo uma ordem cronológica.

Dia	Local	Ações
Segunda-feira (14 jan)	Sede do reinadinho	1) Coleta e apresentação coletiva de elementos materiais ligados a seres espirituais; 2) Leitura e contação improvisada de histórias dos <i>mi'nkisi/orixás</i> ; 3) Encenação das histórias preferidas; 4) Café da tarde na sede
Terça-feira (15 jan)	Sede do reinadinho	1) Apresentação, por parte de cada criança, de um mais velho do reinado (parente ou não), após visionagem de registro audiovisual da capitã Pedrina apresentando o pai, Leonídio dos Santos; 2) Relato da história do reinadinho para esse ancestral; 3) Feitura de um desenho relacionado ao reinadinho; 4) Café da tarde na sede
Quarta-feira (16 jan)	Sede do reinadinho	1) Conversa inesperada e desenho com o <i>kambureko</i> Faísca (incorporado em um dos meninos); 2) Apresentação de uma fotografia antiga da criança e/ou de sua família no Reinado; 3) Realização de um experimento cênico inventado, encenado e filmado pelas crianças – que me incluíram no elenco; 4) Café da tarde na sede
Quinta-feira (17 jan)	Sede do reinadinho - Pousada "Picada de Goiás" (visita Sá Rainha Cleusa) - Praça no centro histórico	1) Canto e dança de toadas de reinado e pontos de umbanda, candomblé, com incorporação de entidades nas crianças; 2) Visita à Rainha Perpétua de N. Sra. das Mercês Cleusa, com entrevista criada e registrada pelas crianças; 3) Comilança de pastel na praça
Sexta-feira (18 jan)	Sede do reinadinho	1) Visionagem conjunta das filmagens feitas pelas crianças; 2) Composição de fotografias performadas e capturadas pelas crianças; 3) Avaliação coletiva da semana de atividades e agradecimentos; 4) Café da tarde festivo na sede

Priorizo neste momento uma linha de criatividade calcada na sensibilidade e trato com os espaços, as coisas, os elementos e os artefatos que as crianças desenvolvem em suas operações rituais no âmbito do reinadinho.

Utilizo as expressões *coisa* e *objeto* em sinonímia para mencionar materialidades, em geral, que são tanto produzidas, quanto apenas colhidas, adaptadas e/ou apropriadas pelas crianças. Enquanto *elemento*, me dirijo especificamente aos materiais tomados individualmente nas composições mágicas por elas elaboradas, ou seja, me refiro à ordem do *cada* inserido e articulado no *todo* (é o caso das pedras, folhas, conchas, galhos, imagens impressas de fotografias, vasilhas plásticas, velas, latas, tecidos que compõem o trabalho material de produção do sagrado). Já *artefato* se refere a um constructo, um engenho infantil, a feitura de arranjos mágicos com variados elementos, utilizando de diferentes técnicas, como colagem, costura e desenho. Tratam-se de tecnologias desenvolvidas pelas crianças que possuem uma finalidade mágica, são úteis e eficazes. São exemplos de artefatos os bastões, bandeiras, coroas, chapéus, roupas, assentamentos, altares, dentre outros.

## A CASA DE TUDO, TUDO, TUDO<sup>65</sup>

Desde 2014 um grupo de crianças e adolescentes, com idades entre 3 e 17 anos, sai às ruas do bairro São Sebastião, periferia de Oliveira, com o Congadinho, também chamado de reinadinho, liderados pelo capitão mor H. (menino, 17 anos). Em um lote amplo – cerca de 700 m<sup>2</sup> -, fica a ruína de uma pequena casa velha de quatro cômodos ocupada pelo reinadinho há três anos e localizada na conhecida

---

<sup>65</sup> Esse foi o modo como uma das crianças me apresentou a sede do reinadinho. Ela disse: “Aqui a gente tem cruzeiro, tem santo, tem tudo. Aqui tem mata, aqui tem tudo. Tudo, tudo, tudo.”



“Rua da Favela”. No início de 2015, uma das crianças (K., menino, 5 anos), colocou fogo na casa ao brincar com um palito de fósforo. Há marcas do incêndio que, lamentam eles, destruiu vários objetos do mobiliário da casa. Há muitos anos atrás, contou uma preta velha à Rainha Conga Ana Luzia, o território do lote ocupado pelo reinadinho foi a morada de um antigo capitão de terno, possivelmente um ancestral das crianças.

Orientadas pelo capitão mor, elas capinam periodicamente a “mata” que cresce no lote, como gostam de chamar o entorno da construção. Pintaram as paredes internas da casa de azul, consertaram o telhado, fizeram os móveis (mesas, sofás, cadeiras) com diferentes materiais que encontraram no lixo, em casa e nos arredores. Desenvolveram pela casa uma relação de afeto, cuidado e respeito.

Contudo, o local tem sido frequentado, principalmente no período noturno, por pessoas ligadas ao tráfico – algumas, inclusive, familiares das crianças – que escondem drogas e armas no lote. Moradores de rua também passam por lá, utilizando o espaço por vezes como dormitório e banheiro. Aberta a essas várias presenças e apropriações, a casa está se transformando em um espaço perigoso para as crianças.

O templo de *kambureko* está imerso em uma realidade de agudos riscos sociais, sendo atravessado por vetores de violência que partem de diversos pontos: prostituição, tráfico de drogas, alcoolismo, práticas de roubo, maus tratos domésticos, intolerância religiosa. Em meados de 2017, o irmão adolescente de uma das integrantes do reinadinho foi baleado. O acontecimento traumatizou muitas das crianças e afetou o funcionamento do templo. No final do ano de 2018 a casinha foi desativada por esses motivos. Voltarei mais adiante neste ponto.

É preciso descer um barranco de terra e passar por uma pequena trilha aberta pelas crianças para chegar até a construção. O primeiro “ponto de força” basilar

da estrutura da casinha enquanto sede de Reinado é o cruzeiro das almas<sup>66</sup>. A cruz é feita de dois pedaços finos de madeira, ligados por um cordão de contas. A base é de tijolos e pedras, com um pequeno espaço para colocar a vela e o café destinados aos pretos velhos.



Figura 10 Cortejo do reinadinho chegando na sede, em outubro de 2016. Frame de filmagem realizada por Bárbara Altivo

---

<sup>66</sup> A seguir, discorro mais detidamente sobre o cruzeiro das almas através dos desenhos das crianças e de uma conversa com o *kambureko* Faísca, presente pelo corpo do capitão mor do Reinadinho.



*Figura 11 Cruzeiro das Almas na sede do reinadinho, em maio de 2017. Foto: Bárbara Altivo*



*Figura 12 Entrada da sede do reinadinho pela lateral da casa em maio de 2017. Foto: Bárbara Altivo*



*Figura 13 Sede do reinadinho vista do fundo do lote em outubro de 2016. Foto: Bárbara Altivo*



*Figura 14 Altar do Reino da sede do reinadinho durante a festa de abolição da escravatura, em maio de 2017. Imagem: frame retirado de filmagem realizada por Bárbara Altivo*

A sala principal da casinha, que conta com telhado restaurado pelas crianças, abriga o altar (que está sempre sendo rearranjado, recomposto), um sofá improvisado com cadeiras quebradas cobertas por almofadas e colchões. Ali é o Reino, como na sede oficial dos adultos, o ponto de onde parte e para onde retorna a guarda, principal lugar de concentração para oração e reunião de organização da festa das crianças dentro do imóvel. Atrás do Reino, onde antes teria sido um pequeno banheiro, fica o que elas chamam de “casa de exu”, “camarinha” ou “centro”. Lá elas construíram uma mesa que ampara diferentes materiais usados nos cultos que realizam (velas, defumadores, incensos, folhetos, colares, cachimbos). É o cômodo dos assentamentos, das “mirongas” de fundamento do reinadinho<sup>67</sup> – entre elas, estão a “casa de preto-velho” e a “firmeza para Cosme e Damião”. É também onde repousam os bastões e chapéus sagrados, as guias de contas, os objetos ligados aos *mi'nkisi* (como a flecha de Mutakalambô e o leque de Matamba) bem como o boi das crianças. O pequeno ambiente, separado do Reino por uma cortina, conta com uma atmosfera própria, caracterizada pelo clima dos bastidores de produção do culto, espécie de cozinha<sup>68</sup> do sagrado, por onde passa o segredo.

---

<sup>67</sup> Em respeito aos assentamentos feitos pelas crianças, decidi não adicionar neste trabalho as fotografias que realizei dessas materialidades fulcrais para o funcionamento espiritual do reinadinho, cujos elementos farei menção apenas no que podem elucidar a respeito do tipo de trabalho criativo em questão – deixando em sigilo características ligadas aos fundamentos que tive acesso, parcial e limitadamente.

<sup>68</sup> Em uma das filmagens que as crianças realizaram, o cômodo dos assentamentos foi transformado na cozinha da casa grande, como apontarei mais adiante.



*Figura 15 Altar do Reino da sede do reinadinho em janeiro de 2017, ocasião em que fizemos as oficinas. Foto: Bárbara Altivo*

Ao lado da porta que liga o Reino à sala dos fundamentos, há a entrada para outro cômodo, do mesmo tamanho que a sala principal, porém sem o telhado. Na primeira vez que fui à casa dos *kamburekos* em outubro de 2016, esse local estava cheio de entulhos, sem ser utilizado pelas crianças. Em janeiro de 2017, quando fizemos as atividades de oficina, a sala estava sendo limpa pelos meninos. No experimento cênico que performaram – sobre o qual falarei a seguir, ali era chamado de “senzala”, onde ficou o preto-velho Pai João e onde rezavam e descansavam os negros escravizados. C. (menino, 12 anos) me disse, fora do contexto da filmagem, que naquele espaço as crianças planejavam erguer uma “capelinha para Cosme e Damião”. Por ocasião da festa da abolição, em maio de 2017, o reinadinho ocupou esse cômodo para fazer a encenação de libertação dos escravos, inspirados na festa oficial que ocorre em Oliveira, acontecendo uma semana antes desta.



*Figura 16 Bandeira de Nossa Senhora do Rosário (detalhe: folhas de arruda fixadas com fita crepe), guia de Mutakalambô, boina e leque de Matamba e pombagira, da esquerda para a direita. Foto: Bárbara Altivo*





*Figura 17 Imagem fixada na parede da sede do Reinadinho em maio de 2017. Foto: Bárbara Altivo*



*Figura 18 Imagem fixada na parede da sede do reinadinho em maio de 2017. Foto: Bárbara Altivo*



Figura 19 Passagem do Reino para o cômodo dos assentamentos, em janeiro de 2017. Foto: Bárbara Altivo

Diversos elementos são fixados nas paredes da sede, como correntes, desenhos, rosários, penas, conchas, pedras. Dentre eles, há muitas folhas – verdes e secas –, nos umbrais das portas, entre os cômodos e em contato com imagens de santos, bandeiras, ao lado de rosários e nos assentamentos das entidades e *mi'nkisi*. Há uma afeição especial pelo universo vegetal, respeito e cuidado ritual advindos, em boa parte, da experiência de candomblé. O capitão mor, que tem como *n'kisi* de cabeça<sup>69</sup> Mutakalambô (Oxóssi na tradição ketu), faz questão de levar para a sede diferentes plantas: ramos de folhas de bambu, espadas de São Jorge, folhas de bananeira, saião e muitas outras. Há também pedras e conchas em diferentes locais, como em cantos de cômodos, *mirongas* e assentamentos, bandeiras (trabalhados em bordado, por exemplo) e nos móveis arquitetados e construídos por elas. O conhecimento das ervas, pedras e outros elementos recolhidos na natureza que as crianças aprendem na relação com os mais velhos nos contextos da umbanda, do candomblé e do Reinado, é colocado em prática, movimento e invenção a favor da experiência de templo que as crianças desenvolvem na sede.

---

<sup>69</sup> Divindade responsável pela pessoa na concepção do candomblé angola.

Elas consubstanciam ali, dessa forma, uma estética híbrida, que conjuga singularmente disposições espaciais e de objetos presentes em igrejas católicas, terreiros de guarda de Reinado, de umbanda e candomblé, tendo como principal referência de organização as cosmologias de matriz africana.

Outra presença marcante na composição do ambiente sagrado são as figuras de santos católicos, entidades e *mi'nkisi*, em gesso/resina e impressas em papel. No caso dos santos católicos (São Sebastião, São Cosme e Damião, N. Sra da Conceição, São Jorge, dentre outros), as imagens de gesso e resina são pequeninas, em miniatura, e ficam em sua maior parte na sala dos fundamentos, circundadas por velas, incensos, bebidas e comidas destinadas aos seres espirituais. Quando se referem a esses santos, as crianças por vezes as nomeiam como *mi'nkisi/orixás* e, em outras, como no catolicismo. Na ocasião da oficina realizada em janeiro de 2017, época da festa de São Sebastião na igreja próxima à sede do reinadinho, notei que o capitão mor e alguns meninos montavam um grande arranjo com flechas, folhas, pedras, grãos, tecidos e outros materiais na entrada da casa. Eu os perguntei o que era aquilo e H. (menino, 14 anos) me falou: “Esse é o meu pai Oxóssi, e domingo tem festa dele”, fazendo referência ao festejo católico de São Sebastião.

Em papel, os santos, entidades e *mi'nkisi* são colados nas paredes, demarcando os locais de culto e fixação de energias específicas (como o lugar do preto-velho, separado do lugar da pombagira). Há, além de variados desenhos<sup>70</sup> feitos pelas crianças, folhetos católicos de santos (São Benedito e Cosme e Damião, por exemplo), imagens retiradas de revistas, calendários, embalagens e livros escolares. No caso dessas últimas imagens, como aparece nas figuras 17 e 18, não se tratam de típicas figurações religiosas dos seres cultuados, mas de representações históricas em gravuras e pinturas – retiradas dos próprios livros – que as crianças tomam para si, ativando nelas as propriedades de presentificação

---

<sup>70</sup> Vou explorar a inventividade em desenho ainda neste capítulo, a seguir, a partir das oficinas.

dos seres de outros tempos, principalmente da escravidão. O recorte espontâneo e a transferência de contexto que elas realizam dessas imagens as retira de um lugar representacional institucionalizado repleto de estereótipos e violentos apagamentos – o livro escolar de história –, e as inserem em uma outra dinâmica de vida das imagens sagradas, animadas, vinculadoras de ancestralidade e compositoras de modos de relação intensa com o plano mítico. O que também ocorre com fotografias de revistas, – por exemplo, transformando a figura feminina objetificada midiaticamente, em pombagira: mulher respeitada, temida e adorada pelo povo de candomblé e umbanda –, e com os objetos e artefatos das entidades e *mi'nkisi*.

Pude notar a mesma lógica de transplantação de imagens com as fotografias que as crianças trouxeram para a oficina. Pedi para que levassem registros fotográficos delas e/ou de parentes em festas de Reinado que já aconteceram, buscando sondar as relações que elas estabelecem com as memórias e os vínculos intergeracionais com os reinadeiros mais velhos<sup>71</sup>. Alguns dias depois, fui surpreendida pela presença da fotografia do capitão mor bem pequenino, acompanhado de sua prima, a mesma imagem que ele havia apresentado na oficina. A foto estava no centro do altar principal da salinha de assentamentos, iluminada por uma vela branca, disposta como as imagens de santos. O capitão (menino, 14 anos) parecia, com aquele gesto, sacralizar sua própria ancestralidade presentificada pela fotografia, estabelecendo associações profundas entre as experiências reinadeiras de sua tenra infância, os seus familiares e a sua atuação na capitania do reinadinho.

Um leque quebrado, de plástico, é pendurado na parede ao lado de uma boina preta, de uma guia de Oxóssi e da bandeira de N. Sra. do Rosário, enfeitada<sup>72</sup> com

---

<sup>71</sup> Voltarei mais detidamente a essa ação relacionada às fotografias, quando for discorrer sobre as crianças e os seus ancestrais de Reinado.

<sup>72</sup> A expressão “enfeitar”, no contexto aqui sondado, não se restringe à ação de ornamentar, inserir um apêndice estetizador, mas tem agência espiritual, participa da constituição do artefato sagrado.

ramos de arruda (figura 16). Objeto que gera vento, o leque sai do cotidiano e passa a ser instrumento de Matamba, *n'kisi* senhora do ar em movimento<sup>73</sup>. Correntes enferrujadas e tiras de couro/cinto/chicote encontradas em lixos, entulhos ou abandonadas nas casas das crianças, são vivificadas como força dos ancestrais escravizados, instrumentos de dominação e tortura que trazem para os dias atuais a dor e a resistência de quem viveu experiências brutais de violência. Esses objetos são pendurados nas paredes, dispostos nos altares e foram acionados em momentos rituais e de encenação que realizamos juntos.

---

<sup>73</sup> Tive acesso à vida do leque no momento em que as crianças encenaram a história dos *mi'nkisi*, no primeiro dia de nossa oficina, sobre o que irei tratar adiante.

A chegada dos negros escravizados na América é a contraface de um abrupto desenraizamento territorial. A transplantação forçada de gente pelo tráfico transatlântico separou muitos povos africanos da sua terra-mãe (GARCÍA e WALSH, 2009). Despossuídos dessa base estruturante da vida, do corpo e das relações, as populações escravizadas desembarcaram nos solos coloniais como mercadoria e força de trabalho desterritorializadas, sendo inseridas subalternamente numa dinâmica de produção do espaço altamente segregadora e hierárquica que dizimou e subjugou também os povos indígenas habitantes originários das terras americanas. É certo ainda que toda a arquitetura e espacialidade colonial, seja urbana ou rural, tornou-se concreta pela energia vital dos corpos escravizados, bem como toda a riqueza produzida na *plantation* (KILOMBA, 2010).

As inscrições do potentado colonial nos territórios invadidos primaram pela fixação material de símbolos de poder enaltecidos dos heróis e valores da metrópole – os monumentos, as estátuas e efígies do potentado – e a consolidação de toda uma malha de infra-estruturas dedicadas ao funcionamento político e logístico da economia escravocrata – linhas férreas, palácios dos governantes, pontes, campos militares e fortalezas (MBEMBE, 2018). Mesmo após a independência formal das antigas colônias, tais espaços continuam a propagar os vetores colonialistas de regulação, controle e opressão sobre os colonizados. Afinal, “para ser duradoura, qualquer dominação se inscreve não apenas no corpo dos seus submissos, mas também deixará marcas no espaço que eles habitam, assim como traços indeléveis no seu imaginário.” (Ibidem, p. 224 - 225). No caso dos monumentos em homenagem aos invasores europeus

A maioria destas estátuas representa de fato antigos mortos de guerras de conquista, de ocupação e de "pacificação" - mortes funestas, distinguidas por vãs crenças pagãs dentro das divindades tutelares. A presença destes mortos funestos no espaço público tem por objectivo fazer com que o princípio de assassínio e de crueldade que personificaram continue a assombrar a memória dos ex-colonizados, sature o seu imaginário e os seus espaços de vida, provocando-lhes assim um estranho eclipse da consciência e impedindo-os, ipso facto, de pensar com clareza. O papel das estátuas e monumentos coloniais é, portanto, o de fazer ressurgir no presente mortos que, quando vivos, terão atormentado, muitas vezes em combate, a vida dos Negros. Estas estátuas funcionam como ritos de evocação de defuntos, aos olhos dos quais a humanidade negra não contou - razão pela qual não tinham quaisquer escrúpulos em verter o seu sangue por nada.. (Ibidem, p. 227)

São diversas e evidentes as experiências da territorialização precária da diáspora negra nas Américas, desde a travessia escravocrata até os dias atuais. As novas diásporas exercem múltiplas forças de captura, sequestro e segregação espacial da pessoa negra, que "deambula pelas margens das nossas sociedades", desprovida do direito à terra e ao campo, sociedade que lhe nega "o direito à parte estável e organizada das cidades, empurrando-os para os morros, onde outras forças de desterritorialização os atingem, das águas, das remoções." (ALMEIDA, 2015, p. 98). O desenraizamento vai se transmutando em dinâmicas geopolíticas de marginalização dos corpos negros: migrantes, retirantes, removidos, expulsos, sem terra, atingidos por crimes ambientais, sem teto, moradores de rua, habitantes de morros e favelas, presidiários.

Duas ideias, duas realidades, imagens coladas machucavam-lhe o peito. Senzala-favela. Nesta época, ela iniciava seus estudos de ginásio. Lera e aprendera também o que era casa-grande. Sentiu vontade de falar à professora. Queria citar como exemplo de casa-

grande, o bairro nobre vizinho, e como senzala, a favela onde morava.  
(...) Sentiu um certo mal-estar. Numa turma de quarenta e cinco alunos,  
duas alunas negras e, mesmo assim, tão distantes uma da outra.  
Fechou a boca novamente, mas o pensamento continuava.  
Senzala-favela, senzala-favela! (EVARISTO, 2013, p. 70).



# "White Shoes"

Nona Faustine, 2013

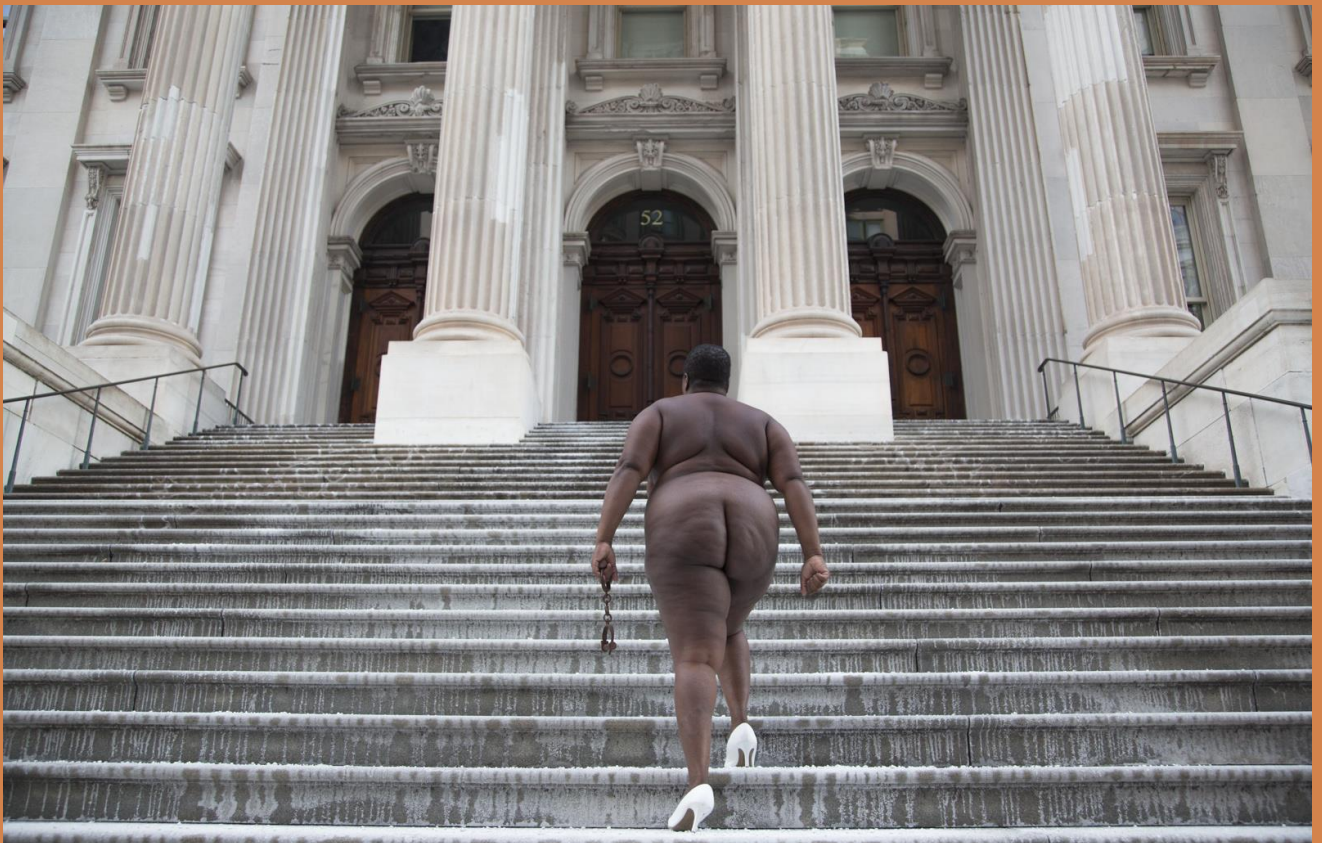


Figura 20 "Over my dead body"; "Por cima do meu cadáver" (tradução de SILVA, 2017). "They tagged the land whit trophies and institutions from their conquests". Courthouse, New York, 2013. FAUSTINE, Nona. ("Eles marcaram a terra com troféus e instituições de suas conquistas"- Tradução de SILVA, 2017)



Figura 21 "From her body sprang their greatest wealth", Wall Street, New York, 2013. FAUSTINE, Nona (Do corpo dela veio a sua maior riqueza – Tradução de SILVA, 2017)

As a time traveler I'm very invested in the past and our future. I see myself, the people who built this city and country as one. They deserve so much recognition for their sacrifice and contributions, something that is still being denied them. There was a force deep inside of me that needed to pay homage to those who played a pivotal role in the early history of this city, and the spaces in which they existed. I wanted to uncover those places where a tangible link to the past exists. Being a documentarian at heart I wanted you to feel and see those spaces, let your mind wonder. What does a Black body look like today in the place where they sold human beings 250 years ago? No other medium but photography and film could do that. (FAUSTINE, Nona. In: DODGE & BURN: DECOLONIZING HISTORY, entrevista acessível em < <https://dodgeburnphoto.com/2014/11/photographer-interview-nona-faustine/>>Último acesso em 08/03/2019).

Como uma viajante no tempo eu estou muito interessada no nosso passado e futuro. Eu me vejo, o povo que construiu esta cidade e país, como um. Ele [esse povo] merece muito reconhecimento pelo seu sacrifício e contribuições, algo que ainda lhe é negado. Havia uma força dentro de mim que precisava prestar homenagem àqueles que desempenharam um papel fundamental no início da história desta cidade e nos espaços em que eles existiam. Eu quis descobrir os lugares onde há um elo tangível com o passado. Sendo um documentarista de coração, eu quis que você sentisse e visse esses espaços, deixasse a sua mente se maravilhar. Como é um corpo negro hoje no lugar onde eles venderam seres humanos há 250 anos? Nenhum outro meio além da fotografia e filme poderia fazer isso. (FAUSTINE, Nona. In: DODGE & BURN: DECOLONIZING HISTORY, entrevista acessível em < <https://dodgeburnphoto.com/2014/11/photographer-interview-nona-faustine/>>Último acesso em 08/03/2019, tradução livre)

# “A ferida colonial ainda dói”

Jota Mombaça, 2015



Figura 22 Jota Mombaça (Monstra Errática). *The colonial wound still hurts / La herida colonial aun duele / A ferida colonial ainda dói*. Performance: 11/10/2015, Veneza.

A Ferida Colonial Ainda Dói é um projeto de performance iniciado em Veneza (ITA) no ano de 2015 durante a Residência Nomádica Transnacional Dialogues. A primeira performance foi realizada no dia 11 de Outubro de 2015, véspera do Dia da Dor Colonial, e consistia na re-inscrição de algumas fronteiras geopoliticamente dominantes (EUA, U.E., BRICS, Israel) com meu sangue sobre um mapa-mundi. Na ocasião, estava em jogo a materialidade do meu próprio corpo racializado em seus trânsitos políticos pelo território europeu. Me interessava, ali, evidenciar uma crítica às fronteiras (especialmente àquelas situadas em territórios geopoliticamente dominantes) como instituições que atualizam o registro da colonialidade no presente imediato do mundo chamado "pós-colonial". (MOMBAÇA, Jota. "A ferida colonial ainda dói", In: < <https://www.facebook.com/events/1736511159970980/>>, último acesso em 14 de março de 2019.

A força vital dos povos escravizados, contudo, nunca foi completamente vampirizada pelos mecanismos metropolitanos de expropriação. O ímpeto e a estratégia da fuga e da rebelião sempre estiveram presentes como forma de resistência negra à escravidão, mesmo que os livros da História oficial não os narrem (SANTOS, 2015). Sobrepujando a dor do cativo vibra a “pulsão palmarina”, desejo indestrutível de ser africano e livre (NOBLES, 2009; VEIGA, 2018). Os quilombos surgem como rota de escape à chibata pelas veredas profundas da terra americana. Forma ímpar de instaurar sociedades negras autogestionadas e combativas ao potentado colonial, os quilombos se constituem na relação estreita com os elementos fundantes da natureza, produzindo regimes de conhecimentos através do contato íntimo com a terra, os Deuses e as pessoas: uma lógica de pensamento-vida “plurista territorializado” (SANTOS, 2015, p. 91). A investida quilombola de apropriação da terra não é, assim, fundada na vontade de conquista e posse – o que impera na economia do desejo colonialista – mas de biointeração, confluência e reciprocidade. Tal regime se configura como uma das mais diretas afrontas à política territorial do potentado colonial.

Como o povo politeísta interage com suas Deusas e Deuses e os elementos da natureza presente em seus territórios, encontram ali todas as condições naturais e biointerativas para viverem satisfatoriamente, não precisando invadir territórios alheios, podendo sim visitá-los, buscando sempre se adequar ou interagir com os povos dos outros territórios durante o período de visitação. Às vezes podem até ficar nos territórios visitados, se para isso houver comum acordo. Com isso podemos afirmar que a guerra da colonização nada mais é que uma guerra territorial, de disputa de territorialidades. (SANTOS, 2015, p. 100)

A “pulsão palmarina” de recriação terrorital libertária viceja em várias manifestações dos povos negros nas Américas, sendo a relação com o sagrado um dos fios condutores desta senda de autorreparação e invenção da vida. O plano de onde parte a possibilidade de existência é o do terreiro, da roça, da roda, “um lugar feito para dançar, para consagrações imanentes, um plano onde as entidades emergem, baixam e os movimentos d’angola se encontram” (NOGUEIRA JUNIOR, 2010, p. 43).

O Reinado, neste sentido, reterritorializa comunidades negras através do seu movimento contínuo de refazer a travessia diaspórica pelo transporte das coroas sagradas – o encontro com os reis e rainhas do antigo império do Kongo que personificam a força ancestral do *mi’nkisi* -, numa perspectiva espaço-temporal espiralar (MARTINS, 2007). Dançando e cantando pelos mesmo locais onde seus antepassados foram vendidos, torturados e aprisionados, os reinadeiros instauram um território próprio de rememoração, lamento e grito de libertação. “Levanta, minha gente. Cativeiro acabou! ” (Toada de Massambique)

# COISA/DIVINDADE

Casa dos *kamburekos*, 14 de janeiro de 2017 – Oliveira-MG

Cheguei por volta das 14h depois de subir o longo morro que leva à Igreja de São Sebastião, toda enfeitada para a festança do santo que se aproxima. Na entrada da sede estavam vários meninas e meninos, que me cumprimentaram com um Salve Maria sorridente.

Dentro da casinha, agora toda pintada de azul (como na sede oficial dos Leonídios, que os meninos chamam de "casa azul"), H., L. e D. acendiam incensos e organizavam o local. Cumprimentei-os e pedi para o capitão puxar uma oração para começarmos as atividades. Eu estava bastante insegura no primeiro dia. O menino rezou duas ave-marias e um pai nosso. Liguei a câmera e perguntei quem gostaria de filmar a atividade. Várias crianças se manifestaram. Entreguei para J., que havia levantado a mão primeiro. Expliquei que é preciso ter concentração no olhar e tomar cuidado para não balançar muito o braço. Os meninos ficavam revezando entre si a câmera e o celular, que tirava fotos e filmava.

Pedi a eles que trouxessem para o centro da roda qualquer objeto que tem relação com os orixás, *mi'nkisi*, divindades. Em poucos segundos o chão foi amparando muitos elementos: um punhado de terra, uma pedra branca, uma guia de contas azuis e búzios, um ramo de bambu, folhas de boldo, uma caixa de defumador "7 poderes", um papel com a imagem de uma escultura de uma mulher negra com os seios à mostra (os meninos chamaram de pomba-gira), um rosário de contas pretas, um crucifixo envolvido em um pano de chita (que eles chamam de cruzeiro), um arco, um terço pequeno de lágrimas de Nossa Senhora,, uma lata com fogo aceso (C. acendeu uma fogueira com álcool dentro da lata e disse: "Xangô").

Falaram sobre os objetos:

H.: O ofá, que representa Oxóssi; a flecha que representa Oxóssi. O cruzeiro, que representa as outras divindades... preto-velho. A cruz, que representa Jesus. Aqui a terra, que representa a força de Omulu, que se não tivesse a terra... nós ia pisar na água e ia morrer.

L.: A guia para guiar

H.: O Rosário, que nós temos aquilo como nossa proteção. E... é o que nos dá força para levantar o dia-a-dia. A pedra, que representa Xangô... da pedreira. E os 7 Poderes, que representa os poderes das nossas divindades. E o fogo que representa as linhas de frente: Xangô, Matamba, Exu, Ogum. E é isso... As folhas que representam Ossanha... As folhas representa Ossanha, viu gente? O senhor das folhas. Alguém quer falar mais?

Em coro: não.

Bárbara: Tá, e se fosse para vocês montarem um altar, como seria? O que vocês iam colocar?

L.: Isso aqui sim (rosário), isso aqui sim (guia). Isso aqui não (apontando o cruzeiro).

Bárbara: Por que não?

L: Isso aqui ia colocar lá fora.

Bárbara: Ah, então isso fica do lado de fora?

D: não... uai. Fica na frente (Alguns meninos discordam de L)

L.: Mas a encruza já tem embaixo...

L. se levanta com o Rosário na mão e o estende acima do altar, como que pendurando no centro da parede. E diz: "Se eu fosse montar um negócio eu colocava isso aqui em cima e as imagens dos santos embaixo"

Bárbara: Isso aqui vai para o altar? (Aponto a imagem da mulher negra)

L.: Isso aí é pombagira, isso aí fica separado. Senão ela fica brava...

(Trecho de diário de campo)



Figura 23 Ação: apresente uma divindade através de um elemento. Imagem produzida por C. (menino, 11 anos)

A primeira atividade que desenvolvi junto às crianças na sede, acima descrita nas palavras do diário de campo, foi inspirada nas próprias manipulações, arranjos e combinações que as crianças já desenvolvem na constituição da sede e nos rituais do reinadinho. O convite foi simples: trazer materiais que são divindades. Interpeladas pelo meu convite improvável (uma espécie de oficina de magia), foi notável a agilidade e ligeireza com que elas aportaram os elementos até o centro da roda. Muitas apenas retiraram as coisas da própria sede, algumas saíram pela mata, nos arredores da casinha, dentro do lote. Pareciam se divertir, até que eu pedi para falarem para os outros sobre o que trouxeram. Ficaram caladas, um pouco desconfortáveis. O capitão do reinadinho, como na maioria das atividades, tomou primeiramente a palavra e explicou a relação entre o que ali estava e as divindades, em termos de “representação”. Nesses momentos de explicação, pude notar, as crianças parecem buscar uma adequação ao discurso de tom adultizado, com claras referências ao modelo de avaliação escolar do que seria a resposta “certa” ou “errada”. Já nesse primeiro momento notei que a interpelação através de pergunta a ser respondida em público causava constrangimento nelas. É possível associar essa situação desconfortável a processos avaliativos escolares permeados por experiências de racismo e intolerância religiosa, o que vim a saber depois, por meio de relatos de algumas crianças e adultos da comunidade.

Antes da pergunta – que acabou tendo certo tom policial ligado ao contexto escolar -, as crianças se expressaram mais livremente. C. (menino, 12 anos), em questão de segundos abriu uma garrafa de álcool e despejou uma quantidade significativa no interior de uma lata de tinta velha e vazia (o que me deixou apreensiva). Com um fósforo, acendeu fogo e na mesma hora, nomeou e evocou: “Xangô!” Ele também jogou um punhado de terra no chão: “Omolu!”. Sem pensar muito, apenas fazendo o gesto com o corpo, as crianças iam entregando os elementos ao centro da roda, formada de frente para o altar do Reino.





Figura 24 Encenação da história de orixás Frame retirado de filmagem realizada por I. (menino, 10 anos)

Da mesma forma, enquanto se preparavam e executavam as encenações que filmaram – tanto as histórias dos orixás, quanto no experimento cênico sobre a libertação das pessoas negras escravizadas –, elas escolhiam rapidamente os objetos ligados às divindades e entidades participantes da cena (o leque da Matamba/lansã<sup>74</sup>, o chapéu do preto velho, a armadura de Ogum feita de cesto de palha, dentre vários). Em determinado momento, quando na produção da história em que Matamba/lansã foge com Nzazi/Xangô, deixando Nkossi/Ogum para trás, uma criança disse “eu vou ser o vento!”, e se retirou do local. Pouco tempo depois, um menino que estava sacudindo o defumador de ervas (improvisado com um penico velho de alumínio), chamou: “olha aí, quem disse que queria ser o vento? Olha o vento aí”, fazendo referência ao movimento do ar pela emanção de fumaça. O vento de Matamba/lansã acabou se corporificando, contudo, em um leque, que na encenação agiu principalmente no momento da

---

<sup>74</sup> As crianças mencionam esses dois nomes para a mesma divindade, senhora dos raios e tempestades, sem fazer distinção entre eles, que são ligados a diferentes tradições de candomblé – angola e ketu, respectivamente. Sempre que mencionarei os nomes das divindades em par angola/ketu.

luta entre os orixás, gerando uma ventania que atrapalhava Nkossi/Ogum a lutar com Nzazi/Xangô.

Nos experimentos cênicos<sup>75</sup>, as coisas agiam em contextos específicos, relacionados às forças da natureza que são as divindades, bem como aos espíritos dos pretos-velhos. As crianças, realizadoras das encenações filmadas, demarcavam a situação propícia para a atuação dos objetos poderosos.

Diferentemente, na ação de apresentar uma divindade através de um elemento, os objetos ficaram dispersos pelo chão da sala. Em um arranjo ritual, eles não poderiam simplesmente ficar lado a lado, todos no mesmo local, pelo que entendi das falas e ações das crianças. Há posições e vizinhanças que agradam ou aborrecem essas coisas, com vontade própria. Interpelados sobre onde iria uma ou outra, as crianças não hesitaram em colocar limites e direcionamentos específicos aos materiais. A pombagira (imagem de uma estátua de mulher negra com os seios à mostra impressa em papel) fica brava quando colocada junto dos santos e *mi'nkisi* no altar. Ela gosta de um lugar só dela, separado.

Essas divisões e posicionamentos, fundados principalmente em saberes advindos dos procedimentos de umbanda e candomblé, são usados pelas crianças despojadamente, não só em contextos religiosos ou com artefatos confeccionados e costumeiramente agenciados para fins rituais. Tudo pode ser relacionado a tudo, mas não de qualquer jeito. Há uma sensibilidade à vontade dos materiais, às suas propriedades de atração, repulsão e transformação, o “vir-a-ser das coisas”, como explicou Washington Oliveira (2017a). Uma coisa pode ser muitas, a depender das relações que estabelece com sua vizinhança. A forma como as crianças manobram essas materialidades parece seguir mais a um ímpeto mágico, ativador de elos e participações, do que a um gesto taxonômico de classificação prévia aos encontros. Nesse sentido, tanto a folha do bambu, quanto

---

<sup>75</sup> Tratarei desses com mais detalhes quando for discutir os enlaces narrativos e a presença de espíritos nas performances infantis.

a imagem da mulher e o incenso artificial existem enquanto agentes que estabelecem, em proximidade/distância com outros, uma cadeia de relações em nível não só simbólico, mas ontológico, ligado à eficácia de um modo de ser encantado, animado, extraordinário.

O cuidado com os detalhes da casinha de *kambureko*, a constituição de uma espacialidade ritualmente inventada, é contígua à produção mágica do corpo das crianças. As mirongas e firmezas contam com elementos transferidos diretamente do corpo para o artefato sagrado assentado no templo, como o caso do pingente do menino que vai parar no centro do cruzeiro das almas – anteriormente citado em nota de diário - e do bastão de capitania encapado em plástico verde e envolvido por rosários e por um anel, retirado do dedo das crianças e acoplado à estrutura cilíndrica improvisada com um cano de PVC emendado a um cano de ferro (figura 12). “Bárbara, duvido que você adivinha do que é feito esse bastão. Nessa parte de cima é um cano desses comuns, e aqui embaixo [ele toca para me mostrar], eu dou uma dica: Ogum.” (C., menino, 12 anos). Eu digo então que deve ser de ferro e ele sorri em consentimento. “Esse anel é tão bonito, né! Queria usar algum dia.”, ele comenta. O bastão, que Pedrina de Lourdes Santos (2016) caracteriza como “chave que move céus, terras e mar”, funciona semelhantemente a uma “varinha de condão da ancestralidade” (SANTOS, 2016a) que direciona as energias ao longo do cortejo, juntamente com as toadas cantadas pela guarda. A associação entre o dedo e o bastão realizada pelo menino, em termos de mobilização e direcionamento de força, encontra interessante contato com o que os mais velhos, especificamente Pedrina, gostam de ressaltar a respeito do artefato sagrado.



Figura 25 Bastão de capitania - completo e em detalhe, na festa do reinadinho de outubro 2017. Foto: Bárbara Altivo

Ganhei variados presentes das meninas e meninos ao longo das incursões a campo: flores, pedras, cartas, colares, pulseiras. Amuletos improvisados para a minha proteção, ou para trazer alegria, ou porque eram dos meus *mi'nkisi* regentes. Segundo a recomendação de seus criadores, eu precisava mantê-los no meu corpo, e não deixar qualquer um tocá-los. Em troca, dei alguns objetos que carregava comigo, como uma pulseira de miçangas maxacali para G. (menina, 14 anos). Ela, no dia seguinte, chegou com a pulseira arrebitada e me disse, muito brava: “Nossa, o povo aqui tem muito olho gordo, viu!”, ligando o evento às energias negativas que circulam pela festa.

Os objetos sagrados são verdadeiros seres, cujo comportamento diz muito sobre o que acontece no nível invisível da festa, como me explicou Washington Oliveira (2017). A forma como a bandeira sobe, as características do som das gungas em momentos específicos, o modo como o bastão responde ao capitão em uma encruzilhada, o rosário que embola ou se rompe. Em especial, pela presença difundida nos corpos e espaços da irmandade, os rosários são como “termômetros espirituais”, que indicam processos energéticos que se desdobram sorratamente, como feitiço, “olho gordo” e toda uma variedade de “demandas” – direcionamentos de forças que visam malefícios ao destinatário. Polissêmico e plurivalente, “o rosário é artefato que cruza o peito dos reinadeiros, é instrumento de proteção, cura e benzeção, é conta de umbanda e candomblé, é a festa, é a própria comunidade” (ALTIVO e OLIVEIRA, 2017). Em campo, pude experimentar a ação do rosário que me envolvia o corpo em um momento crítico de sofrimento corporal, que também pode ser nomeado e compreendido em termos de enfeitiçamento.

Casa Azul, 6 de setembro de 2016 – Oliveira-MG

Enlouqueci de dor de dente. “Pedrina, a senhora poderia me benzer, por favor?” Ela me olhou e viu alguma coisa. “Pega agora um copo com um pouco de água”. Levou-me até o peji, pegou o rosário, saravou na minha cabeça. “Toma nove goles dessa água. No último pode terminar de beber”. Saiu e voltou com um caderninho muito velho, de simpatias, que herdou da mãe. Pediu para eu falar com a lua, nas próximas três noites

“Salve, lua nova! Há três noites não te vejo. Quando eu passar aqui, me livre de água corrente, dor de dente e língua de má gente.”

Voltei para o quarto. O meu rosário agarrou na maçaneta e arrebentou. Eu peguei para arrumar. Caiu no chão. Catei. Estava rompido em nove pedaços. Olhei para Washington, que estava no quarto, e perguntei o que fazer. Ele, demonstrando certo espanto, me direcionou. “Você tem que despachar isso em água corrente. Lá em baixo tem um córrego. Joga lá.” Alguém disse: “Isso é olho grande”. Saí correndo com o rosário rompido. Despachei nas águas.

(Trecho diário de campo, grifos meus).

Quando o rosário que alguém porta na festa se dilacera em muitas partes ou torna-se um emaranhado de nós, o sinal é de que o objeto captou – como um para-raio - o fluxo das energias mobilizadas nos rituais do reinado; fluxo até então obstruído ou negativizado, ou seja, em seu lado produtor de malefícios, como a minha dor de dente. A associação entre o número de goles de água e a quantidades de pedaços do rosário que se rompeu logo após a benzeção de Pedrina, e o despacho aquático, forma uma cadeia de relações que dissolvem e encaminham as forças danosas que me faziam penar de dor. Logo após o ocorrido, uma criança me emprestou outro rosário. “Não pode ficar sem isso aqui”.

## COISA/DESENHO

Não foi uma surpresa quando, em janeiro de 2017, no segundo dia de oficina, várias crianças pontilharam as bolinhas conectadas, formadoras do rosário, quando pedi desenharem o reinadinho. Além dos rosários, muitas traçaram os objetos sagrados mais emblemáticos da festa.



Figura 26 Desenho de C. (menino, 11 anos), realizado nas oficinas em janeiro de 2017. Foto: Bárbara Altivo

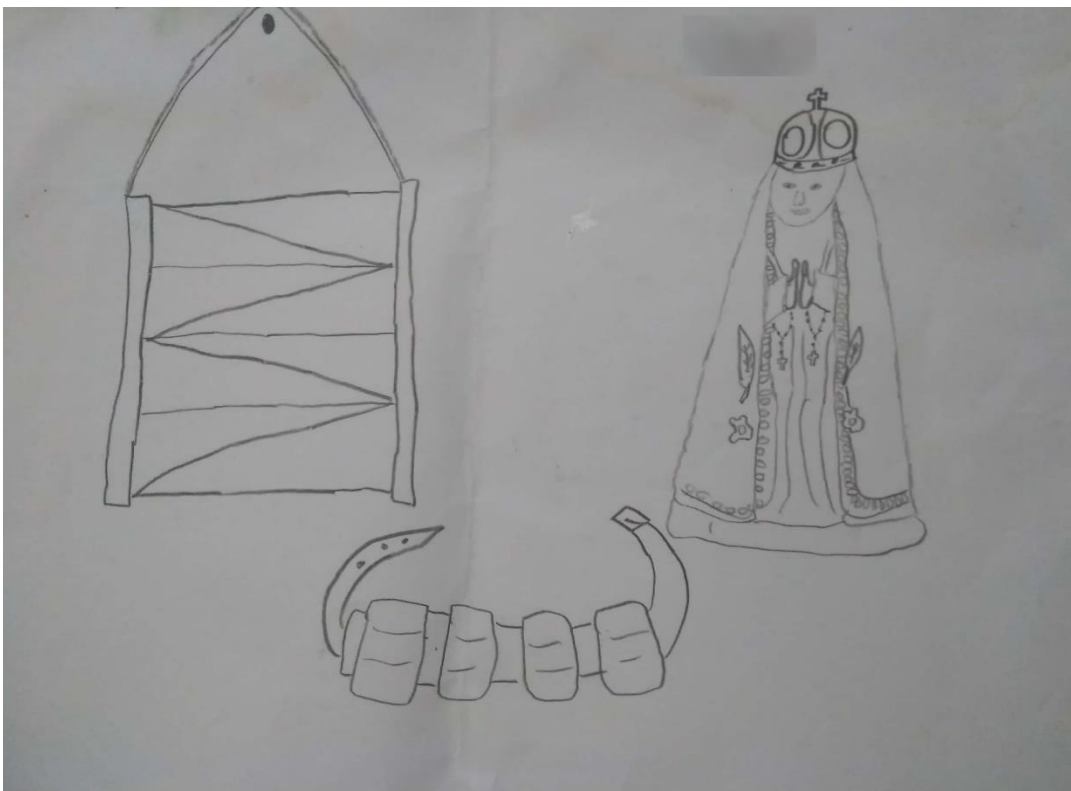
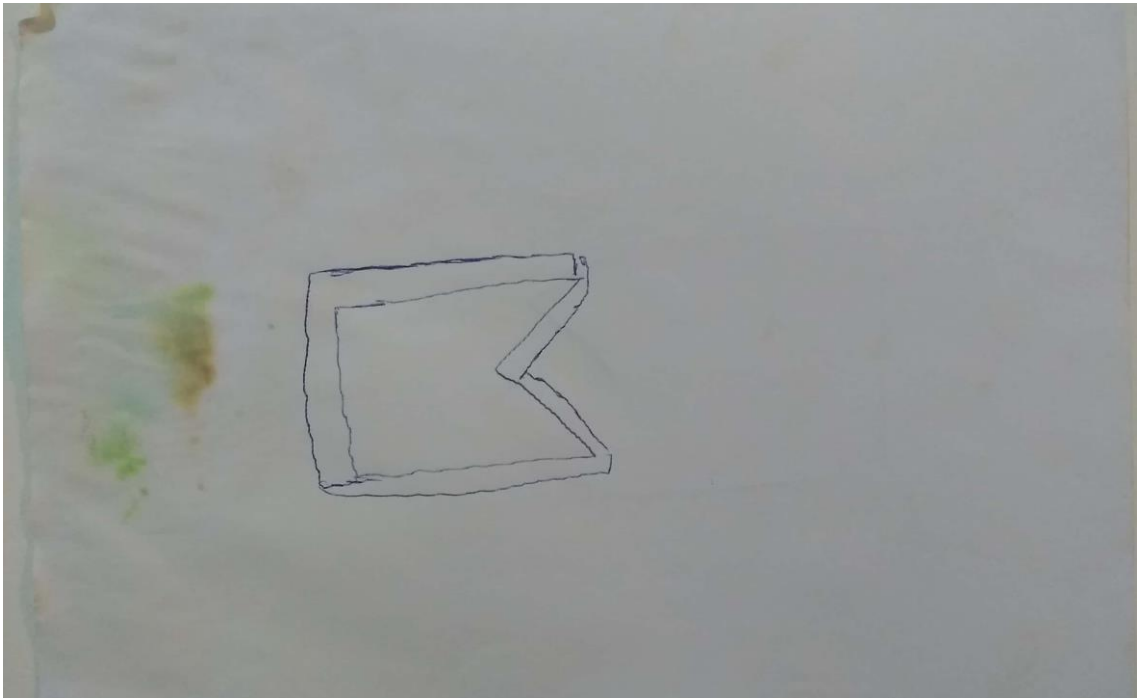


Figura 27 Desenho de M. (menino, 9 anos) realizado nas oficinas em janeiro de 2017. Foto: Bárbara Altivo



Figura 28 Desenho de J. (menino, 7 anos) realizado nas oficinas em janeiro de 2017. Foto: Bárbara Altivo





*Figura 29 Desenho de C. (menino, 8 anos) realizado nas oficinas em janeiro de 2017. Foto: Bárbara Altivo*

Coroas, rosários, cruzeiros, caixas, gungas e a imagem de N. Sra. Aparecida surgiram em vários desenhos das crianças. Elas olhavam ao seu redor, no interior da sede, e desenhavam as coisas que lá estavam. Mais uma vez, na hora da explicação, elas falaram pouco ou se recusaram a falar. Uma leitura possível desses desenhos seria alinhá-los unicamente às representações massivas do Reinado, tomá-las como reprodução, mimese, simples miniatura das imagens vistas nos circuitos amplos de divulgação da tradição reinadeira. Vale dizer aqui que as representações mais difundidas do Rosário (em contextos midiáticos, acadêmicos e de políticas públicas da cultura), figuram em grande parte com destaque à coroas, caixas, gungas, patangomes, fardas e um conjunto de artefatos que saem às ruas em cortejo público. O simbolismo do reinado no plano do

espetáculo, das suas apropriações “canibalizadas”<sup>76</sup> (por vários acadêmicos, artistas, políticos, jornalistas), que visibiliza os objetos sagrados em termos de representação descolada de ancestralidade, desconhece ou não diz de uma sabedoria profunda sobre o ser das coisas.

Contudo, a recorrência desses objetos sagrados nos desenhos das crianças pode sugerir, levando em consideração as dinâmicas criativas do reinadinho vividas intensamente no trabalho de campo, o protagonismo das coisas em termos de agência ritual, conexão com ancestralidade e instauração narrativa, sendo menos de valor ilustrativo que quer “falar sobre” ou figurar uma cópia naturalista dos objetos – com destaque para a despreocupação das crianças em relação ao número de contas nos rosários desenhados, que podem, inclusive, não ter fim (figura 26). Nas paredes da “casinha dos *kamburekos*” há alguns desenhos feitos por eles que, assim como as imagens de gesso dos santos e as velas acesas, participam ativamente da experiência de sagrado ali conformada. Parece ser lá, no plano onde gente e coisa não se opõem, onde não há o domínio humano completo sobre tudo o mais que existe, o ponto de mistério sentido pelas crianças, que as fascina e, ao mesmo tempo, as amedronta.

Uma presença interessante nos desenhos de coisas na atividade que realizei com as crianças foi a do cachimbo, em dois trabalhos. Enquanto as coroas, instrumentos musicais das guardas, rosários, bastões e outros objetos emblemáticos comumente associados ao Reinado fulguraram sozinhos, os cachimbos apareceram acompanhados de palavras. O primeiro deles (figura 31), aporta um cachimbo marrom, possivelmente de madeira, emanando fumaça no centro da folha de papel alaranjado. Abaixo, a expressão “Salve preto-velho” surge em destaque da mesma cor do cachimbo, escrita em um papel branco, recortado e colado no centro inferior do desenho. O outro cachimbo (figura 32),

---

<sup>76</sup> CARVALHO, José Jorge de. ‘Espetacularização’ e ‘canibalização’ das culturas populares na América Latina. *Revista Antropológicas*, v. 21, n. 1, 2012.

também marrom e emitindo fumaça, seguida das palavras: "fé", "humildade", "prosperidade", "ingualdade", escritas com letras bem pequeninas, que saem da boca do cachimbo e ascendem, como faz a fumaça pelo ar. Ao redor, muitas palavras escritas em letras graúdas, marrons também, nomeam seres: "oxossi" dandalunda", "exú", "xangô", "oxalá" (no centro inferior do desenho, ganha



Figura 30 Desenho de C. (menino, 11 anos) realizado nas oficinas em janeiro de 2017. Foto: Bárbara Altivo

destaque pelo tamanho avantajado das letras), "omolu", "mãe oxun", "cavungo", "mutacalamb", "iemanjá", "ogum". Há também uma frase, ilegível<sup>77</sup> na fotografia do desenho aqui reproduzida, que diz: "eu gosto é da foia eu amo Maria".

Relacionando os desenhos das crianças ao cachimbo vivo na comunidade, em brasa, é notável como esse produz fumaça-palavra, fumaça-efeito. Manipulado pelos pretos-velhos incorporados, ou por Pedrina e outros rezadores em suas benzeções e orações, é tecnologia indispensável nos labores de limpeza espiritual,

<sup>77</sup> Esse desenho, infelizmente, foi molhado logo depois do único registro realizado em campo, que aqui apresento, por isso em qualidade precária.

cura, conexão com espíritos ancestrais, dentre várias outras tarefas intensas de “manipulação de fluidos” nos contextos do Reinado, da umbanda e do candomblé (SANTOS, 2017). A fumaça do cachimbo abre caminho para o verbo, solta os dizeres que cuidam das feridas, dissipam as dores e fortalecem o corpo físico e espiritual. As baforadas propiciam o fluxo de materialização verbal necessário para as comunicações benfazejas, trazem a palavra sábia dos mais velhos.

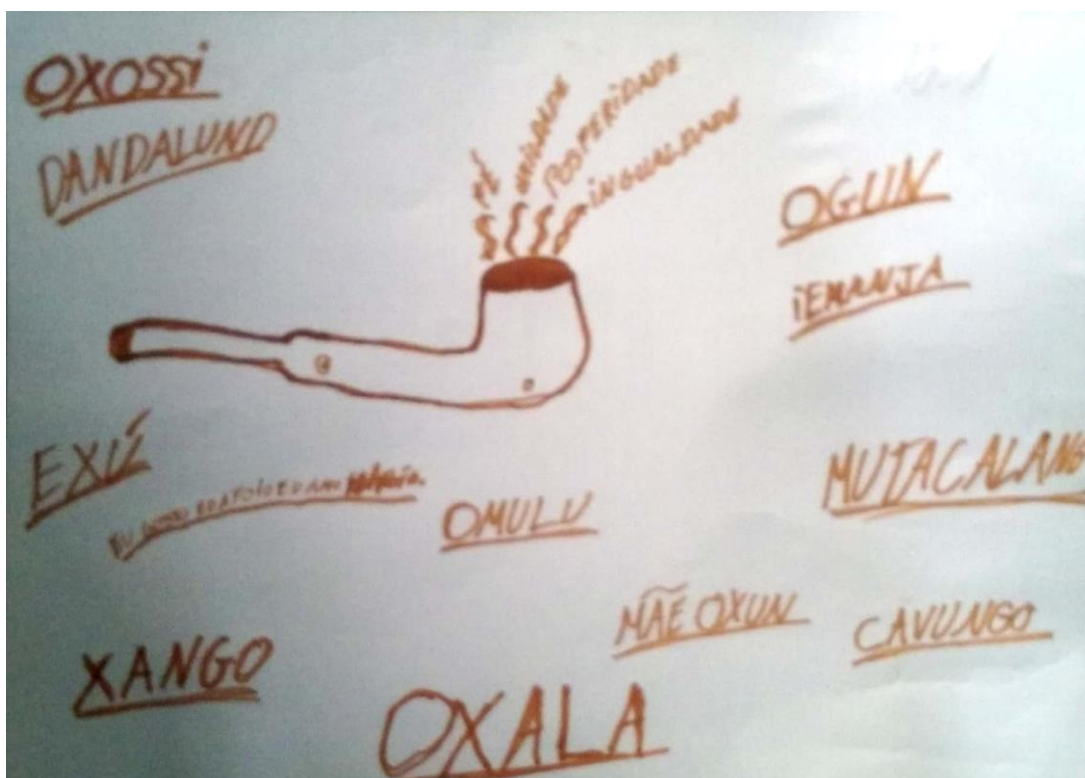


Figura 31 Desenho de D. (menino, 15 anos) realizado nas oficinas em janeiro de 2017. Foto: Bárbara Altivo

É poderosa a “cachimba de vovô”, como aprendi com G. (menina, 14 anos), numa noite de cortejo. No segundo dia do Reinado de 2017, eu acompanhava o massambique de N. Sra do Rosário, quando G. olhou para trás e sorriu para um senhor muito velho, vestido como capitão (mas que não estava capitaneando, no sentido usual de puxar as toadas e direcionar os dançadores), e andava lentamente com a ajuda de uma bengala, entre a nossa guarda e o Massambique de São Benedito, seguindo na frente dessa última. G. foi até ele e pediu a bênção,

a qual foi retribuída com vagareza. Ela retornou para perto de mim e cochichou: “Olha lá o preto-velho! Eu pedi a bença. A mão dele é geladinha... Vai lá também!”. Eu fui até ele e fiz o mesmo. Continuamos a dançar, e sentimos, depois de alguns minutos, uma espessa baforada nos varrer os corpos, com forte cheiro de fumo. Olhamos para trás e, da boca do senhor, saía uma quantidade impressionante de fumaça. G. se aproximou de mim e cantou baixinho, só para eu ouvir, concomitante aos sons incisivos das caixas e gungas que raiavam no ritmo massambiqueiro: “Nessas horas eu canto: Minha cachimba tem mironga/ Minha cachimba tem dendê/ Quem duvida da minha cachimba/ Que venha ver/ Que venha ver”. O canto (também chamado de *zuela*, na tradição bantu) muito entoada em terreiros de umbanda, afirma a “mironga” e o “dendê” da “cachimba”, conhecidos e usados pelas autoridades ancestrais que detêm, por séculos, a sabedoria de ativação e direcionamento da força mágica do cachimbo, transformador de relações e contextos nas ordens do visível e do invisível. Naquela mesma noite, quando voltamos para a sede dos Leonídios, a Rainha Perpétua de N. Sra das Mercês me deu um cachimbo de presente. “Não é para você. É para a sua velha”, mencionando a preta-velha que incorporo.

Nos desenhos, os dois cachimbos emitem fumaça, estão em uso, não são peças inanimadas. Aportam consigo uma variedade de seres vinculados à matriz africana do Reinado, elo que chega pelos pretos-velhos conhecedores dos rituais mais antigos, de fundamento, que remontam ao antigo império do Congo e aos seus reis, rainhas e *mi'nkisi*. As crianças saúdam e pedem as bênçãos, marcam a existência e a presença de muitos e diferentes seres no reinadinho – tema gerador dos desenhos. Elas não separam (figura 30) os nomes dos orixás da matriz nagô/ketu (Oxalá, Oxum, Exu, Ogum, por exemplo), dos *mi'nkisi* cultuados pela nação angola, de origem bantu (Dandalunda, Cavungo, Mutakalambô) e Maria, a quem amam ao mesmo tempo que gostam da “foia”. Ganha destaque, nesse sentido, um tipo de experiência do sagrado que interliga imediatamente as divindades de diferentes panteões aos elementos da natureza, sem gerar

qualquer contradição ou hierarquização de uma existência em detrimento de outra: gostar das folhas e amar Maria não são pertencas afetivas que se excluem, mas que se amparam mutuamente, levando em consideração as bases africanas da festa. É o caso do ritual de banho dos mastros, tambores, bastões, espadas, imagens de santos e outros artefatos do reinado, que acontece na noite anterior ao levantamento das bandeiras – na primeira semana de agosto. O procedimento, - um dos fundamentos esquecido ou ignorado pela maioria das guardas da cidade, segundo Pedrina,- envolve a colheita e a maceração de 14 ervas, seguindo todo um protocolo de tratamento dos materiais e corpos participantes, que se desenrola sob o sereno e o som do kamdombe.

Em Reinado, de acordo com os fundamentos de origem africana, na concepção, no estilo filosófico e nas práticas da capitã Pedrina, é importante que os elementos de culto sejam feitos pelas mãos dos reinadeiros, desde a coleta e preparação do material utilizado (sementes, couro, madeira, ervas, dentre vários outros), até a montagem. Uma vez ritualmente dinamizado, o objeto ganha vida própria. Os desenhos das coisas, atuando no espaço da “casa de *kambureko*”, se inscrevem nessa lógica em que o sagrado é manifesto e fabricado pelos gestos dos sujeitos que, ao fazê-lo, também constituem a si mesmos e à comunidade no diálogo com outros seres e tempos.

Esses desenhos, por sua vez, podem também se transformar em coisas, elementos inscritos nos artefatos poderosos. Ao invés de utilizarem imagens impressas dos santos, por exemplo, as crianças desenhavam em papel as figuras dos seres e divindades que cultuam, como fizeram com a bandeira de N. Sra. do Rosário deste ano. Plastificado e colado na parte central superior da bandeira, o desenho ganha uma moldura azul e é coroado por uma corrente de lágrimas de N. Sra, pequeno pedaço de rosário e, mais acima, por uma concha de mar. Duas flores nas laterais e algumas folhas verdes, além de outra concha e um espelho azul, feito de papel, estão fixados na juta que serve de base para a bandeira. A

referência ao mar, domínio de Kaiaia, marca o artefato, o que dialoga claramente com a concepção singular do reinado capitaneado por Pedrina: N. Sra do Rosário é caminho para o culto à divindade africana que rege os mares.



*Figura 32 Bandeira de N. Sra do Rosário feita pelas crianças na festa do reinadinho de 2017. Foto: Bárbara Altivo*

Nesse mesmo sentido, os desenhos feitos pelas crianças por ocasião da festa de abolição da escravatura, data em que também se comemora o dia dos pretos-velhos nos terreiros, encabeçaram o mural de homenagem às pessoas negras escravizadas e à sua libertação, dispostos ao lado de folhas, flores, fitas e panos. As figuras traçadas faziam referência ao contexto da escravidão nas fazendas – os tipos de trabalho que os negros eram obrigados a realizar, a divisão espacial entre a casa grande, a lavoura, o moinho d'água, o tronco, a senzala (figura 13) -, ao momento triunfante da libertação (figura 14) e à festa, nos modos africanos, em celebração à liberdade. O encadeamento das imagens produziu um fluxo narrativo em torno do acontecimento, que também apareceu nas cenas performadas pelas crianças desse dia de festa – inspiradas nas encenações adultas oficiais - e antes (janeiro 2017), no experimento cênico que realizaram e filmaram, o qual tematizou singularmente o acontecimento da abolição, como veremos adiante.





Figura 33 Preparação do espaço de celebração da festa de abolição da escravatura na sede do reinadinho, em maio de 2017. Foto: Bárbara Altivo



Figura 34 Desenho fixado à parede do cômodo na casa de kambureko em que foi encenada a libertação dos escravos, na festa de abolição das crianças, em maio de 2017. Foto: Bárbara Altivo



Figura 35 Desenho fixado à parede do cômodo na casa de kambureko em que foi encenada a libertação dos escravos, na festa de abolição das crianças, em maio de 2017. Foto: Bárbara Altivo



*Figura 36 Desenho fixado à parede do cômodo na casa de kambureko em que foi encenada a libertação dos escravos, na festa de abolição das crianças, em maio de 2017. Foto: Bárbara Altivo*

Plastificados e contornados por fitas e flores, os desenhos, seguindo uma estética similar a das bandeiras de terno, são carregados de sacralidade e vigor narrativo<sup>78</sup>. Eles entraram no circuito anual de festas das crianças, e devem ser conservados

<sup>78</sup> Retomo a constituição narrativa desses desenhos no capítulo 4, quando trato das histórias de abolição contadas pelas crianças.

para usos posteriores, o que lhes garante maior poder espiritual – na medida em que carregam consigo as impressões evocativas e experienciais dos cultos nos quais estavam presentes e ativos.

# Desbordamento cósmico

Mal entra na vida e já é caçador. Caça os espíritos cujos vestígios fareja nas coisas; entre espíritos e coisas transcorre-lhes anos, durante o qual seu campo visual permanece livre de serem humanos. Sucede-lhe como em sonhos: ela não conhece nada estável; acontece-lhe de tudo, pensa a criança, tudo lhe sobrevém, tudo a acossa. Seus anos de nômade são horas passadas no bosque onírico. De lá ela arrasta a pressa para a casa, para limpá-la, consolidá-la, desenfeitiçá-la. Suas gavetas precisam transformar-se em arsenal zoológico, museu policial ou cripta (BENJAMIN, 1984, p79-80)

Penso em uma criança que dispôs diversos objetos, grandes e pequenos, cuidadosamente, longamente, de uma maneira que ela achou bonita e ornamental, sobre a mesa de sua mãe, para "agradá-la". A mãe chega. Tranquila, distraída, pega um desses objetos do qual ela vai precisar, recoloca um outro no seu lugar de sempre, e desfaz tudo. E quando as explicações desesperadas que acompanham os soluços contidos da criança lhe revelam a extensão do seu pouco caso, ela exclama desolada: ah, meu amor, eu não vi que era coisa alguma!" (SOURIAU, 1939, p. 17) O que ela não vê? Que "alguma coisa" é essa que a mãe não vê? Podemos dizer que é a disposição cuidadosa dos objetos que mostra a presença de um ponto de vista preciso da criança. Podemos dizer que é a "alma" da criança – inteiramente transportada para a disposição dos objetos. Nos dois casos, teremos razão; ela vê os objetos, pois mexe neles e os arruma, o que ela não vê é o modo de existência deles sob o ponto de vista da criança, a arquitetura esboçada diante de seus olhos. O que ela não vê é o ponto de vista da criança: ela não vê que há um ponto de vista – que existe a seu modo. É uma virtualidade que ela não percebe, assim como um caminhante distraído

não vê o esboço de uma ponte virtual numa sucessão de pedras alinhadas atravessando um riacho. Elas são como espectadores que estivessem diante de uma anamorfose sem ver o que ela representa, porque não procuraram o ângulo que permite decifrá-la. No cosmo das coisas, há aberturas, inúmeras aberturas desenhadas pelos virtuais. Raros são aqueles que as percebem e lhes dão importância; mais raros ainda aqueles que exploram essa abertura em uma experimentação criadora. (LAPOUJADE, 2017, p. 43-44)

David Lapoujade (2017) desenvolve reflexões em torno da filosofia de Étienne Souriau dedicada às “existências mínimas”, as virtualidades que esboçam fendas no universo das materialidades – o “cosmo das coisas” acessado e experimentado pelas crianças. A percepção das crianças sobre este plano de existência da “coisidade”, presença material que persiste e se transforma em diferentes manifestações no tempo-espaço, não é o mesmo que a contemplação de um mundo apresentado em pura exterioridade. Em outras palavras, eles não estão apenas admirando as pedras, flores e plantas, nem somente ornando, enfeitando um espaço de oração com os objetos manipulados.

As crianças estão atuando, junto aos materiais, no mundo das coisas, estão instaurando um encontro transversal de universos, deslocando o centro de gravidade das existências. “Percepção é participação” (LAPOUJADE, 2017, p.47). Eis a perspicácia da criança: dispor, organizar, conectar as coisas em uma rede de relações, formando uma unidade sistemática, compondo uma história que as liga em numa arquitetura cheia de virtualidades invisíveis aos olhos dos adultos distraídos.

A perspectiva da criança “vê pelo sentimento” a vida das coisas e as manipula magicamente. Assim também faz o feiticeiro e a bruxa que “se lançam além do que se apresenta como imediatamente dado, a fim de experimentar o contato com os outros lados de coisas que não sentimos diretamente, com os aspectos

ocultos ou invisíveis do sensível”, (STENGERS, 2017, p. 13), como defende o mago David Abraham, com quem Isabelle Stengers se alia a favor de uma reativação do animismo como modalidade de resistência política contemporânea.

Reativar significa reativar aquilo de que fomos separados, mas não no sentido de que possamos simplesmente reavê-lo. Recuperar significa recuperar a partir da própria separação, regenerando o que a separação em si envenenou. Assim, a necessidade de lutar e a necessidade de curar, de modo a evitar que nos assemelhemos àqueles contra os quais temos de lutar, tornam-se irremediavelmente aliadas. Deve-se regenerar os meios envenenados, assim como muitas de nossas palavras, aquelas que – como “animismo” e “magia” – trazem com elas o poder de nos tornar reféns: você realmente acredita em...? Essa palavra, “reativar” [to reclaim], chegou até mim como presente de bruxas neopagãs contemporâneas e outros ativistas dos Estados Unidos. Também chegou até mim o impactante clamor da neopagã Starhawk: ‘A fumaça das bruxas queimadas ainda paira nas nossas narinas’. ” (STENGERS, 2017, p. 8)

A magia é a arte da participação, a atração de agenciamentos, e por isso uma questão de cunho pragmático, empírico, ligado à eficácia dos procedimentos concretos, e não a uma cascata hermenêutica de considerações textuais.

A abordagem pragmática de Stengers encontra respaldo em todo um desenvolvimento das teorias sociológicas e antropológicas em torno da magia a partir das considerações seminais de Lévy-Bruhl sobre o “simbolismo de participação” operante no que ele chama de mentalidade afetiva pré-lógica dos povos primitivo. Diferenciando-se do viés simbólico sociologizante de Durkheim e Mauss, que trataram a magia em termos classificatórios comparativamente à religião, Lévy-Bruhl (2008) busca uma categoria de ação – a participação – mais ancorada em um pragmática do que em uma lógica, e gera “uma filosofia vitalista ou dinâmica, uma teoria das Forças” (BASTIDE, 1953, p. 32) Em ressonância explícita com as reflexões de Roger Bastide quanto ao caráter vivo e dinâmico das

conexões mágicas apontado na teoria de Lévy-Bruhl, Márcio Goldman, marcado pela filosofia de Deleuze e Lévi-Strauss, afirma que

Em poucas palavras, ordenar e classificar, operar e ritualizar, são ações que parecem depender dos movimentos e devires que atravessam não apenas as religiões como todos os agenciamentos humanos. Em outros termos, poderíamos indagar o que seriam, ou melhor, para que serviriam, no final das contas, classificações e participações. A resposta que entrevimos é que umas e outras servem fundamentalmente para possibilitar a ação. Não em um sentido transcendental, como um plano lógico ou emocional que determinaria as condições de toda experiência possível. Mas no sentido de que classificações e participações operam como mapas, diagramas ou esquemas para a ação e as manipulações. O mais importante, assim, não seria o fato de que as manipulações sejam feitas de acordo com as classes ou as participações, mas as manipulações em si mesmas. O que significa, em suma, que as ações de classificar e participar talvez sejam mais importantes que as classes e participações em si mesmas, e que estas talvez sirvam apenas, no final das contas, para serem ultrapassadas – funcionando, então, mais ou menos como pontos de apoio ou trampolins para a ação e a criação.” (GOLDMAN, 2005, p. 120)

Já segundo Mbembe:

Por um lado, é imensamente tributária de considerações em voga na época acerca da «alma africana» e da suposta essência do «homem negro». Tais construções especulativas são uma herança directa da etnologia ocidental e das filosofias da história que dominaram a segunda metade do século XX. Assentam na ideia segundo a qual existiram dois tipos de sociedades humanas - as sociedades primitivas, regidas pela «mentalidade selvagem», e as sociedades civilizadas, governadas pela razão e dotadas, entre outras coisas, do poder conferido pela escrita. A mentalidade dita selvagem teria uma incapacidade em processos de argumentação racionais. Não seria lógica, mas «pré-lógica». Contrariamente a nós, o selvagem viveria num



universo fabricado por si, impermeável à experiência e sem acesso às  
nossas formas de pensamento (MBEMBE, 2018, p. 81)

Honrar a eficácia metamórfica dos agenciamentos é o grande interesse e marca  
de um engajamento mágico no mundo, segundo Stengers, o que considero  
também qualidade do pensamento-ação das crianças com as coisas, conjugando  
em arte da existência simultaneamente as potências parentes da infância e da  
magia.

O mundo meu é pequeno, Senhor.  
Tem um rio e um pouco de árvores.  
Nossa casa foi feita de costas para o rio.  
Formigas recortam roseiras da avó.  
Nos fundos do quintal há um menino e suas latas  
maravilhosas.  
Seu olho exagera o azul.  
Todas as coisas deste lugar já estão comprometidas  
com aves.  
Aqui, se o horizonte enrubesce um pouco, os  
besouros pensam que estão no incêndio.  
Quando o rio está começando um peixe,  
Ele me coisa  
Ele me rã  
Ele me árvore.  
De tarde um velho tocará sua flauta para inverter  
os ocasos  
(BARROS, 2001, p. 75)

Ah querem uma luz melhor que a do sol!  
Querem campos mais verdes que estes!  
Querem flores mais belas que estas que vejo!  
A mim este sol, estes campos, estas flores contentam-me.  
Mas, se acaso me descontento,  
O que quero é um sol mais sol que o sol,  
O que quero é campos mais campos que estes prados,  
O que quero é flores mais estas flores que estas flores —  
Tudo mais ideal do que é do mesmo modo e da mesma maneira!  
Aquela coisa que está ali estava mais ali que ali está!  
Sim, choro às vezes o corpo perfeito que não existe.  
Mas o corpo perfeito é o corpo mais corpo que pode haver,  
E o resto são os sonhos dos homens,  
A miopia de quem vê pouco,  
E o desejo de estar sentado de quem não sabe estar de pé.  
Todo o cristianismo é um sonho de cadeiras.  
E como a alma é aquilo que não aparece,  
A alma mais perfeita é aquela que não apareça nunca —  
A alma que está feita com o corpo  
O absoluto corpo das coisas,  
A existência absolutamente real sem sombras nem erros  
A coincidência exacta (e inteira) de uma coisa consigo mesma.  
(CAEIRO, 2001, p. 147)

No centro do peito do menino, luzia um pentagrama prateado. Ele gostava muito do colar improvisado com um barbante escuro, amarrado na parte de trás do pescoço, sustentando o único pingente redondo. Em especial, aquela criança por diversas vezes me presenteou com pulseiras e gargantilhas feitas de restos de velhas bijuterias, acopladas a pedras, sementes e plantas. Contava-me também os seus sonhos, principalmente com entidades e orixás, em detalhes. “ A Oxum brilhava na beira nas águas, tinha cabelos longos e um colar de ouro, era toda dourada...”; “a cigana me deu um cristal lilás”; “encontrei uma concha na praia, no meio das pedras”; “a gargalhada de um malandro me arrepiou, bem em uma encruzilhada”. Sempre sonhos com paisagens multiformes e coloridas, densas em camadas de acontecimentos cósmicos. Sempre muita gente, quase nunca gente humana. Era gente-pedra, gente-ouro, gente-concha, gente-arco-íris, gente-cachorro, gente-flor, gente-orixá.

Ver mais tarde o mesmo pentagrama no centro do cruzeiro das almas, na entrada da casinha, me surpreendeu. Como pode um objeto tão especial para a criança ser tranquilamente transportado para um espaço de devoção coletiva? Pergunta de quem não acessou a dimensão da vida das coisas, por certo. É um caminho pensar que, como aprendi nas oficinas de “mironga”, o pentagrama e a cruz se encontraram por vontade própria, sentida e manifesta no gesto do menino. Por ser tão querido, o pingente foi colocado no ponto de intersecção - o foco da cruz -, território entremundos direcionador das almas nos dias de festa. Um encontro de materiais vibrantes em afeto cardíaco, de pulsação e circulação de fluxos, bombeamento de energia vital – *ngunzo*, na tradição angola – para todas as partes do corpo e do templo das crianças, em evidente contiguidade. Pelo pentagrama da criança, alcanço o cruzeiro das almas como um coração, uma encruzilhada de alternância entre vida e morte, que regula e mantém aquecido o motor de transformação do trabalho espiritual das crianças. Atuam objetos em complexos arranjos móveis por todo o templo das crianças, passando dos corpos ao espaço e vice-versa, carregados de desejo e agência.

Algo nos verbos delirantes do poeta Manoel de Barros lampeja tal força mágica: “Ele me coisa/ Ele me rã/ Ele me árvore”. A poesia de Barros é uma contínua escavação em busca “dos meninos que fomos”, exercícios de ser criança que abrem caminho à fluidez criativa da palavra e do sentimento. “Com certeza, a liberdade e a poesia a gente aprende com as crianças” (BARROS, 1999, s/p). Bamboleio da infância, esse de deixar-se participar, ser afetado e transformados nas relações, honrando as coisas em sua coisidade, longe do vício antropocêntrico. É a graça do gosto pela “alma que está feita com o corpo”, nos versos pagãos e panteístas de Alberto Caeiro, defensor ferrenho da natureza emancipada das projeções humanas. Como tantos outros alquimistas da palavra, Barros e Caeiro – heterônimo do bruxo Pessoa - mergulham na fonte telúrica do que é simples e imediato, encharcando os versos de experiência, nos devolvendo aos bichos, conchas, pedras, rios, mares, astros, cacos, restos, gambiarras, ao universo de coisas miúdas e graúdas que nos espreitam.

O vasto inventário das coisas vivas também convoca a atenção de Bruno Latour em sua teoria do ator-rede, de modo bem menos afetivo do que o vivenciado pelos poetas, pelas crianças e as bruxas (dentre elas, Isabelle Stengers).

Mobilizado pelas pretensões acadêmicas de erigir modelos de operacionalização do pensamento, Latour (2012) propõe uma sociologia das associações voltada para a produção de relações imanentes entre diversos agentes. O interesse está em mapear as redes de múltiplos atores humanos e não-humanos produzindo e desfazendo vínculo, numa cadeia arriscada de consequências relacionais em que não há certeza sobre a fonte da ação.

Gerando transformações contínuas nessas conexões estão os muitos mediadores, verdadeiros produtores de diferença que agem fomentando ações. As coisas como mediadoras são entendidas, nessa sociologia das redes, fora do esquema moderno sujeito-objeto, escapando de uma “fratura da ação entre o ativo e o passivo” (LATOURE, 2016, p. 80).

Assim fulguram os fetiches fabricados e, ao mesmo tempo, adorados pelos africanos iorubas, que inspiram Latour a empreender o livro “Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches” (2002) em crítica ao pensamento antifetichista e iconoclasta que luta para separar os fatos objetivamente criados em sociedade do que seriam as “ilusões” cultuadas por povos considerados primitivos. O horror moderno à concepção de uma agência divina de objetos feitos pelas mãos humanas responde, segundo ele, a um ímpeto purificador entre o fato e o feito, que esconde os vários híbridos existentes no seio da própria sociedade moderna. A potência fetichista da coisa permite, segundo ele, que desloquemos

a atenção para o que nos faz agir, nós a desviamos da obsessiva distinção do racional – os fatos – e do irracional – os fetiches. Em outras palavras, os faitiches nos autorizam a não levar tão a sério as formas

sempre conjugadas dos objetos e dos sujeitos: o que coloca em movimento não tem nunca a força de uma causalidade – quer se trate do sujeito dominante ou do objeto causal; o que é colocado em movimento nunca deixa de transformar a ação – não dando, portanto, origem nem ao objeto-utensílio nem ao sujeito reificado. A reflexão acerca dos faitiches exige algum tempo para se habituar, mas, passado o momento de surpresa com a sua forma estranha, são as figuras obsoletas do objeto e do sujeito, do fabricante e do fabricado, do agente e do agido que parecem cada dia mais improváveis. (LATOUR, 2016, p. 69)

Se as operações fetichistas africanas são acionadas por Latour neste ponto, é no contexto prático do laboratório científico onde ele dá corpo à teoria ator-rede e desenvolve metodologicamente as investigações quanto à agência das coisas. Uma etnografia dos bastidores da ciência, segundo ele, pode revelar as fissuras e hibridismos que se proliferam nas tentativas sempre claudicantes de fabricação científica da verdade (LATOUR, 2000; 2001). Muitas vezes “perdendo o controle” dos objetos, os cientistas são agenciados pelas substâncias, seres microscópicos, aparelhos e ferramentas dos experimentos. Os não-humanos, à revelia do paradigma sujeito-objeto, são também fonte de transformações ativas geradoras de inovações no campo da produção do conhecimento científico, seara recheada de controvérsias, dúvidas e conflitos. O gesto latouriano de escancarar a caixa-preta da ciência, num agressivo construtivismo, aporta a sensibilização metodológica de rastreamento dos diversos agentes envolvidos nas redes sociotécnicas. Tal investimento reverbera na já mencionada proposta cosmopolítica de reivindicação pela igualdade do estatuto ontológico das diversas entidades singulares.

É essencial afirmar que os bastões, as caixas, o pentagrama do menino, o cruzeiro e os vários outros artefatos das crianças no reinadinho são vivos e não precisam da chancela acadêmica para assim sê-lo. O colar da criança não é equivalente a

uma enzima que agencia o cientista no laboratório. Mesmo sabendo da importância e pertinência de todos os esforços que pesquisadores como Latour têm elaborado na busca pela agência dos objetos no ocidente, é preciso tomar cuidado nas transplantações e generalizações que, a título de simetrização, podem fagocitar as coisas e as teorias dos outros pelos termos legitimados da modernidade. Arte contemporânea, ciência e tecnologia digital, não coincidentemente, são as principais instituições ocidentais sondadas pelas pesquisas ocupadas em “seguir os atores não-humanos”. Os micróbios, as instalações, os links e sites podem muito bem não se enquadrarem no modelo antropocêntrico sujeito-objeto, mas ainda assim encontram respaldo no regime ontológico do ocidente desencantado, e em muitos sentidos, estão acoplados às dinâmicas mercadológicas do capitalismo, ocupando no campo de força acadêmico um lugar de legitimidade, embora venham de uma dissidência da própria matriz formadora e de seus lugares de fala.

Quando falamos da pedra-orixá, da gunga e do bastão, a conversa muda. As relações que estas coisas estabelecem e as redes onde estão inseridas não respondem às mesmas lógicas conectivas dos campos científico, tecnológico e artístico branco ocidental, bem como os seres que vibram nessas materialidades são outros. O carinho e o cuidado das crianças com as coisas feitas pelas próprias mãos através de relíquias encontradas nos lixos e depósitos, o contato corporal dançante e cantante com cada um dos artefatos, a devoção ao sagrado ali vivente, - e vários outros aspectos relacionais desse circuito - de nada se assemelham à assepsia do cientista em jaleco branco ou à austera contemplação das peças de arte mercantilizadas e/ou exibidas nas salas de museus. Por mais que pesquisadores procurem arduamente as fissuras no sistema de controle dessas ambiências e relações (o laboratório, a galeria), toda uma disciplina específica já está nelas inscrita. Diferentemente, o templo dos *kamburekos* não quer respeitar as condições ideais de pressão e temperatura, não está limpíssimo ou marcado por linhas e vidros limitadores ao contato. Há amor na ligação entre

o objeto e a criança, há parentesco, há ancestralidade, há séculos e séculos de resistência e invenção corajosa da vida diante do olhar do algoz.

No campo da arte, faz-se notável o esforço de muitas pensadoras e pensadores negras e negros na demarcação de uma arte preta anticolonial e antirracista, que funciona como instrumento político de reivindicação de direitos, resgate e reescrita da memória de forma insurgente dentro do próprio mercado artístico racista e aristocrático. Muitas vezes classificada como “arcaica”, a arte afro-brasileira figura no polo oposto da lógica racional, premissa inevitável do comportamento clássico, que “consiste das normas e valores da arte européia inspirados naquilo que a estética grega cristalizou como o excelso e o absoluto”, tendo como parâmetro de julgamento a “definição elitista de ‘belas-artes’ cujo âmbito abrange, singular e exclusivamente, as expressões que o ocidente branco reconhece como Arte” (NASCIMENTO, 1978, p. 115).

As obras de arte afro-brasileiras, em sua gênese, estão intimamente ligadas ao universo mágico-religioso dos terreiros, sendo o candomblé – e aqui insiro também o Reinado – um foco inspirador e dinamizador da criatividade artística a serviço da resistência anticolonial.

Os fenômenos já expostos referentes às pressões culturais e o decorrente sincretismo imposto, levou o escravo a criar, escondido da fiscalização do branco, suas obras artísticas - talhas, esculturas, principalmente - destinadas a preencher uma função ritual; outras vezes eram concebidas com a finalidade de decorar os templos (terreiros e pegis). (Ibidem, p. 114)

Arte-cotidiano, arte-magia, arte-resistência. Não há fronteiras entre os campos da criatividade junto à vida das coisas e é justamente contra esse pensamento de cercas, de encapsulamento, que uma arte afro-brasileira se produz, deslocando o indivíduo e a sua comunidade do mundo tal como ele foi ou é.



A esperança de libertação das energias escondidas ou esquecidas, a esperança de um possível regresso das forças visíveis e invisíveis, o sonho secreto de ressurreição dos seres e das coisas são o fundamento antropológico e político da arte negra clássica. No centro encontra-se o corpo, peça essencial do movimento dos poderes, lugar privilegiado da desconstrução de tais poderes e símbolo por excelência da dívida de todas as comunidades humanas, herdada involuntariamente e que nunca podemos totalmente apurar. (MBEMBE, 2018, p. 229)

## OBJETOS/SERES ATIVOS: SÍNTESE E PROSSEGUIMENTOS

Hábeis arquitetas, artistas e feiticeiras, as crianças negras do reinadinho reconstituem um território de existência e uma cosmicidade transmodal pelos escombros da periferia, pelos restos dos adultos, pelos vestígios materiais de uma história brutal de violência racista. A sensibilidade infantil junto ao espaço e aos objetos disponíveis – uma escuta pelo corpo da realidade imanente do dia-a-dia – produz arranjos nos quais atuam diversos agentes humanos e não-humanos, de diferentes planos.

Vimos que os artefatos e os desenhos podem presentificar elementos de grande valor espiritual, contar. E eles, como já vimos, também têm o poder de trazer consigo seres, de vários panteões e espécies. Da mesma forma, as imagens fotográficas, recortes de revista e embalagens, apropriados e reinventados pelas crianças, agem no circuito de relações com outros tempos e mundos desde uma perspectiva encantada e construída: há vida, vontade e força de ação em todas essas instâncias produzidas do existir.

Além dos célebres artefatos reinadeiros desenhados pelas crianças, surgiram nas oficinas as figuras marcantes de seres – humanos, bichos, plantas, pretos-velhos, pombagiras, exus e outros inclassificáveis. Veremos, no próximo capítulo, como esses agentes por vezes tomaram frente na condução das nossas atividades. As presenças de outros mundos, notadamente as entidades e *mi'nkisi*, eclodiram em muitas ocasiões e por diferentes vias. A principal, sem dúvida, se deu pelo corpo das crianças e pelo meu, através do transe mediúnico, o que aconteceu em diferentes momentos de forma indiscernível dos jogos de performance, brincadeiras e imitações realizadas em conversas corriqueiras e nas atividades propostas. As encenações que manifestaram para a câmera, por exemplo, foram cheias de intervenções espirituais – depois relatadas na forma de “arrepios” e “passar mal” -, o que também transcorreu em momentos de toque e canto coletivo na sede do reinadinho. As almas falam pela boca das crianças. Modulações na voz, palavras estranhas e mensagens misteriosas em situações inesperadas são sinais de que “é coisa de *nkisi*”, como disse G. (menina, 14 anos).

# KALUNGA ADENTRO

Rosário junto aos mortos



*Figura 37 Criança em atividade realizada nas oficinas em janeiro de 2017. Foto tirada por T. (menino, 5 anos)*

Depois do café da manhã, C. (menino, 12 anos) me cutucou: “Não lembra do seu amigo mais não?”. Eu disse que sim e dei um abraço nele. Perguntei sobre a revista dos orixás que ele tinha trazido para eu ver. Em questão de segundos uma criançada sentou-se ao meu redor. Fomos folheando a revista juntos, comentando sobre as roupas dos orixás, as oferendas, os objetos que emergiam das páginas. As imagens da revista mostravam pais e mães de santo com os seus trajes religiosos, bem como os orixás adornados, alguns elementos rituais do candomblé ketu, comidas de santo e pinturas das divindades africanas. C. (menino, 12 anos) e G. (menina, 14 anos) liam alguns trechos, e eu também. Conversamos sobre cada orixá que aparecia. A maioria das crianças, já fardadas para a saída do massambique das Mercês, conhecia todos eles. Eu ia falando o que sabia do panteão e fazendo perguntas.

“Esses meninos só gostam de falar de macumba, hein!”, Kátia Aracelle Leonídio (capitã da guarda de congo de N. Sra. do Rosário) disse, prestando atenção nas nossas conversas. Ela a tudo observa, sentada na porteira da casa. A gente se divertia falando de orixás, guias, histórias de assombração, sonhos, intuições. Os olhos das crianças brilhavam e os meus também. Cantamos alguns pontos. Kátia passou perto e disse: “canta mais baixo”. Entendi que as almas podiam ouvir, responder e nos capturar a qualquer momento. Falamos de lansã e o céu começou a ficar chuvoso. “Olha lá. Essa Matamba!”, comentou G.. Mudamos de assunto para evitar um temporal. “É só falar nela que ela aparece.” Os meninos passaram a falar sobre o cemitério, que não gostam de entrar. L. (menina, 11 anos), filha de santo de Pedro, disse que somente a Matamba pode entrar no cemitério para levar as almas dos mortos. L. (menino, 15 anos) disse: “vocês ficam falando e eu fico com vontade de rir, mas não desse jeito que vocês estão rindo”. Entendi que ele estava sentindo a presença de algum espírito risonho. G.: “eu não sou dessas que fica rindo das coisas de orixá. Não posso com sangue, com cemitério. Eu olho as pessoas mortas e é a mesma coisa se elas estivessem respirando. Isso deve ser coisa de *nkisi!*”. Começamos a cantar pontos de Cosme e Damião. Em seguida, inesperadamente, aparece uma senhora com uma bandeja cheia de doce. Uma das crianças ri muito e faz que vai comer o doce, mas ele cai no chão. Elas ficam impressionadas. L. comenta: “Isso é Cosme e Damião querendo comer. Quando uma coisa cai da boca da gente é porque estão querendo comer. Cosme e Damião”.

(Trecho e diário de campo)

Os espíritos e as divindades se manifestaram desde o primeiro instante que pisei em Oliveira. Muitos, diferentes, de várias origens e com diversos estilos performáticos e compleições emocionais, os seres do lado de lá, como dizem os reinadeiros, não se furtam a capturar os corpos dos vivos em intensos e inesperados transes. Nos banheiros, nas salas e quartos da sede dos Leonídios e das crianças, nos quintais, nas ruas, em qualquer ambiente, as pessoas consideradas *médiuns*, *muzenzas* ou *girantes*<sup>79</sup>, podem *virar* na entidade<sup>80</sup>, serem arrebatadas pelas forças bruscas de espíritos que tomam para si a presença *em terra*<sup>81</sup> através dos corpos disponíveis, como o meu e o de algumas meninas e meninos do reinadinho. A relação que estabeleci com a comunidade, com a pesquisa e com as crianças passa pelo meu enredo com a umbanda, pelo fato de eu incorporar espíritos, mesmo quando não quero – o que aconteceu em vários momentos do campo. A principal conexão que estabelecemos foi por aí, contrastando com as dissociações de caráter social e étnico<sup>82</sup>. O que nos ligou foi a abertura, disposição e vontade de entrar em contato com os seres sagrados.

Enquanto falam em espíritos, os olhos das crianças emitem um brilho diferente, as palavras ganham ênfase afetiva, surgem expressões imantadas de mistério, espanto e certo medo – como “oua”, “creio em Deus pai” e “cruz credo”. Senti com elas o apreço, respeito e maravilhamento pelos agentes espirituais que, a qualquer momento, podem surgir e tomar a dianteira do processo, explícita ou implicitamente, aproveitando das inúmeras brechas entre mundos percebidas e instauradas pelas crianças. É o tema central de quase todas as conversas, certamente o tópico mais cativante para começar um diálogo com as crianças e

---

<sup>79</sup> Expressões que fazem referência às pessoas que podem incorporar espíritos e *mi'nkisi*.

<sup>80</sup> “Virar no/na” é uma expressão muito utilizada pelos meus interlocutores para fazer referência à incorporação, transe mediúnico, que pode ser tanto referente à chegada de entidades (pretos-velhos, boiadeiros, erês, caboclos, pombagiras, exus, etc.), quanto almas em sofrimento (também chamadas de obsessores e quiumbas) e divindades africanas, os *mi'nkisi*.

<sup>81</sup> Quando uma entidade se encontra incorporada em um médium, diz-se que ela está *em terra*.

<sup>82</sup> Como afirmo na introdução deste trabalho, reconheço os privilégios que me acompanham quando chego em campo, dentre eles o fato de ser branca, estudar em um programa de pós-graduação de uma universidade pública, morar na capital do estado e ser heterossexual.

com alguns adultos. Os pretos-velhos, as pombagiras, os exus, os *kamburekos*, os boiadeiros, os caboclos, os marujos, santos católicos e muitas outras gentes de mundos alheios, povoam a imaginação, as ações e saberes das meninas e meninos<sup>83</sup>. Em nossas atividades de oficina, esses seres foram desenhados, performados, filmados e incorporados, agindo diretamente no contexto de fazer-fabular proposto pela minha metodologia de pesquisa oficinaira.

Neste capítulo, passo por algumas dessas presenças espirituais – muitas vezes indiscerníveis, mescladas às pessoas vivas – que guiaram encontros, pensamentos e gestos constituidores da pesquisa. A começar por Faísca, o *kambureko* que incorpora no capitão do reinadinho e desenha para mim e para as crianças como é o seu mundo, o que faz e quem são os seus vovôs e vovós. Sigo então para os seres tracejados em outros desenhos inventados na oficina, no que me deparo com um reinadinho cheio de bichos, plantas, astros, entidades, pessoas e criaturas indefiníveis.

O encontro com o “povo que vai acompanhando” pelos desenhos é engendrado aos relatos dos meus encontros em momentos rituais com essas mesmas entidades, especialmente com o malandro Zé Pilintra e a pombagira Sete Saias. A forma como sou recebida e tratada por esses e outros espíritos vibrantes nos corpos de pessoas da comunidade, bem como acontecem as minhas próprias incorporações, é reveladora das condições fundamentais de constituição dos laços que motivam este trabalho. É o elã da tese.

Além dos momentos mais evidentes de manifestações mediúnicas, nas quais os espíritos se posicionam com destaque no primeiro plano de visibilidade do

---

<sup>83</sup> Contudo, nas conversações comigo não percebi a presença de referências fortes a personagens midiáticos ligados à infância de circulação massiva, como príncipes e princesas da Disney (apenas uma vez houve a menção do personagem Shrek). No ambiente relacionail pactuado entre mim e as crianças, os grandes heróis e heroínas eram as entidades e os *mi'nkisi*, que, todavia, são complexos e multifacetados, não se enquadrando no lugar do bom ou do mau, unicamente. Certamente, a priorização desses temas é resultado de uma relação que estabeleci com as crianças que favoreceu a troca comunicacional acerca dos seres espirituais.

processo ritual, há inúmeras ocasiões em que esses seres se fazem notar através de sinais nos objetos, espaços e atmosferas, bem como em modulações corporais e verbais mais sutis, cheias de polissemias e ambivalências. Para alguns são visíveis, tanto em rastros como em formas, e para outros não. É o caso de quase todas as rodas de conversa que mantive com as crianças – como a que relato em diário de campo acima. É também característica marcante do encontro inusitado com algumas figuras nas ruas da cidade, como com o “John da Encruzilhada”, o “Bêbado da Bandeira” e o “Caixeiro Defunto”, pessoas que, perspectivadas pelo olhar das crianças em diálogo com esta pesquisa, são compósitas: parte viva, parte morta; parte humana, parte entidade.

Nos experimentos cênicos realizados nas oficinas e em outros contextos – as crianças gostam muito de “brincar de teatro” (como dizem) -, surgiam também gestos indicadores da agência de seres encantados, invisíveis e enigmáticos. De fato, pelo que pude aprender em campo, os seres espirituais em Oliveira atuam no cotidiano de forma estendida e difusa, de forma muitas vezes despercebida pelos adultos e sentida, recuperada e fabulada pelas crianças. A habilidade de mudar subitamente o tom de voz e a postura corporal, imitando e/ou sendo as entidades, é um dos mecanismos mais característicos da forma como as crianças mesclam seres diferentes em suas interações, de modo que as fronteiras entre os mundos são borradas e se interpenetram constantemente. No caso das atividades com a câmera, planejadas e executadas pelas crianças, em alguns momentos a performance ganhou espessura de incorporação, as personagens tornaram-se entidades e o tempo cronológico entrou em suspensão, na medida em que as governanças misteriosas, vinculadas ao tempo mítico do Reinado, tomaram as coordenadas da oficina e transformaram as ações metodológicas da pesquisa em magia e labor espiritual.

Tomamos café na cozinha, eu e Bruno, enquanto Pedrina fazia telefonemas e arrumava as malas. Ela nos mostrou um caderno antigo com suas toadas anotadas, simpatias, benzeções, estudos, ideias. Uma espécie de livro mágico que, de tão usado, demonstrava algumas partes em decomposição. Pedrina ensinou algumas simpatias para a gente, como a de fortalecimento da memória (usa-se três pedras que ficam na cabeça de um peixe para fazer um patuá) e cantou lindas, exuberantes toadas.

Entre as canções, falou de si, de suas vidas passadas e do seu orixá de cabeça, Angorô, Oxumarê no ketu.. A divindade – parte humana e parte cobra - a acompanha desde de o Egito antigo e vem dando sinais de presença na sua vida em vários episódios. Um deles Pedrina gosta de contar (já ouvi duas vezes): em uma mesa kardecista de desobsessão, um espírito furioso grita com ela: “eu quero acabar com você, mas essa cobra ao seu redor te proteje!”. Sim, um orixá de origem ketu, que a acompanha desde o Egito, feito num terreiro de angola que aparece em uma sessão kardecista. “Religião é coisa da terra.” Na beira da mesa da cozinha entulhada de objetos, Pedrina fechou os olhos e parecia sentir algo muito intrínseco à sua experiência no mundo. Foi ela começar a cantar e as minhas mãos esfriarem, meu corpo ficar bambo e eu começar a suar frio. Espírito querendo chegar.

*Chora, chora, chora*  
*Chora Beira-Mar*  
*Oi eu vim de Aruanda*  
*Eu vim pra saravar*

Pedrina cantava um ponto de chamada de preto-velho ao meu lado. Mais uma vez, tentei a todo custo resistir. Lavei o rosto, respirei fundo. Fui sumindo. “Pedrina, estou quase incorporando aqui!”, numa fala de desespero. Ela sorriu com ternura, como quem já sabia disso há tempos. “É... Mas aqui é uma casa que tem permissão, viu? Aqui, a minha casa, e a casa da Kátia, que é minha irmã, os pretos velhos falaram que são casas com permissão divina.” E continuou a cantar. Incorporei a preta-velha. O celular estava gravando.

*Preta-velha: Salve, salve! Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo!*

*Pedrina: Para sempre seja louvado!*

*Preta-velha: Seja louvada a coroa de Nzambi! Louvada seja a força sagrada! Louvada seja a casa santa onde Deus fez a morada! Louvada seja as força pequena, as força grande, as força do alto, as força debaixo, todas as força que faz os controlador! Trazendo as paz para os coração das filharada, trazendo as luz, trazendo as alegria. Nega está muito feliz!*

*Pedrina: Nós que estamos! A senhora quer descer lá para baixo? (peji)*

*Preta-velha: Nega véia quer só fazer um cachimbador! Para fazer o firmador das forças nesse casuá! Casuá de muita luta, né filha?*



*Pedrina: Vamos descer então? Devagarinho... Bruno, ali perto do caixote você vai achar um pau para ajudar ela a descer.*

*Preta-velha: Com as permissão, viu filha? Com as permissão. A nega não tá fazendo os entrador nessa casa sem as permissão. A nega passa por todos os cantos, a nega pede a permissão para todos os filhos. Nega tem muito "respeitiador"<sup>1</sup>, que aqui também é casa de nega, né filha?*

*Pedrina: Isso... isso... Com muita alegria, Zambi Naquateça!*

*Preta-velha: Viva a Cristo! Salve filho! (saudando Bruno). Com a licença [vai andando devagar com a ajuda da bengala de bambu].*

*Pedrina: Veio ajudar essa meninada que está na rua... Com a fé deles, com a necessidade deles..*

*Preta-velha: É... fazendo os trabalhador com essa filharada toda... A nega tem as meninada dela. Os irmã da esquerda, os irmão da direita, para fazer a proteção desses filho. As proteção é muito importante, né filha? Não se pode andar sem as proteção não.*

*Pedrina: Vamos descendo devagarzinho...*

*Preta-velha: Pode deixar! Como se diz, a nega é veia mas aparelho [médium] é novo, né? [Risos]*

Descemos para o peji. Lembro-me que tremia muito. A incorporação foi muito forte, como daquela vez no kamdombe. A preta-velha falou que desceu para firmar para as crianças e para mim, a "sua menina". Que eu tinha pouca maldade no olhar e precisava ficar mais atenta. Falou também que eu estava começando a caminhada, muita coisa pela frente, que era para eu não adoecer (isso tudo quem me contou foi Pedrina, em uma conversa posterior no mesmo dia, quando eu já estava "desvirada"). Agradeceu a acolhida de Pedrina. "Ah, ela agora é nossa amiga, sempre vai voltar aqui!", Pedrina falou com a nega velha se referindo a mim. Ela ficou pouco tempo. Firmou o ponto com a bengala no chão e foi embora.

Subimos novamente para casa. Eu me sentia aliviada, energizada, feliz pelo encontro das duas senhoras.

(Trecho de diário de campo)

A mediunidade permitiu o enredamento espiritual da minha presença em campo junto à meninada e à comunidade de adultos. Uma entidade se manifestou pelo meu corpo e direcionou as coordenadas dessa aproximação<sup>84</sup>, o que guiou toda a pesquisa. O corpo sensível às presenças espirituais também me fez mais criança, a despeito dos escudos acadêmicos. O interesse do menino, assim que nos conhecemos, foi imediato: “Mas você é *muzenza* ou *makota*?<sup>85</sup>”. Outros me perguntaram, no mesmo sentido: “Você *vira*? Você *roda*?” Quando presenciaram as incorporações pelas quais passei em momentos rituais – ou cotidianas, como na conversa com Pedrina mencionada acima –, as crianças entenderam que mesmo com nossas diferenças de idade, classe social e etnia, podíamos compartilhar uma intimidade, uma vulnerabilidade que é ao mesmo tempo poder: a disposição corporal enquanto caminho, passagem a presenças multiformes de outras orbes; o que o “mundo lá fora” – desencantado, adultizado – não reconhece enquanto experiência verdadeira de encontro dignificante. “Essas crianças do reinadinho são todas médiuns”, me disse a Rainha Conga Ana Luzia. A conexão pela sensibilidade nos fez comparsas nas oficinas, rodas de conversa, almoços e jantas, perambulações pelo bairro, noites de sono em quarto compartilhado, abraços apertados e piolhos trocados.

---

<sup>84</sup> Pedrina de Lourdes Santos, referência teórica e coorientadora desta tese, considera este o ponto fulcral de todo o meu trabalho: a relação da preta-velha que incorporo com as crianças do Reinadinho.

<sup>85</sup> Muzenza e Makota são cargos de candomblé com especificidades próprias, dentre as quais ganham destaque, pela fala das crianças, o contraste entre pessoas recém iniciadas que incorporam espíritos e orixás (muzenzas) e aquelas que não incorporam, atuando como “zeladoras de santo” (as makotas, no caso das mulheres). Portanto, o interesse da pergunta era explícito: você recebe espírito/*n'kisi* ou não?

# FAÍSCA: MENINO-LAMPEJO NO ROSÁRIO DE MARIA

Casa dos *kamburekos*, 16 de janeiro de 2017 – Oliveira-MG

Dei Salve Maria e entrei na sede. Do quartinho escutei uma voz rouca, parecia coisa de entidade. J. (menina, 16 anos) falou preocupada: “tem um trem aí... baixou aí...”. Pedi licença e cheguei na porta. Vi H. (menino, 14 anos) sem camisa, com uma boina preta na cabeça, guia cruzada no peito, olhos fechados e levemente encurvado. Estava incorporado. L. (menino, 15 anos), que ria da situação com certo ar de medo, batia num galão de plástico aos modos do atabaque. Pedi a bênção à entidade, que pegou na minha mão e me cumprimentou. L. perguntou quem estava ali entre nós. O espírito respondeu que era um exu-mirim. Pedi para L. tocar uma zuela que o levasse embora. Sentei na sala com as outras crianças. Estavam todas um pouco assustadas. Alguns diziam que era mentira, que H. estava imitando as entidades. Já eu tive certeza: era viração.

O som do galão-atabaque foi ficando mais forte, mais rápido. Veio forte a risada de um menino de angola que chegava pelo corpo de H.. Faísca batia palmas e os meninos que estavam ao meu lado me contaram das façanhas do *kambureko*. “Tem dia que ele vem e puxa o cabelo de todo mundo, come terra e sai pela rua correndo!” Perguntei se Faísca vinha muito, eles responderam que não. Ele sai do quartinho andando agachado, segurando uma imagem pequenina de Cosme e Damião. “Oi gente! Eu quero saber o nome d’ocês! Qual o seu nome? E o seu? E o seu? E o seu?”. Quando chegou na minha vez, Faísca me pediu a benção. “A bença, tia!”. Peguei na sua mão e fiz o sinal da cruz, como se costuma fazer nas sessões de umbanda que frequento.

Ele sentou no meio da sala, no chão, onde C. (menino, 12 anos) desenhava uma pomba-gira vestida de preto e vermelho com uma taça na mão esquerda e na outra uma rosa vermelha. Era a Sete Saias, senhora amada por todos, que vinha na matéria de Pedro. Faísca gostou do desenho e pediu para fazer também. Eu mostrei para ele os papeis e os lápis de cor. “Vou desenhar essa menina!” Apontou para a K. (menina, 7 anos). “E erê desenha?”, perguntou L., rindo. Faísca traçou um círculo, que formou a cabeça com olhos bem redondos e sorriso aberto. O corpo da menina fez com uma única linha, que ramificou braços e pernas. O especial veio das marias chiquinhas volumosas que saíam das laterais da cabeça. “Olha lá, parece que tomou um choque!”, comentou J. às gargalhadas. K. colou as mãos nos cabelos arrepiados e riu também. Abaixo da figura, Faísca escreveu “MININA”. Aí chega L. com um desenho de exu, o Tatá Caveira. Como esse menino gosta de desenhar exu! Sempre com os dentes grandes e afiados, uma cartola, o tridente e o olhar arregalado, para botar medo mesmo.

Fáisca também gostou muito. Aproveitei para conversar com ele. “Você costuma vir no congadinho?”. Ele balança a cabeça com vontade: “venho tia, fico aqui. Danço com eles. Acho muito bonito!”. Nesta hora tenho que segurar, com firmeza, para não incorporar. “E os vovôs e as vovós, vem também?”, faço referência aos pretos e pretas velhas. “Eles tá tudo aqui! Tem uma vovó do seu lado, outra do lado dele, um atrás dela...”. “Uai, desenha pra gente então!” Proponho. Vai surgindo na folha a silhueta de uma senhorinha (que parece uma vovó e ao mesmo tempo uma menina), de chapéu florido na cabeça, na frente de uma casa. “Quem é ela?”, eu pergunto. “Essa é a vovó Chiquita. Está na frente da paioça dela, esperando o vô Benedito.” “E onde ele está?”. Fáisca balança a cabeça e abre ainda mais o sorriso, mostrando os dentes e continuando o desenho. “Ele está na mata. Vovô adora a mata!” J. pediu para colorir o desenho que ele fez.

Eu perguntei para Fáisca onde ele gostava de ficar, no que ele pegou o lápis de escrever e fez uma cruz e depois outra, ambas com um rosário no centro. Rabiscou com rapidez uma grama verde com a caneta e me contou que ali era o cruzeiro onde permanecia. Que ali estavam muitas, muitas almas, e os vovôs e vovós também. Pedi para ele falar das almas. “Aqui tem todo tipo de alma, até aquelas que precisa de salvação. A vovó reza muito por elas.” Os outros meninos prestavam atenção. Ele continuou: “Atrás do cruzeiro tem uma cachoeira da mamãe Oxum. E aqui no lado uma pedra grande, uma casinha, onde fica o vovô.” Aceno que estou entendendo com um meneio de cabeça e continuo a conversa: “E você pode chegar aí?”. Ele nega: “Não, eu não vou. Eu fico esperando os vovôs aqui do lado do cruzeiro, neste toco aqui” [desenha um menino sentado ao lado da cruz]. Eu pergunto se tem caboclo por aí, seguindo minha intuição. “Ah, aqui atrás, em cima, tem uma floresta, cheia de árvores. [enquanto fala vai traçando]. As árvores têm uns panos amarrados, uns panos coloridos. E fica um povo batendo tambor e fazendo assim [faz gesto de bater na boca e emitir um som agudo, comumente relacionado aos indígenas]. É a terra de Oxóssi. E aqui em cima [desenha um círculo na parte alta e direita da paisagem, nesta hora achei que seria o sol], aqui está Oxalá, que é o pai dos pretos-velhos!”.

Eu me lembro que tenho uma sacola cheia de pé de moleque na mochila e ofereço a ele e às outras crianças. Coloco um pedaço no altar, de frente para a imagem em miniatura de Cosme e Damião. Ele se despede e vai embora.

(Trecho de diário de campo)



Figura 38 Desenho de Faísca: cruzeiro das almas, onde ele gosta de ficar. Janeiro de 2017. Foto: Bárbara Altivo



Figura 39 Desenho de Faísca, colorido por J. (menina, 17 anos): Vovó Chiquita em frente à paióça, esperando Vô Benedito voltar da mata. Janeiro de 2017. Foto: Bárbara Altivo

Estar com Faísca e as outras crianças na casinha dos *kambureko*, desenhando e conversando naquela tarde, foi uma experiência decisiva para o meu olhar e a abordagem de pesquisa que escolhi desenvolver. O Rosário é feito de muitos elos, que vinculam ao mesmo tempo histórias, saberes, planos de existência e seres variados e compósitos. As crianças que habitam no mundo dos mortos, como Faísca, e atuam em terra através de várias formas de intervenção perceptíveis ou sorradeiras, são as principais aliadas das crianças que conheci, inventoras do reinadinho pelo lado dos encarnados. Essa relação entre os espíritos infantis de mundos diversos sempre aparece, contudo, marcada pela guiança dos mais velhos, as pretas e pretos-velhos, como Faísca mostrou em seus desenhos. No momento do nosso encontro na casinha de *kambureko*, de acordo com ele, estávamos rodeados por essas senhoras e senhores.

Vovó Chiquita, com cachimbo e o rosário nas mãos, permanece à frente de sua casa humilde, a paioça, enquanto Vô Benedito<sup>86</sup> está na mata, onde tem o costume de ir. Faísca tem carinho por eles, sorri e pede bênção. Quando eu o pergunto onde gosta de ficar, rapidamente desenha os cruzeiros, onde orbitam muitas, muitas almas de todos os tipos e em diferentes situações (figura 39). Ali Faísca permanece, sentado em um toco, aguardando a chegada dos vovôs e vovós de Aruanda<sup>87</sup>, exímios rezadores que clamam pelas almas em sofrimento. Cruzeiro: o ponto de encontro entre as gerações, as crianças e os velhos, no qual o *kambureko* aprende com os vovôs e vovós as habilidades da reza, onde passado e futuro se transpassam e demarcam uma posição multidimensional, lócus de cuidado e lembrança acerca daqueles que já partiram, portal e limite entre diferentes zonas de existência<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> Relembro aqui que Vô Benedito está ligado a um dos santos padroeiros da festa, São Benedito, que, por sua vez, é considerado o inqice Mutakalambô, rei das matas, no Reinado singular capitaneado por Pedrina de Lourdes Santos.

<sup>87</sup> Espécie de lugar, no plano espiritual, onde residem os pretos e pretas velhas, dentre outras entidades, também considerado como caminho entre o mundo dos vivos e dos mortos – *ngira*.

<sup>88</sup> No capítulo anterior vimos que algumas crianças, ao serem interpeladas a desenhar o reinadinho, traçaram cruzeiros.

Partindo dos cruzeiros, Faísca desenhou a cachoeira de mamãe Dandalunda e a morada dos pretos velhos – casa de pedra onde vive o vovô -, localizados atrás do cruzeiro direito, uma espécie de duplo espiritual do cruzeiro esquerdo, ao lado do qual Faísca se senta. Ele também traçou as florestas de Mutakalambô em forma de uma árvore, localizada na parte superior esquerda. E, no canto oposto da folha, fez um círculo: Oxalá, que é o pai dos pretos velhos. Uma complexa topografia de mundos se corporifica no desenho-mapa de Faísca. Há diferentes domínios, de acesso restrito e características próprias, regidos por divindades específicas (a mata de Mutakalambô, a cachoeira de Dandalunda, o céu de Oxalá<sup>89</sup>), assim como campos de habitação, encontro e trânsito que formam circuitos espirituais pelos quais as entidades se deslocam, sendo o cruzeiro das almas, por sua vez, o limiar de confluência entre elas.

As cruces desenhadas pelas crianças nas oficinas aportaram esse aspecto conector de reinos separados de existência. Em especial, o trabalho de K. (menino, 5 anos), um dos mais novos dançadores do reinadinho, contou com uma variada gama de seres de diferentes espécies e domínios. O cruzeiro (figura 3), liga e ao mesmo tempo separa anjo, sol, peixe, pássaro, ar e água. K. não quis me explicar os elementos desenhados, nem o significado ou motivação que o levou a traçar aquelas figuras.

---

<sup>89</sup> Como já dito anteriormente, as crianças utilizam tanto nomenclaturas de origem bantu quanto yorubá para mencionar as divindades africanas, de forma embaralhada e espontânea.

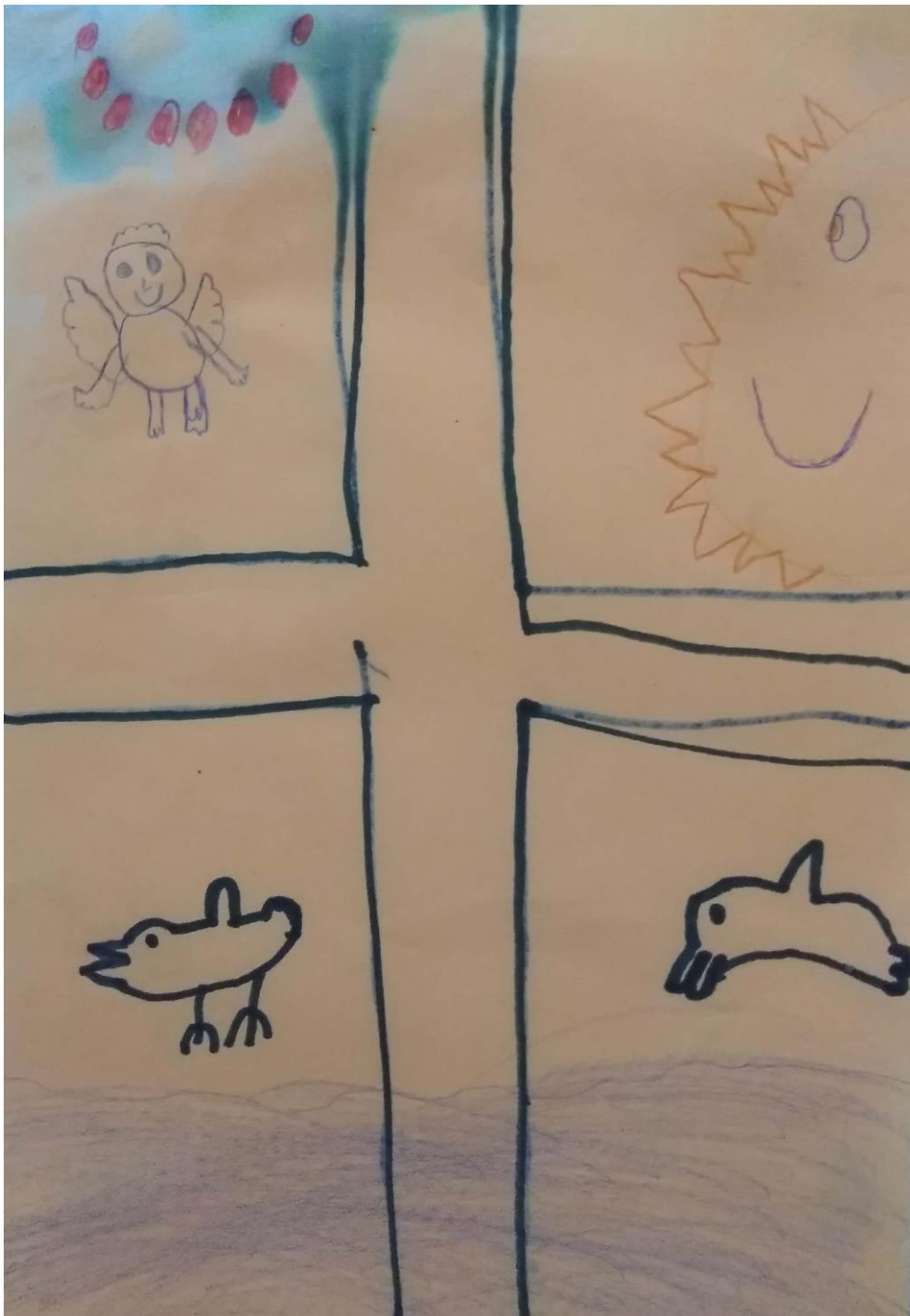


Figura 40 Desenho de K. (menino, 5 anos): cruzeiro de muitos seres. Janeiro de 2017. Foto: Bárbara Altivo



Respeitando o silêncio do menino, que muito diz sobre a força viva do desenho, me recorro do vasto repertório de toadas de Reinado que convocam animais, plantas, astros (estrelas, lua, sol, planeta), espíritos, elementos da natureza (água, fogo, terra, ar), seres híbridos, “transespécie”, como as sereias<sup>90</sup>.

Ô Sereia

Ô Sereia

Saia do fundo do mar

Venha brincar na areia

(Trecho de toada de massambique)

Oi lá no céu têm sete estrelas

Que clareiam como o dia

Essas mesmas sete estrelas

São o Rosário de Maria

(Trecho de toada de massambique)

Ô beija-flor

Toma conta do jardim

Vai buscar Nossa Senhora

Para tomar conta de mim

(Trecho de toada de massambique)

Eu tô, eu tô

Peneirando fubá

Você daí e eu de cá

Levando as mirongas

Para o fundo do mar

(Trecho de toada de massambique)

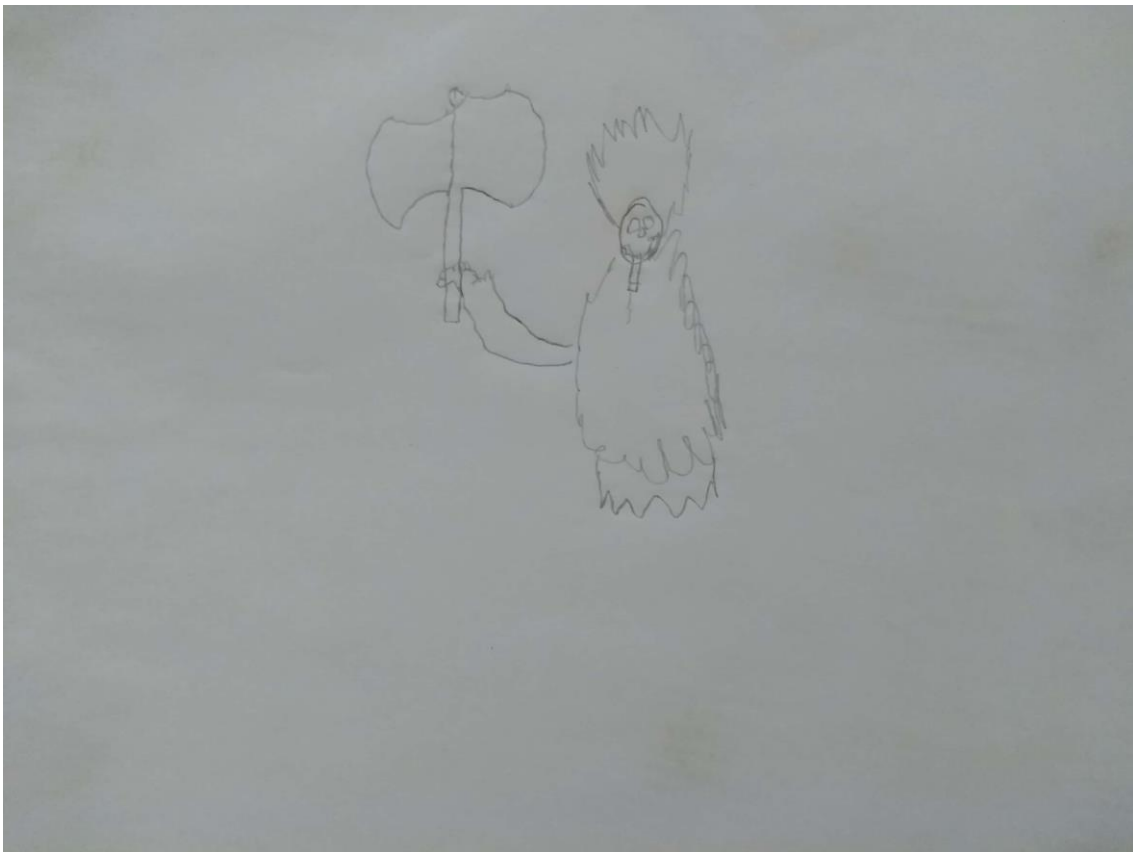
---

<sup>90</sup> Tais evocações contêm grande força poética mas também muita força científico-tecnológica já que descrevem comportamentos e ações de entes que nós chamamos de naturais com grande apuro observacional.

O mar, "águas santas" e *kalunga* grande que aparece no desenho de K. na base do cruzeiro, é um dos reinos enfatizados na liturgia reinadeira com a qual pude travar contato que mais se faz presente nas falas, cantares e rituais das crianças do reinadinho, como vimos no capítulo anterior. N. Sra. do Rosário, que vem pelas águas marítimas desde África ao Brasil – no estilo filosófico do saber reinadeiro da capitã, embora não seja um consenso – liga-se à Kaiaia, Iemanjá, a divindade geradora da vida, grande mãe do Rosário. O fundo do mar é um dos planos de existência mais acionados pelos reinadeiros, por diversos motivos, dentre eles pelo seu caráter super povoado de almas das pessoas que morreram ao longo da travessia realizada pelo tráfico de escravos, vereda diaspórica lastreada de dor e morte. Kalunga, cemitério, mundo dos mortos na cosmologia bantu, o mar é todo um universo que guarda os mistérios sagrados de fundamento ancestral da festa reinadeira, lugar "onde não canta galo nem galinha"<sup>91</sup>, para onde são encaminhados os trabalhos de feitiçaria a serem desmanchados, grande absorvedor das mazelas do mundo. No reino aquático abissal vivem as sereias, queridas pelas crianças, e vários outros entes que não são classificáveis aos meus olhos, mas que participam do reinadinho. É o caso dessa figura também desenhada por K. (menino, 5 anos), cuja morada e domínio, por sua vez, são indefinidos.

---

<sup>91</sup> Expressão que faz referência ao fundo do mar utilizada pelos interlocutores de campo.



*Figura 41 Desenho de K. (menino, 5 anos) realizado em oficina em janeiro de 2017. Foto: Bárbara Altivo*

As crianças não identificaram o ser desenhado por K., e ele também não quis falar a respeito. Algumas mencionaram o machado como arma do orixá Xangô, Nzazi no panteão angola, mas o próprio K. negou a relação. O corpo humanoide, de apenas um braço que carrega o machado de duas lâminas, sustenta uma espécie de penugem – que pode ser muitas coisas – em seu tronco e topo da cabeça. Parece fumar um charuto, um cigarro grande ou algo do gênero. Os olhos são redondos e grandes. Não há pés ou chão, ele parece flutuar. Pode haver qualquer parentesco com exu, com algum animal, com seres das matas, mas as meninas e meninos não sinalizaram nenhum percurso para essas conexões imagináveis.

O monstruoso e bestial demonstra exercer certo fascínio nas crianças. As risadas roucas dos exus, seus dentes e garras, a postura retorcida e o gosto pela

subversão – como já mencionei no capítulo 1 – são apropriados pelas crianças em suas “brincadeiras de teatro”, jogos de imitação imiscuídos às conversações cotidianas. Nos desenhos da oficina, apareceram dois exus e um malandro – Exu do Lodo, Exu Caveira e Zé Pilintra - no desenho de L. (menino, 16 anos), bem como um ponto riscado de exu, elemento ritualístico ligado à umbanda que marca uma assinatura, símbolo de ativação das forças de uma entidade espiritual com fins mágicos, a depender do contexto.

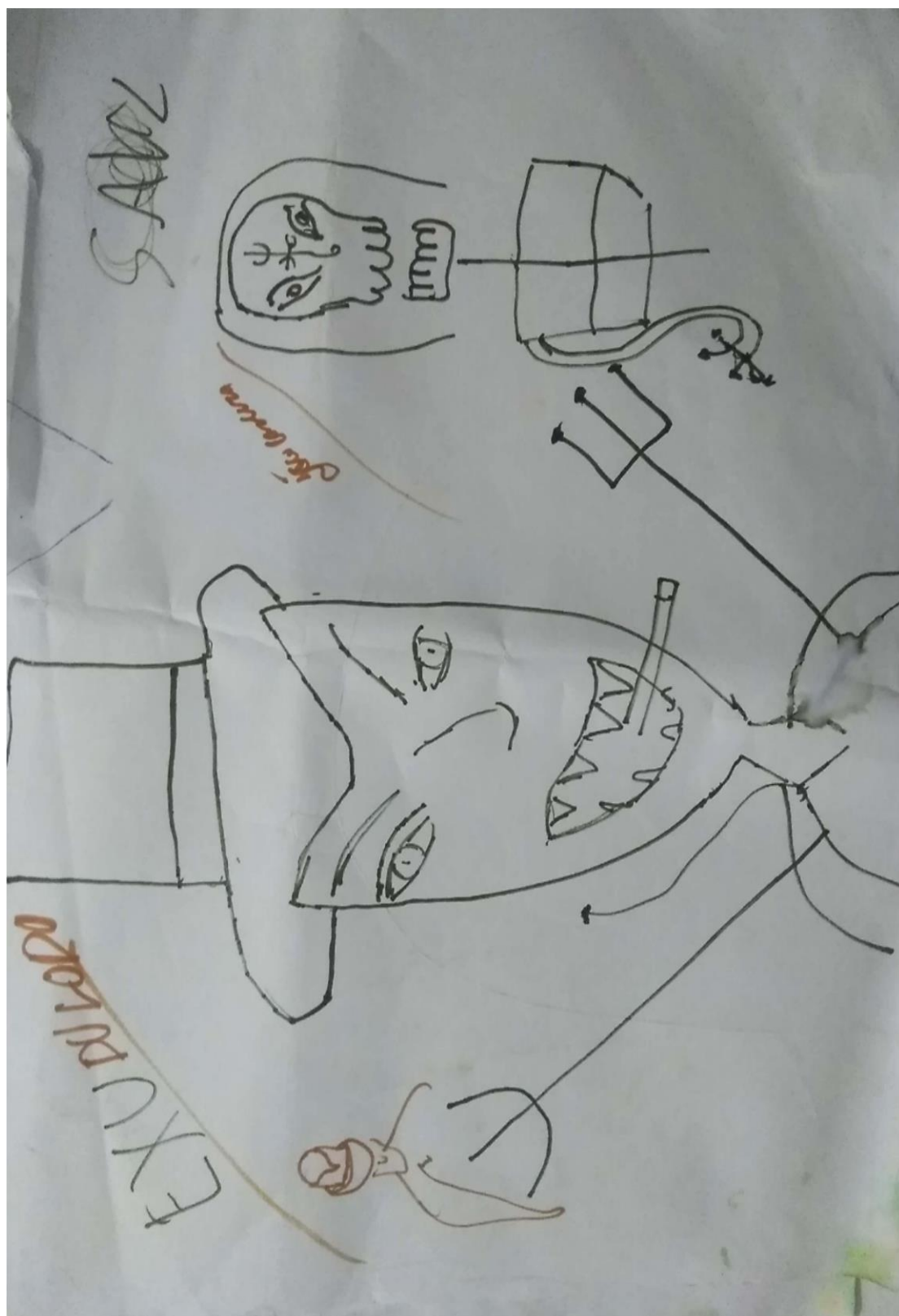


Figura 42 Exu do Lodo, Zé Pilintra e Exu Caveira no desenho de D. (menino, 15 anos) realizado em oficina em janeiro de 2017. Foto: Bárbara

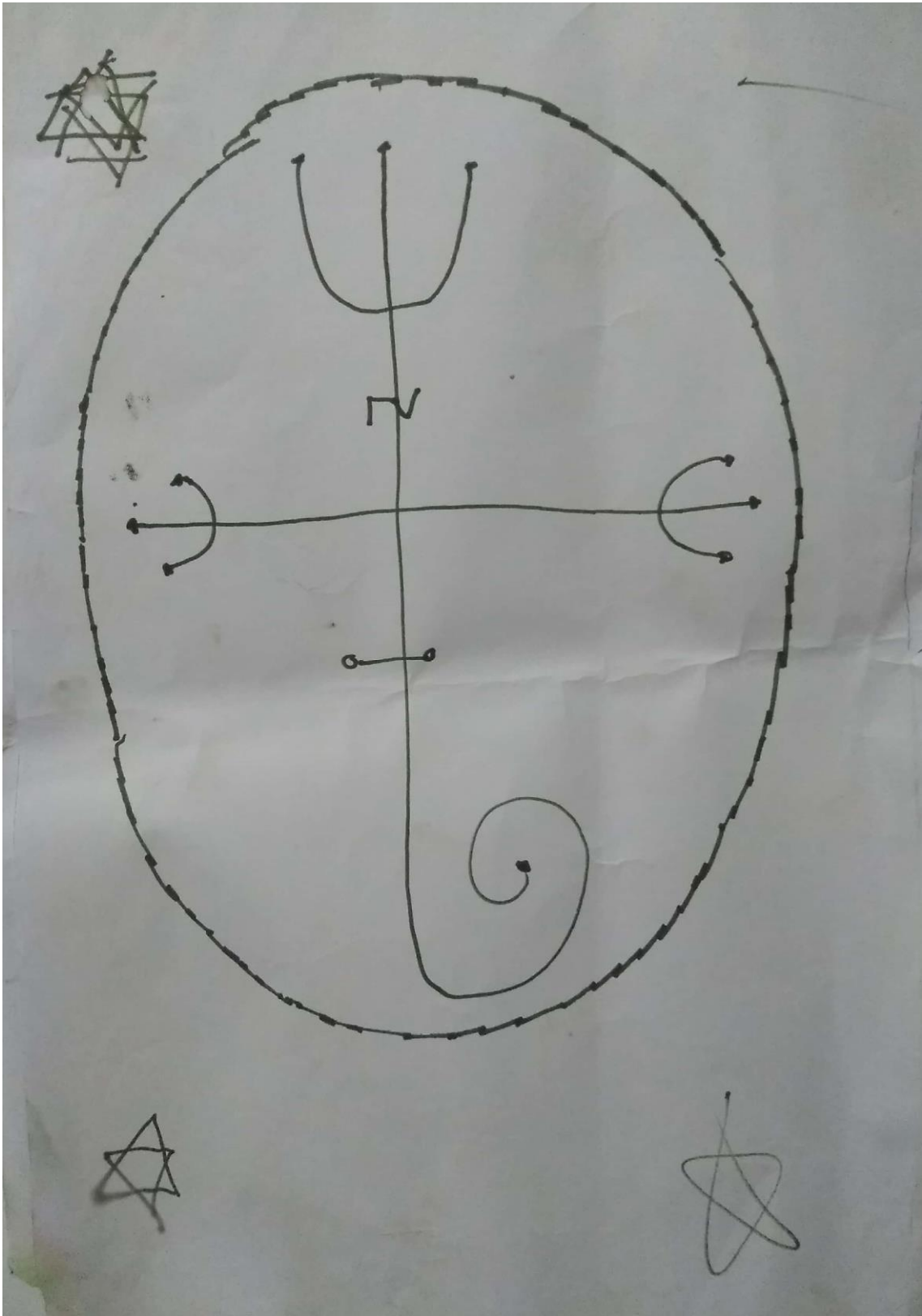


Figura 43 Ponto riscado de exu desenhado por D. (menino, 15 anos) em oficina. Janeiro de 2017. Foto: Bárbara Altivo

Conversei com L. sobre os desenhos que fez.

L: Enquanto vocês estão lá, o H. (menino, 15 anos) traz ele [o exu] aqui.

Bárbara: Por quê?

L: É de cemitério. Ele lava a cara dos meninos.

H: Ele fica na folha das bananeiras alí, ó!

Bárbara: E o Zé Pilintra?

L: Ele tá perambulando por aí, tomando conta da porteira

(Trecho diário de campo, sede do reinadinho – 18 de janeiro de 2017)

Os exus e malandros trabalham no reinadinho, de acordo com os meus interlocutores. São espíritos guardiões, que cuidam das entradas e saídas das guardas infantis, zelando pela proteção das crianças e, ao mesmo tempo, “lavando a cara dos meninos”, ou seja, trazendo a força disciplinadora que alerta, adverte e repreende as crianças quando estão se comportando de forma indevida aos fins espirituais do reinadinho. Exu Caveira mora nas folhas de bananeiras do lote apropriado pelas crianças, Zé Pilintra, malandro famoso nas casas de umbanda e candomblé, perambula pelas ruas de Oliveira e toma conta da porteira. Eu tive a oportunidade de conhecê-lo, e também à Pombagira Sete Saias, no primeiro toque de exu que participei em campo, realizado no segundo dia de festa.

# ZÉ PILINTRA E SETE SAIAS: TOQUE DE ENTRADA NA PESQUISA

Casa Azul, 7 de setembro de 2016 – Oliveira-MG

Devorei o prato de feijoada oferecido pelo Rei Congo das Mercês e rumei com algumas crianças para a casa. Da porteira já se via as luzes das velas e era possível ouvir a voz grossa de Zé Pilintra no quartinho dos exus. Fiquei em dúvida se conversava com ele, devido ao meu cansaço exorbitante. Por fim, desisti. Subi com as crianças para o quarto, separei as minhas coisas e avisei o pessoal que apenas iria escovar os dentes e voltar para o quarto. Desci as escadas e dei de cara com o Zé Pilintra, mediunizado em Pedro. Ele fumava um charuto e bebia cachaça. Usava um chapéu preto, colete vermelho e calça preta. Estava rodeado por algumas poucas pessoas no mesmo lugar onde aconteceu o kamdombe, no fundo da casa. Parecia um momento muito íntimo e fiquei desconjuntada mais uma vez. Tentei passar pelo fundo das escadas, mas ele disse com a voz gutural: “quem está aí pode vir aqui”. Tomei fôlego e me aproximei bem devagar. Queria sentar fora da roda, onde alguns observadores estavam. Mas ele ordenou: “a senhora vai sentar é aqui no meio, na minha frente. Não precisa esconder.” Tirei os sapatos e sentei-me no chão, ao lado de D. (menino, 15 anos). Além de mim, outros quatro meninos, todos vestidos de branco, estavam em roda. Eu era a única mulher no chão. Parecia uma reunião de desenvolvimento mediúnico. Mas por que eu, uma visitante, fui convocada para aquele momento e aquele lugar? Ao lado da roda, um menino tocava atabaque. Pouco tempo depois, Domingos e Hudson – ogãs de candomblé e caixeiros da guarda de massambique de N. Sra. do Rosário - desceram e pegaram os tambores do kamdombe. Estava formada a gira.

Zé Pilintra me olhou nos olhos e não disse nada. Pediu para a Pedrina acender sete velas e colocar sobre a mesa. Se despediu e avisou que dali em diante quem iria tomar conta seria Sete Saias, a famosa pombagira de Pedro. Fiquei entusiasmada e me esqueci da fadiga e do horário, umas 3h30 da madrugada. Seu Zé cantou o ponto de subida e se foi.

“Ela é ponta de agulha...” O atabaque vibrava e em instantes o corpo de Pedro se tornava corpo de mulher. Sete Saias chegava no ritmo do toque. Cláudia, filha de Santo de Pedro, vestia a entidade. A saia estampada volumosa. A renda vermelho-sangue envelopando o pectoral masculino de Pedro, transformado em uma elegante silhueta de moça. Depois foi a vez dos anéis, pulseiras, brincos e colar. Já incorporada, Sete saias cantava seu ponto. “Ela é ponta de agulha...” Ela sorria com calma. Amarrou um turbante dourado e vermelho na cabeça, me olhou e disse: “calma, ainda estou chegando.”



Eu estava encantada: a beleza de Sete, o privilégio de estar ali, na ilustre presença daquela mulher. Cigarro, Martini, uma panela de ferro com carvão, velas. Sete Saias se rodeavam dos seus materiais de trabalho. A forma como tragava o “pito”, pegava na garrafa e ajeitava as pulseiras douradas me hipnotizou. Muito poder, muito poder. Uma corporalidade feminina, instaurada em uma matriz biológica masculina, que exala poder. Neste processo da chegada, ela se levantou algumas vezes e dançou. Alta e de pele negra, toda de vermelho e dourado, dançando, Sete Saias prendia o brilho dos olhares e emanava um perfume forte.

Passou a garrafa de Martini para as pessoas da roda. Dei um gole. Parecia mel.

Sete Saias disse que vinha para ensinar algumas zuelas, cantos, para os meninos que ali estavam, os mais novos filhos de santo de Pedro, pelo que pude entender. Mais uma vez, pensei: “e eu, o que tenho a ver com isso?”

*Olha o Seu Tiriri  
Olha o Seu Beira-mar  
Triste daqueles kalunga  
Que de nós zombar  
Lá no fundo do mar  
Tem três panelas  
Triste daqueles kalunga  
Que se mete nelas*

Cantamos essa primeira zuela inúmeras vezes, sob a supervisão de Sete, que pedia para cada menino depois cantar sozinho. Eu somente acompanhava.

Até o momento eu me sentia invisível. Sete começou a me olhar cada vez mais, como que me reconhecendo. Até que se dirigiu a mim e disse em voz alta, para todos escutarem: “essa moça tem muita energia boa, energia de umbanda. Ela é da umbanda, eu gosto de gente com energia boa. Eu gostei dela, gostei”. As pessoas me olhavam com interesse. Senti que ali tinha recebido a bênção e permissão para fazer a minha pesquisa na Irmandade. Não tinha noção das horas, mas o sol parecia querer já retornar.

Sete pediu para ficarmos de pé. Eu e os quatro homens nos levantamos. Em pouco tempo, Lucas, o mais velho de todos, incorporou a sua pomba gira. Depois foi a vez de Alisson, que virou no malandro Zé do Morro. Eu permanecia impassível: “não posso virar”. Nós seis dançávamos ao som dos tambores e me senti intensamente conectada à energia de pombagira. “Não posso virar”. As entidades foram embora e eu me senti aliviada. “Pronto, agora ela vai nos liberar.”

Eu me assustei quando Sete Saias me fitou nos olhos e disse, com tom carinhoso: “a senhora é convidada, mas não é de muito longe. Cante qualquer ponto que quiser. Qualquer um. De pombagira!” E riu. Gelei e soltei o primeiro que me veio na cabeça:

Meus ombros sacudiam, as penas mexiam e tudo girava. Pronto, não tinha mais jeito nem solução. Mais uma vez, os espíritos queriam o meu corpo e pouco importava o que eu achava disso. Cláudia retirou os meus rosários e guia de oxalá rapidamente, soltou os meus cabelos e vestiu-me com uma saia preta.

Ela dançava no meio da roda, em frente a todos. Eu consegui entender algumas coisas que ela fazia com o meu corpo, outras não. Pediu um cigarro e gargalhou. Sete Saias abraçou Padilha com carinho, pegou do seu/meu braço e levou-a até a porteira da casa. Disse: "eu sei que a senhora é muito reta, que só faz o que é permitido. E eu sei que a sua menina está aqui para algumas 'constância', mas a senhora existe. A senhora pode vir nos saudar!" Padilha e Sete Saias se aproximaram e afastaram três vezes da porteira.

Voltaram para o meio da roda. "A senhora pode ficar o quanto quiser, fazer o que quiser." Sete tratava a minha pombagira com uma deferência, um respeito, um cuidado, diferente do modo como tinha se relacionado com as outras entidades. "Isso. Cuide da sua menina." Dançamos mais um pouco e Padilha foi embora.

Depois nos sentamos novamente em roda. Sete Saias disse: "Essa moça tem uma missão no congado. Vai ajudar muito o congado. Ela tem dívida, como todo mundo tem, mas na lua de hoje vem mais para ajudar do que para pagar. Ela tem que se firmar na senhora, aquela senhora, para fazer os trabalhos aqui". Perguntei a quem ela se referia. "Iansã", disse. Eu me emocionei: como no kamdombe, a mensagem era a mesma. O meu enredo com o Reinado vem de tempos e a tese é só um pretexto para eu estar aqui.

O sol já raiava. "Eu vou ficar até a primeira cozinheira chegar, porque hoje é São Benedito e eu já firmei os trabalhos", disse Sete, risonha. Quinta-feira é reinado dele, ligado a Mutakalambô, senhor da cozinha. O frio das primeiras horas da manhã perfurava os meus braços e pernas, que doíam. Mas, mesmo assim, eu me sentia impressionantemente revigorada.

(Trecho de diário de campo)

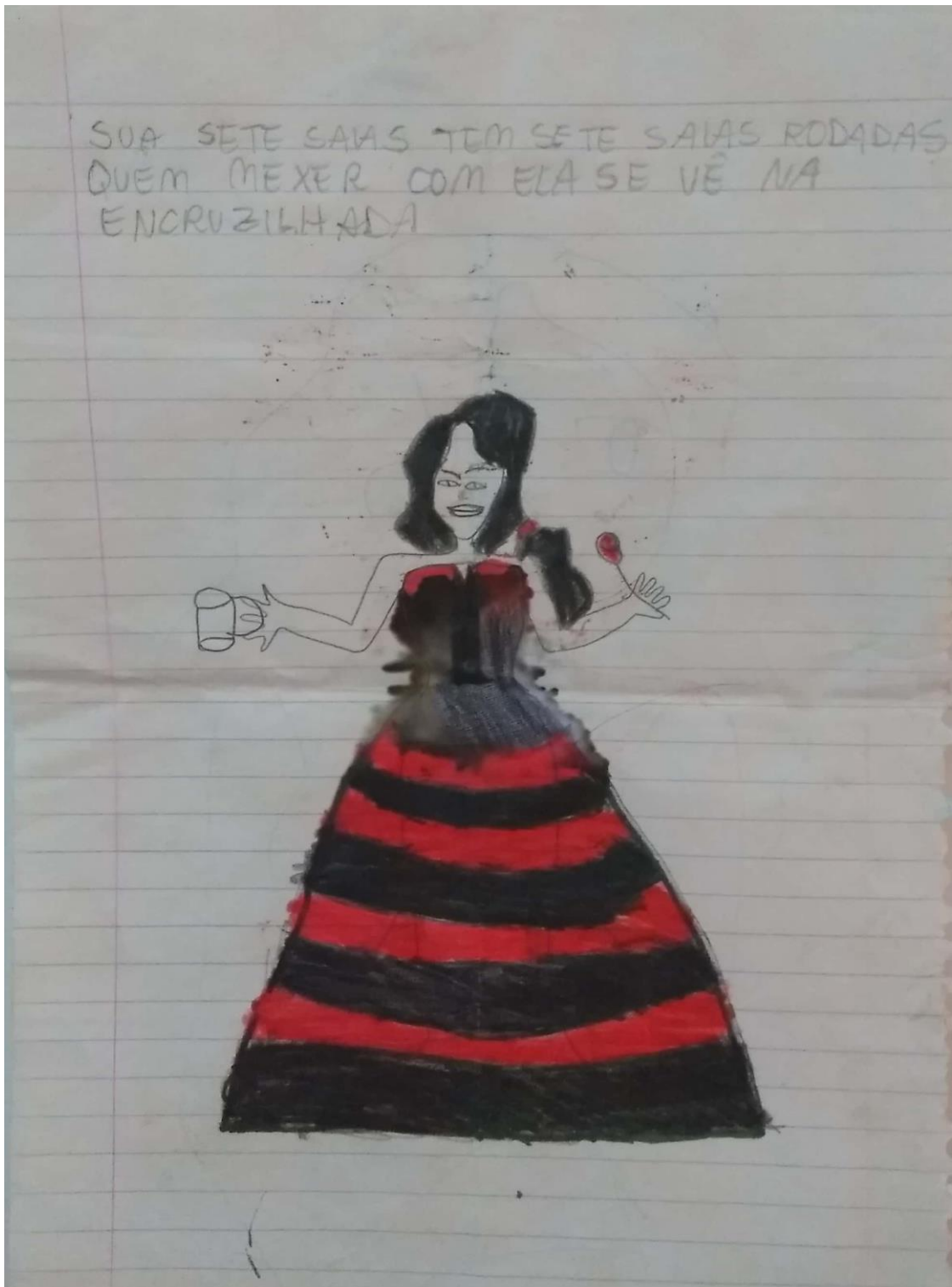


Figura 44 Desenho de Sete Saias feito por C. (menino, 12 anos) em oficina na sede das crianças. Janeiro de 2017. Foto: Bárbara Altivo

Depois da noite de *kamdombe* que abre a festa oficial dos adultos, a gira conduzida por Sete Saias foi a segunda vez que incorporei na sede dos Leonídios, e na frente de todas as pessoas da comunidade presentes no ritual. Como na outra ocasião, não tive escolha, apenas fui tomada pelos espíritos. Tentei controlar o meu corpo de pesquisadora atenta, como se essa postura zelasse por um certo rigor na tese, mas o que a experiência em campo me dizia era outra coisa, pedia abertura para a experiência. Só assim, em estado de transe, pude me aproximar das pessoas e começar a entender que aquele Reinado, singular em sua manifestação, tem como base o constante contato com os mortos. No dia seguinte, algumas crianças e adultos vieram comentar comigo, cheios de curiosidade e algum espanto, sobre a tal pombagira que desceu pelo meu corpo e foi bem recepcionada por Dona Sete Saias, assim como tinham feito – em menor proporção – a respeito da preta-velha que recebi no *kamdombe*. “Ela é muito bonita!”, “Ela dança muito bem!”, “Qual o nome dela?”, “Que ponto foi aquele que você cantou?”.

Senti que algo da minha relação com as pessoas da comunidade, depois que a pombagira chegou, ganhou outra dimensão, um certo bloqueio foi desobstruído. Afinal, eu recebia espírito. Em Oliveira, antes de qualquer coisa, eu sou canal de espíritos. O regime de realidade da pesquisa acadêmica, em campo, se transmutou em regime de realidade espiritual: a pesquisa em prol da experiência, e não o contrário. É assim que passei a ser tratada desde esse momento, o que foi ganhando contornos mais complexos e nuançados na medida em que os meus vínculos com a irmandade foram se constituindo. Sabendo que eu gostava de “coisa de entidade”, as crianças se sentiam ainda mais dispostas para falar comigo dos seres do outro mundo. Nas atividades da oficina, muitas vezes me perguntavam o que eu sentia, se via algum espírito, se a preta-velha iria descer. Com elas, na casinha de *kambureko*, eu não incorporei em nenhum momento. Ali

estava apenas eu enquanto adulta, sob grande responsabilidade, realizando ações que demandavam muita atenção e cuidado com as crianças.

Sete Saias, a senhora que me apresentou à comunidade, apareceu em um desenho das crianças, feito por C. (menino, 12 anos). Ele pediu para eu escrever na parte superior da folha os versos de uma zuela que ele gosta: “Sua Sete Saias tem sete saias rodadas / Quem mexer com ela/ Se vê na encruzilhada”. No desenho (figura 6), Sete Saias segura um copo em uma mão, em outra uma rosa vermelha. O vestido justo na cintura vai se abrindo em camadas de vermelho e preto até os pés da moça, que não aparecem. Sete Saias é venerada pelas crianças, da qual imitam a gargalhada estridente em suas brincadeiras. Assim como Sete, Faísca e Zé Pilintra são entidades incorporadas pelo pai de santo e rei congo de Santa Efigênia, Pedro dos Santos Leonídio, filho da capitã Pedrina. Ele é uma das principais referências espirituais das crianças no campo do candomblé, juntamente com os capitães Carlos e Washington, que são seus primos e também pais de santo no candomblé angola. Boa parte das crianças do reinadinho, portanto, têm contato com os rituais de incorporação de entidades e culto aos *mi'nkisi*, que acontecem tanto no âmbito da festa reinadeira oficial, nas madrugadas adentro, quanto em cerimônias e variadas ocasiões vinculadas ao terreiro de candomblé do qual fazem parte as lideranças adultas do Reinado.

Os toques das entidades, como já mencionei no capítulo 1, sustentam espiritualmente as atividades diurnas das guardas de reinado dos Leonídios ao longo dos nove dias de festa na primeira semana de setembro. São mais restritas, ocultas, quando comparadas às atividades públicas reconhecidamente reinadeiras, que podem passar por exclusivamente católicas aos olhares menos atentos. As noites de toque são momentos de orientação, limpeza espiritual, proteção e desmanche de negatividades que atrapalham o fluxo da festa, considerada muito “pesada”, “carregada”, movimentadora de várias energias e presenças ligadas ao tempo da escravidão que incidem intensamente nos participantes.

No período em que a bandeira está no ar na festa dos adultos, erguida, o que dura cerca de um mês, os portais entre mundos estão abertos: caminho para a passagem de todo o tipo de pensamento, palavra, pedido, promessa, recebimento de graça, entidade, memória, afeto. As crianças, sensíveis a esses trânsitos, me investiram de curiosidade e disposição a sentir as várias forças que se manifestavam, de forma ambígua e incontrolável, nas interações que iam se concretizando ao longo da festa dos adultos e também no reinadinho. Dentre esses encontros, destaco ao menos três, com aparições de seres estranhos que me causaram perplexidade e desconjuntamento.

## JOHN DA ENCRUZA

Ruas de Oliveira, 10 de setembro de 2016 – Oliveira-MG

Descemos para a casa, a minha cabeça ainda pesava, a nuca latejava e as pernas continuavam bambas. Eu, Pedro, Glaydson, Cláudia e João. Estava muito afetada pelo canto de agradecimento do almoço. Distraída, sentindo a voz do capitão percorrer o meu rosto em grossas lágrimas, bati a cabeça no telhado de uma casa. O barulho foi alto e todo mundo foi ao meu socorro. “Você está bem? Meu Deus! Achei que você tinha caído no chão”. Terminei de chorar o que precisava. Glaydson me deu um remédio para dor. Desabei na cama e sonhei com crianças. Muitas.

Acordei renovada e segui para o Reinado de Nossa Senhora Aparecida. Estava sozinha. Andei pelas ruas procurando o barulho dos tambores. Peguei uma pipoca e caminhei mais, sem rumo. Liberei-me da obrigação de alcançar as guardas. Cheguei numa encruzilhada. Um homem alto, negro, vestindo uma blusa amarela sorriu para mim. “Oi! Eu sou o John.” Ele tinha olhos grandes, redondos, risonhos. Bonito o John. “Eu sou a Bárbara. Estou na Pedrina!” Andamos juntos, seguindo o Reinado. John é de terreiro, candomblé angola. Ele me contou como gosta de macumba, de santo, de batuque. Perguntei sobre o seu *nkisi*. “Eu gosto de fazer os outros rir. Se você tiver triste, eu te faço rir. Conto piada. O meu santo é do babado!”. Fui ficando mais tranquila. Ele, de repente, me parou na rua e, soltando uma gargalhada, me disse: “Eu gosto de você, Bárbara. Parou de ficar lendo os livrinho e veio aqui, no meio do negócio.” John fazia muitos gestos enquanto falava. Eu estava assombrada: como ele sabia disso? Continuou a falar: “Eu gosto de poesia, de ler também. Mas eu prefiro ser livre!” Rimos muito. Ele era extremamente engraçado. “E, olha, você sabe aquela história. Aqui você está aprendendo. A melhor recepção vem dos casebres mais pobres, mais humildes.”

John me deixou junto à guarda de Pedrina e sumiu. Nunca mais o vi.

(Trecho de diário de campo)

## BÊBADO DA BANDEIRA

Casa Azul, dia 2 de setembro de 2016 – Oliveira-MG

O dia todo trabalhando na preparação da festa: costura daqui, cola as bolinhas de lá, amassa o alho, colhe as folhas. Zonza, eu me deito ao lado da Sá Rainha Cleusa (Rainha Perpétua de Nossa Senhora das Mercês) e da capitã Pedrina. Uma honra dormir em companhia dessas senhoras tão importantes.

Sá Rainha me disse: “Você ainda vai ver muita coisa esquisita aqui”. Assim que ela termina a frase, ouço o barulho de uma batida forte e repetitiva.. Duas, três vezes. Pedrina se levanta: “quem pode ser?” Levantamos as três mulheres e abrimos a porta. Um homem bêbado, branco, de meia idade, balançava o mastro da bandeira de Nossa Senhora do Rosário com violência. Ele urrava. Queria a todo custo derrubar a bandeira. “Você não vai ficar aí não!”. Pedrina conversou com ele enquanto fumava seu cachimbo. Pareciam já se conhecer. Ele estava transtornado, demonstrava ódio pela bandeira, parecia estar incorporado por algum espírito. Ela pediu que ele fosse embora. Falou ao mesmo tempo com calma e firmeza, com seu pulso de capitã. Ele demorou mais um pouco, falando coisas sem sentido, e foi-se embora. Depois fiquei sabendo que esse homem, há vários anos, no período da festa, se transforma.

(Trecho de diário de campo)

## CAIXEIRO DEFUNTO

Ruas de Oliveira, 4 de setembro de 2017 – Oliveira-MG

Sentada no passeio ao lado da Casa dos Congadeiros, junto com os dançadores da guarda de Massambique de N. Sra. do Rosário. Dois meninos, ao meu lado, conversam.

O. (menino, 10 anos, um dos capitães do reinadinho): Já escutou essa? Olha só: “Cortaram a língua do nego/ Só para ver o nego calar/ Se eu contar a minha história/ Você vai chorar/ Vai chorar”.

M. (menino, 9 anos): Essa é braba, hein!

O.: Essa é pesada, cabulosa... Oua! Deve ser para tirar coroa de rei morto. No cemitério. Eu vou puxar essa lá no congadinho.

Demonstrei interesse no papo dos dois, que me acolheram. O., de repente, olhou com apreensão para uma guarda de massambique que se aproximava.

O.: Nossa, Bárbara, tem um homem que toca caixa naquela guarda que parece que tá morto! Credo! Olha!!! Ele é preto com cara branca, que nem defunto. Parece que morreu. Deus me livre! Olha lá, o peito dele não mexe. É retão. Impossível tocar caixa sem respirar. O olho dele... não dá pra ver! Oua!

Eu reparo no caixeiro e tenho que concordar com o menino. É muito estranho. O. me encara e diz, baixinho, com os olhos brilhantes: “Eu nunca vi esse homem aqui em Oliveira...”

(Trecho de diário de campo)

Em Oliveira, ninguém age sozinho. Essa foi a sensação que me envolveu durante todo o campo. Essa é atmosfera da festa do Reinado que as crianças me provocaram, do jeito delas, a sentir. "Olha ali, aquele gato. É um moço que já morreu.", G. (menina, 15 anos). "Bárbara, é você que está aí? É a menina de angola? Quem está aí? É um monte de gente, né." C. (menino, 12 anos). "Aquele rosa vermelha é uma pombagira" H. (menino, 15 anos).

A susceptibilidade infantil e juvenil de perceber, nas entrelinhas, a pluralidade de entes existindo ao mesmo tempo e imbricadamente, sem necessidade prévia de classificação, é propulsora de criatividade. O que importa é a experiência, é a magia, o que acontece pelo corpo, o que leva ao indeterminado, os direcionamentos súbitos e inopinados. Essa inclinação, que rege, em boa medida, as ações das crianças do reinadinho, possibilita um contato orgânico, espontâneo com o sagrado, como já tratei em outros momentos até aqui. Ao passo que ia me desarticulando, me soltando das preocupações típicas de um trabalho de campo comprometido com a produção de um trabalho acadêmico, os encontros com pessoas como John da Encruza – um homem, um exu, um malandro, um poeta, "muita gente" -, o Bêbado da Bandeira e o Caixeiro Defunto, fluíam sem o meu controle, como as incorporações. "Você pensa muito, tia. Vai viver!", me disse uma menina de angola.



# Necrópole em transe

O alicerce do capitalismo racial é recheado de mortos e ossadas humanas. O tráfico de escravos foi a mola da caça, captura, coleta, compra e venda de gente-mercadoria que instituiu as bases do que é hoje a economia global. É o “mundo da extração bruta” equivalente a uma “vasta necrópole”, reunião dos mortos, das almas em agonia (MBEMBE, 2018a, p. 234). É central na história da escravatura, da raça e do capitalismo a produção massiva da morte - dentro da qual tem destaque o genocídio do povo negro (NASCIMENTO, 1978). Tal poder de mortificação é característico da política contemporânea de aniquilação em larga escala dos corpos periféricos que sobram e não encontram usabilidade no maquinário neoliberal, o que conforma uma necropolítica do capitalismo, assim como produzem a “tranquilidade” dos corpos hegemônicos (MBEMBE, 2018b).

Ao passo que perfaz o mais brutal silenciamento da “vida nua” desprovida de qualquer valor de troca (AGAMBEN, 2010), o potentado colonial cultua os seus próprios espíritos: “o espírito-cão, o espírito-porco, o espírito-canalha, ontem como hoje, característicos de qualquer imperialismo” (MBEMBE, 2018a, p. 226-227). Impingindo seus rituais em homenagem aos assassinos maiores da investida colonial em diversos aspectos da vida social e subjetiva (nos protocolos, fronteiras nacionais, calendários, espaços públicos, ciências e artes, por exemplo), o potentado atualiza um poder funerário que reifica a morte dos colonizados e alimenta as almas famintas dos ancestrais europeus desbravadores. Esta face do poder colonial, que Achilles Mbembe denomina de “poder noturno” (Idem, *Ibidem*), é força-sombra, o lado da morte domesticada e subjugada que habita o cosmos invisível, contraface da luminosidade produtivista projetada pelas

máquinas de produção de uma biopolítica<sup>92</sup> do capitalismo. Usurpados de seus nomes próprios, de suas famílias e vínculos de parentesco biológico e fraternal, das suas línguas, o investimento principal tornou-se a manutenção da relação com os ancestrais e o mundo espiritual. Principalmente no Brasil, onde o lusotropicalismo operou uma violência ambígua.

O plano dos mortos, assim, está saturado de espectros fantasmáticos em estado de sofrimento decorrente dos séculos de colonização. Pelos portais de encontro de mundos, instaurados em rituais afrorreligiosos como a festa do Reinado e as *ngiras* de umbanda e candomblé, essas almas se manifestam junto aos vivos e com eles se enredam. As comunidades negras espalhadas no mundo contemporâneo, em exercício de autorreparação, estabelecem contato, aliança e parceria afetiva com os parentes que já cruzaram a *kalunga*, que não mais se encontram em corpo material, mas que permanecem vivos e ativos na vida subjetiva e coletiva de seus descendentes. Em continuidade com as cosmologias *bantu* pré-coloniais, esses povos nutrem cotidianamente o convívio com os mortos.

Na religião tradicional dos Bakongos<sup>93</sup> (grupo etnolinguístico que se estende da parte mais ao Sul do Gabão até o Norte de Angola), segundo Thompson (1984), a alma é considerada indestrutível e a morte é uma mera transição no processo de mudança. As gerações passadas não são esquecidas, apagadas ou ficam perdidas no tempo, mas persistem a atuar de forma intensa no presente. “Nessa relação, os ancestrais participam como agentes em assuntos surgidos séculos depois de sua morte” (AGOSTINI, 2011, p. 169).

---

<sup>92</sup> Na reflexão de Michel Foucault (1999), a biopolítica é discernida enquanto tecnologia de governo através da qual os mecanismos biológicos dos indivíduos passam a integrar o cálculo da gestão do poder.

<sup>93</sup> De acordo com Capitã Pedrina, esses povos são os principais ancestrais do Reinado de Oliveira, que também conta com outras origens, devido à multiplicidade de povos em chegaram no Brasil pelo tráfico transatlântico.

Chegados nas Américas, os africanos, mesmo escravizados, continuaram a cultivar os seus parentes, subvertendo silenciosamente as liturgias cristãs. As irmandades do Rosário são historicamente conhecidas como os principais núcleos de um catolicismo negro do período colonial. Neste espaço religioso segregado e subalternizado pelas autoridades católicas brancas europeias, os negros criaram e encontraram terreno para o desenvolvimento de uma profunda resistência espiritual – e ao mesmo tempo política, pois que esses âmbitos não se separam na concepção afroreligiosa – que se manifestou para os brancos em termos de sincretismo e catolicização da cultura africana. Por baixo das mesas, por trás das imagens, no fundo dos bastidores do culto da terra natal, da terra mãe em África, provocando a criação de outra África aqui, toda uma vida ritual de cuidado e amor às divindades e ancestrais africanos se desenvolveu. O Reinado é uma expressão emblemática dessa estratégia e desse saber contracoloniais.

durante o processo de redefinição identitária das populações da diáspora estabelecidas no Novo Mundo, a dimensão da ancestralidade associada ao parentesco étnico, juntamente com os laços espirituais – forjados entre irmãos vivos e defuntos no interior da confraria do Rosário – foram elementos preponderantes nas motivações dos irmãos para celebrar os reinados. (DELFINO, 2017, p. 20).

Nesse âmbito, os reis e rainhas das guardas de Reinado se constituíram como mediadores exponenciais, por meio da ritualística reinadeira, do vínculo entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Esse labor espiritual permitiu e permite a produção partilhada de uma pertença comunitária que reitera continuamente os laços e “as memórias da pré-travessia, recriando seus parâmetros de ancestralidade” (Idem, Ibidem).

Aquilo que fugiu da morte e regressou dos mortos é potência. Pois, só escapando da morte e regressando dos mortos é possível adquirir capacidades para se instituir como a outra face do absoluto. Assim,

existe, no poder e no vivo uma parte que vem do espectro - uma parte fantasmal. (MBEMBE, 2018, p. 229)

Em constante comunicação com seus mortos, os povos africanos pós-diáspora mantêm uma rede de trocas que cruza planos, continentes e tempos. Trata-se da laboriosa tarefa de produzir, guardar e atualizar uma comunidade intermundos que permite a circulação de experiências, afetos, saberes e memórias desde África, passando pelo cativo, mas não refém dele. Essa modalidade de conhecimento pode ser aproximada ao que Mbembe caracteriza como *pensamento da circulação e da travessia* que habita vários mundos ao mesmo tempo, não num gesto gratuito de desmembramento, mas de vaivém, capaz de permitir a articulação da comunidade com vistas à reparação, restituição e justiça (MBEMBE, 2018a, p.24).

O transe mediúnico, neste processo, é uma das principais metodologias de comunicação com os ancestrais através do corpo, guiada e acompanhada pelos tambores sagrados (atabaques, caixas de massambique, kamdombe, e vários mais), fazendo dança, canto e reza nos terreiros pelo(s) mundo(s).

# ESPÍRITOS EM CENA

O corpo livre para ser percorrido por vários seres, afetos, processos de invenção de si e das relações com os outros. As minhas interlocutoras e interlocutores do reinadinho fazem questão de exercitar essa abertura divertida e perigosa às criaturas espirituais em brincadeiras, jogo e nas performances que realizam cotidianamente. Notavelmente, nas ações que realizamos nas oficinas, os corpos das meninas e meninos se transformavam diante e para além da câmera, assim como o espaço e a temporalidade. Por ora, passo rapidamente por alguns sinais, relatos e marcas de agência dos seres espirituais mencionados pelas próprias crianças, ao longo das atividades e depois, quando conversamos sobre elas. As dimensões narrativas ligadas à instauração de uma ambiência e tempo mítico trato mais adiante, no capítulo vindouro<sup>94</sup>.

Venho chamando essa experiência de experimento cênico quando me referi a ela em momentos anteriores do texto. Trata-se de uma filmagem livre, sem um contrato de produção nem de leitura como um “filme”, sem caráter documental ou ficcional, por vezes surfando nos regimes de produção e fluxo de imagens a que os próprios participantes têm acesso por outros meios (TV, celular, internet). retomada do “teatro” das crianças com a mediação de uma câmera, ela própria - a câmera - performando seu papel de produtora de imagens. Portanto, o tempo não é o da inscrição das imagens para reprodução no futuro (como no cinema) mas o da experiência de compartilhamento de um tempo no presente (como no teatro): um teatro cujos atores (visíveis e invisíveis) são também platéia.

---

<sup>94</sup> Entrarei propriamente no enredo da história em outro momento, portanto.

As crianças pediam para fazer um teatro e filmar. Perguntei se queriam, antes, assistir o que tinham gravado no dia anterior. Eles concordaram. Liguei o notebook e ficamos ao redor. Eles gostavam de ver a si mesmas na tela, vez ou outra, brincando sobre a aparência de si e dos outros. “Olha o cabeção dele!”. Em poucos minutos estavam entediadas. Não parecem se preocupar com “o jeito certo de filmar”. Falei rapidamente sobre a possibilidade de editar as filmagens juntamente com elas e não tive retorno. “Coloca o congadinho!”. Queriam assistir as imagens que eu e Bruno fizemos em outubro. Assistiram um pouco, comentaram como o boi era feio e agora está bem melhor, mais bonito. “Vamos fazer um teatro, gente!!!” Chamou C. (menino, 12 anos). “Sobre o quê?” Eu dei ideias: “que tal uma história com orixá, preto velho, esse povo que vocês gostam?”

D. (menino, 15 anos) tirou a camisa na mesma hora, colocou um chapéu de palha e um ramo de capim no canto da boca. Encaixou um facão enferrujado na bainha da bermuda jeans e “incorporou” o personagem. “Eu sou o feitor! Vou bater nestes nego fedido tudo!” J. (menina, 17 anos) ia trabalhar na cozinha, junto com C. (menina, 9 anos) e K. (menina, 7 anos). L. (menino, 15 anos) já também tinha “virado” no seu personagem, o preto velho Pai João, andando encurvado com uma bengala, tremendo o corpo todo, sem camisa, com um chapéu de palha e o cachimbo na boca. Ele foi para uma parte da sede que seria a senzala. T. (menina, 11 anos) era, como eles gostavam de dizer, “a gravadora”, que empunhava a câmera e narrava a história, atenta aos movimentos dos participantes.

(Trecho de diário de campo)

A narrativa, as falas, personagens, cenários, figurinos, cada uma das formas de concretização da história feita pelas crianças surgiu no instante do próprio registro. Não foi preciso planejar nada, delimitar método ou controlar o que ia acontecer. A encenação do tempo da escravidão fluiu, como fluem os jogos e brincadeiras: ao mesmo tempo espontâneos e organizadamente, em uma ordem própria, singular em sua assistemática. A casinha dos *kamburekos* se transformou: a sala principal – o Reino - virou a casa grande, o cômodo dos assentamentos virou a cozinha, a senzala surgiu na parte da construção sem

telhado, na época pouco utilizada pelas crianças, rodeada por uma mata, a grande e vasta mata para onde fugiam os escravos revoltos.

O feitor, interpretado por D. (menino, 15 anos), cobrava, gritava e reclamava constantemente o trabalho dos negros, de forma cruel e “sem um pingo de dó”, como disse a narradora em vários momentos. O menino, completamente absorvido pela personagem que escolheu viver na cena, andava um pouco inclinado, com as penas abertas, mascando um fio de capim e arrumando o chapéu de palha que lhe tampava a face. “Quero ver esses preto fedendo trabalhar!”. “Seus preto fedendo!”. “Vou meter a faca na bananeira para ver se preto sangra!”. Ele, mesmo distante da câmera, se comportava duramente com as crianças que interpretavam os escravos. Transmitia medo, com seu grande facão enferrujado e uma tira de couro, que ele usava para torturar os “nego fujão”. “Nossa, nessa hora eu sentia uns arrepios muito estranhos”, ele disse, quando assistimos à filmagem juntos.

“Eu também! Na verdade, eu passei foi mal, achei que ia cair”, comentou L. (menino, 15 anos), que viveu o preto-velho Pai João, alocado na senzala sentado em um toco, cuidando dos negros que chegavam machucados ou aconselhando os que queriam fugir. “O L. ficou igualzinho preto-velho, oua!”, comentou uma menina. “O jeito de andar tremedo, fumando o cachimbo... oua!”. Também distante da câmera, L. não deixava de ser preto-velho. Parecia rezar. As velas acesas no chão, o rosário de contas grandes no pescoço, a voz e a risada mansa de ancião existiam independentemente do registro. Algo diferente se passou naquele momento, a instauração de um tipo de experiência incitada pela filmagem, mas que não se limitou de nenhuma forma a ela. O processo de encenação foi intenso, ambíguo e poroso ao mundo dos espíritos, e as crianças se afeiçoaram, de imediato, à experiência da performance como abertura às agências

misteriosas. “Nossa, Bárbara, até parece que você chorou de verdade! Eu, hein!”<sup>95</sup>, disse K. (menina, 9 anos). Quando terminamos o experimento cênico, elas queriam fazer outro. E outro. E outro. Mais importante do que assistir à gravação e torná-la visível à fruição alheia, as crianças queriam fazer a história, viver a história. Depois, quando realizamos a visionagem conjunta, os comentários eram de espanto e de muita graça diante dos próprios corpos, semblantes e posturas transfigurados.



*Figura 45 Feitor entra na senzala onde fica Pai João. Janeiro de 2017. Imagem: frame retirado de filmagem realizada por T. (menina, 11 anos).*

---

<sup>95</sup> Interpretando a Princesa Isabel, sob direção das crianças, eu me comovi ao longo da atividade. Em uma determinada cena, quando abraço um menino negro escravizado, choro incontinentemente, o que as crianças notaram e comentaram em nossa visionagem coletiva. Voltarei a este ponto adiante.





Figura 46 Pai João faz orações na senzala. Janeiro de 2017. Imagem: frame retirado de filmagem realizada por T. (menina, 11 anos).

Várias vezes notei as crianças assistindo em celulares vídeos de candomblé e umbanda. Elas adoram. “Olha que lindo esse Oxalá!”; “Quero o vídeo de boiadeiro!”. O transe é o que captura, rapidamente, a atenção e o interesse das crianças. Em nossa oficina, elas muitas vezes faziam poses e movimentos como se estivesse incorporadas, viradas em *mi'nkisi* e espíritos. Para elas, é algo belo e admirável, gostam de ser vistas assim, apesar de saberem que os mais velhos da comunidade reprovam esse tipo de atitude, pelo perigo que enceta. As lideranças espirituais da comunidade já demonstraram certa preocupação com as brincadeiras das crianças, no sentido de que podem abrir janelas para incorporações perigosas. Contudo, essa questão ainda é controversa e dissensual, na medida em que alguns desses mais velhos, apesar de pontuarem os riscos dessas atitudes, demonstram simpatia e respeito pelo comportamento de interesse e carinho das crianças em relação ao candomblé, umbanda e Reinado,

assumindo certo limite na compreensão que um adulto pode ter em relação ao sagrado das crianças.

No último dia de oficina, elas me vestiram de mãe de santo – o que contrastou ironicamente com o meu papel anterior de Princesa Isabel –, e pousaram para uma foto tirada por K. (menino, 5 anos), cada um simulando estar virado no orixá, de olhos fechados e corpo levemente encurvado, como se fazem nas imagens de revistas de candomblé, também apreciadas por elas<sup>96</sup>. Em outros momentos, elas tocaram e dançaram como no candomblé, fingindo (ou não, o limite é tênue) estar incorporadas.



*Figura 47 Meninos vestidos de mi'nkisi dançando na casinha dos kamburekos. Janeiro de 2017. Imagem: frame retirado de filmagem realizada por J. (menina, 13 anos).*

---

<sup>96</sup> Como a foto mostra a identidade das crianças, não a insiro neste trabalho.

Contudo, é preciso ressaltar que, mesmo vivas nas práticas cotidianas das crianças do reinadinho, o Rosário e as demais religiões de matriz africana são demonizados e hostilizados na escola, nas ruas e dentro das famílias em Oliveira. As crianças e jovens reinadeiros com os quais convivi, em grande parte também candomblecistas, se queixam dos estigmas que recebem de “macumbeiros” e “feiticeiros”.

Ruas de Oliveira, 17 de janeiro de 2017 – Oliveira-MG

Subimos o morro conversando alegremente. G. (menina, 14 anos) me contou que um dia, na aula de religião, a professora dela falou que candomblé não é coisa boa, não é de gente. “Ah, minha filha, eu levantei na hora e falei: ‘você para de falar da minha religião que eu não aceito isso não!!!’, com os olhos brilhantes e mexendo no cabelo “black”. Enquanto narrava a cena, ela fazia toda a performance no meio da rua, falando alto e com cara de brava – encenando a si mesma – e com semblante assustado e emudecido quando encenava a reação da professora.

“Eu quero um dia é sair com as minhas guias na cidade! Todo mundo sabe que eu sou macumbeira mesmo! Meu pai de santo que não vai gostar... Ele mesmo fala que é fogo ter uma filha de santo de Matamba!” E ria. C. (menino, 12 anos) concordava. O assunto começou quando passando em frente a um prédio histórico da cidade, que me pareceu bonito, perguntei: “O que é isso? Que bonito!”. C. olhou com desdém para o lugar e disse: “isso é uma escola. A gente já estudou aqui. Pode parecer bonito, mas você não sabe a violência que tem lá dentro!” No caminho, percebi que G. falava muito alto, para alguém ouvir: “eu sou da macumba meeeeesmo!”. C. me cutucou e apontou para uma senhora de meia idade que estava um pouco acima de nós na mesma rua: “aquela lá que é a dona religiosa!”, a professora que expressou o preconceito contra o candomblé.

A relação das crianças com a escola é muito complicada. Pelo que me contam, sofrem perseguição por serem negros, do Reinado e do candomblé. G. me disse: “O povo já me enche o saco porque eu sou do congado! Por causa do meu cabelo. Se acharem ruim, aí que eu quero esse black maior ainda! E eu sou do candomblé e não aceito falarem mal da minha religião!”.

(Trecho de diário de campo)

J. (menino, 17 anos) me chamou para ir até a sua casa. Ele queria arrumar o meu cabelo. Andamos muito debaixo do sol quente. Ele é muito amável. Nós demos muito certo, viramos amigos. Na volta para o terreiro, ele ia me mostrando as coisas da cidade. “Ali fica o cemitério da cidade. Naquela região se torturava os escravos em público. Cortavam as suas mãos, amarravam no tronco. E ali, do outro lado, era o cemitério dos loucos. Onde o povo do manicômio era enterrado.” Arrepiei. Quanto peso.

Ele me perguntou sobre a pesquisa. Falei sobre a minha inquietação a respeito da intolerância religiosa. J. começa a me contar a própria história. Ele é reinadeiro, gay, do candomblé e de família evangélica.

Encontramos com a avó de J. no caminho. Ela me olhou atentamente. Perguntou o meu nome, de onde eu era, o nome da minha mãe. “Você está aqui só para o Congado?”. Eu: “Aham!”. Ela: “Está na Pedrina?”. Eu: “Aham!”. Ela: “Nossa, tem gosto para tudo mesmo!”. Depois J. me disse que o estranhamento dela é porque sou “toda fina.” {Leia-se: branca}. “A minha avó odeia o Reinado. Ela é super negativa.”

Eu o perguntei sobre o que ele acha da discriminação religiosa que sofre. J. mandou uma mensagem aos agressores:

“Eu estou disposto a conhecer o seu mundo desde que você esteja disposto a conhecer o meu. Como eu falei com ela [a avó], e ela até deixou de conversar comigo por um tempo: “Vocês falam tanto do fogo que desce dentro da sua igreja, do fogo do espírito santo que desce em vocês, de vocês se arrepiarem... É a mesma coisa que o meu Pai Oxalá, que desce em mim, faz eu sentir o que eu sinto dentro do kamdombe. Agora, qual é a diferença? Você pode sentir a sua religião e eu não posso sentir a minha? Se você tem a sua fé, eu também tenho a minha. Então, a partir do momento em que você está indo a sua igreja, no seu culto, onde você quiser, agradecer, louvar ao seu Deus, agradecer pelos bens que você tem, pela saúde que você tem...por que eu não posso agradecer aos meus orixás, agradecer às minhas entidades pelo que eu tenho, pelo que eu sou e pelo que eu ainda vou conquistar? É uma coisa bem difícil aqui, nesta cidade. Porque você anda com o rosário no pescoço, às vezes as pessoas não olham nem como símbolo de fé, mas olha como símbolo de você ser do candomblé. Eles nem sabem algumas das diferenças, mas já te apontam como macumbeiro. (...) É bem difícil estar aqui. Mas se os nossos antepassados conseguiram e estão aí até hoje, passando para a geração seguinte, é honrar e ir com fé que a gente consegue. Eles acham que essa religião, só por ser de origem africana, só tende os pretos, negros, seguirem ela. Mas tem tanta religião que não abre espaço para que outras pessoas possam conhecer... A nossa religião é aquela que acolhe quem quiser vir, conhecer, desde que esteja disposto a levar a sério e a entender, antes de julgar ou criticar.”

(Trecho de diário de campo e transcrição da fala de J.)

É impressionante o modo diversificado e efusivo como as crianças, mesmo diante de julgamentos estigmatizantes<sup>97</sup> a respeito da cosmologia afro-brasileira de Reinado, umbanda e candomblé, imaginam, contam e performam narrativas assentadas nesses mundos cheios de seres, saberes e magia. O que cativa a atenção da meninada, o que os motiva a inventar fabulações e jogos cênicos é, pelo que percebi em campo nas oficinas, o mistério do universo espiritualmente povoado, as suas ambiguidades e agências várias, a força que emana do invisível e circula pela materialidade dos corpos presentes.

Esse jeito de construir relações com a ancestralidade através da sensibilidade e intimidade dos mais novos para com o sagrado configura um gesto de resistência que se mantém vivo e atuando em diversos níveis. Uma luta ao mesmo tempo no plano do coletivo, exercício político de fortalecimento de laços e modos de vida, e no plano subjetivo, em que se trabalha a constituição de si diante dos mecanismos polimórficos de fragilização da autoestima das crianças negras e reinadeiras, os racismos cotidianamente sofridos. Em vários momentos no campo, percebi nas meninas e nos meninos a vontade de expressão criativa das histórias dos espíritos e das divindades ligada a construção de uma imagem de si, bonita e válida, no mundo. Foi o caso, em especial, de G. (menina, 14 anos), que desenhou a si mesma na oficina. "Eu fiz uma mulher linda afro-brasileira. E desenhei também Nossa Senhora Aparecida, porque ela é negra".

---

<sup>97</sup> Capitã Pedrina, nesse mesmo sentido, sempre sai às ruas vestida de branco, aos modos do candomblé, e afirma ser esta uma postura de afrontamento ao preconceito. "O meu jeito de vestir é lindo!"



Figura 48 Desenho de G. (menina, 14 anos) realizado em oficina. Janeiro de 2017. Foto: Bárbara Altivo



Figura 49 Desenho de G. (menina, 14 anos) realizado em oficina. Janeiro de 2017. Foto: Bárbara Altivo

G. conectou-se diretamente à Nossa Senhora Aparecida. O tema proposto para a atividade foi desenhar o reinadinho. Ela traçou a si e à santa, elas são também o reinadinho. As relações de afeto, fé e encantamento que as crianças cultivam em relação aos seres espirituais e divinos, entidades africanas de grande poder e beleza, participa da composição de personalidade mais fortalecidas, criativas e expressivas de suas potencialidades. As crianças, ao se ligarem à linhagem do rosário, podem incrementar e tonificar a autoestima e coragem de manifestação no mundo. A violência escravagista encetou o ódio não só no nível das relações interétnicas, mas dentro da própria comunidade negra e dos processos subjetivos de construção de si. Sem dúvida, amar-se é um gesto de grande resistência a essas infiltrações perversas e, para as crianças, tal gesto mostrou-se indissociável do amor ao Reinado.



# Devir-criança e a descolonização da subjetividade

Perspectivadas pelas coisas, acontecimentos, imagens, pelos espíritos e divindades (e por outras tantas agências insondáveis) as crianças são abertas, desdobradas em experiências de encontro transformador. Ao passo que elaboram agenciamentos, instauram cosmicidade. O conceito de agenciamento esculpido na filosofia de Deleuze e Guattari e transplantado aqui pelo pensamento de Isabelle Stengers (2017) constitui os seres sempre em relação. O agenciamento é inseparável da própria existência, ou seja, a reunião de componentes heterogêneos produz a vida. A cada encontro, emerge uma configuração que é ao mesmo tempo limite e possibilidade de existir.

É possível pensar, nesse mesmo caminho, que a sensibilidade a outros pontos de vistas funda-se numa abertura da subjetividade, o próprio ser que se recompõe pelos rearranjos relacionais, como afirma o perspectivismo<sup>98</sup> de Souriau desenvolvido por Lapoujade:

Não temos uma perspectiva sobre o mundo, pelo contrário, é o mundo que nos faz entrar em uma de suas perspectivas. O Ser não está fechado sobre si mesmo, encerrado em um “em si” inacessível; ele está incessantemente aberto pelas perspectivas que suscita. As perspectivas

---

<sup>98</sup> A noção filosófica de perspectivismo, experienciada no pensamento mágico ameríndio, ofereceu subsídios a formulações de diversos autores ocidentais dentre os quais ganhou proeminência Eduardo Viveiros de Castro. Para essa forma de pensar, o mundo é povoado de outros sujeitos, agentes ou pessoas, além dos seres humanos, que veem a realidade de modo diferente. Interessa aqui não uma dissecação do conceito reveladora de suas dissonâncias e variações internas, notadamente marcadas por posições de poder acadêmicas que, dentre outras consequências, invisibilizam os autores indígenas do conceito. Interessa-me, portanto, trazê-lo na medida em que potencialize a realidade da operação instauradora e autoral das crianças, exímias fazedoras de mundos cheios de seres e, portanto, pensadoras do perspectivismo.

abrem o Ser e o desvelam explorando as suas dimensões e os seus planos, por direitos numerosos. (LAPOUJADE, 2017, p. 47)

Os processos de subjetivação infantil são um mapa em pleno traçar, afeito às aventuras nômades, atravessado por raios afetivos os mais diversos e espontâneos. Esses movimentos de vida através dos encontros – uma trajetória que se faz no próprio caminhar – marca uma compreensão da infância em sua potência máxima de afetar e ser afetada, um devir-criança, nos termos de Deleuze e Guattari: fonte de inesgotável criatividade que não se limita a uma faixa etária, não se enclausura na criança-forma, criança-molar. Há uma criança-molecular que persiste no adulto (que em mim se fez vibrar mediunicamente). É algo que “coexiste conosco, numa zona de vizinhança ou num bloco de devir, numa linha de desterritorialização que nos arrasta a ambos — contrariamente à criança que fomos, da qual nos lembramos ou que fantasmamos, a criança molar da qual o adulto é o futuro.” (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 80). Tangenciar a criança não é um exercício de regressão, rememoração ou arqueologia, mas o movimento errante de trajetos e devires.

Quando desenvolvem suas principais ideias a respeito do devir-criança, Deleuze e Guattari (1997) estão dialogando criticamente com o arcabouço da psicanálise, campo de conhecimento que realizou desde seus primórdios todo um investimento teórico e clínico calcado na descoberta de um sujeito sexualmente desejante na infância. É importante lembrar que no início do século XX, contexto em que emerge a teoria freudiana, o mais comum era buscar na história genética dos sujeitos a origem das doenças psíquicas. Ao trazer para as experiências da infância a origem da sintomatologia, a psicanálise embarca nas histórias individuais dos sujeitos, dotando-as de responsabilidade primordial.

Assim, a psicanálise passa a se conectar com a história do sujeito, de um ser que desde muito cedo escreve suas páginas com seus desejos, proibidos e realizados, admitidos e recalçados. A infância recebe em

seus braços tudo aquilo de que se lhe considerava ainda imune, acrescido do problema de que estas vivências são compreendidas como formadoras, constituintes. (CORSO, 1998, p. 105-106)

A infância na psicanálise é, por excelência, o estágio de constituição do sujeito. As coordenadas de investimento do inconsciente, nesta formação de subjetividade, são marcadamente pai, mãe e suas derivações. O labor clínico instaurado por Freud é uma investigação interpretativa que reconduz a essas coordenadas fundantes. Eis aí o ponto de crítica enfatizado pela esquizoanálise de Deleuze e Guattari à psicanálise freudiana no que diz respeito a uma concepção engessada de infância, refém das figuras da mãe e do pai, como se esses fossem lugares ou funções primordiais independentes do meio. "Ora, os pais são um meio que a criança percorre, com suas qualidades e potências, e cujo mapa ela traça" (DELEUZE, 1997, p. 73). A criança age explorando os meios por percursos dinâmicos, e ao mesmo tempo tracejando mapas de intensidade que expõem a distribuição dos afetos na medida em as relações se desenrolam. Subjetividade e meio se misturam numa via de mão dupla. "O trajeto se confunde não só com a subjetividade dos que percorrem um meio mas com a subjetividade do próprio meio, uma vez que este se reflete naqueles que o percorrem." (idem, *ibidem*).

O intuito aqui não é aprofundar na crítica da esquizoanálise à Freud, e muito menos adensar a discussão psicanalítica a respeito da infância. Fiquemos com a imagem da constelação de afetos tracejados nos mapas intensivos das crianças, misturadas aos meios, irremediavelmente porosas, desatadas, mediúnicas. Fiquemos com o devir-criança que é abertura da subjetividade: compósita e móvel, em relação constitutiva e não determinista com a matriz pai-mãe, solo de parentesco que tratarei em termos de ancestralidade africana, me distanciando, neste ponto, de ambas as "análises", brancas, europeias e alheias a noções como *n'kisi* e preto-velho.

É preciso, nesse ponto, trazer à tona as especificidades e críticas de uma compreensão afrocentrada das subjetividades em constituição nas redes de relações colonialistas e racistas que vigoram até hoje. Franz Fanon, a partir de sua experiência como psiquiatra, militante político ativista na luta de libertação argelina e intelectual negro com formação na europa, já ressaltou os perversos mecanismos coloniais de adoecimento psíquico das pessoas negras (FANON, 2008).

Desde a mais tenra infância, a criança negra é colocada diante de relações sociais que a inferiorizam e a desautorizam enquanto agente implicada em dinâmicas afetivas de troca e reciprocidade. Os estragos estruturais operados pela escravidão nas subjetividades das pessoas negras desencadeiam efeitos de negação de si que colocam o colonizado numa posição neurótica, num confronto psíquico contra si próprio e como consequência nasce nele um "complexo de inferioridade" constantemente apropriado e alimentado pelas forças coloniais. Tal complexo, na medida em que há uma grande divergência entre o universo infantil das referências familiares negras e o universo público, começa na infância.

Qual é nossa proposição? Simplesmente esta: quando os negros abordam o branco, há uma certa ação sensibilizante. Se a estrutura psíquica se revela frágil, tem-se um desmoronamento do ego. O negro cessa de se comportar como indivíduo acional. O sentido de sua ação estará no Outro (sob forma do branco), pois só o Outro pode valorizá-lo (FANON, 2008, p. 136).

A colonização instaura uma fissura psíquica: o descentramento primordial entre o eu e o sujeito no cerne da pessoa colonizada. A violência colonial assim também se faz intrusa no campo do inconsciente, na economia do desejo das subjetividades subalternizadas pelo racismo. Os efeitos de auto-ódio são marca

desse desmembramento do sujeito pela qual o eu autêntico teria tornado um outro.

Um eu estrangeiro (alienado) substituiria o eu próprio, fazendo assim do Negro portador, apesar dele, de significados secretos, de obscuras intenções, de um inquietante estranhamento que comanda a sua existência sem ele saber, e que confere a certos aspectos da sua vida psíquica e política um carácter noturno e, por vezes, demoníaco. O Ocidente, alega-se depois, seria inteiramente culpado desta fratura interna, e o processo da cura teria, desde logo, de pôr termo a esta fissura psíquica. (MBEMBE, 2018a, p.188).

A especificidade da experiência história, social e política de ser uma pessoa negra no mundo não é, portanto, contemplada pelas clínicas psicológicas gestadas na metrópole. “A psicologia eurocêntrica e o sistema industrial de saúde mental por ela criado não conseguem fornecer explicações, fundamentos lógicos ou práticas preventivas e curativas para o próprio povo que ela se destina a oprimir”. (NOBLES, 2009, p. 278-279). Ao contrário, as curas e os cuidados com as devastações racistas de cunho psíquico provocadas pelo potentado colonial são possíveis se assentadas numa matriz de pensamento e prática afrocentrada, dentro da qual viceja uma espiritualidade que preserva as forças da autoestima pela conexões com os ancestrais, a própria terra e a história não-oficial dos povos negros.

A subjugação dos africanos à condição de escravos produziu efeitos devastadores em suas subjetividades. Para além das mortes de africanos nos porões dos navios, nas rebeliões, nos castigos perpetrados pelos colonizadores, muitos africanos em condição de escravidão atentaram contra a própria vida. A retirada forçada de sua terra, de sua comunidade, de sua língua, de seus laços afetivos e a subsequente diáspora pelo mundo na condição de escravos tiveram efeitos de desterro e de perda de referências tão acentuados que a própria identidade e consciência corporal entram num processo de

desintegração. O resgate da cultura africana por meio do canto, da dança e da espiritualidade foram elementos fundamentais na preservação, ao menos em parte, da saúde mental dos africanos. (VEIGA, 2018, p. 78)

Outra concepção de saúde e pessoa são atuantes nos tratamentos de cura decolonial dos traumas da escravidão e do racismo, tratamentos esses exercidos ao longo dos séculos pelas medicinas tradicionais afro-religiosas.

Podemos falar de uma modalidade de constituição da pessoa de caráter menos individualista e aut centrada, mais heterogênea e em contínua feitura, transpondo o dualismo entre indivíduo e grupo, singular e plural. Há aí um afeiçoamento com a dinâmica fractal de produção da pessoa observada em diferentes comunidades tradicionais que passaram pela violência colonial. Convocando essa reflexão, faço um pequeno salto para, em seguida, retomar com o contexto afro-brasileiro do candomblé e do Reinado.

Roy Wagner, ao desenvolver o conceito de pessoa compósita elaborado por Marilyn Strathern (1991), revisita os próprios materiais de campo na Papua Nova Guiné para repensar o tratamento que as ciências sociais dão aos sujeitos, entendidos como *big men*: verdadeiros “modelos de atividade sociológica, como forças sociais mobilizadoras”, que “parecem mudar a escala das ações dos homens de uma dimensão do indivíduo para uma do grupo devido aos contingentes que lideram” (WAGNER, 2011, p. 1).

Ora vistos como sujeitos realizadores da solidariedade social, ora taxados enquanto indivíduos empenhados em lutar pelos próprios interesses, os *big men* estão sempre inseridos na oposição entre indivíduo (objeto corporificado, substância circunscrita) e sociedade (conceito ideal, “praticamente irrealizável”). Contudo, as experiências de campo com os melanésios incitaram a formulação de um outro tipo de concepção de pessoa, o *great men*, como nomeou Maurice

Godelier em sua pesquisa com os Baruya no livro que co-organiza com Strathern e participa Wagner (1991). Contra-exemplo do *big men*, o fenômeno do *great men* vivenciado pelos melanésios é marcado por uma agência sempre replicadora da mesma escala de totalidade, que não é nem indivíduo, nem grupo, mas uma pessoa fractal diferente de “uma unidade em relação a um agregado, ou um agregado em relação a uma unidade, sempre uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas” (WAGNER, 2011, p. 4) O conceito de fractal apropriado da matemática pelo antropólogo diz de uma noção de dimensionalidade que não pode ser expressa em números inteiros, cuja graduação ele não explora, mas usa como contraponto à singularidade ou pluralidade. A pessoa fractal não busca saltar da escala individual para gerar agrupamentos, mas sim “manter uma escala que é pessoa e agregado ao mesmo tempo, solidificando uma totalidade em acontecimento” (idem, p. 12).

A noção de pessoa fractal trabalhada por Wagner tem sintonia, segundo Viveiros de Castro (2007), com a filosofia deleuziana das descontinuidades moleculares que potenciam a diferença e revelam a variação contínua.

Do lado do “mundo” (um lado que não tem mais outro lado, pois que agora feito ele próprio apenas de lados), a mudança de ênfase correspondente veio privilegiar o fracionário-fractal e o diferencial em detrimento do unitário-inteiro e do combinatório, as multiplicidades planas ali onde se valorizavam as totalidades hierárquicas, a conexão transcategorial de elementos heterogêneos mais que a correspondência entre séries internamente homogêneas, a continuidade (ondulatória ou topológica) das forças antes que a descontinuidade (corpuscular ou geométrica) das formas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 95)

Essa “ontologia fractal” (ibidem, p.99) gerada pelos vínculos de elementos heterogêneos que são ao mesmo tempo “parte” e “todo”, também conflui para a formação da pessoa no candomblé, como já apontaram Goldman (2005) e Dos

Anjos (2006). O candomblé mobiliza uma dinâmica de construção da pessoa marcada pela relação com vários "componentes", entidades cultuadas em rituais ao longo do tempo de vida do iniciado que são as responsáveis pelos vários tipos de possessão existentes. O transe extático é experiência central na síntese complexa da pessoa no candomblé, resultante da coexistência de uma série de componentes materiais e imateriais, como nos diz Goldman (2005). A possessão coloca em questão, assim um "dos mais arraigados dogmas culturais da sociedade ocidental. O possuído é, evidentemente, um ser unitário, e no entanto, de modo paradoxal, ele é mais do que um" (GOLDMAN, 2005, p. 23).

A alteridade é dobrada para 'dentro', habitando o corpo e multiplicando o ser, o que caracteriza a filosofia política singular das práticas religiosas afro-brasileiras enquanto uma cosmopolítica, nas palavras de José Carlos Gomes dos Anjos. "O 'outro' introduzido no 'mesmo', fazendo explodir a mesmidade como possibilidade de pensar o ser" é a marca de um modo de existir no qual "está em jogo uma concepção que convida o poder a um exercício de proximidade" pela imanência dos corpos concretos. (DOS ANJOS, 2006, p. 90). Nessa concretude o sagrado é constituído e constitutivo do ser sobre o qual recai, cuja identidade é constantemente desterritorializada e reterritorializada numa multiplicidade de passagens. Os trânsitos do sagrado pelos corpos não permitem essencializações identitárias, segundo Dos Anjos, mas acarretam fluxos nômades de seres, experiências e raças que percorrem e fabricam as pessoas. "Espíritos são pontos de vista que encarnam corpos." (Idem, p. 79).

Na psicologia afrocentrada, o transe ocupa um lugar central nos processos terapêuticos de costura das rupturas psíquicas e espirituais do sujeito negro. Se para a psicologia ocidental branca a possessão é uma espécie de anomalia psiquiátrica, forma de histeria ou ilusão, nas cosmologias africanas trata-se da



maior expressão de resgate do auto-amor, cuja potência de aquilombamento e descolonização do inconsciente (VEIGA, 2018) muito incomoda ao colonizador.

O transe místico representa oportunidades nas quais diferentes concentrações de energia (ancestrais, orixás, e assim por diante) se manifestam e, assim fazendo, partilham e participam da comunidade humana. A chamada possessão, ou transe espiritual, é mais bem compreendida como uma reunião, uma reconexão ou concretização do axé de diferentes domínios da realidade. Consideremos o perigo representado (na visão dos portugueses) por centenas de quilombos em que africanos viviam esse encontro com espíritos conscientes e cognoscíveis. (NOBLES, 2009, p. 296).

## “Oferenda à cabeça”

Ayrson Herálito, 2009



*Figura 50  
Manifestação  
Internacional de  
Performance -  
MIP2, 2009, BH.  
Registro fotográfico  
de Marcelo Terça  
Nada.*



*Figura 51  
Manifestação  
Internacional de  
Performance -  
MIP2, 2009, BH.  
Registro fotográfico  
de Marcelo Terça  
Nada*

#### Bori performance-art: oferenda à cabeça

“O trabalho é compreendido como um ritual poeticamente inspirado na prática de ofertar comidas para a cabeça em cerimônias religiosas de matriz afro-brasileira. Bori: da fusão bó, que em ioruba significa oferenda, com ori, que quer dizer cabeça, literalmente traduzido significa “Oferenda à Cabeça”. A ação consiste em oferecer comidas sacrificais a cabeça de doze performance, sendo estes representações vocativas e iconográficas dos doze principais orixás do candomblé. Dar comida para a cabeça é nutrir a nossa alma. Alimentar a cabeça com comidas para os deuses é evocar proteção. Todos os elementos que constituem a oferenda à cabeça exprimem desejos comuns a todas as pessoas: paz, tranquilidade, saúde, prosperidade, riqueza, boa sorte, amor, longevidade.

Cada pessoa, antes de nascer escolhe o seu ori, o seu princípio individual, a sua cabeça. Ele revela que cada ser humano é único, tendo escolhido suas próprias potencialidades. Odu é o caminho pelo qual se chega à plena realização de ori, portanto não se pode cobiçar as conquistas do outro. Cada um, como ensina Orunmilá – Ifá deve ser grande em seu próprio caminho, pois, embora se escolha o ori antes de nascer na Terra, os caminhos vão sendo traçados ao longo da vida.”

(AYRSON HERÁCLITO ART. <<http://ayrsonheraclitoart.blogspot.com/>>. Última visita em 08/02/2017)

# “Composições simples para ouvir ancestrais”

Thiago Sant’ana, 2013



Figura 52 Thiago Sant'ana em “Composições simples para ouvir ancestrais”. Foto: acerco do artista disponível em < <https://tiagosantanaarte.com/2013/05/09/composicoes-simples-para-ouvir-ancestrais/>>

“Composições simples para ouvir ancestrais” é uma evocação e um retorno à matricialidade afrobrasileira por meio da imagem de Yemanjá – rainha dos mares e mãe de todos os orixás. As conchas, em diversos contextos, aludem à maternidade, ao útero e à concepção, arquétipo ligado à essa divindade afro-brasileira. Neste trabalho proponho uma imersão dentro de uma caixa tendo como experiência poética o contato simples e sensível com conchas do mar, reivindicando um acolhimento da minha ancestralidade. Através das palavras que intitulam o trabalho, do corpo e da ação de me colocar sob as conchas, construo uma narrativa ancorada nas teias da memória. O trabalho se ambienta em práticas rituais e no símbolo religioso de forma metafórica e ressignificada. As conchas são utilizadas em assentamentos de axé do orixá Yemanjá, deusa que faz parte da minha constituição espiritual na tradição do candomblé.

De tal modo, a construção da minha poética se referencia em matricialidades afro-brasileiras – traço fundante da minha região de pertencimento, o Recôncavo da Bahia. Os signos da África enquanto pilar fundamental para constituir a brasilidade dão sustentação à minha incorporação criativa.

(THIAGO SANT’ANA ARTE. < <https://tiagosantanaarte.com/2013/05/09/composicoes-simples-para-ouvir-ancestrais/>> Último acesso em 12/02/2019)

# UMA ALMA É UMA ALMA: E ELA É GIGANTE

As apropriações, reinvenções e incidências do pensamento deleuziano nas ciências humanas contemporâneas são muitas e notáveis. As complexas construções de pensamento do filósofo em parceria com Félix Guattari vêm inspirado vários pesquisadores e pesquisadoras das culturas, comunicações, críticas literárias, vidas sociais, psicologias, artes e outras várias searas de saber. Em diferentes trabalhos, nos deparamos com um labor de corporificação das elaborações abstratas dos filósofos em realidades concretas, descritas em termos de devires, fluxos, desterritorializações, rizomas, e aqui não vou me delongar em dar exemplos ou estender essa lista de conceitos (vários trabalhos nesse sentido são citados na presente pesquisa). Fato é que essa “filosofia da diferença”, dentre as suas diversas reverberações, tem mobilizado atenções e sensibilidades para modos de vida e experiências em muitos sentidos minoritários, que escapam aos vetores unificadores do capitalismo, do colonialismo, da heteronormatividade, do racismo, do pensamento adultizante, do individualismo, do machismo e misoginia, enfim, das várias formas de “doenças do poder”, nas palavras de Michel Foucault. Trata-se de um olhar mais detido e generoso para o menor, o ignorante, para as forças desestabilizadoras do poder que surgem e desaparecem em lampejos de resistência e invenção – os vagalumes de Georges Didi-Huberman (2011).

O foco nas potências, nas linhas de fuga e na criatividade é marca de um tipo de investimento do pensamento que muito interessa a este trabalho, como fica evidente nos diálogos interepistêmicos aqui esboçados. Mas isso não significa um encaixe perfeito da abstração filosófica francesa – muitas vezes amparada em elucubrações sobre as artes eruditas europeias - ao contexto etnográfico de relação com as crianças e o reinado de matriz africana em Oliveira. Há também desconexões, conflitos, pontos de diferença que não podem ser pacificados e que

aparecem e podem ser sintetizados, em especial, na relação de (des)encantamento com a categoria "alma". É importante dizer que a alma invocada pela filosofia do devir, ligada às reflexões quanto aos processos de subjetivação e multiplicação do Eu, não é e nem pode ser tomada como sinônimo da alma do preto-velho que fuma o cachimbo no terreiro de Pedrina, ou das almas que se encontram no cruzeiro que fica na entrada das sedes de reinado, ou da alma da capitã que já foi vista em mais de um lugar ao mesmo tempo e que faz visitas aos vivos em sonhos.

É preciso resguardar a concretude, o vigor, o dinamismo e a especificidade cosmológica das almas que vivem no Reinado, mesmo em face da tentação acadêmica de torná-las exemplos de categorias intelectuais. Esse é o lugar da experiência que gera conhecimento carregado de afeto, abertura subjetiva e vulnerabilidade: uma alma pode capturar o corpo da pesquisadora a qualquer momento, e isso não é uma metáfora.

Assim também, diante dos acontecimentos espirituais de escala cósmica narrados por Pedrina, do brilho forte do "vurto de muié" que a criança avistou na beira do mar, da seriedade e intensidade do trabalho das crianças no reinadinho, das movimentações das forças da natureza que geram cura no universo reinadeiro, fica difícil sustentar um léxico do menor tão caro ao pensamento de Deleuze, Guattari e outros filósofos e filósofas. As sensações e as palavras das crianças quanto aos seres de outros mundos são, ao contrário, cheias de hipérboles e aumentativos. O reinadinho é enorme. O trabalho de cura do reinado é um empreendimento planetário que reúne e move séculos e multidões de almas, que toca na ferida ainda dolorida da escravidão, esse "carma da humanidade", como diz Pedrina.

Durante o dia, tentei por três vezes comentar com Pedrina sobre o sonho que tive com ela na semana passada. Em todas elas, fui interrompida. Mudando de assunto, a capitã sempre atropelava a minha descrição e, por fim, desisti. No sonho, ela entrava no meu quarto, sentava-se na cama, e conversava comigo sobre o Reinado em escala planetária. A festa tem proporções energéticas gigantescas, com alcance no mundo todo, segundo a sua explicação no sonho. Eu a perguntava se, de fora da Terra, é possível ver as reverberações dos tambores, das gungas e dos patangomes. Pedrina dizia que sim, que os mentores espirituais estão encaminhando os efeitos de cura do Reinado, movendo terras, céus e mares, para muito além de Oliveira. Fiquei impactada pelo encontro onírico. Contudo, pela resistência de Pedrina ao ouvi-lo, resolvi não fazer o relato.

Bruno e eu caminhamos com Pedrina até a rodoviária no fim da tarde. Ela me olhou com ar sorridente na despedida e disse: “essa festa é do planeta todo, né?”. Ela foi nos falando que está acontecendo uma mudança geológica na Terra, que o sol está se aproximando do planeta e as horas mudando, e que o Reinado atua também nesse momento. Repetiu alguns dos pontos que me contou em sonho e completou com novas informações. Eu arreepei muito enquanto ela falava, lembrando do sonho que tive. Bruno falou algo interessante a respeito: “é como se ela tivesse te encontrado em outra rua, outro bairro.”

(Trecho de diário de campo)

dos tambores, das gungas e patangomes. Pedrina dizia que sim, que os mentores espirituais estão encaminhando os efeitos de cura do reinado, movendo terras, céus e mares, para muito além de Oliveira. Fiquei impactada pelo encontro onírico. Contudo, pela resistência de Pedrina ao ouvi-lo, resolvi não fazer o relato.

Bruno e eu caminhamos com Pedrina até a rodoviária no fim da tarde. Ela me olhou com ar sorridente na despedida e disse: “essa festa é do planeta todo, né?”. Ela foi nos falando que está acontecendo uma mudança geológica na Terra, que o sol está se aproximando do planeta e as horas mudando, e que o reinado atua também nesse momento. Repetiu alguns dos pontos que me contou em sonho e completou com novas informações. Eu arreepei muito enquanto ela falava, lembrando do sonho que tive. Bruno falou algo interessante a respeito: “é como se ela tivesse te encontrado em outra rua, outro bairro.”

(Trecho de diário de campo)

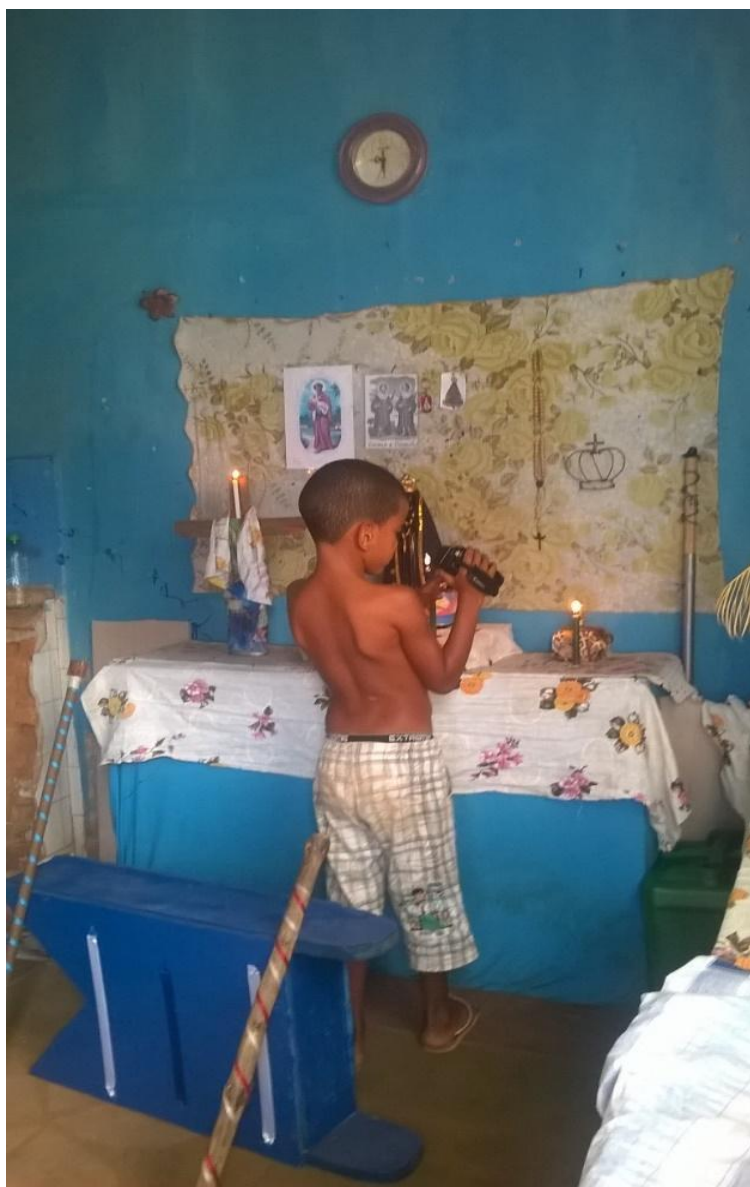
Por isso, a força político-filosófica das teorias negras – acadêmicas ou não – atuantes neste trabalho vem tratar não somente das especificidades históricas da colonização escravocrata, com as suas reverberações danosas à saúde integral dos sujeitos colonizados, mas também afirmam que todas e cada uma das vidas sacrificadas pelas mãos do potentado colonial merecem ser consideradas tão reais, dignas de cuidado e pesquisa quanto quaisquer outros seres e fenômenos sociais cabíveis no regime de verdade da ciência, do mercado e do Estado.

A comunidade intermundos dos povos negros separados pela diáspora, múltipla e diversa em sua própria constituição, conta com várias vozes e dizeres que ecoam outras narrativas da história e das relações que a tecem. A seguir, abordarei a instauração de temporalidades compósitas através de seres e narrativas que enlaçam o presente vivido a um passado mítico que repete – e se transforma – continuamente em narrativas performadas no e pelo corpo. Arelados a outros períodos e realidades, esses seres trazem consigo uma carga experiencial que, ao aterrar, faz ponte com o tempo mítico da aparição de Nossa Senhora, o tempo do cativeiro que ainda não acabou, ou que está sempre a acabar.

Tanto pelas entidades incorporadas – especialmente pretos-velhos e *kamburekos*/meninos de angola -, quanto pelas divindades de África e a multidão de almas que vaga pela cidade de Oliveira -, abre-se um portal temporal por onde retorna, transita e se multiplica uma série de relações, conhecimentos, técnicas, sentimentos e emoções fundadas em um passado recontado e reescrito nos cantos, danças e toques. Memória elaborada via corpo. As crianças são campo sensível a essas presenças e lastros experienciais de dor e sofrimento advindos das atrocidades escravagistas que se perpetuam em agudos riscos sociais por elas vivenciados, ao passo que consubstanciam, na ponta da cadeia da ancestralidade, as possibilidades de sua atualização e transformação. A cura dessas feridas relacionais faz-se, portanto, através de uma comunicação compósita, multidimensional e pluritemporal.

# TEMPO DO VOVÔ

Reescrita da história em performance



*Figura 53 Filmagem na casa dos kambureko em janeiro de 2017. Foto: Bárbara Altivo*



Eu segurava a câmera e Bruno captava o áudio, enquanto Pedrina, sentada de frente para o altar do peji, fumava o cachimbo e desenrolava causos. Ela olhava para cima, absorta nas memórias. Sorria. Ela contava:

“E aqui eu cresci ouvindo histórias que eu achava que eram mirabolantes, isso antes da festa retornar. Ah, porque o capitão cantava, ia cantando um para o outro, aí um jogava o bastão e o bastão virava uma cobra. O outro tirava o lenço do pescoço, que aliás era a única coisa que diferenciava, no tempo da escravidão, porque a festa está acontecendo desde a época da escravidão aqui. Não tinha-se roupa na hora, e todo mundo paisano, e o que indicava que aquele era o capitão era um lenço no pescoço. E aí, tirava o lenço e jogava o lenço para cima e o lenço virava um gavião e catava a cobra. O outro dançava ao redor da bananeira, a bananeira dava cacho. Cacheava, amadurecia e distribuía banana. Eu pensei uma vez: “que beleza, acabaria com a fome no mundo.” E isso é chamado de feitiçaria, né? Uns querem né, mas acontece que não. Isso é um conhecimento muito profundo de manipulação dos fluidos. Jesus era um mestre em manipular os fluidos. Eles chamam aquilo de milagre o que ele fez. Não, era um mestre na manipulação de fluidos. É como se fosse assim: você pode adiantar um processo, né? Jesus curava leprosos a olhos vistos. As feridas, a pele voltava ao normal com todo mundo vendo. Ele é o mestre, por excelência, nessa coisa. E os africanos têm um conhecimento muito profundo a respeito de tudo isso, né. Já tem bem uns anos, já teve ter mais de uma década, a Federação de Congados de Minas Gerais, em Belo Horizonte, a Federação fazia junto com a Comissão Mineira [de Folclore], em agosto, uma missa conga por causa da semana do folclore. E nesse dia, na hora do almoço, uma senhora se aproximou de mim e falou: “ah, a senhora é de Oliveira, né? Como você se chama?” Eu falei: “Pedrina”. Ela: “Pois é, eu também sou de lá, mas eu vim pra cá eu era muito criança. Eu vim para cá eu tinha uns cinco seis anos. Mas tem uma coisa que eu não esqueço. O meu tio era capitão de reinado e ele gostava na época da festa dançar ao redor da bananeira, a bananeira cacheava e ele repartia as bananas. Mas a minha mãe nunca deixou eu comer. E eu até hoje fiquei com o sentido daquelas bananas.” Eu: “Nossa, então não era uma história mirabolante não! Era o que acontecia.”

(Trecho de diário de campo e transcrição de gravação)

Estávamos eu, Kátia, João e Washington sentados na escada quando começou o assunto da casa-terreiro-templo dos Leonídios, a Casa Azul, como chamam as crianças. “Eu não fico sozinha aqui de jeito nenhum!”, falou Kátia, com sua voz bela e estrondosa. “Teve uma vez, Bárbara, uma vez... São muitas as histórias!” Kátia, a pessoa que eu achava a mais valente do grupo, espécie de exu da galera. “Se ela tem medo, imagine os mais bobos...” pensei. A minha sensação de que estava no meio de uma multidão de espíritos foi ao encontro com os relatos dos congadeiros queridos. Barulho de gunga, de panelas caindo. “Ninguém tem coragem de dormir sozinho aqui. Só a tia Pedrina”. Kátia falou e todo mundo foi repetindo que não dormia desacompanhado ali de jeito nenhum. Uma vez quando criança, narrou ela, estava com a avó e os primos num quarto. A avó disse para ela fechar a porta, porque estava na hora “deles passarem”. Eram por volta das 19h. “Eu nunca vou esquecer. Uma fumaça branca entrando por baixo da porta, a gente encolhido em cima da cama. A minha avó só repetiu: ‘eu disse que eles vinham’”. Continuou: “E teve um dia... Eu nunca vou esquecer. Estava todo mundo aqui, já no fim do dia. Tia Pedrina disse que ia rezar e saiu de perto da gente. Eu olhei pela janela e vi ela rezando. Em questão de segundos, saí na porta e ela estava em outro lugar da casa.” Durante a festa, Pedrina se desdobra em muitas. Há outras histórias sobre os poderes mágicos da capitã. Uma delas quem me contou foi o amigo Davi. Segundo ele, no ano de 2015, enquanto chovia torrencialmente, Pedrina ergueu o seu bastão e cantou uma toada do Massambique olhando para os céus. As nuvens do céu se abriram e, na mesma hora, um raio cortou o firmamento. “Essa gente aqui é de outra matéria, Bárbara. Você vai ver.”

(Trecho de diário de campo)

O boi correndo pela rua na noite de sábado. De mãos dadas com C. (menino, 12 anos), G. (menina, 14 anos) e com o amigo Alexandre, pulávamos. Gargalhadas, gritos, agitação. G. e C. inventaram uma brincadeira que consistia em entrar nas conversas alheias com expressões de confirmação entusiástica. Começaram com um menino que contava empolgado ao seu pai sobre como se safou do boi: “aí ele quase me pegou, mas eu fui mais rápido!”, a criança dizia. C. e G. entraram na conversa: “é verdade! Eu vi! Eu tava lá!”. G. repetia: “Eu vi! Foi o maior brigão!”. C. concordava: “Eu tenho provas!”. Alexandre e eu nos contorcíamos de rir, imersos na atmosfera do boi e da brincadeira dos dois. Eles repetiram exaustivamente as mesmas falas com várias pessoas nas ruas cheias de gente, sempre ressaltando que era verdade o que estava sendo dito, pois estavam presentes, tinham provas.

Sáimos da rota do boi e fomos entrando pelo bairro. G. e C. começaram a inventar uma história a partir das falas básicas do jogo.

G.: Eu vi! Eu tava lá! Foi o maior brigão, ‘mefilha’. Eu tenho provas!

C.: Diz que pegou o cabelo dela, girou e tudo, deu sete rodada na baiana!

G.: É! Maior brigão! Foi voando prato para todo lado! Giz também, caderno!

Alexandre: Mas onde foi isso?

G.: Na escola. Eu tava lá! Eu vi! Eu tenho provas!

C.: É verdade! Estou de prova! Pegaram eles no banheiro!

G.: E fumando cigarro! Foi o maior brigão.

Eu apenas ria incontrolavelmente, chorava de rir. Pelos nossos corpos várias coisas estavam acontecendo enquanto eles fabricavam aquela história desconexa, sem pretensão de um enredo coerente, que reivindicava jocosamente a verdade dos fatos. E o boi solto na rua.

A partir do acontecimento alucinante na escola – “o brigão” que eles nunca explicavam o motivo, apenas imprimiam intensidade – foram surgindo outros elementos e personagens que deram à história dimensões internacionais e cósmicas:

G.: Esse dia, lá na escola, veio até o governo dos Estados Unidos, ‘mefilha’! Eu tava lá!

C.: Ah, foi quando a Estátua da Liberdade até brigou com a estátua do Cristo aqui de Oliveira! É por isso que ela tá roxa, olha lá! [Apontava para a estátua, que fica no alto de um morro, iluminada por uma luz roxa].

Enquanto narravam, eles iam direcionando o meu olhar e o de Alexandre (ainda ríamos muito) para objetos e lugares pelo caminho onde passávamos, buscando por vestígios do que seriam as evidências, as provas do ocorrido.

G.: Nesse dia até as fotos começaram a mexer! Fotos laaaa de 1990.

C.: É... as coisas do museu ganharam vida. Eu vi!

G.: O sol brigou com a lua.... E os orixás dançaram na terra. Eu tava lá!

C.: E o chão abriu! Olha aqui, gente, a rachadura no passeio por onde saiu a lava! Olha a prova!

G.: Foi quando o faraó do Egito antigo mandou construir essa casa aqui em Oliveira [apontava para uma casa que estava na rua onde passávamos].

C.: Eu vi! E o Shrek divorciou da Fiona. E diz que foi ele quem inventou o verde! Ali o muro remendado, foi por causa do pum do Shrek. Custou duzentos reais para consertar.

E assim seguimos, por horas e horas. Ou melhor, o tempo se transformou. Parecia a eternidade.

(Trechos de diário de campo)

Fabricar narrativas misteriosas, abrir portais temporais, produzir memória lastreada de experiência, fulgurar e transmitir conhecimentos ancestrais, deixar-se sentir os fluxos afetivos de vivências passadas através das cadeias de parentesco que se abrem em momentos de performance dos tempos antigos. A exuberância inventiva dos reinadeiros moveu o chão – epistemológico, afetivo e material - que me sustentou em campo. Os modos de viver e ser dos sujeitos com os quais pude me relacionar, com ênfase nas crianças, me trouxeram, inesperadamente, as dimensões criativas que enlaçam as coisas, os seres e as histórias em termos mágicos. Ou seja: essas invenções florescem, em primeiro lugar, pelo que podem fazer, pragmática e eficazmente, nos corpos e na vida concreta, em seus vários tempos e planos de existência.

Neste capítulo, volto-me para processos de construção de história, memória e conhecimento via experimentos cênicos na oficina e relatos de campo. O intuito é notar as mobilizações elaboradas pelas meninas e meninos, além de outros interlocutores do Reinado adulto, que geram caminho para emergência de conexões temporais compósitas – engendramentos de tempo histórico, cotidiano e mítico -, abertura para a circulação de saberes e afetos dos tempos da escravidão pelos corpos vinculados em linhagem/irmandade (ou seja: em rosário), resistências às investidas de apagamento, espetacularização, vampirização estética e neocolonização do Reinado.

As crianças realizaram um experimento – indissociavelmente cênico e mágico - disparado pela presença da câmera em um único plano sequência que foi sendo criado como narrativa e como imagens ao mesmo tempo em que filmado. Na casinha de kambureko, uma história do período da escravidão e da abolição foi inventada por elas, que compuseram a experimentação diante e fora do alcance da câmera ou a meio caminho dela. Passo pelo processo de produção dessa história, sem fazer uma descrição analítica ou compartilhar a filmagem como produto. A opção é por preservar as imagens das crianças.

Elenco alguns aspectos desse fazer história: as disponibilidades e manobras corporais, o uso criativo de figurinos, objetos e espaços, além do curso das ações das personagens vividas pelas crianças em relação de apropriação e subversão à narrativa oficial da abolição. Desse inventar emergem conhecimentos inusitados sobre técnicas de tortura empregadas contra os negros escravizados, sensações de sofrimento e dor, estratégias de fuga, saberes de cura e cuidado guardados pelos anciões. O tempo da senzala se presentifica na duração da narrativa; segundo a capitã Pedrina, um tempo que ainda é vivido por muitos espíritos que permanecem acorrentados às práticas e relações nefastas da escravidão.

A história das crianças ruma para o momento ápice da libertação, a ruptura do tempo do sofrimento, quando os ancestrais e divindades retornam em festa, celebrando o fim do tempo da chibata. É o momento, na narrativa das crianças, em que o tempo mítico parece perfurar o tempo histórico e a *ngira* acontece: os negros podem rezar e existir à sua maneira. A abolição é relacioana à Princesa Isabel, figura ambígua – ora uma santa, ora uma mulher promíscua ou enfeitiçada - nas fabulações infantis. Passo por essa personagem, a qual me coube a vivência performática sob direção das crianças do reinadinho. Por outro lado, olho para os vetores de poder que aí atravessam, pensando a Princesa Isabel como lócus mediador de acordos entre os reinadeiros e as elites, mecanismo de propagação da versão europeia, branca e colonizadora da festa, ligada aos embates vividos pelas crianças na relação com as violências classistas e racistas da cidade.

Em contraste, trato das críticas contra os poderes coloniais elaboradas pela capitã Pedrina e a aproximação que articula junto às crianças, reivindicando no espaço do reinadinho a possibilidade de desenvolvimento de uma festa diversa ao modelo oficial dos adultos, uma maneira de fazer Reinado que manifeste o esteio africano animador do rosário e que, ao mesmo tempo, possa elaborar laços amorosos de ancestralidade.

# RUPTURA MÍTICA EM CENA

Cortaram a língua do nego  
Só pra ver o nego calar  
Se eu contar a minha história  
Você vai chorar  
Você vai chorar  
(Toada de Massambique)

A decisão por encenar a narrativa do tempo da senzala foi unânime entre as crianças. O primeiro gesto delas: trazer para os corpos presentes os elementos constituintes de personagens da época da escravidão, velhos conhecidos das crianças, os quais retornam durante as festas reinadeiras de todo o ano, em especial, na comemoração da abolição – o 13 de maio – quando as guardas saem pela cidade para celebrar, viver e performar o fim do cativo. Dentre eles, L. (menino, 15 anos) foi primeiro a chegar como o feitor, com seu chapéu de palha, capim no canto da boca, facão enferrujado na bainha da bermuda jeans e tira de couro na mão. “Eu vou bater nesse preto fedendo tudo!”, foram as palavras inaugurais, antes mesmo da câmera estar ligada. Três meninos, rapidamente, tiraram a blusa e amarraram tecidos na cabeça. “Nós vamos ser os escravos!”, determinou H. (menino, 14 anos).



*Figura 54 Escravos planejando a fuga a caminho da senzala. Janeiro de 2017. Imagem: Frame de filmagem na sede do reinadinho, realizada por T. (menina, 11 anos).*

Três meninas, por sua vez, se vestiram de cozinheiras, as escravas que ficavam dentro da casa grande. Elas amarraram tecidos estampados na cintura, como saias, e uma delas – a mais velha – colocou um turbante na cabeça e pegou a vassoura. Ela passou a varrer o chão da sala principal da sede, o reino das crianças, também sem que a câmera estivesse ligada. L. (menino, 14 anos), colocou um chapéu de palha na cabeça e começou a andar encurvado e tremer, como velho. Colocou um cachimbo na boca e disse: “Eu sou o Pai João, vou ficar ali na senzala cuidando de sunsês.” E foi andando, bem devagar, até o cômodo entulhado que se transformou no ponto de oração do preto-velho, onde acendeu velas e fumou o cachimbo sentado num toco. Também fez isso sem prestar contas à câmera. Até que uma menina, T. (9 anos) resolveu que ia começar a filmar.

Eu a tudo observava, impressionada com a rapidez das crianças, quando C. (menino, 12 anos), me pegou pelo braço e determinou: “Eu serei o operante da



princesa Isabel. Bárbara, você é a princesa Isabel!”. Fiquei perplexa diante da escalação. Argumentei com ele que não me sentia bem nesse lugar, o de “branca salvadora”, que achava melhor apenas acompanhar de fora. As meninas e meninos não me ouviram, já tinham decidido. Fiquei sentada em um trono improvisado com uma cadeira quebrada, na frente do altar. C., o operante, que vestia uma saia amarrada com panos velhos, ficou de pé ao meu lado direito. Durante todo o experimento cênico, ele me dirigiu, cochichando aos meus ouvidos o que eu deveria fazer e falar na narrativa. Ele me entregou um chocalho feito com uma garrafinha de plástico cheia de pedregulhos e metais, para eu mover quando quisesse alguma coisa. Amarrou na minha cintura uma saia, como a das cozinheiras, mas deixou a minha cabeça sem o turbante. Não foi preciso fazer muita caracterização. Pelo que eu entendi, o fato de ser uma jovem branca – a única naquele momento – já me colocou, quase imediatamente, no lugar de princesa Isabel.



*Figura 55 Escravos trabalhando na roça. Imagem: Frame de filmagem na sede do reinadinho, realizada por T. (menina, 11 anos).*

O cômodo do reino, no qual ficaram a princesa e o seu operante, tornou-se o centro de poder da casa grande: o trono e o altar, lugar de onde se partiam as ordens políticas de trato com os escravos e, ao mesmo tempo, onde se concretizou a abolição e a festa de celebração. A salinha dos fundamentos virou a cozinha, onde as meninas ficavam preparando alimentos e limpando, ou mesmo sendo torturadas pelo feitor, como veremos adiante. Atrás da cozinha, a sala sem telhado e com entulhos, tornou-se a senzala onde Pai João rezava e cuidava dos escravos feridos, e onde também ele foi assassinado pelo feitor. Os arredores da casinha, na parte não construída do lote, foram chamados de "mata", principal rota de fuga dos negros.

A seguir, insiro uma transcrição simples das falas das personagens, entremeadas por alguns *frames* do material registrado em vídeo e/ou descrições da performance cênica, com o intuito de apontar um certo percurso narrativo que ganha corpo nas imagens em movimento que priorizei resguardar.

Escravo<sup>99</sup>: Naquele tempo, os escravos lutavam pela sua liberdade...

Três meninos, como escravos, andavam sem camisa pelo terreno.

Feitor: Quero ver vocês tudo trabalhando. Tá demorando!

Os escravos entram na senzala e pedem a bênção do preto-velho. Carregam bambus nas costas, fazendo expressão de esforço e cansaço.

Narradora: Vocês estão muito cansados?

---

<sup>99</sup>Uso aqui as nomenclaturas das personagens mencionadas de acordo com as falas das crianças, mesmo sabendo da carga de essencialismo que a palavra "escravo" transmite. Trata-se de uma questão terminológica correntemente reivindicada pelos movimentos sociais negros contra o racismo, preferindo o termo "escravizado" – que remete à fabricação de um lugar social subalterno através de violências profundas e antigas. Considero o argumento válido e pertinente, contudo primarei pelo uso de termos vocalizados pelas minhas interlocutoras e interlocutores de campo.

Ninguém responde.

Feitor: Ninguém vai comer agora, não. Depois eu vou fazer um angu para vocês comer! Faz um angu duro aí para eles! [Grita para as cozinheiras] Quero ver vocês trabalhando! Se cair vai levar couro! [Balança uma tira de couro em tom de ameaça, enquanto masca um fiapo de capim].



Figura 56 Feitor na porta da senzala. Janeiro de 2017. Imagem: Frame de filmagem na sede do reinadinho, realizada por T. (menina, 11 anos).



*Figura 57 Primeira fuga dos escravos pela mata. Janeiro de 2017. Imagem: Frame de filmagem na sede do reinadinho, realizada por T. (menina, 11 anos).*

Escravo: E os escravos fugiam pro mato para tentar a sua liberdade...

Os três escravos saem correndo em direção ao matagal. A câmera os segue, também correndo.

A menina que filma assume a narração

Narradora: E assim os escravos fugiram do seu feitor enquanto ele fazia outras atividades. Mas aí eles não sabiam para onde ir, não sabiam o que fazer. Só sabiam que queriam fugir... Mas aí o feitor deu falta deles e logo veio para a sua procura.

Feitor: Cadê, seus preto? Vou meter faca na bananeira para ver se preto sangra! [Lança o facão contra o capim]. Seus preto fedendo, vocês vão ter que voltar, vocês não tem o de comer! Vocês não tem o de comer lá pra fora. Não vou correr atrás de vocês porque hoje eu comecei a trabalhar muito cedo.

Narradora: O feitor estava cansado de tanto trabalhar. Aí decidiu que queria ir embora, porque os negros não tinham o que comer, não tinham o que beber, não tinham absolutamente nada... O negro já não tinha força para andar.

Negros que fugiram retornam à casa grande. Feitor bate na perna de um deles.

Narradora: E ele só apanhava de seu feitor.

Feitor: Trabaia! Leva para o fogão de lenha!

Narradora: Negro estava cansado, já não tinha mais forças, já não sabia mais o que fazer. Mesmo assim, continuava.

Um dos escravos cai na cozinha.

Cozinheira: Irmão, irmão! Está machucado!

Narradora: Quando chegou na cozinha, com suas parentes, elas todas ficaram se lamentando. Mas se o feitor pegar... Até as cozinheiras sofriam pelo tal do feitor.

Feitor: Eu não quero conversinha, não.

Ele se dirige para a senzala.

Feitor: Eu vou ver como que tá aquele preto lá, aquele velho! Aquele velho também fedendo! Vou botar ele para trabalhar, tô nem aí se ele é carcundo!

Chega na senzala, onde encontra-se o preto-velho, sentado em um toco com a cabeça baixa.

Feitor: E aí, preto, vamo trabaia? A próxima vez que aqueles dois d'ocêis chegar aqui, você fala para eles que eu tô atrás deles.

Cozinheira: Senhor, o angu tá pronto!

Feitor: Pode trazer para entregar pela janela! Tá demorando!

O angu é uma caixa de madeira com retalhos de pano dentro.

Operador da princesa: Abram alas para a rainha princesa Isabel.

Princesa Isabel: Como está indo na senzala?

O feitor não escuta, está brigando com o preto-velho.

Operante: A rainha está perguntando como está indo na senzala.

Feitor: Está indo mais ou menos. Tem uns dois que já correu, uns dois pretos.



*Figura 58 Segunda fuga dos escravos pela mata. Janeiro de 2017. Imagem: Frame de filmagem na sede do reinadinho, realizada por T. (menina, 11 anos).*

Um dos escravos se aproxima e ajoelha-se aos pés da princesa.

Escravo: Ajudai-nos!

Princesa Isabel ajoelha-se também, abraça o escravo e chora.

Narradora: A rainha se comoveu com aquele velho preto que estava sofrendo. Mas o feitor não tinha um pingão de dó e a rainha não conseguiu ajudar o pobre preto que estava sofrendo. E o que comiam? Angu, angu duro.

Feitor: Quando aqueles dois chegar, vão ver! Isso é para você aprender!

O operante aparece na janela e grita:

Operante: Socorro! As escrava fugiu!

Narradora: As escravas fugiram, aproveitando da situação que o feitor estava com o negro. As escravas fugiram! Vamos ver o que o feitor vai arrumar com elas!

Apareceram os dois escravos fugidos. O feitor não lhes dá atenção, preocupado com as cozinheiras que fugiram.

Narradora: Era muito mato, muito verde. Mas ele as encontrou. [Filma o matagal para onde fugiram as escravas].

Feitor: Não adianta correr!

Narradora: Ele as encontrou e pegou a maltratar.

Cozinheira: Ai!

Feitor: Vou te levar para o casuá, lá te dou um jeito! Ninguém mandou você sair, chegando lá eu vou te mostrar com quantos paus se faz uma canoa!



*Figura 59 Feitor prende a escrava que tentava fugir pela mata. Janeiro de 2017. Imagem: Frame de filmagem na sede do reinadinho, realizada por T. (menina, 11 anos).*

Narradora: Feitor estava muito revoltado com os negros que haviam fugido.

Cozinheira: Pelo amor de Deus, feitor!

Narradora: O feitor não tinha um pingo de dó, não se comovia com essa triste situação.

Feitor chega na cozinha, arrastando a escrava que tinha fugido. Lá estão outras três cozinheiras.

Feitor: Pode começar a rezar! Pode começar tudo! Vai tudo apanhar! Coloca a mão aqui em cima!

Narradora: E todas choravam ao serem castigadas com uma chicotada na mão pelo que haviam feito! Mas ele não se comovia...





*Figura 60 Feitor grita com as cozinheiras. Janeiro de 2017. Imagem: Frame de filmagem na sede do reinadinho, realizada por T. (menina, 11 anos).*



Figura 61 Feitor tortura cozinheira. Janeiro de 2017. Imagem: Frame de filmagem na sede do reinadinho, realizada por T. (menina, 11 anos).

A narradora sai da cozinha e dirige-se, com a câmera, para a senzala.

Narradora: Chegando aqui na senzala, onde eles faziam as suas orações.

Pai João: Vou fazer isso para você aguentar. [Se dirigindo a um escravo que lhe pedia ajuda].

Narradora: Com o seu avô, preto-velho.

Pai João: Pai João! [Corrigindo a fala da narradora, se automeando].

Narradora: Era aqui que entregavam todos os seus pedidos.

Escravo: Vamos fugir!

Narradora: E os escravos fugiram, fugiram todos!

Princesa Isabel: Feitor, eu ordeno que você pare de bater nos escravos!

Feitor: Eles tá correndo de mim, tá correndo do serviço!

Princesa Isabel: Mas isso é uma ordem!

Feitor: E vocês, se continuar assim vai tomar de novo! [Falando com as cozinheiras].  
Eu vou lá olhar aquele velho rabugento!

Narradora: Nem a ordem da princesa Isabel foi concedida e o feitor não se comoveu e foi atrás dos outros escravos.

Feitor: Cadê os outros? Vocês tá tudo correndo de mim, né?



*Figura 62 Preto-velho Pai João reza na senzala ameaçado por feitor. Janeiro de 2017. Imagem: Frame de filmagem na sede do reinadinho, realizada por T. (menina, 11 anos).*

Narradora: O feitor se deparou que não haviam mais negros.

Feitor: Vocês vai se ver comigo!

Narradora: Apenas o velho negro velho.

Feitor: E aí, sô! O seu dia tá chegando, num tá? De ir embora! Tem que trabalhar!  
[Fala se dirigindo ao preto velho, em tom de ameaça]. Depois a princesa pensa que eu estou correndo atrás deles a toa! Eu vou lá!

Narradora: E o feitor não se comoveu e foi atrás dos fugitivos, dos velhos negros que não aguentavam mais tortura.

Feitor: Seus negro! Tô atrás de vocês, não tem para onde vazar, não! Se vocês vazar sabe o que vai acontecer? Aqui pelo menos tem o angu para vocês comer. Aí fora não tem não!

Narradora: Como vocês ouviram, o feitor ainda vos disse que que a única coisa que tinham para se alimentar era o angu duro. Mas os negros fugiram, porque não aguentavam tanta tortura. Feitor desistiu de procurar os negros.

Feitor: Depois eu vou lá.

Ele entra na cozinha e pega uma cozinheira pelo braço.

Feitor: Você vai tomar!

Cozinheira: Não, senhor! Eu não fiz nada!

Princesa Isabel: Eu ordeno que você pare agora! [Entra na cozinha e grita com o feitor].

Feitor: Eu não vou parar porque ela correu.

Operante: Eu vou na frente... [cochicha para a princesa].

Feitor: Sabe por que eu vou parar? Porque a princesa está pedindo!

Operante: Você não irá bater nela [a cozinheira], se bater nela, bate em mim primeiro!

Feitor: Você vai tomar , então! Você num é homem, não? Ajoelha no chão!

Operante: Eu não vou ajoelhar!

Feitor: Ajoelha!

Operante: Eu só ajoelho para a princesa Isabel!

Feitor e operador se engajam numa briga corporal.

Narradora: E assim começou a briga pelo feitor e pelo protegido da princesa Isabel.

Cozinheira: Solta o meu irmão!

[Menina que interpreta a cozinheira comenta, baixinho, para as outras crianças: "Nós vai tudo para a senzala. Agora que começa a leréia!"]

Todos vão para a senzala.

Feitor: Porque vocês tudo veio para cá? Quero ver vocês tudo trabalhando!

Narradora: E toda a família se comoveu pelo ato do feitor.

Cozinheira: Para, irmão, de trabalhar! [Grita para um escravo que trabalhava ao seu lado].

Feitor: Todo mundo vai trabalhar!

A cozinheira não se move.

Narradora: E as cozinheiras rejeitaram trabalhar.

Feitor: Ajoelha! [Fala para a cozinheira]

Cozinheira: Eu não vou ajoelhar.

Feitor: Num é assim, não! Vai trabalhar. Só não bato em vocês porque a princesa mandou.

Narradora: E as cozinheiras acharam que era melhor obedecer o feitor, e foram embora... E os negros não tinham tempo nem para fazer as suas orações ali na senzala, onde descansavam. Mas nem ali tinham sossego. O feitor estava ali a todo o tempo.

Feitor: Eu vou matar esse véio [Pai João] aqui é agora! Eu num quero saber de ninguém atrapalhar, não!

Um dos escravos intervêm: "Não, feitor!"

Feitor: Ele já não está aguentando é nada!

Narradora: O feitor queria matar um velho negro que já não aguentava fazer nada. Queria matar por não utilidade. E brigou com o próprio negro.

Feitor: Tá morto, esse velho! [Dá golpes de facão do preto-velho, que é defendido pelo escravo jovem].

Narradora: Mesmo o negro tentando ajudar o seu avô, não conseguiu. Foi ferido pelo feitor. E o feitor matou o negro velho.

Feitor: Leva ele! Leva ele embora!

Narradora: O preto velho foi morto pelo feitor.

Feitor: Enterra esse velho! Vou enterrar ele agora!

Dois escravos carregam o preto velho morto, levando-o até o cruzeiro das almas, que fica na entrada da casa.

Narradora: O preto velho está morto.



*Figura 63 Pai João é deixado morto no cruzeiro das almas. Janeiro de 2017. Imagem: Frame de filmagem na sede do reinadinho, realizada por T. (menina, 11 anos).*

Feitor: Vou matar mais ainda.

Ele dá mais golpes de facão no corpo do preto velho, que está deitado no cruzeiro das almas.

Narradora: Mesmo morto, o feitor não cansou de judiar do velho negro.

O feitor entra na casa.

Narradora: O feitor estava procurando os outros negros que estava fugido.

Feitor: Já matei um d'ocês, quero matar mais um.

Olha curioso ao seu redor.

Feitor: Por causa de quê tá cês tudo ajoelhando?

Narradora: Estavam todos ajoelhados aos pés da princesa Isabel. Estavam fazendo as suas orações para a princesa Isabel.

Na frente do altar do Reino está princesa Isabel. Ao seu lado, uma criança ergue a imagem de Nossa Senhora Aparecida e todos os escravos entram na sala e se ajoelham.

Começam a cantar:

*No tempo do cativoiro*

*Quando o senhor me batia*

*Eu gritava por Nossa Senhora, ai meu Deus*

*Quando a pancada doía*



*Figura 64 Momento de libertação dos escravos.. Janeiro de 2017. Imagem: Frame de filmagem na sede do reinadinho, realizada por T. (menina, 11 anos).*



Narradora: A princesa conseguiu libertar os pobres negros

Todos cantam:

*Viva a princesa Isabel*

*Viva a princesa Isabel*

*Com o rosário na mão contemplando o céu*

*Viva a princesa Isabel*

Operante: Aí nós fez aquela festa lá, gente!

Narradora: Agora é a festa que eles fez para comemorar a sua liberdade.



*Figura 65 Pai João retorna dançando na festa de celebração da libertação. Janeiro de 2017. Imagem: Frame de filmagem na sede do reinadinho, realizada por T. (menina, 11 anos).*

O preto velho Pai João entra na sala, dançando encurvado com a sua bengala, chapéu de palha e rosário no pescoço.

Um menino canta:

Olha quem vem é vovô com a sua bengala  
De chapéu de couro e rosário na mão

....

Lá vem vovô descendo a serra com a sua sacola  
Vem com o seu patuá  
Com o seu rosário  
Ele vem de Angola.

Narradora: E assim os negros festejaram a sua liberdade.

A história inventada pelas crianças se fez na entrega das meninas e meninos. Elas se colocaram à disposição da experiência na criação de um enredo cheio de fugas, torturas, crueldade, fé e intervenções espirituais. No fazer cênico, não houve separação entre encenar, incorporar e criar a narrativa. Esse processo não se deu de forma uniforme na performance, mas ganhou vida de forma única em cada criança. Foi perceptível no fazer cênico das crianças um fazer social, no qual faz parte do processo a sua própria construção enquanto tal. Tal como nas brincadeiras, em geral, tudo foi sendo inventado: a experiência de estar junto e as regras desse encontro. Feitura e operação concebidos juntos nessa arte do comum, mediada pela criação audiovisual, que não se faz por reprodução ou reiteração. mas elaboração inventiva e coletiva dos traumas históricos.

O feitor, vivido por D. (menino, 15 anos), é quem primeiro cativa a câmera, que, por sua vez, parece também incorporar, entrar em transe, empunhada pela narradora. Figura da crueldade, racismo, falta de piedade (“sem um pingo de dó”, como disse a narradora), passa toda a história em tensão colérica: ora xingando,

ameaçando os escravos e os torturando<sup>100</sup> pelas suas fugas e resistências, ora procurando aqueles que escaparam pelas matas, mas que acabam retornando à casa grande por não terem para onde ir e o que comer. Uma série de dizeres e técnicas de violência física e psicológica emerge nas cenas em que o feitor maltrata as escravas e escravos. “Seus preto-fedendo” é uma de suas expressões que mais se repetem, um substantivo composto imantado de energia racista acusatória e pejorativa, que demarca a sensação de nojo diante dos corpos negros, desumanizando-os. Lembro-me que a capitã Pedrina, sempre antes da sua guarda de massambique sair pelas ruas em cortejo, borrifa perfume em todos os dançadores. “Nós não fedemos, nós nos perfumamos para cultuar as nossas divindades”, explicou-me, mencionando esse tipo de discriminação via nojo e repugnância à presença dos corpos negros arraigado na constituição do racismo e ainda atuante nos dias de hoje.

“Vou meter faca na bananeira para ver se preto sangra”, também proferido pelo feitor, foi outro dizer que ganhou repercussão entre as crianças, como índice da mais absurda crueldade. “Ele é mauzão mesmo, hein!”, comentou C. (menino, 12 anos), impressionado. Tal manifestação de sadismo do feitor foi um dos momentos no qual a palavra chegou antes do pensamento e as sensações correram pela experiência, de acordo com o que pude notar na visionagem conjunta. A raiva do feitor atravessou D., o menino que o interpretou/incorporou, de forma incontida e amedrontadora. Juntamente à presença de espíritos, como me referi no capítulo anterior, a narrativa performada parece ser canal para a travessia de afetos de outros tempos, que percorrem as crianças e desaguam em suas relações cênicas.

“Eu fiquei muito bolado mesmo”, disse D., que ao se ver na tela do computador expressou surpresa e satisfação em relação à forma como atuou na história, de

---

<sup>100</sup> Interessante demarcar o uso recorrente, pela narradora da história e outras crianças, da palavra “tortura” em referência aos maus tratos realizados pelo feitor contra os escravos.

forma genuína e inteira. De forma parecida, L. (menino, 15 anos) que fez o preto-velho Pai João e as crianças que viveram as escravas e escravos (meninas: J. de 18 anos, K. de 8 anos, C, de 10 anos; meninos: H. de 14 anos, Y. de 7 anos, L. de 11 anos), demonstraram ter sentido medo, dor e pena ao longo das cenas. Em especial, nos momentos de violência infligidos pelo feitor, como no assassinato do preto-velho. A dor da escravidão retorna, ela não acabou. Circula pela linhagem, se infiltra nas relações de parentesco, encontrando passagem e ponto de manifestação e liberação em momentos rituais do reinado, de forma mais evidentemente, e nos jogos e brincadeiras das crianças, como acabei percebendo através das atividades na oficina.

Outro ímpeto ancestral que mobilizou as personagens da história foi a vontade de fuga, a chamada “pulsão palmarina”. A narrativa é cheia de tentativas de escape pelas matas. Os escravos e escravas correm no matagal, enquanto o feitor grita ameaças. Não havia outra escolha senão retirar-se. “Eles não aguentavam mais tanta tortura”, disse a narradora. Mas não tinham para onde ir, não tinham o que comer, apenas o angu duro que a casa grande lhes proporcionava. Algumas artimanhas de fuga apareceram na história, como as alianças entre os escravos para distrair o feitor enquanto um grupo rumava mata a dentro, a habilidade de correr e se esconder. A trama começa com a sentença: “naquele tempo, os escravos lutavam pela sua liberdade”, proferida pelo escravo que liderou a fuga. A história da abolição elaborada pelas crianças do reinadinho é uma história de insistente tentativa de aquilombamento.

Sempre antes da fuga, o grupo de escravos passa pela senzala e pede a bênção de Pai João, o avô, ancião detentor dos saberes que cuida e cura as feridas infringidas pelo trabalho forçado e as punições do feitor. O velho é aquele que espiritualmente defende e proporciona caminhos para as investidas de libertação através do conhecimento de conexão com as divindades africanas e almas de antepassados. Na história, Pai João manipula ervas, velas e cachimbo. Ele abençoa

os mais novos e fica o tempo todo sentado, rezando. O feitor se irrita com a inércia do negro, “velho carcundo” que não dá conta de trabalhar, e o assassina dentro da senzala. O corpo de Pai João é deixado, não por acaso, aos pés do cruzeiro das almas da casinha de *kambureko*, e lá, mesmo morto, recebe outros golpes do feitor, que “não cansou de judiar do negro velho”, como descreveu a narradora. A maldade do feitor, e da escravidão como um todo, mostra-se neste momento em seu viés mais perverso e sádico, para além das motivações produtivas e pragmáticas do trabalho forçado. Matar o corpo não é o suficiente, é preciso lhe destroçar a memória, as histórias, as relações com os parentes, divindades e território. Quando o preto-velho retorna dançando na festa da libertação, é recebido por todos com muito carinho, embalado pelas cantigas que falam de sua força, cachimbo, chapéu e rosário. Mesmo tendo sido brutalmente assassinado, Pai João volta para o seu povo, com um sorriso no rosto e o corpo vibrante. Ele está feliz.

O retorno festivo dos ancestrais em forma de uma gira, modo de rezar de matriz africana que pode se fazer vivo após a abolição, parece ser na performance das crianças o momento em que todos os seres ligados pelo rosário podem coabitar. É o instante no qual o tempo mítico invade o tempo histórico, após as diversas tentativas de fuga, interconectando os diversos planos da existência em um regime de verdade alargado, múltiplo e pleno de possibilidades.

# Revolteios temporais

A violência colonial contra os negros escravizados associou o controle do corpo e do território ao controle do tempo. A expropriação de um passado e o futuro de espoliação perpétuo proporcionou aos negros um presente eterno, humanidade prorrogada, numa constante luta para sair da fixação e repetição do trabalho forçado, desejosa de entrar em um movimento autônomo de criação (MBEMBE, 2018). A matéria prima temporal da existência torna-se, assim, a duração de um intenso conflito entre as amarras do potentado (tempo da produção) e a vontade de liberdade e reconexão com o tempo d'África e dos ancestrais - "pulção palmarina" (NOBLES, 2009).

A subjugação temporal exercida no campo das vidas escravizadas é extensa à subjugação temporal de um registro histórico que suprime e inferioriza outras realidades temporais calcadas em experiências que transbordam as fronteiras colonialistas, como no caso da história dos povos negros em diáspora. Afinal, nesta perspectiva unificadora do tempo e da história, somente o ocidente branco eurocêntrico é possuidor de um tempo histórico, sendo o resto do mundo um emaranhado confuso de povos pré-políticos, pré-éticos e pré-históricos, um complexo que é entendido como

o avesso negativo do nosso mundo, uma vez que, no essencial, simboliza o gesto errado, a corrupção do tempo e o seu desregulamento. Só de modo distante e anedótico conseguimos falar dessa realidade como um parêntesis cinzento, espécie de cavidade

invisível onde as coisas não estão ao nosso alcance, onde tudo parece vazio, deserto e animal, virgem e selvagem, um monte de coisas agrupadas numa espantosa desordem. (MBEMBE, 2018, p. 93)

A constituição desta perspectiva histórica totalizante e totalitária é herança de um “monoteísmo profético” judaico-cristão, que introduziu como “concepção de ordenação cósmica um Tempo linear, irreversível, teleológico, através do qual os eventos datados e localizados desempenhariam um papel fundamental para as narrativas bíblicas.” (BARROS, 2013, p. 189). A partir daí se forma um modelo de história como linha única e voltada para o futuro, na qual a única macro-narrativa com importância é a que se refere à trajetória do “povo eleito”. Neste sentido, “contra o pano de fundo das pequenas histórias dos pagãos, os hebreus e depois os cristãos traziam a sua própria história a primeiro plano” (Ibidem, p. 190). O trabalho catequizador envolvido nas invasões coloniais, por certo, estava imantado de tal concepção temporal, em si, devastadora.

O tempo linear judaico-cristão foi-se transformando em tempo positivista, de caráter desencantado, cujo projeto máximo ganha expressão em um progressismo evolucionista. A formação disciplinar da História no ocidente inscreve-se nessa matriz de controle político e epistêmico dos tempos.

No que se referem à elaboração da história-conhecimento, os Eventos do Passado devem ser imobilizados pelo Historiador, para não se tornarem nocivos e explosivos no Presente-Futuro do Estado Positivo em formação. Desta maneira, a função dos historiadores no Positivismo seria explicar os eventos, estabelecer sobre eles um controle através do seu enquadramento em Leis Gerais das sociedades humanas a serem descobertas pelos historiadores e sociólogos positivistas. (Ibidem, p. 201).

Sabemos que há contemporaneamente várias dissidências epistêmicas no campo da historiografia, como o caso das teorias e metodologias voltadas para a escrita de uma história oral e performática, e que o Positivismo enquanto eclosão de entusiasmo cientificista já se encontra em outro momento, mas não há dúvidas que o legado positivista atua incisivamente nas dinâmicas de saber-poder até os dias atuais.

Segundo o historiador indiano Dipesh Chakrabarty (1997), a historiografia secular e desencantada – que ele chama de “consciência histórica moderna” – trabalha com um tempo contínuo, vazio e homogêneo, sem a presença de seres não-humanos e sobrenaturais. São enormes os danos políticos e epistêmicos deste tipo de compreensão e registro do tempo de marca evidentemente colonialista. Como um “saco sem fundo” onde podem ser inseridos inumeráveis eventos, esse tempo, por outro lado, não pode ser afetado por evento algum. É autônomo, natural, imune à agência humana e não-humana. Assim, todas as pessoas, lugares e objetos podem ser inseridas num continuum temporal, não importando outros sentidos de historicidade e memória, sendo o historiador capacitado para colocá-los num tempo que, supostamente, todos compartilham, conscientemente ou não.

Além de desconsiderar a presença e agência histórica de seres de outros mundos, o tempo desencantado, segundo Chakrabarty (2007), obnubila as feridas históricas de povos e sociedades injustiçados por reprimendas de dominação. Isso, em larga medida, porque as feridas históricas geralmente impõem um desafio para a disciplina da história ao privilegiar aparentemente o acesso “experencial” ao passado, uma vez que que questiona os tradicionais pressupostos sobre “distância” e “objetividade histórica”. Tais feridas históricas não são formações permanentes, haja vista que o consenso social em que se baseiam está sempre aberto a novos desafios, podendo ser desfeito de acordo com outros direcionamentos políticos e sociais (CHAKRABARTY, 2007, p. 77-78).



A narrativa secular e desencantada da historiografia ocidental busca traduzir a todo custo o tempo mítico encantado vivido por diferentes sociedades, nas quais os humanos não são os únicos agentes históricos significantes e a realidade é concebida a partir de parâmetros diferentes do europeu ocidental e cristão. Através de uma estrutura circular, o tempo mítico percorre passado, presente e futuro em repetições cíclicas que revisitam e transformam, ao mesmo tempo, as narrativas fundacionais da vida em comunidade (BARROS, 2010).

O retorno ritual às origens é um exercício fundamental para a constituição de uma história e uma memória grafadas no corpo e no território daqueles que experienciam e produzem a tradição, em conexão com os seres ancestrais. Para Leda Maria Martins, tal é o regime temporal atuante no Reinado.

Essa percepção cósmica e filosófica entrelaça, no mesmo circuito de significância, o tempo, a ancestralidade e a morte. A primazia do movimento ancestral, fonte de inspiração, matiza as curvas de uma temporalidade espiralada, na qual os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estão em processo de uma perene transformação. Nascimento, maturação e morte tornam-se, pois, eventos naturais, necessários na dinâmica mutacional e regenerativa de todos os ciclos vitais e existenciais. Nas espirais do tempo, tudo vai e tudo volta. (MARTINS, 2003. p. 84).

O movimento espiralar do tempo em performance no corpo dos reinadeiros, de acordo com Martins, abre portais de inscrição de saberes de várias ordens, dentre eles a filosófica e a histórica. A produção de conhecimento nesse contexto se faz através das performances da oralidade, nas quais o gesto não representa mimeticamente um aparato simbólico, mas institui e instaura a própria performance. Ou seja, "o gesto não é apenas narrativo ou descritivo, mas, fundamentalmente, performativo" (MARTINS, 2003, p. 72).

A noção de performance trabalhada por Leda Martins é apropriada das reflexões de Richard Schechner (pesquisador, autor e diretor de teatro) e afetada, ao

mesmo tempo, pela experiência performática da pesquisadora e Rainha Perpétua no Reinado. Para Schechner, a performance se caracteriza enquanto

comportamentos marcados, emoldurados ou acentuados, separados do simples viver – ou comportamentos restaurados restaurados (...). Porque é marcado, emoldurado e separado, o comportamento restaurado pode ser aprimorado, guardado e resgatado, usado por puro divertimento, transmutado em outro, transmitido e transformado (SCHECHNER, 2003, p. 34-35).

Tal conceito de performance abarca ações, relações e interações que se desenrolam no nível do cotidiano, das artes e dos rituais, funcionando como uma espécie de leque e rede de práticas e teorias envolvendo tais comportamentos duplamente restaurados (“twice behavior behaved”). Os estudos de Schechner se alimentam das relações liminares entre as performances teatrais experimentais e as cerimônias litúrgicas de culturas predominantemente ritualísticas, operando numa interessante conexão entre teatro e antropologia<sup>101</sup>.

Para Martins, conceber os rituais reinadeiros em sua potência performática significa, assim, apontar para uma pragmática do gesto e da palavra que é a grafia de uma episteme da memória mobilizada na oralidade.

A esses gestos, a essas inscrições e palimpsestos performáticos,  
grafados pela voz e pelo corpo, denominei oralitura, matizando na

---

<sup>101</sup> Outro autor célebre nos estudos de performance que muito influenciou Schechner, o antropólogo Victor Turner, desenvolveu trabalhos em torno da antropologia ritual. Turner elabora uma ampla reflexão sobre os ritos de passagem através de seu trabalho de campo na África Central com os Ndembu. Preocupado com a questão processual do rito, ele considera os potentes simbolismos dos ritos de passagem como dramatização de valores, axiomas, conflitos e contradições sociais. O ritual ganha uma dimensão de expressão e resolução de tensões sociais, como uma espécie de “metateatro”, um espaço simbólico e de representação metafórica da realidade social, através do jogo de inversão e desempenho de papéis figurativos que sugerem criatividade e propiciam uma experiência singular que é, ao mesmo tempo, reflexiva e de reflexividade. Mais adiante, Turner (1982), quando averigua os ritos nas sociedades ocidentais, substitui seu conceito de drama social relacionado às sociedades tradicionais, o caso da sociedade Ndembu, por uma antropologia da performance, vertente por ele definida como pós-moderna. Turner estabelece interlocução com diferentes áreas disciplinares, como o teatro, a linguística e a filosofia.

noção deste significante a singular inscrição cultural que, como letra (littera) cliva a enunciação do sujeito e de sua coletividade, sublinhando ainda no termo seu valor de litura, rasura da linguagem, alteração significante, constitutiva da alteridade dos sujeitos, das culturas e de suas representações simbólicas. (MARTINS, 2002, p. 87)

Uma escrita da história afroperspectivada se manifesta, portanto, fora dos regimes da linearidade cronológica, na medida em que o corpo “em contínuo processo de deslocamento e de resignificação, torna-se ele próprio uma geografia, uma paisagem, um território de linguagens, um continente sem fim trespassado de palavras (MARTINS, 2007, p. 68). O passado é um lugar de saber e de experiência acumulativos, reativado e atualizado no presente em evento performático, que reverbera e habita o presente e o passado, sendo por eles também habitado.

O processo pendular entre a tradição e a sua transmissão, em movimento curvilíneo, cruza temporalidades e produz saber ao trazer à tona um repertório da memória do corpo, mais fluido e polimórfico que os arquivos escritos da história. Esse repertório corporal, por sua vez, é uma fonte de preservação e transmissão da memória que o projeto colonial desacredita e quer destruir, uma memória que abarca “performances, gestos, oralitura, movimentos, dança, canto, e ainda, lembranças traumáticas, repetições e alucinações – ou seja, todos os atos que normalmente são concebidos como conhecimento efêmero, não-reproduzível.” (TAYLOR, 2007).

Portanto, através do conhecimento em performance corporal é possível elaborar uma narrativa transmissível e compreensível do trauma social, as “feridas históricas” advindas das atrocidades coloniais (CHAKRABARTY, 2007). Pela performance, estremecimento revivido, re-dito, repetido e territorialmente revisitado, o trauma é apresentado no presente como parte de um processo de cura pelo reviver da experiência. A recordação traumática e performática é a

repetição de uma experiência que restitui a história de uma vida através do testemunho dado que é, em si, uma forma de ação, mudança. (TAYLOR, 2007, p. 39).

As performances da oralidade são, dessa forma, potentes operações de lembramento do corpo, da história e do território de existência negros, participando ativamente do labor político e epistemológico de escrever o texto da razão negra concebido por Achilles Mbembe enquanto a fundação de um arquivo da consciência negra do negro que atua como declaração de identidade (MBEMBE, 2018). Resgatar e urdir fragmentos da história de “um povo em pontilhado” e, ao mesmo tempo, fazer emergir uma comunidade a ser forjada pelos restos espalhados por todos os cantos do planeta é uma dupla tarefa desafiadora e fundamental nos processos de reparação, restituição e justiça.

Na realidade, tudo o que os Negros viveram como história não tem forçosamente de ter deixado vestígios; e, nos lugares onde foram produzidos, esses vestígios não foram preservados. Assim, impõe-se saber: na ausência de vestígios e de fontes com factos historiográficos, como se escreve a história? Rapidamente começou a criar-se a ideia de que a escrita da história dos Negros só pode ser feita com base em fragmentos, convocados para relatar uma experiência em si mesma fragmentada, a de um povo em pontilhado, lutando para se definir não como um compósito absurdo, mas como uma comunidade cujas manchas de sangue são visíveis em toda a modernidade. (MBEMBE, 2018, p. 63)

A escrita de um texto próprio da razão negra é insistir na edificação de vínculos comunitários, no Ocidente contemporâneo, por um “grupo composto por escravos e homens de cor livres que vivem, na maior parte dos casos, nas zonas cinzentas de uma cidadania nominal, no meio de um estado que, apesar de

celebrar a liberdade e a democracia, é, fundamentalmente, um estado escravagista. " (Ibidem, p. 64). A dimensão performativa da escrita histórica reabre aos descendentes de escravizados a possibilidade de serem agentes da própria história, no prolongamento da emancipação e da reconstrução. "A reescrita da história é mais do que nunca considerada um ato de imaginação moral. " (Idem, ibidem).

# "Costuras da Memória"

Rosana Paulino, 2018



*Figura 66. "Bastidores", instalação na Pinacoteca de São Paulo, 2018. Imagem transferida sobre tecido, bastidor e linha de costura. 30,0 cm diâmetro - 1997. Fotografia disponível em <<http://www.rosanapaulino.com.br/>>*



Figura 67 "Parede da memória", instalação na Pinacoteca de São Paulo, 2018. Tecido, microfibras, xerox, linha de algodão e aquarela 8,0 x 8,0 x 3,0 cm cada elemento. 1994-2015. Fotografia disponível em <http://www.rosanapaulino.com.br/>

Sempre pensei em arte como um sistema que devesse ser sincero. Para mim, a arte deve servir às necessidades profundas de quem a produz, senão corre o risco de tornar-se superficial. O artista deve sempre trabalhar com as coisas que o tocam profundamente. Se lhe toca o azul, trabalhe, pois, com o azul. Se lhe tocam os problemas relacionados com a sua condição no mundo, trabalhe então com esses problemas.

No meu caso, tocaram-me sempre as questões referentes à minha condição de mulher e negra. Olhar no espelho e me localizar em um mundo que muitas vezes se mostra preconceituoso e hostil é um desafio diário. Aceitar as regras impostas por um padrão de beleza ou de comportamento que traz muito de preconceito, velado ou não, ou discutir esses padrões, eis a questão.

Dentro desse pensar, faz parte do meu fazer artístico apropriar-me de objetos do cotidiano ou elementos pouco valorizados para produzir meus trabalhos. Objetos banais, sem importância. Utilizar-me de objetos do domínio quase exclusivo das mulheres. Utilizar-me de tecidos e linhas. Linhas que modificam o sentido, costurando novos significados, transformando um objeto banal, ridículo, alterando-o, tornando-o um elemento de violência, de repressão. O fio que torce, puxa, modifica o formato do rosto, produzindo bocas que não gritam, dando nós na garganta. Olhos costurado, fechados para o mundo e, principalmente, para sua condição no mundo.

Apropriar-me do que é recusado e malvisto. Cabelos. Cabelo "ruim", "pixaim", "duro". Cabelo que dá nó. Cabelos longe da maciez da seda, longe do brilho dos comerciais de shampoo. Cabelos de negra. Cabelos vistos aqui como elementos classificatórios, que distinguem entre o bom e o ruim, o bonito e o feio.

Pensar em minha condição no mundo por intermédio de meu trabalho. Pensar sobre as questões de ser mulher, sobre as questões da minha origem, gravadas na cor da minha pele, na forma dos meus cabelos. Gritar, mesmo que por outras bocas estampadas no tecido ou outros nomes na parede. Este tem sido meu fazer, meu desafio, minha busca.

(PAULINO, ROSANA. "A respeito dos trabalhos expostos", 1997. In: <<http://www.rosanapaulino.com.br/blog/category/textos/>> Último acesso em 14 de março de 2019)



# PRINCESA ISABEL ENFEITIÇADA

Padaria no bairro Alto do São Sebastião, 10 de outubro de 2016 – Oliveira

Bárbara: Ainda tem muitos espíritos em situação de escravidão aqui, né? Presos, acorrentados...

Pedrina: Em todo lugar. A dívida que eu tenho com esse povo é tão grande... Na reunião que eu tive segunda-feira, no Oriente [centro espírita kardecista], eles estavam contando... ainda tem muito ódio. Tem desencarnado escravo e feitor, e o feitor continua batendo neles. A gente trabalha muito mais para eles... Eu sempre saio dessa festa com o intuito pensando assim, se eu conseguir fazer com que um entenda que não vale a pena o ódio ou a vingança, que aquilo já passou, eu já estou satisfeita.

(Trecho de entrevista em campo)

...

Casa dos *kamburekos*, 13 de maio de 2017 – Oliveira-MG

Vou para a sede das crianças, que está sendo preparada lindamente para a celebração do 13 de maio. Um dos meninos fixa folhas de bananeira na parede usando pregos. No centro do cômodo, antes cheio de entulho e agora limpo e enfeitado, está um mural. Um pano com estampa de onça faz a base. Na parte superior estão colados três desenhos em papel de caderno com pauta feitos por elas com lápis de colorir. Estão plastificados com durex transparente. O primeiro da esquerda para a direita retrata a estrutura das fazendas de café: a casa grande na parte de cima, com a presença do senhor de engenho. Embaixo estão os negros escravizados: um deles trabalhando no moinho movido à água, outro carregando um balaio e ainda outro escravo amarrado no tronco sangrando. O desenho do meio conta com a figura de um homem negro arrebrandando as correntes que prendiam os seus punhos ao tronco. Acima de sua cabeça, duas espadas cruzadas e uma pomba no centro. Ao seu lado direito um pergaminho com a lei áurea. Abaixo, a data da abolição: "13 de maio de 1888". O terceiro e último desenho traça uma festa no meio da mata com os negros libertos. Três tocam atabaques, como no candomblé. Uma mulher negra dança com os braços suspensos no ar, exibindo as correntes rompidas. Na parte de baixo, integrando a roda de comemoração, um índio com cocar na cabeça e, ao seu lado um pouco acima, um preto velho com seu cachimbo e bengala. Os desenhos compõem a narrativa de libertação, cantada e recantada nas toadas do Reinado e pontos de umbanda. "Levanta minha gente/ Cativo acabou!" É a mesma história que as crianças contaram diante das câmeras, uma história repetida insistentemente no Reinado, uma lembrança viva de que o tempo da chibata chegou, ou ainda deve chegar ao fim. (Trecho de diário de campo)



*Figura 68 Painel com desenhos na festa de abolição do reinadinho, em 13 de maio de 2017. Foto: Bárbara Altivo*

Contar histórias do tempo da escravidão é acessar esse lugar espiritual, temporal e experiencial onde a chibata ainda fere, onde a pancada ainda dói, mas onde também mora o potencial da abolição. É preciso lembrar, fazer visível, trazer à tona, desenhar, performar o momento da libertação. As crianças, além do reinado de outubro, fazem a própria festa da abolição no 13 de maio, como mencionado acima e no capítulo dois, quando tratei da força mágica dos desenhos que, enfileirados em três momentos, narram a trajetória dos negros que se libertaram. Como na encenação, os desenhos fulguram inicialmente uma situação de muito sofrimento no trabalho pesado, seguido do instante de quebra das correntes e a festa de celebração, que reúne todo o povo que um dia foi escravizado: tanto os que já morreram, quanto os que estão vivos. No caso do desenho, apareceram

ainda indígenas, que participam da celebração cheia de música, dança e canto. O tempo mítico em pujança.

A princesa Isabel, figura chave na narrativa oficial da abolição de grande visibilidade e prestígio social na festa dos adultos de Oliveira, não apareceu nos desenhos das crianças, mas na performance deflagrada pela câmera. Na narrativa, a princesa age enquanto uma figura que se comove com o sofrimento dos escravos e, em diferentes momentos, ordena ao feitor que amenize as duras punições que os inflige, sem ser obedecida. Fui direcionada pelas crianças a manifestar falas de reprimenda ao feitor em situações de violência. Uma vez que aceitei as decisões das realizadoras, me desconectando do desconforto causado pela escalação para o papel, entrei também na dinâmica de entrega e envolvimento. Em alguns momentos, realmente não sabia em qual tempo me encontrava. Os gritos das crianças nas cenas de tortura, a postura agressiva do feitor e as rezas do preto-velho me atravessaram e a princesa Isabel que surgiu no fluxo das relações cênicas mobilizou o meu corpo afetivamente em choro convulsivo, revolta, raiva e, na cena de libertação que encerra a narrativa, compartilhei com as crianças do contentamento festivo.

Há de se demarcar aqui a racialidade do meu corpo em cena, corpo branco, distinto do das crianças do reinadinho. Afinal, por que a Princesa Isabel não foi interpretada por uma das meninas, ou mesmo meninos, negros? Por que eles me escalaram para o papel? Certamente, a narrativa histórica da moça branca europeia que salva os escravos tem grande adesão no Reinado de Oliveira e entre as crianças, apesar de ser frontalmente criticada por lideranças como Capitã Pedrina e Rainha Conga Ana Luzia.

De acordo Ana Luzia, a princesa Isabel foi a principal condição de negociação entre reinadeiros, igreja católica e elite econômica e política da cidade. A partir da década de 50, depois de alguns anos de interrupção por decisão da igreja católica, o formato da festa se reformula, mais branco e europeizado, e conta com

a presença da princesa. Ela é sempre uma moça branca da elite que pode arcar com as despesas das roupas luxuosas que usa durante os oito dias de reinado (um *look* por dia), refeições e demais dádivas que oferece às guardas e taxas que paga à Casa dos Congadeiros<sup>102</sup>. O posto de princesa Isabel é acirradamente disputado pelas famílias abastadas. Juntamente com as coroas dos reis festeiros, o lugar de status da princesa mobiliza toda uma indústria de costura e salões de beleza na cidade, o que dá ao cortejo ares de uma “festa de debutante”, como costuma ressaltar a capitã Pedrina, sublinhando os mecanismos sutis de apropriação elitista do Reinado.

O histórico de reprimendas, boicotes e imposições do poder público e das autoridades eclesiásticas da cidade contra o Reinado é vasto e preocupante. Dentre os episódios recentes mais comentados pelos reinadeiros, consta o decreto do então prefeito de Oliveira Ronaldo Resende Ribeiro, que proibiu a realização da festa em 2009 sob a alegação de que a concentração de pessoas poderia intensificar a epidemia de gripe suína. Contudo, a direção da festa conseguiu uma liminar judicial no sábado, dia em que se inicia o Reinado<sup>103</sup>. Se no plano dos embates institucionais a festa enfrenta constantes ataques por parte das elites políticas e religiosas, ao mesmo tempo, a nível cotidiano, o Reinado, o candomblé e a umbanda estão fundidos enquanto “coisa de preto” na concepção de muitas pessoas brancas e cristãs da cidade, de acordo com o que ouvi das interlocutoras e interlocutores reinadeiros que passam por ataques de racismo religioso nos mais variados espaços de Oliveira, episódios dentre os quais alguns foram mencionados no capítulo anterior a partir dos relatos das crianças.

---

<sup>102</sup> Associação que gere a festa oficial do Reinado de Oliveira, capitaneado por Geraldo Bispo dos Santos Neto.

<sup>103</sup> Sobre esse e outros momentos de embates políticos em torno do reinado, Fernanda Pires Rubião trata em sua dissertação “Os negros do Rosário: memória, identidade e tradição no Congado em Oliveira (1950-2009)” (2010). No primeiro capítulo passei pelas interrupções da festa a partir dos relatos da capitã Pedrina.

Mesmo tendo em mente a figura de poder colonial que é a Princesa Isabel inserida no Reinado e no reinadinho, o que pude presenciar nas oficinas e conversas cotidianas com as crianças foi a caracterização de uma personagem ambígua, misteriosa, meio solar e meio lunar.

A abolição, para as crianças e os reinadeiros adultos com os quais pude conviver, não é exatamente o fato histórico narrado pelos livros escolares e encenado na data do 13 de maio como se passa visivelmente na oficialidade da comemoração. A libertação da escravatura, enquanto momento crucial de descontinuidade com os horrores do cativeiro, é acontecimento que ainda acontece ou precisa acontecer, que se desenrola em diferentes planos, que é ritualmente reinstaurado ao longo de toda a festa reinadeira. A própria figura controversa da Princesa Isabel ganha contornos míticos, mostrando-se na festa da abolição como elemento devocional nos cantos e em sua postura ("rosário erguido ao céu"). Além disso, no experimento audiovisual que realizamos, ela divide o protagonismo da cena com Nossa Senhora da Aparecida, a virgem negra padroeira do Brasil, erguida por uma das crianças. Ambas adoradas nesse momento de festejo e convivência dos tempos histórico e mítico, o que cruza inusitadamente características do poder colonial e das agências espirituais cultuadas pelos reinadeiros.

A forma como as crianças dirigiram a princesa na história, - principalmente no momento da libertação, quando ela segura o rosário e uma das crianças ergue a imagem de N. Sra. Aparecida e os escravos se ajoelham -, lhe proporciona contornos mais de divindade do que de autoridade política europeia. Em conversa com a Rainha Conga de N. Sra. das Mercês Ana Luzia e com o amigo Davi pude entender um pouco mais sobre esse processo de simbiose entre a santa e a princesa. Segundo Sá Rainha, a princesa Isabel é vista por muitas pessoas no Reinado como uma espécie de salvadora. "A princesa é um lugar de honra, em certo sentido, cultuado religiosamente".

Viva a princesa Isabel  
Viva a princesa Isabel  
Com o rosário na mão contemplando o céu  
Viva a princesa Isabel

(Toada de Massambique entoada na cena da libertação na encenação das crianças)

Algumas das crianças, depois da filmagem, me contaram outras versões de como a princesa, na verdade, não tinha nada de santa. G. (menina, 14 anos) disse que a princesa Isabel apenas libertou os escravos porque era “uma puta”. Ela teria engravidado de um negro pelo qual se apaixonou perdidamente e, para salvar o filho da chibata, assinou a Lei Áurea. Já C. (menino, 12 anos), afirma que a princesa teria sido enfeitiçada. “Fizeram trabalho para ela”. Em diferentes momentos descontraídos junto às crianças a narrativa de santidade europeia da Princesa foi retorcida e colocada em deboche, ao mesmo tempo que respeitada em ocasiões de oficialidade litúrgica diante dos adultos.

# Infância e fratura da linguagem colonial

A infância indica e transita pelo não instituído, não hegemônico e não codificado, atravessando o tempo em direção à pura potência. É morada provisória, passagem, aprendizado e espanto da linguagem que escapa à formalização do conhecimento e do saber. Não se sustenta por uma escrita de fixidez e totalização, mas por uma espécie de incompletude constitutiva. “A determinação de uma linguagem condicionada pela lei da palavra seria afastada para a garantia de uma qualidade que permita uma existência da criança como a estar à *escuta do ser*” (MAIO, 2011, p. 3).

Criança que é alteridade no ser, no pensar e na linguagem. Para Giorgio Agamben (2008), a infância do homem é a experiência muda, o fora da palavra, o limite e a possibilidade da linguagem. Por causa da infância, o homem rompe o universo fechado do signo, altera a linguagem pura em discurso humano. Assim, o “instante da infância, como ‘arquilimite’ na linguagem, manifesta-se constituindo-a em lugar da verdade. O inefável é, em realidade, infância. ” (AGAMBEN, 2007, p. 115). Na visada do filósofo, a infância do homem é o lugar da experiência pura e transcendental, liberada do sujeito e de qualquer substrato psicológico, pelo fato de que o homem não nasceu falante. Possibilidade de incidência transgressora na língua, a experiência infantil rejeita as regras lógicas linguísticas, fazendo divergir a sua verdade do seu uso correto.

As ações infantis ativam a força plástica da linguagem para além dos quadros de enunciação autorizados da cultura e da sociedade adultas, e isso se passa fundamentalmente pelo corpo em relação com o território, as coisas, os seres e o tempo, como vimos até então. A criança tem intimidade com o começo, não enquanto início cronológico, mas como o que não cessa de advir, a origem que “[...] não pode ser historicizada, porque é ela mesma historicizante, é ela mesma a fundar a possibilidade de que exista algo como uma ‘história’” (AGAMBEN, 2005, p. 61).

A vocação aos inícios instauradores é motivada por uma vivência temporal muito mais no nível da intensidade e da experiência – pois que aberta ao devir - do que de uma linearidade de eventos. Há uma descontinuidade temporal entre a vivência da linguagem pela criança e pelo adulto que permite a educação intergeracional enquanto “experiência produtora de presença, de alguém que dá e de alguém que recebe, e não à mera produção ou reprodução interpretativa de significados.” (RICHTER e BERLE, 2015, p. 1029). Assim, as performances corporais das memórias vivenciadas pelos antepassados atuam como complexas narrativas históricas recontadas dos mais velhos aos mais novos, e vice-versa, numa dinâmica de reapropriação e recriação dos acontecimentos, o que revigora a tradição.

Falar da infância é se reportar às lembranças do passado, não como este de fato ocorreu, mas um passado que é, então, recontado a partir do crivo do presente e que se projeta prospectivamente. Neste re-contar, adulto e criança descobrem, juntos, signos perdidos, caminhos e labirintos que podem ser retomados, continuações de história em permanente “devir”. Recuperar para o futuro os desejos que não se realizaram, as pistas abandonadas, as trilhas não percorridas é uma forma de intervenção ativa no mundo. Neste sentido, a experiência da infância constituída na narrativa é a memória daquilo que poderia ter



sido diferente, isto é, releitura crítica no presente da vida adulta. (SOUZA e RIBES, 1998, p. 9)

Esta é, por excelência, a seara da oralidade em performance no corpo, na voz, nos gestos que grafam as memórias de um tempo que já foi, mas que não cessa de retornar. As crianças não dominam o plano da gramaticalidade instituída em língua escrita. Por outro lado, operam com maestria a arte da improvisação poética no campo da oralidade que entrelaça, para o pavor do controle colonial, história e subjetividade.

A colonização deixou marcas profundas no corpo da linguagem (FANON, 2008). Nas escritas negras de si, irrompe a profanação das regras de enunciação da política e da autoridade colonial, na medida em que a mesma, sendo incontornável, torna-se lócus da experiência visceral de uma luta contra o desaparecimento.

Na natureza das escritas negras, a colônia aparece como uma cena originária que não ocupa apenas o espaço da recordação, à maneira de um espelho. É também representada como uma das matrizes significantes da linguagem do passado e do presente, da identidade e da morte. É o corpo que dá carne e peso à subjetividade, algo que não só recordamos como continuamos a experimentar, visceralmente, muito tempo depois do seu formal desaparecimento. Ao fazerem isto, os Negros outorgam-lhe os atributos de uma força inaugural, dotada de uma psique, esse duplo do corpo vivo, "réplica que tomamos pelo próprio corpo, que tem exactamente a mesma aparência" ao participar de uma sombra cuja essência é evanescente - o que mais não faz do que juntar-se ao seu poder morfogênico. (MBEMBE, 2018, p. 181)

A descolonização introduz no ser uma nova linguagem. (FANON, 2008, p. 26). E as crianças desbordam, transfiguram e profanam as diretrizes languageiras que são um dos alicerces do potentado colonial. A dupla potência de cura pela descolonização da linguagem e do tempo se revela no lugar de um duplo devir que é também a marca de uma chaga: crianças e negras.

## O AMANHÃ DA ANCESTRALIDADE

O poder criativo – político e espiritual - das crianças passa, como vimos, pelo narrar intenso com o corpo e as coisas, cheio de espanto e entusiasmo pelos acontecimentos fantásticos que incidem sobre o próprio regime do que é ou não real; o lenço que se transforma em cobra ao ser lançado pelo capitão antigo, o bastão de Pedrina que gera raios nos céus durante o cortejo: tudo é pulsantemente vivo, é verdade, há provas, como insistiram as crianças na noite do boi (trecho de diário que introduz este capítulo). As histórias alargam o espectro do sensível e do possível, imbuídas por uma forte afeição pelo que escapa dos registros banais do cotidiano desencantado. Ao narrar, as crianças curam o embotamento do mundo. Atualizam, simultaneamente, o campo da imaginação comunal sem se desconectar das matrizes dos anciões africanos, os pretos-velhos, passando pelo retorno transformado ao tempo de dor vivido pelos negros escravizados do passado e de, outra forma, do presente: as violências do cativo que se perpetuam no plano dos mortos (espíritos que se encontram enlaçados nas redes de dor da escravidão) e no plano dos vivos, no qual as agruras do período escravocrata ganharam outros contornos e dimensões, dentre eles o crescente ódio racial e religioso que viceja em Oliveira.

Segundo a capitã Pedrina, há um plano dos ancestrais para que as crianças do reinadinho construam futuramente um outro tipo de festa, conectado à matriz

africana do Reinado, diferentemente do modelo que atualmente rege a celebração dos adultos. A capitã quer, juntamente com os pretos velhos, instruir os mais novos a realizarem um Reinado anterior às modificações que a festa sofreu diante dos poderes econômicos, políticos e religiosos. Isso significa levar a sério os fundamentos de humildade, fé e aceitação que, para ela, são o esteio que anima todo o poder espiritual da festa, ligado à herança dos negros e das negras que vieram de África até as terras brasileiras. As roupas e coroas dos reis e rainhas, os instrumentos, todos os detalhes dos rituais reinadeiros devem ser, segundo ela, retomados pela perspectiva primeva concebida em relação com as divindades africanas no contexto da senzala, extirpando da liturgia reinadeira as incidências colonizadoras e espetacularizantes da igreja católica, do poder público do capitalismo contemporâneo. Uma festa de Reinado do jeito que Senhora quer: uma festa de gente negra.

Pedrina foi visitar as crianças na sede. Levou algumas velas brancas para doar e fez questão de comunicar a que veio: para ensinar as coisas dos mais antigos que estão se perdendo, os fundamentos. Em uma de suas falas, explicou:

Mas agora vocês têm conhecimento que a coroa é...? A coroa que vocês vão colocar na cabeça é a coroa de quem? Dos inquices, dos orixás. Olha a responsabilidade! A Nossa Senhora, seja lá o título que der, São Benedito e Santa Efigênia, eles concordaram com isso, eles sabem como é. Eles estão ali numa representatividade por causa da perseguição mesmo. As pessoas não iam deixar os negros sair cantando e louvando para o inquices, não. E é por isso que sai o Boi do Rosário. Vocês estiveram em Belo Horizonte e tiveram a oportunidade de ver como se faz a gira antes. Aí põe o padê lá, não sei se vocês observaram, sei que vocês são observadores, que eu já percebi. Então, aquilo se chama despacho para Esú. E o Boi do Rosário é isso. E ele não vai sair com o padê, não, viu? Senão daqui a pouco vocês chegam aqui com ... [risos]. Mas o boi faz essa representação, e por isso que ele é sério. E eles vêm... Tanto os exus catiços, e tem o Esú, que é o mensageiro dos orixás. Mas no Boi eles estão todos ali! Para fazer a limpeza, porque depois vem o Reinado, que é o cortejo de quem? Dos orixás.

Os verdadeiros donos da festa são os reis congos e perpétuos. Esse negócio de rei de ano, criou para poder... A função do rei de ano é bancar a festa. Quem criou, criou com essa ideia. Mas originalmente nem tem, porque com um pouco de cada um faz a festa do mesmo jeito, sem precisar disso. Por que o que aconteceu aqui? Houve uma briga muito grande da elite da cidade contra os negros congadeiros, né... Tanto que você pode olhar, todos eles saem em cortejo, saem envaidecidos, se achando. Nem sabe o que está fazendo... Se os congos e perpétuos estão representando a realeza negra, os reis de ano estão representando a realeza do opressor. Mas as pessoas começavam a achar que sair simples estava ruim. (...)

Isso eu posso falar para vocês. A mesma entidade que falou que Nossa Senhora está esperando a festa, está esperando que daqui vinte anos, trinta anos, que tanto vocês que estão no Rosário, quanto vocês que estão no Rosário e no candomblé, que possam fazer a grande diferença. Eles estão apostando em vocês."

(Trecho de diário de campo)

# INACABAMENTO



Figura 69 Celebração no templo dos *kamburekos* em janeiro de 2017. Foto: M. (menino, 6 anos)

“Esse rosário não tem fim. Ele é o mundo inteiro.”

(Preta-velha Mãe Maria do Rosário)

Ao longo da tese, foram evidenciadas algumas das principais vias de autorreparação da infância negra no reinadinho: 1) o repovoamento mágico do cosmos na “casinha de kambureko”, fundando um território existencial próprio pelos restos e ruínas dos adultos nas bordas da periferia negra da cidade; 2) a sensibilidade infantil às almas e divindades ancestrais, constituindo uma comunidade negra intermundos que reconecta vínculos rompidos pela diáspora escravocrata cruzando o plano dos vivos e dos mortos, que é propiciadora da circulação de saberes e afetos pelas linhagens de matriz africana; e 3) os saberes e habilidades performáticas das crianças, atuando na produção de uma memória e uma história negra pelo corpo, pelas costuras de fragmentos narrativos, imagéticos e afetivos, e pela abertura e desconstrução da linguagem colonial.

Cada conta desse rosário é elo, travessia e acesso. A reunião de tantas gentes, de tanta vontade de vida no limiar do esfacelamento, desborda fronteiras espaço-temporais, que são ao mesmo tempo os limites e as lesões do pensamento e do corpo trançados com sangue pelas muitas armas coloniais. No decorrer das páginas desta tese, falamos (eu, Bárbara, e os interlocutores e interlocutores da pesquisa) de cura. Falamos do saber-ação das crianças negras a fazer um reinadinho que é singular e, concomitantemente, parte de um grande Reinado sanador. Os passos desse cortejo são de grande sofisticação e complexidade, aqui tangenciados etnograficamente através dos processos de reparação do sujeito e do coletivo pela invenção de um território existencial em que atuam – de diferentes formas e intensidades – as penas, conchas, pedras, folhas, bichos, artefatos (e muitos outros seres não-humanos), as almas ancestrais e divindades africanas, e também as memórias e (re)escritas da história em performance nos corpos vibrantes.

A fogueira na noite de candombe, rodeada pelos mortos e vivos da comunidade, manifesta a força transmutadora de um compromisso: “vamos aquecer a irmandade, o vínculo, cuidar de nós mesmos”. Nessa trajetória, só se caminha

junto. Nenhuma irmã, nenhum irmão, esteja como e onde estiver, deve ser deixado para trás. É dever do Reinado lembrar de todo mundo e, principalmente, dos mais esquecidos. Assim me ensinou Capitã Pedrina: “eu vou para onde estiver o meu povo, mesmo que esteja apenas um lá”. Nesse processo, também devem ser reconhecidos, colhidos e reunidos os pedaços de si, os retalhos de subjetividades rotas, bem como os fragmentos de conhecimentos e histórias dos povos negros dispersos em todos os cantos do mundo (MBEMBE, 2018a).

A travessia contradiaspórica é curvilínea, revisita o passado a cada gesto, prospecta e elabora memória, ao passo que mobiliza o futuro pelo balanceio espiralar da força de um presente vivido no corpo (MARTINS, 2002). O Reinado vai e volta, volta e vai, atravessando dimensões míticas, históricas e cotidianas. O ponto de partida e o destino é África. Múltipla, heterogênea, complexa, uma África imaginada e criada transatlanticamente. A volta para a casa se dá fundamentalmente através da recriação dos laços de parentesco corroídos pela escravidão, como na feitura de irmandade do Reinado e na iniciação do candomblé (FLAKSMAN, 2014).

A casa, contudo, não está fixa no espaço-tempo. África, ela mesma, movimentase, transplantada e transfigurada nas Américas pela resistência/existência dos seus descendentes, oriundos das mais diversas linhagens, línguas e localidades africanas. A construção de uma África em Brasil se fez e faz através de estratégias de sobrevivência, processos de adaptação, conflitos e conversas entre diferentes povos. O Reinado é um desses portais de retorno, de acesso à África em termos cosmológicos, epistêmicos e históricos.

Pai Ricardo de Moura, zelador de umbanda que atuou como um dos mestres na Formação Transversal em Saberes Tradicionais na UFMG, compartilhou uma interessante imagem acerca dessa dinâmica contradiaspórica, em ocasião do Encontro Nacional de Museus, cujo tema foi “Museus como núcleos culturais: o

futuro das tradições”<sup>104</sup>. Segundo ele, o retorno à África, se não quiser ser a projeção de um imaginário exotizante e etnocêntrico do olhar branco sobre um continente distante e parado no tempo, precisa evitar os saltos. Voltar à África deve ser um gesto telúrico, como faz o massambique, passo a passo tocando o chão. Caminhada longa passando pelos morros e favelas, atravessando as guardas de Reinado, os terreiros de umbanda e candomblé, o catolicismo popular, as benzedadeiras, as penitenciárias, os camburões da polícia, os orfanatos; andança que chega às aldeias indígenas, aos povos ciganos, ribeirinhos, que cruza a própria formação do povo brasileiro e as suas relações de poder e cultura.

No reino africano imaginado e instaurado pela ritualística do rosário, está a fonte primeira da energia vital *ngunzo*, a alegria mais radiante de ser quem se é, junto com os seus. Saúde existencial. A possibilidade, assim, de constituir pertencimento através do deslocamento, ir para voltar, voltar para ir, em espiral. É, ao mesmo tempo, a construção do lugar que possibilita a ancoragem simbólica de uma forma bela e inventiva em resistência aos processos seculares que cristalizaram uma imagem feia e negativa dos povos, territórios e histórias africanas.

No reinadinho, quem protagoniza esse processo é a meninada. As crianças são propícias à travessia. Sensíveis, vibráteis e espontâneas, são campo aberto à experiência criadora junto às coisas, os espaços, os espíritos e às narrativas em performance, como vimos neste trabalho. Diante delas, calei as perguntas, fechei os livros, tirei os sapatos. Numa perspectiva de cura do embotamento racionalista, tive o meu próprio corpo habitado por forças infantis e espirituais em franco deboche à arrogância intelectual. Estar com o reinadinho se tornou uma jornada de aprendizado na medida em que me permiti entrar em processo de desobstrução do corpo, da percepção e do pensamento, tornando-me canal para a circulação dos afetos e produção de presenças. A sensibilidade expandida e

---

<sup>104</sup> O evento fez parte do Encontro Nacional de Museus, realizado pelo museu Inimá de Paula (Belo Horizonte – MG) em maio de 2019. Participei da mesma mesa apresentando algumas ideias fundadas no questionamento: o que os museus têm a aprender com os terreiros?



aprofundada dos *kamburekos* de *Nzambi* às existências invisíveis e insondadas pelas lentes investigativas da ciência, retorcendo a perspectiva antropocêntrica e profanando os cânones da linguagem colonial, é uma das maiores forças de criação e subversão com as quais me deparei ao longo do doutorado e da vida.

12 de outubro de 2017, casa da Pedrina (Oliveira – MG)

Na mesa da ampla cozinha da nova casa da capitã Pedrina, me sentei ao lado de C. (menino, 13 anos) e G. (menina, 14 anos). Estávamos imaginando os possíveis rumos do reinadinho, quem seria rei e rainha, príncipe e princesinha, quando o menino mudou de voz e começou a falar como um repórter televisivo. “Bom dia! Hoje nós vamos falar da audiência planetária que a secretaria mundial dos pretos-velhos vai realizar. Eles trabalham muito, esses vovôs e vovós! Com bengala e tudo. Vou entrevistar aqui a secretária representante dos preto, a G.” A menina, vendo que estava sendo convocada para a interação, fez cara de raiva e olhou para a direção oposta. “Bom, a nossa secretária não vai poder falar porque está com um pouco de mau humor no momento. Tchau.”

(Trecho de diário de campo)

O reinadinho *faz* comunicação. As operações das crianças descritas etnograficamente são gestos comunicacionais que acionam diferentes seres, tempos e linguagens na reparação de vínculos e subjetividades machucados ao longo dos séculos de escravidão e em suas reverberações contemporâneas. A cura das relações é justamente a pragmática comunicacional que anima o presente trabalho, e isso não se limita ao campo do que é considerado representacional, mas também passa por ele.

Se a comunicação pode ser cura, a cura passa pela comunicação: estabelecer contato, troca, afetação, misturar e separar, tensionar, dizer e escutar, lembrar, receber e doar, reescrever e performar. Tudo isso participa da vida reinadeira tecida comunicacionalmente. A sensibilidade às experiências junto ao sagrado que

moveu este trabalho abriu passagem para o encontro com o exercício intenso de transformação mágica do imaginário de África, dos sujeitos negros e da vida na comunidade reinadeira através da circulação de perspectivas. Tal dinâmica se contrapõe à fixidez de um plano existencial que se quer único, existindo ao passo que invalida a pluralidade de formas de ser e seus mundos – a esnobe e monótona perspectiva autoconcebida em termos de imparcialidade e neutralidade. Nesse sentido, a comunicação que se desenrola na vida reinadeira e encontra codificação neste trabalho através das incursões em campo não cabe em conceitos esculpidos à luz das matrizes positivistas de classificação dos fenômenos comunicacionais. A provocação epistemológica toma forma neste trabalho: como podemos curar a própria noção limitante de comunicação social?

A ênfase no caráter eficaz das comunicações reinadeiras aponta para a sua capacidade transformadora não só no que diz respeito ao plano das construções simbólicas mais cristalizadas e massivas acerca da identidade e história dos povos negros no Brasil, o que muitas vezes é considerado o problema de estudo tipicamente acadêmico sobre o universo reinadeiro, compreendido como prática sociocultural que simboliza, representa, faz metáfora através de seus gestos e objetos sagrados. A elaboração sanadora realizada comunicacionalmente pelas crianças negras do reinadinho é também e fortemente corporal, afetiva, subjetiva, espiritual e cósmica. Enquanto fecharmos os olhos para isso nas pesquisas, perpetuaremos o epistemicídio colonial e perderemos a oportunidade de nos liberarmos dos atavismos positivistas que bloqueiam a possibilidade da criação de conhecimentos justos, vívidos e plenos de experiência.

Vimos como o campo das interações comunicacionais, fertilizado por uma cosmopolítica decolonial, preta e infantil, ganha espessura em pluralidade existencial e histórica, na medida que considera as disputas de poder atravessadoras não só do mundo dos humanos dotados de linguagem e racionalidade factíveis ao paladar da ciência eurocêntrica e o tempo desencantado

da cronologia. As dinâmicas de poder aí estão atuando no próprio limite das definições de agência, saber e política.

A transformação sanadora, alquimia comunicacional, é a movimentação em espiral no tempo, no corpo e no simbólico pelo labor das crianças e do Reinado adulto oficial. Essa variação das perspectivas, atuando de forma prospectiva e projetiva, também operou na minha relação mediúnica e de pesquisa com o universo do reinadinho: ora era aparelho de espírito, ora comunicóloga (possuída pelas teorias acadêmicas) - um corpo percorrido pelos diferentes seres e paradigmas. De modo homólogo, a estrutura formal e textual desta tese se fez nas alternâncias e vizinhanças de diferentes estilos, intensidades afetivas e arranjos imagéticos. As notas do caderno de campo estão impregnadas da minha experiência pessoal junto aos territórios e aos sujeitos. As sessões de descrição etnográfica, por sua vez, esboçam um esforço de maior sistematização narrativa dos encontros vivenciados e universo pesquisado, uma vez que quer apresentá-los ao amplo público da tese. As inserções artísticas, sem qualquer medida de explicação, surgem em pontos de saliência afetivo-intelectuais, e falam por si mesmas. O diálogo com as teorias acadêmicas é o ápice da sistematização intelectual de todo o processo. Contudo, ele não consegue encapsular a tese, que funciona numa constante tensão entre transe e pesquisa<sup>105</sup>.

Para além do produto acadêmico formado pela circulação de perspectivas, estar em Oliveira na irmandade Os Leonídios e com as crianças no reinadinho, não foi um processo unidirecional de alimentação da tese, por mais que em alguns momentos esse pareça o caminho mais simples e confortável para quem pesquisa. (Por vezes, flagrei-me ansiosa por isso: apenas ser uma pesquisadora-observadora). A minha presença não foi neutra, o meu corpo e posicionalidade social foram ativos nas relações alimentadas em campo. Uma das principais

---

<sup>105</sup> José Luiz Aídar Prado, professor da PUC-SP, que participou da banca de defesa deste trabalho, sublinhou o aspecto operativo que é o motor da produção de conhecimento: a alternância entre experiência e racionalização, configurando o que ele chamou de "inteligibilidade do sentimento" característica da presente tese.

reverberações pragmáticas desta pesquisa na comunidade foi o fato de que muitos adultos começaram a prestar atenção e a querer intervir no reinadinho das crianças. No início da pesquisa, as crianças saíam às ruas batucando nos seus galões de plástico, de pés do chão, fazendo reza e festa, sem cativar grande interesse dos moradores do bairro Alto do São Sebastião.

A partir do momento que inseri a câmera no trabalho de campo, notei a crescente curiosidade de muitas pessoas: “você é da televisão?”; “pra quê tá filmando esses meninos?”. O ponto culminante da incidência adulta sobre as crianças manifestou-se na época em que realizamos a *vakinha digital* voltada para a arrecadação de dinheiro para comprar alimentos, rosários, roupas e instrumentos musicais para o reinadinho, demandas que surgiram das meninas e meninos. A visibilidade da campanha gerou impactos ambíguos: de um lado, o amparo afetivo e material de pessoas mais velhas da comunidade junto às crianças, com doações de tambores, gungas, a oferta de refeições e outras demonstrações de carinho e incentivo; de outro, a vontade de controle e regulação do reinadinho pelas instâncias oficiais que dirigem o Reinado dos adultos. Segundo interlocutores da pesquisa, algumas lideranças reinadeiras mostraram-se contrariadas com o caráter espontâneo e autogestionado do reinadinho. Além disso, outras guardas infantis do bairro começaram mobilizações e realizaram os próprios cortejos, reivindicando participar da festa das crianças que acontece em outubro. Alianças e desavenças evidenciaram-se. Tais repercussões não foram previstas por mim e não pude exercer qualquer controle sobre elas.

Como já mencionei anteriormente, tive a oportunidade de compartilhar algumas reflexões da pesquisa junto a professoras e professores do ensino público no Encontro de Cultura Afro-Oliveira, a convite das irmãs Ana Luzia, Ana Paula, Ana Patrícia e Ana Fabrícia. Dentro do tema proposto pelo evento – o racismo no espaço escolar –, apresentei alguns dos vários casos de violência de cunho racial e religioso relatados pelas meninas e meninos do reinadinho, ressaltando os

impactos nefastos dessas experiências para a autoestima das crianças, para o desempenho escolar e para a inserção na vida social como um todo. Foi um momento importante de socialização e operacionalização da tese com vistas a contribuir na luta antirracista no campo educacional.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACÁCIO, B. R. da S. "Mapeamento de públicos em Manzo Ngunzo Kaiango: acercando RP a uma comunidade Tradicional". Trabalho de conclusão de curso. *Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH-UFMG)*: Belo Horizonte, 2016.
- AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia*. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia. *Infancia e historia*, p. 5-91, 2007
- AGOSTINI, Camilla. A vida social das coisas e o encantamento do mundo na África central e diáspora. *Métis: história & cultura*, v. 10, n. 19, 2011.
- ALBERT, Bruce, "Situação Etnográfica" e "Movimentos Étnicos". Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. Tradução de Ciméa B. Bevilaqua. *Cadernos de Campo* 15(1): 129-144, 2014.
- ALMEIDA, Júlia. Narrativas de remoção: a diáspora negra entre memórias, deslocamentos e resistências. *Literatura e Sociedade*, v. 20, n. 21, p. 90-99, 2015.
- ALVES, Vânia de Fátima N. Os festejos de Nossa Senhora do Rosário em BH, MG: práticas simbólicas e educativas. 2008. 251 f. Tese (Doutorado em Educação) – *Universidade de São Paulo, SP*, 2008.
- ANTUNES, Juliano Canedo. "Menino, quem foi seu mestre?": O conceito de mestre popular no pensamento do Mestre João Bosco. Monografia de Conclusão do Curso de Ciências Sociais da *Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas*. Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.
- ARIÈS, Philippe. *A criança e a vida familiar do Antigo Regime*. Lisboa: Editora Relógios de Água, 1978.
- AYRSON HERÁCLITO ART. "Bori-performance art: oferenda à cabeça". In: <http://ayrsonheraclitoart.blogspot.com/>. Último acesso em 08/02/2017
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista brasileira de ciência política*, v. 11, p. 89, 2013.
- BARON, S. C. Brincar: espaço de potência entre viver, o dizer e o aprender. GARCIA, RL *Crianças: essas conhecidas tão desconhecidas*. Rio de Janeiro: DP&A, p. 53-79, 2002.
- BARROS, José D.'Assunção. Considerações comparadas sobre a forma circular do tempo mítico e suas relações com o Rito. *Esboços: histórias em contextos globais*, v. 20, n. 30, p. 123-140, 2013.
- BARROS, Manoel. *O menino que carregava água na peneira*. Exercícios de ser criança. Rio de Janeiro: Salamandra, 1999.
- BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1953.

BENJAMIN, Walter. *Reflexões: a criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo: Summus, 1984.

(BLOG DO JORNALISTA LUCIANO, "Igreja pede perdão aos congadeiros". Acessível em < <http://jornalistalucianosoaes.blogspot.com.br/2015/11/igreja-pede-perdao-aos-congadeiros.html>> Último acesso em 6 de julho de 2017.)

BRUHL, Lucian Levy. *A mentalidade primitiva*. São Paulo: Paulus, 2008.

CAPONE, S. *A busca da África no Brasil: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, Contracapa, 2004.

CARVALHO, José Jorge de. 'Espetacularização' e 'canibalização' das culturas populares na América Latina. *Revista Antropológicas*, v. 21, n. 1, 2012.

CHAKRABARTY, Dipesh. The time of history and the time of gods. In: LOWE, Lisa; LLOYD, David (Ed.). *Politics of culture in the shadow of capital*. Durban & London, 2007.

COHN, Clarice. Concepções de infância e infâncias. Um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 13, n. 2, 2013.

CORISCO. Coletivo de Estudos, Pesquisas Etnográficas e Ações Comunicacionais em Contexto de Risco In: < <https://coriscosite.wordpress.com/historico-2/>> . Último acesso em 15 de março de 2019.

CORRÊA, Juliana A. Garcia. De reinados e reisados: festa, vida social e experiência coletiva em Justinópolis/MG. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – *Universidade Federal de Minas Gerais*, 2009.

CORSO, Diana Myriam Lichtenstein. A invenção da criança da psicanálise: de Sigmund Freud a Melanie Klein. *Estilos da clínica*, v. 3, n. 5, p. 104-114, 1998.

COSTA, Patrícia Trindade Maranhão. *As raízes da congada: a renovação do presente pelos filhos do Rosário*. 1. ed. Curitiba: Appris, 2012.

COUTO, Patrícia B. *Festa do Rosário: iconografia e e poética de um rito*. Niterói, RJ: EdUFF, 2003.

DAMASCENO, Luisa Mesquita. O navegador do entre mundos: notas sobre a multiplicidade em Exu. *Revista Três Pontos*, v. 11, n. 1, 2016.

DAS NEVES, Maria de Fátima Rodriguus. A família escrava brasileira no século XIX. *Journal of Human Growth and Development*, v. 4, n. 1, 1994.

DE OLIVEIRA, Claudia Marques. *Cultura afro-brasileira e educação: significados de ser criança negra e congadeira em Pedro Leopoldo-Minas Gerais*. 2011

DELEUZE, Gilles. O que as crianças dizem. *Crítica e clínica*, v. 34, p. 73-79, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs-capitalismo e esquizofrenia-Vol. 4-trad.* Suely Rolnik-Rio de Janeiro: Editora, v. 34, 1997.

- DELFINO, Leonara Lacerda. O rei dos vivos e dos mortos: culturas atlânticas e os festejos do rosário em São João Del-Rei (séculos xviii e xix). *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*. Julho - Dezembro de 2017 Vol.14 Ano XIV nº 2
- DOS ANJOS, José Carlos Gomes. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS, 2006.
- EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. Host Publications, Inc., 2007.
- FANON, Frantz; DA SILVEIRA, Renato (trad). *Pele negra, máscaras brancas*. SciELO-EDUFBA, 2008.
- FAVRET-SAADA, J. Ser afetado (tradução de Paula de Siqueira Lopes). *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FERREIRA, Gilberto Antonio de Exu. "Exu, a Pedra Primordial da Teologia Iorubá", in Cléo Martins e Raul Lody (orgs.). *Faraímará: o Caçador Traz Alegria*. Rio de Janeiro, Pallas, 2000, pp. 15-23.
- FLAKSMAN, Clara Mariani. Narrativas, relações e emaranhados: os enredos do candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia. Diss. Tese (Doutorado) - *Universidade Federal do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 2014.
- FAUTINE, Nona. In: DODGE & BURN: DECOLONIZING HISTORY, entrevista acessível em <https://dodgeburnphoto.com/2014/11/photographer-interview-nona-faustine/> Último acesso em 08/03/2019.
- FONSECA, Gonzaga L. *História de Oliveira*. BH: Ed. Bernardo Alves, 1961.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e JA Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.
- GARCÍA, Juan e Walsh, Catherine. Derechos, territorio ancestral y el pueblo afroesmeraldeño. En Q. Ortiz Crespo, *¿Estado constitucional de derechos?: informe sobre derechos humanos Ecuador* (pp. 345-360). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Programa Andino de Derechos Humanos (PADH), Abya-Yala, 2009.
- GARONE, Taís Diniz. Uma poética da mediação: história, mito e ritual no congado setelagoano – MG. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – *Universidade de Brasília*, Brasília, 2008.
- GELL, Alfred. Definição do problema: a necessidade de uma antropologia da arte *Revista Poiésis*, n 14, p. 245-261, Dez. de 2009
- GODELIER, Maurice; STRATHERN, Marilyn. *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*. Maison des Sciences de l'Homme, 1991.
- GOLDMAN, Márcio. 2005. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 02.
- GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Negras raízes mineiras: os Arturos*. Juiz de Fora, Ministério da Cultura-EDUFJF, 1988.



- GONZALES, Lélia. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano*. 1988. Disponível em: <http://www.leliagonzales.org.br> Acesso em 12 de março de 2019.
- GRAHAM, Maria. *Diário de uma viagem ao Brasil e de uma estada nesse país: durante parte dos anos de 1821, 1822 e 1823*. Brasileira, 1956.
- GROSFUGUEL, R. "Racismo/sexismo epistêmico, universidades ocidentalizadas e los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI". *Tabula Rasa* 9: 31-58, 2013.
- GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- GUIMARÃES, César. *O rosto do outro: ficção e fabulação no cinema brasileiro*. X Encontro Compós, Brasília, 2001.
- HOOKS, Bell. Intelectuais negras. *Estudos feministas*, v. 3, n. 2, p. 464, 1995.
- KIDDY, Elizabeth. Progresso e religiosidade: Irmandades do Rosário em Minas Gerais, 1889 – 1960. *Revista Tempo*, nº 12, dez., Niterói, RJ: UFF, 2001.
- KILOMBA, Grada. A máscara. Tradução de Jéssica Oliveira de Jesus. In: *Cadernos de Literatura em Tradução*, n. 16, p. 171-180, 2010.
- KOHAN, Walter Omar. Visões de flosofa: infância. *ALEA*. Rio de Janeiro | vol. 17/2 | p. 216-226 | jul-dez 2015
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras, 2016.
- LAPOUJADE, David. *As existências mínimas*. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. Unesp, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. In: *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. 2001.
- \_\_\_\_\_. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Baurú: Edusc, 2002
- \_\_\_\_\_. Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques? In: LOLIVE, J.; SOUBEYRAN, O. *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte. 2007.
- \_\_\_\_\_. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Edufba, 2012.
- \_\_\_\_\_. Faturas/Fraturas: da noção de rede à noção de vínculo. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 17, n. 2, p. 123-146, 2015.
- LERNER, Gerda. *The creation of patriarchy*. Oxford University Press, Inc: Nova Iorque, 1986.
- L. OLIVEIRA, de. Etnografia, pesquisa multissituada e produção de conhecimento no campo da comunicação. *Revista Questões Transversais*, Unisinos, 2017 (no prelo)

- LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Forense Universitária, 1988.
- LUCAS, Glaura. *Os sons do Rosário: O Congado mineiro dos Arturos e Jatobá*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- \_\_\_\_\_. Vamo fazê maravilha!": avaliação estético-ritual das performances do Reinado pelos congadeiros. *Per Musi*, p. 62-66, 2011.
- MACHADO, Marina Marcondes. *Poética do brincar*. Edições Loyola, 1998.
- MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.
- \_\_\_\_\_. A fina lâmina da palavra. *O Eixo e a Roda: revista de literatura brasileira*, v. 15, p. 55-84, 2007.
- \_\_\_\_\_. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela; ARBAX, Márcia (Orgs.). *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2002, p. 69-91.
- \_\_\_\_\_. Performances do tempo e da memória: os congados. *O Percevejo - Revista de Teatro, Crítica e Estética*, Rio de Janeiro, ano 11, n. 12, p. 68-83, 2003.
- MARTINS, Saul. *Congado: família de sete irmãos*. Belo Horizonte: SESC, 1988.
- MASSENA, Carolina Nitschke. *O giro do cata-vento: a potência e as "verdades" contidas no brincar*. 2013.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018ªa.
- \_\_\_\_\_. *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção*. Rio de Janeiro: n-1 edições, 2018.
- MIGNOLO, Walter. *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento frontera*. Madrid: Akal, 2003
- MOMBAÇA, Jota. "A coisa tá branca!", 2017a. In: <<http://www.buala.org/pt/mukanda/a-coisa-ta-branca>> Último acesso em 21 de janeiro de 2019.
- \_\_\_\_\_. "Notas estratégicas quanto aos usos políticos do conceito de lugar de fala". 2017b. In <<http://www.buala.org/pt/corpo/notas-estrategicas-quanto-aos-usos-politicos-do-conceito-de-lugar-de-fala>> Último acesso em 21 de janeiro de 2019.
- MOTT, Maria Lúcia de Barros. A criança escrava na literatura de viagens. *Cadernos de pesquisa*, n. 31, p. 57-68, 2013.
- MSIKINYA, J. Africa's Tears. *Koranta ea Becoana*, v. 7, 1904.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processos de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NOBLES, Wade. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, p. 277-297, 2009.

NOGUEIRA JR, Renato. Zumbi como personagem conceitual e heterotopia: fronteiras entre filosofias de Foucault e Deleuze. II COLÓQUIO FILOSOFIA E LITERATURA: fronteiras, p. 40, 2010.

ORTNER, Sherry. Power and project: reflections on agency. *Anthropology and Social Theory Culture, Power and the Acting Subject*. Durham: Duke University Press, 2006

OLIVEIRA, Luciana de. ALTIVO; Bárbara Regina. "Numa encruzilhada, dois campos: a lágrima e a luta nas experiências sagradas do Rosário e do Nhemboé". Trabalho apresentado no *XXVI Encontro Anual da Compós*, Faculdade Cásper Líbero, São Paulo - SP, 06 a 09 de junho de 2017.

PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Os tambores estão frios: herança cultural e sincretismo religioso no ritual de Kamdombe*. Juiz de Fora: Funalfa Edições; Belo Horizonte: Mazza Edições, 2008.

PAULINO, ROSANA. "A respeito dos trabalhos expostos", 1997. In: < <http://www.rosanapaulino.com.br/blog/category/textos/>> Último acesso em 14 de março de 2019

PIRES, Flávia. Quem tem medo de mal-assombro?: religião e infância no seminário nordestino. *Editora E-papers*, 2011.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista Usp*, n. 50, p. 46-63, 2001a.

\_\_\_\_\_. Mitologia dos orixás. Editora Companhia das Letras, 2001b.

RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo Negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RICHTER, Sandra Regina; BERLE, Simone. Pedagogia como gesto poético de linguagem. *Educação & Realidade*, v. 40, n. 4, 2015.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. Segunda viagem do Rio de Janeiro a Minas Gerais e a São Paulo 1822. Itatiaia, 1974.

SAFFIOTI, Heleieth. Quem tem medo dos esquemas patriarcais de pensamento? [1996] Disponível em: Acesso em: 5 mar. 2006.

SÁ JÚNIOR, Luiz César. Philippe Descola e a Virada Ontológica na Antropologia. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 16, n. 2, p. 007-036, 2014.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: INCTI (Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa), 2015.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: História e ideias, 1987.

SANTOS, Pedrina de Lourdes. Formação Transversal em Saberes Tradicionais [Aula]. Disciplina Catar Folhas: saberes e fazeres do povo de axé. Belo Horizonte, UFMG, 2016a.

\_\_\_\_\_. Reinado de Oliveira. Fala concedida em conversa informal em campo. Oliveira-MG, 2016b.

\_\_\_\_\_. Reinado de Oliveira. Fala concedida em conversa informal em campo. Oliveira-MG, 2017a.

\_\_\_\_\_. Formação Transversal em Saberes Tradicionais [Aula]. Disciplina Catar Folhas: saberes e fazeres do povo de axé. Belo Horizonte, UFMG, 2017b.

SCHECHNER, Richard. O que é performance. *O Percevejo*, Revista de Teatro, Crítica e Estética. Estudos da Performance, UNIRIO, ano 11, n. 12, 2003.

SILVA, Rubens Alves da; BARROS, Mônica do Nascimento. O mundo mágico-religioso do congado e suas tramas sincréticas. In: *Cadernos do Ceas* – Centro de Estudo e Ação Social. Salvador, janeiro/fevereiro, nº 197, 2002.

SILVA, Rubens Alves da. *A atualização de tradições: performances e narrativas afro-brasileiras*. São Paulo: LCTE Editora, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. *Revista de Antropologia*, p. 1085-1114, 2012.

\_\_\_\_\_. *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. EdUSP, 2007.

SOUZA, Solange Jobim; PEREIRA, Rita MR. Infância, conhecimento e contemporaneidade. Kramer, Sônia. e Leite. Maria Isabel. *Infância e produção cultural*. Campinas: Papius, 1998.

SLENES, Robert W. " Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista Usp*, n. 12, p. 48-67, 1992.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Zed Books Ltd., 2013.

SOARES, Dalva Maria. 2016. "Muita religião seu moço! " Os caminhos de uma congadeira". Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFSC; Florianópolis, 2016.

SOUZA, Marina de Mello e Souza. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo*. BH: Editora UFMG, 2006.

STENGERS, Isabelle. Introductory notes on an ecology of practices. *Cultural Studies Review*, v. 11, n. 1, p. 183-196, 2005a.

\_\_\_\_\_. The cosmopolitical proposal. In: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (Org.). *Making things public: atmospheres of democracy*. Cambridge: MIT Press, 2005b. p. 994-1003.

\_\_\_\_\_. Reativar o animismo. Tradução Jamille Pinheiro Dias. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017. (*Caderno de Leituras* n. 62)

STOLCKE, Verena. O enigma das intersecções: classe, raça, sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. *Revista Estudos Feministas*, vol.14, nº 1, 2006, p.15-42.

SZTUTMAN, R. "Cosmopolíticas transversais: a proposta de Stengers e o mundo ameríndio". Palestra proferida em aula no Museu Nacional/UFRJ, 29.11.2013

THIAGO SANT'ANA ARTE. Composições simples para ouvir ancestrais", 2013. In: <<https://tiagosantanaarte.com/2013/05/09/composicoes-simples-para-ouvir-ancestrais/>> Último acesso em 12/02/2019

TODD, Zoey. "Uma interpelação feminista indígena à "Virada Ontológica": "ontologia" é só outro nome para colonialismo", 2016. Versão traduzida para o português (de onde retirei o trecho aqui transposto) In: <https://antropologiacritica.wordpress.com/2015/12/22/uma-interpelacao-feminista-indigena-a-virada-ontologica-ontologia-e-so-outro-nome-para-colonialismo/> Último acesso no dia 25 de janeiro de 2019.

TRINDADE, Liana. Exu, Poder e Perigo. São Paulo, Ícone, 1985.

VEIGA, Lucas. As diásporas da bixa preta: sobre ser negro e gay no Brasil. *Tabuleiro de Letras*, v. 12, n. 1, p. 77-88, 2018.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Lendas africanas dos orixás*. Corrupio, 1999.

VILARINO, Marcelo de Andrade. Festas, cortejos, procissões: tradição e modernidade no Congado belo horizontino. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*, v. 14, n. 18, p. 225-254, 2004.

\_\_\_\_\_. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos estudos-CEBRAP*, n. 77, p. 91-126, 2007.

VIVEIROS, DE CASTRO, Eduardo e BATALHA, Eduardo. Os Involuntários da Pátria<sup>1</sup>. Aula pública durante o ato Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro, v. 20, n. 04, 2016.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

\_\_\_\_. A pessoa fractal. The Fractal Person". In: Marilyn Strathern e Maurice Godelier (org.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, n. 8, 2011.

W. OLIVEIRA, Washington Luis Santos de. Formação Transversal em Saberes Tradicionais [Aula]. Disciplina Catar Folhas: saberes e fazeres do povo de axé. Belo Horizonte, UFMG, 2016a.

\_\_\_\_. Reinado de Oliveira. Fala concedida em conversa informal em campo. Oliveira-MG, 2016b

\_\_\_\_. Reinado de Oliveira. Fala concedida em conversa informal em campo. Oliveira-MG, 2017a.

\_\_\_\_. Formação Transversal em Saberes Tradicionais [Aula]. Disciplina Catar Folhas: saberes e fazeres do povo de axé. Belo Horizonte, UFMG, 2017b.

Anexo A: Apresentação em slide apresentada na primeira reunião com a co-orientadora Capitã Pedrina

Ngiras da pesquisa:

Um trabalho de doutorado à serviço do Rosário de Maria

Bárbara Regina Altivo

A licença, a benção: pedindo permissão aos donos do sagrado, à ancestralidade, à realeza e à capitania

1- O mundo que me convocou: como cheguei ao Reinado e a decisão de permanecer

2 - A preciosa oportunidade de trabalho: o lugar de aprendiz e servidora

2.1 Pesquisa como trabalho espiritual

- A força e presença dos guias
- A honra de estar com Dona Pedrina
- A conexão com as crianças

## 2.2 Desejo de ser útil: pesquisa como trabalho de cunho político e social

- Ações conjuntas à comunidade e à Dona Pedrina que auxiliem no fortalecimento da continuidade do Reinado de Oliveira em sua matriz afro-brasileira. Como por exemplo o registro das toadas, digitalização de materiais que ficarão na comunidade de forma mais segura, etc.
- Inquietação sobre as violências cometidas pela prefeitura, a igreja e as elites da cidade contra o Reinado. Como posso ajudar neste contexto atual?
- Atividades com as crianças: apoio ao Congadinho, oficinas variadas (audiovisual, desenhos, teatro, dança, etc) rodas de conversa sobre diferentes assuntos (relações de gênero, racismo, escola, etc)

## 2.3 Pesquisa como trabalho intelectual:

- Complexidade da lógica de funcionamento do Reinado: dimensões espirituais e materiais
- A entrada pela etnografia: estar lá, de corpo e alma
- Principais temas que me inquietam o pensamento:
  - Ancestralidade e comunicação: a produção e transmissão do Reinado, envolvendo os antepassados, os mestres e jovens. Quais as teorias dos reinadeiros sobre isso? Como fazê-las conversar com outras?
  - Criatividade, força e ação do povo de Reinado em contextos de violência. Sondar as formas de existência e resistência da comunidade frente aos ataques que historicamente recebe. Entender também como operam esses vetores que querem acabar com o Reinado.



#### Calendário 2017/1

- Atividades com as crianças a partir de janeiro
- Conversas com Dona Pedrina, acompanhamento das suas atividades, registro das toadas e outros a serem definidos. Verificar agenda.
- Entrevistas com diferentes pessoas ligados ao Reinado dos Leonídios (capitães, dançadores, caixeiros, etc)
- Entrevistas com pessoas ligadas à igreja, à prefeitura, mídia e elite de Oliveira: conhecendo o mundo dos brancos
- Participação nos preparativos e realização do 13 de Maio
- Participação nos preparativos e realização da disciplina Catar Folhas
- Participação nos preparativos e realização do Reinado em setembro
- Participação nos preparativos e realização do Congadinho em outubro

## Anexo B: Roteiro prévio das oficinas de atividades com as crianças

### Oficina de invenção com o reinadinho

Sempre pedir às crianças que filmem, revezadamente entre si, as atividades desenvolvidas.

#### DIA 1) Qual a relação com os seres espirituais? Objetos

Momento1: pedir às crianças que encontrem e levem para a roda objetos que tenham alguma relação com o orixá, entidade, santo ou outro ser espiritual que elas gostem.

Entre um momento e outro, de acordo com os objetos trazidos e histórias contadas sobre eles, ler histórias míticas (Livro Mitologia dos Orixás de Reginaldo Prandi) e pedir que comentem e/ou encenem.

#### DIA 2) Qual a história do reinadinho? Aprofundar, entender detalhes

Momento1: cada um se apresenta e apresenta um ancestral (parente), incluindo, por último, vídeo de Pedrina apresentando os Leonídios

Momento 2: pedir que cada um conte, à sua maneira, a história do congadinho para seu ancestral.

Momento 3: pedir que façam um desenho ou uma colagem que conte uma história. Qualquer história.... só que nessa história tem que ter três personagens: a criança, o ancestral e o a divindade escolhida no dia anterior.

#### DIA 3) As crianças vêm de várias irmandades. Como confluem para o Congadinho?

Momento1: Pedir às crianças para trazerem fotografias/objetos/histórias do Reinado/Congado delas/de suas famílias. Pedir que contem as histórias destas imagens/objetos e reproduzam histórias pesquisadas. A partir delas, dialogar sobre sua relação com as guardas, os fundamentos, a disciplina, as formas de transmissão dos conhecimentos.

Momento2: Pedir que cada um faça uma imagem da sede de sua irmandade e uma foto da sede do congadinho.

Momento3: Confluências entre imagens trazidas e imagens feitas.

DIA 4) Visita a um/uma velho/velha do Reinado. Quem eles vão escolher? Por que? Onde mora?

DIA 5) Conversar sobre os fundamentos mágicos do reinadinho... Aliar com a visionagem conjunta das filmagens.