

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Arthur Henrique Nogueira Almeida

Orientador: Prof. Dr. Leandro de Oliveira

**SOMOS BANTU: Multiplicidades, agência e
ancestralidade no Centro Espírita São Sebastião**

BELO HORIZONTE

MARÇO DE 2019

SOMOS BANTU: Multiplicidades, agência e ancestralidade no Centro Espírita São Sebastião

Dissertação apresentada como exigência para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social, junto ao Programa de Pós-Graduação na área de Antropologia Social, Universidade Federal de Minas Gerais.

Orientador: Professor Dr. Leandro de Oliveira

UFMG-BELO HORIZONTE 2019

Almeida, Arthur Henrique Nogueira Almeida

Somos Bantu: [manuscrito] : Multiplicidades, agência e ancestralidade no Centro Espírita São Sebastião / Arthur Henrique Nogueira Almeida Almeida. - 2019.

156 p. : il.

Orientador: Prof. Dr. Leandro de Oliveira

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia Ciências Humanas.

1.Bantu. 2.Religiões afro-brasileiras. 3.Multiplicidades. 4.Candomblé. I. Oliveira, Prof. Dr. Leandro de Oliveira. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia Ciências Humanas. III. Somos Bantu: Multiplicidades, agência e ancestralidade no Centro Espírita São Sebastião.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Dissertação de Mestrado defendida por Arthur Henrique Nogueira Almeida e aprovada em 28 de março de 2019 pela banca examinadora constituída pelos doutores:

Prof. Dr. Leandro de Oliveira (Orientador)

Prof. Dr. Edgar Rodrigues Barbosa Neto (titular)

Prof. Dr. Carlos Eduardo Marques (titular)

Prof. Dr. Rogério Brittes W. Pires (suplente)

LISTA DE FIGURAS E IMAGENS

FIGURAS:

Figura 1: Desenho representativo/planta do CESS27

Figura 2: Ilustração artística (por Priscila Amoni) das *azenza* na porta da igreja65

IMAGENS:

Imagem 1: Defumador na porta do *abassá* do CESS..... 11

Imagem 2: Portão de entrada do CESS28

Imagem 3: O CESS visto da rua.....29

Imagem 4: Portão de entrada do CESS; vista alta31

Imagem 5: Porta do *abassá*37

Imagem 6: Espaço interno do *abassá*39

Imagem 7: O *Sambilé*41

Imagem 8: *Peji* central43

Imagem 9: Altar da Rainha Perpétua Cecília Felix dos Santos84

Imagem 10: Escrava Anastácia114

Imagem 11: Muro do CESS – arte de Cata Preta130

Imagem 12: Mariô160

Imagem 13: Bandeira de Kitembu no CESS161

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11-26
2. O CESS (<i>INZO TABALADÊ ria NKOSI</i>)	28-49
2.1. O <i>ABASSÁ</i>	37-44
2.2. O TERREIRO	44-49
3. MULTIPLICIDADES BANTU:..	50-83
3.1. O CANDOMBLÉ NO CESS	50-61
3.2. “CHEGADA” DO CANDOMBLÉ	61-66
3.3. REAFIRMAÇÃO BANTU	67-83
4. VÓ CECÍLIA (<i>MAM’ETU TABALADÊ D’OGUN</i>): Trajetórias bantu.	84-124
4.1. REINADO NO BAIRRO SAGRADA FAMÍLIA	91-96
4.2. A UMBANDA DE CECÍLIA.....	96-108
4.3. MÃES, AVÓS, RAINHAS, MADRINHAS	108-122

4.3.1. Silenciamentos	108-114
4.3.2. Agência à margem	114-124
5. ESTRATÉGIAS E PARCERIAS.....	125-147
5.1. ESTRATÉGIAS	125-133
5.2. PARCERIAS	133-147
6. CONCLUSÕES	148-153
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	154-156
GLOSSÁRIO	157-159

Resumo:

O Centro Espírita São Sebastião é uma comunidade de terreiro de matriz bantu, que possui na trajetória de Cecília Félix dos Santos, sua matriarca fundadora, fundamental contribuição. A partir de uma pesquisa etnográfica realizada na convivência com a comunidade de terreiro do CESS, busco neste trabalho trazer algumas reflexões sobre como essa se sustenta em seu dia a dia e ao longo de sua história, à luz da trajetória de Cecília, relatada a mim por Pai Guaraci e outros integrantes da família do CESS. Busco também apontar para as estratégias e parcerias da comunidade de terreiro do CESS, atentando para seus movimentos criativos e a multiplicidade de seus agenciamentos, os quais têm de lidar continuamente, tanto no tempos de Cecília quanto nos dias mais atuais (mas sob distintas formas), com as investidas e violências agenciadas pelo projeto universalista que se pretende hegemônico: cristão, branco e patriarcal. Neste sentido, busco me voltar às transformações da malha urbana em que o CESS se encontra inserido, junto aos marcadores sociais de gênero, raça, classe e pertença religiosa, que incidem sobre seus agentes e sobre as comunidades religiosas afro-brasileiras de matriz bantu de uma maneira geral, situadas que estão às margens, e tendo como lideranças religiosas mulheres negras, que são as rainhas, madrinhas e mães de santo dentro de sua genealogia espiritual.

Palavras-chave: Vó Cecília; *bantu*; comunidades de terreiro; antropologia afro-brasileira.

Abstract:

The “Centro Espírita São Sebastião” is a bantu religious community (terreiro), that has as its main reference Vó Cecília, founder and matriarchy of the CESS. Parting from an ethnographic research, built on the daily coexistence within this terreiro community, I seek in this work to explore and to produce reflections about how is it sustained, through the time and everyday life, parting from the trajectory of Vó Cecília, reported by Guaraci and other CESS’s “sons”. We also seek to point out to the strategies and partnerships engaged by this afro-religious community, which has to deal continuously with the universalist project: christian, white and patriarchal, and its associated forms of violence, played whether in Cecília’s trajectory, but also nowadays, but from distinct ways. We

seek to turn our attention on to the urban context in which CESS and its agents are embedded, talking about social marginalization, provoked by the race, gender, class and religious belonging's references, that affect the reality of bantu religious communities, as well as the trajectory and lives of them religious leaders, majority represented by black women, held and worshipped as queens, "mães de santo" e "madrinhas", of this religious matrix.

Keywords: *bantu*, terreiro communities, afro-brazilian anthropology, Umbanda, Candomblé, Reinado.

*À minha querida e sempre mãe Deise,
que do astral está a nos auxiliar
Aos minkise e guias espirituais que nos
sustentam
À Vó Cecília e toda a família do CESS.*

Bandajira !

Pembelé !

***NZAMBI UA KUATESA !
AWETO SANGOLA SANGOLÊ !***

1. INTRODUÇÃO



(imagem 1)

Este trabalho é fruto de uma pesquisa etnográfica realizada no Centro Espírita São Sebastião, uma comunidade de terreiro de matriz *bantu*¹ situada na cidade de Belo Horizonte (no bairro Sagrada Família). Esta comunidade congrega cultos religiosos afro-brasileiros como o Reinado (com a Guarda de Moçambique Nossa Senhora do Rosário de Pompeia), o Candomblé de Angola e a Umbanda, e possui na trajetória de sua matriarca fundadora, Vó Cecília (Cecília Félix dos Santos) fundamental contribuição. Busco neste trabalho realizar um estudo das trajetórias de Pai Guaraci e Vó Cecília, em seus diferentes contextos, e refletir sobre a agência dessa comunidade de terreiro, relacionando-a à

¹ As religiões afro-brasileiras de matriz *bantu* são aquelas pertencentes à matriz étnico-linguística *bantu*, que se configura de diversas formas, a partir de “linhas” religiosas. Muitos representantes desse grupo etno-linguístico foram trazidos, escravizados, para o Brasil, vindos de países como Angola, Guiné, Congo, Moçambique, entre outros, e aqui protagonizaram uma reinserção criativa de suas religiões, com diferentes vertentes e configurações. Entre estas, as mais conhecidas são o Candomblé de Angola, a Umbanda e o Omolocô (religião que, como a Umbanda, sincretiza elementos cristãos, espíritas e do Candomblé, com a particularidade de enfatizar o culto aos orixás). No discurso de lideranças religiosas ligadas a essas linhas, frequentemente figura o sentimento de pertencimento étnico e espiritual a uma matriz cultural e religiosa radicada em África. Desse modo, o termo *bantu* será utilizado neste trabalho em consonância com a sua categorização entre o próprio povo de santo, presente nos discursos e práticas dos próprios adeptos e líderes religiosos. (Almeida 2016, p. 12).

trajetória de outras comunidades de terreiro e suas lideranças religiosas, que também se encontram localizadas no espaço urbano de Belo Horizonte e região e dialogam com a trajetória do CESS.

Esta pesquisa parte de um esforço realizado em conjunto com Guaraci Maximiano dos Santos, *Tat'etu Yalemi*, o Pai Guaraci, no objetivo de apresentar um trabalho acerca do Centro Espírita São Sebastião e de suas tradições religiosas, a partir do estudo da trajetória de Cecília Felix dos Santos, *Mam'etu Tabaladê D'Ogun*, a Vó Cecília, e seus agenciamentos, junto a sua comunidade de terreiro. Muitos dos relatos aqui referenciados ou citados, que tratam da trajetória de Vó Cecília e da história do CESS, foram fornecidos pelo próprio Pai Guaraci, tanto em ocasiões de entrevistas quanto a partir de conversas informais (essas realizadas de maneira mais frequente), tidas no dia-a-dia e na convivência com a família de santo do CESS, com a qual tive a oportunidade de compartilhar alguns momentos significativos.

Portanto, Guaraci é a principal fonte de informações acerca da trajetória de Cecília e do Centro Espírita São Sebastião. Além de filho de Cecília, com a qual este possuía bastante proximidade², e como seu sucessor na zeladoria do CESS, por ela própria (e pela ancestralidade da casa) designado para tal função, Guaraci também é estudioso das religiões de matriz africana, cursando atualmente o doutorado em Ciências da Religião pela PUC/Minas.

Considero ter iniciado o meu trabalho de campo ainda no ano de 2014, com visitas esporádicas e conversas eventuais com Guaraci, as quais se intensificaram ao longo do tempo e da minha aproximação pessoal com as religiões afro-brasileiras. Ao fim do ano de 2017, passei a integrar a comunidade do CESS de maneira mais efetiva, estando mais presente, não somente entre as reuniões públicas, mas também durante as atividades mais “comuns” e diárias³. O trabalho de campo como um todo, e o conhecimento do tema em

² Guaraci é um dos filhos de Cecília, tendo sido criado por ela junto a outros 32 irmãos, que conviveram habitando o espaço do CESS. Pai Guaraci é a atual liderança do Centro Espírita São Sebastião, após a “passagem” de Vó Cecília, no ano de 2007.

³ Em novembro de 2017, passei a integrar a comunidade religiosa do CESS enquanto médium de incorporação na linha da Umbanda, além de aprendiz no Candomblé e no Reinado, tradições estas que passei a conhecer no próprio CESS. Como já tinha uma trajetória significativa na Umbanda, sendo que já havia passado mais de 5 anos integrando o corpo mediúnico de uma outra casa, chamada Fraternidade Kayman, já possuía certa familiaridade com esse contexto religioso/ritualístico. No entanto, também impulsionado pelo desejo de conhecer mais a fundo o Candomblé de Angola, tradição esta que ainda não

questão, partem de um estudo prolongado, iniciado no período de minha graduação e maturado durante o período do mestrado, o qual possuí, assim, vários momentos e fases distintas. Esta pesquisa envolveu uma parceria realizada com o atual dirigente do CESS, Pai Guaraci, a quem tive a oportunidade de conhecer no início do ano de 2014, durante um simpósio realizado na Secretaria Municipal de Políticas Sociais de Belo Horizonte (SMPS), em evento realizado pela CPIR-BH (Coordenadoria de Promoção da Igualdade Racial – CPIR⁴). A partir do ano 2017 ocorreu uma maior imersão ao campo propriamente dito, ou seja, ao Centro Espírita São Sebastião. Pudemos assim conformar nosso intento de maneira conjunta, com o objetivo de falar sobre temas como multiplicidade *bantu*, a agência de Vó Cecília e a dinâmica coletiva de sua comunidade religiosa.

Durante a referida palestra pude conhecer não apenas Pai Guaraci, mas outros representantes de comunidades de terreiro, lideranças religiosas afro-brasileiras, como Mãe Rita, *Makota Kizamdembu*, além de outras que serão melhor apresentadas ao longo do texto, as quais se destacam por sua atuação sacerdotal e política, em prol do reconhecimento de suas comunidades e da igualdade racial e religiosa. Esta palestra tinha como objetivo propor possíveis diálogos entre os centros de assistência social (CRASs⁵) e as comunidades de terreiro da região da grande Belo Horizonte. Nesta ocasião, após o fim da palestra, pude conversar um pouco com Mãe Rita (também chamada de Dona Rita), uma benzedeira, raizeira, rezadeira e mãe de santo do Omolocô das Almas⁶.

Ainda no período de minha graduação desejava direcionar meu foco de pesquisa para as práticas de cura das religiões afro-brasileiras e sua medicina tradicional. Tive alguns contatos com Mãe Rita, pude conhecer a sua casa, além de conversar e realizar algumas entrevistas com ela e outras pessoas que transitavam pela casa, cujos relatos foram colhidos para serem utilizados em meu trabalho de conclusão de curso. No intento

conhecia, decidi, no fim do ano de 2017, após conversa com Pai Guaraci, decidi me filiar ao CESS, passando então a integrar sua comunidade de terreiro, enquanto filho de santo e médium.

⁴ Trata-se de uma palestra, sob o título “CPIR e SUAS com lideranças dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, realizada no Auditório da Secretaria Municipal de Políticas Sociais, por meio da Coordenadoria de Promoção da Igualdade Racial (CPIR), da Secretaria Municipal Adjunta de Direitos e Cidadania, em parceria com o Sistema Único de Assistência Social, no dia 3 de dezembro de 2013. Nesta palestra, discursaram integrantes da CPIR, do SUAS e lideranças religiosas de alguns terreiros de Belo Horizonte e regiões adjacentes, como Contagem e Betim. Pai Guaraci também estava presente nessa palestra.

⁵ Centros de Referência em Assistência Social (CRAS)

⁶ O Omolocô é uma linha religiosa de matriz bantu que sincretiza, em seus cultos, elementos do Candomblé e da Umbanda.

de produzir a minha monografia sobre o tema em questão, pude conhecer um pouco do trabalho de Mãe Rita, assim como estar ciente de algumas de suas dificuldades, constantemente enfrentadas no âmbito financeiro, no convívio familiar e na luta diária frente à intolerância religiosa e ao *gendered racism* (conceito utilizado por Kilomba, 2010) por ser uma mulher, negra e “macumbeira”.

Mãe Rita (*Oyassemelecy*⁷) muito se queixava dessas dificuldades com as quais tinha de lidar, uma vez que sua casa estava “sempre cheia” de pessoas, trazendo os mais diversos problemas e distúrbios, às quais Mãe Rita (ou Dona Rita, como também é bastante chamada) atendia de maneira gratuita. Além de sua movimentada rotina, vivendo de doações espontâneas por parte de consulentes, amigos e pessoas do povo de santo, Rita, que também atua como mãe de santo em um terreiro localizado em Contagem (no bairro Nova Vista), também dizia muito sofrer com a não aceitação, por parte de sua família, em sua grande maioria composta por evangélicos neo-pentecostais, de sua pertença religiosa, enquanto sacerdote do Candomblé, além de benzedeira e conhecedora da medicina tradicional afro-brasileira.

Dona Rita também sempre me recordava de que, por ser uma mulher negra, a sociedade em geral não lhe conferia nenhum tipo de reconhecimento ou credibilidade por conta de seu incessante (e fatigante) trabalho em prol dos menos favorecidos, dos doentes, das pessoas em desequilíbrio. Em uma ocasião, fiz um convite à Mãe Rita para que esta participasse da abertura do evento dos Saberes Tradicionais⁸, realizado na UFMG, no início do ano de 2015. Esta foi a última vez em que me encontrei com *Oyassemelecy*, a Dona Rita. Cheguei a buscar contactá-la por várias vezes após este evento, mas com insucesso: via mensagem de texto, ela se queixava de sua situação e das dificuldades que estava enfrentando, deixando a entender que seria difícil continuar com os nossos encontros. Como forma de respeitar a sua privacidade e sem querer “invadir” a sua vida pessoal, decidi então mudar um pouco o campo da minha pesquisa. Pude perceber a

⁷ *Oyassemelecy* é a *djina* de Mãe Rita, ou seja, seu nome espiritual dentro do Candomblé, relacionado ao orixá *Oyá* (Iansã).

⁸ O Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais: “(...)foi criado na UFMG em caráter experimental em 2014 e instituído formalmente em 2015. Este programa encontra-se em diálogo e se inspira na proposta do Encontro de Saberes do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia (INCTI) de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa da Universidade de Brasília (UnB). Ao conceder hospitalidade aos saberes das culturas afrodescendentes, indígenas e populares, o projeto procura abrir a universidade a experiências de ensino e pesquisa pluriépistêmicas. Os cursos são oferecidos às alunas e alunos de todas as graduações da UFMG.” (In: <http://www.saberestradicionais.org/>).

instabilidade de sua situação e sua luta para manter vivo seu trabalho, enquanto agente de cura afro-brasileira, referência em sua comunidade, em seu bairro. Infelizmente, não pudemos continuar com nossos encontros e com a nossa pesquisa, muito por conta dessa sua situação de instabilidade financeira, familiar e afetiva.

Dona Rita atendia em sua casa, e de maneira incessante: muitas pessoas a procuravam diariamente em busca de algum auxílio para seus problemas (de saúde, financeiros, amorosos, afetivos, emocionais, psicológicos, dentre outros), aos quais Dona Rita servia de seus dons e suas práticas de cura, diversamente dispostas. Dona Rita se dizia raizeira, conhecendo muitas ervas medicinais tradicionalmente usadas para tratar diversas doenças e desequilíbrios, além de benzedeira e rezadeira, reunindo seus conhecimentos sobre os tratamentos espirituais da Umbanda e do catolicismo, e seus dons espirituais, enquanto médium de Umbanda e mãe de santo no Candomblé. Rita também realizava consultas com seus guias espirituais (exus, pomba-giras, caboclos, pretos velhos, ...), além de consultas por telefone (à distância), ajudando a todos que lhe procuravam. A multiplicidade de suas práticas de cura logo me chamou à atenção, uma vez que esta se valia de distintos saberes provenientes de distintas tradições culturais - cristãs, ameríndias e afro-brasileiras - para realizar seus tratamentos, atendendo, acolhendo e amparando pessoas marginalizadas, muitas vezes em situações extremas de doença mental ou física, com problemas emocionais e financeiros, os quais são tratados, sob a orientação da dos guias espirituais de Dona Rita.

Como não pude continuar meu contato com Dona Rita, lembrei-me que ainda possuía o telefone de Pai Guaraci, conseguido via email do endereço virtual da CPIR, cuja fala durante a já citada palestra muito me havia chamado à atenção. Em seu discurso, Pai Guaraci reiterava o reconhecimento das comunidades de terreiro como centros de cura, onde se pratica uma medicina tradicional de matriz *bantu*, com seus próprios conceitos e princípios, os quais se caracterizam pelo acolhimento e inclusão, pela aceitação da diversidade e pela abertura ao outro. Depois de algumas conversas com Pai Guaraci e do acompanhamento de algumas sessões de culto de seu terreiro, o CESS, em especial as dos cultos da Umbanda (realizadas semanalmente, aos sábados) decidi voltar a minha atenção à agência dos pretos velhos, guias espirituais da Umbanda que realizam consultas e são tidos como os grandes conhecedores das dores e aflições humanas, e seus respectivos tratamentos e “remédios”. Os pretos velhos são agentes de cura que lançam mão de uma notável variedade de práticas de cura, tais como rezas, a prescrição e utilização de ervas

medicinais tradicionais, benzimentos, dentre outras práticas de que se dispõem esses guias espirituais, cujas habilidades e dons são bastante conhecidos entre os terreiros de Umbanda. Como espíritos antepassados muitas vezes associados ao negro escravo afro-brasileiro, os pretos velhos são bastante reverenciados no CESS, assim como em outros terreiros, louvados como mentores e guias espirituais de sua família religiosa.

Meu foco, ainda na graduação, foi então o de tratar da agência dos pretos velhos, bem como do culto à ancestralidade que se mostrou presente no caso do CESS e no discurso de Pai Guaraci. Voltei-me, assim, aos cultos da Umbanda, e, mais especificamente, aos pretos velhos, como maneira de buscar um “recorte” dentro desse imenso campo etnográfico que assim se me apresentava o CESS, uma comunidade de terreiro que congrega três tradições religiosas de matriz *bantu*: o Reinado, o Candomblé de Angola e a Umbanda. Não tive a oportunidade de conhecer mais a fundo esses dois primeiros cultos (o Candomblé e o Reinado) durante o período de minha graduação, fixando, então, meu campo somente entre as sessões de Umbanda, onde se praticam os atendimentos e as consultas com os guias espirituais, dentre os quais me interessava especialmente a agência dos pretos velhos.

Na verdade, eu já conhecia a Umbanda mesmo antes de chegar a me encontrar com Mãe Rita, Pai Guaraci e o Centro Espírita São Sebastião. Conheci a Umbanda ainda no ano de 2012 em um centro espiritualista chamado Fraternidade Kayman, localizado no bairro Ipiranga, em Belo Horizonte. Este centro congrega práticas religiosas de distintas tradições e matrizes culturais como a Umbanda e o Santo Daime. No ano de 2013 batizei-me nessa casa como filho de Umbanda, “filho da casa”, cujo mentor, assim como também ocorre no CESS (com a orientação de Pai Cipriano e Pai Pedrinho) é também um preto velho, chamado Pai João de Aruanda, manifestado no médium Pierry Caetano⁹, o fundador da Fraternidade Kayman, afilhado de Mãe Baixinha, mãe de santo carioca feita no candomblé jeje¹⁰ e madrinha na Umbanda e no Santo Daime.

Na Fraternidade Kayman, conheci uma vertente da Umbanda que congrega elementos do Santo Daime, sendo servida a bebida considerada sagrada, o daime

⁹ Robspierry Caetano é um médium goiano que fundou a Fraternidade Kayman, um centro espiritualista que congrega tradições religiosas diversas, dentre as quais a Umbanda e o Santo Daime. O preto velho Pai João de Aruanda é o mentor espiritual da Fraternidade Kayman.

¹⁰ Nação do Candomblé, de matriz etno-linguística ioruba. Refere-se aos povos língua *fon* e *ewe* (dentre outras – fanti, ashanti.), dos antigos reinos do Daomé, que cultuam aos voduns – ancestrais divinizados.

(conhecida em outros meios religiosos como *ayahuasca*¹¹), durante as giras de Umbanda, que se caracterizam pela manifestação de espíritos antepassados, chamadas de “giras de desenvolvimento mediúnico”¹². Esta vertente é bem mais recente do que a Umbanda “tradicional” praticada no CESS e em outros terreiros mais antigos de Belo Horizonte, tendo sido difundida pela mãe de santo fluminense Baixinha e pelo líder religioso do Céu do Mapiá, uma comunidade daimista fundada por seringueiras, localizada no Amazonas, perto da cidade de Boca do Acre (AC), o amazonense, e também fundador da Colônia Cinco Mil, chamado Padrinho Sebastião: Sebastião Mota de Melo.

Mãe Baixinha era uma mãe de santo carioca, falecida no ano de 2015 em Lumiar (RJ), local onde atuou, durante décadas como liderança espiritual, orientada pelo Caboclo Tupinambá (seu guia espiritual¹³), tendo fundado uma igreja do Santo Daime (a Flor da Montanha) nessa pequena cidade da serra do mar fluminense, onde também realizava cultos da Umbanda. Baixinha, após muitos anos trabalhando pela Umbanda na cidade do Rio de Janeiro, e ter se tornado, com o tempo, uma pessoa bastante conhecida e respeitada por conta de seu trabalho espiritual de cura, através da agência de seus guias espirituais, dentre os quais o Caboclo Tupinambá, (seu “guia-mestre”), ficou conhecendo o Santo Daime junto ao Padrinho Sebastião, um seringueiro da região do vale do rio Juruá no Amazonas, um dos discípulos do Mestre Irineu¹⁴, o fundador da doutrina do Santo Daime.

¹¹ Ayahuasca é o termo que se refere a uma bebida, ou um chá, que se faz pela união de dois vegetais: um cipó, chamado de Jagube, e as folhas de uma planta, chamada de Rainha, ou Chacrona. É um chá encontrado tradicionalmente entre vários grupos indígenas amazônicos, que também é utilizado em cultos e religiões das mais variadas crenças, associando-o com tradições não-indígenas, como o cristianismo, por exemplo. A ayahuasca pode assim ter vários nomes, a depender da tradição religiosa e cultural em que esta é utilizada e feita. Entre os daimistas, a bebida é chamada de Santo Daime, ou simplesmente daime.

¹² As giras de desenvolvimento mediúnico são realizadas na Fraternidade Kayman, sob o comando do preto velho Pai João, que é quem “abre” e “fecha” as giras, todas as quintas-feiras. Nessas giras, o participante pode “tomar o Daime”, que é neste contexto utilizado como forma de desenvolver a mediunidade pela linha da Umbanda, sendo tocados e cantados os pontos para as entidades (espíritos e orixás) durante essas sessões, voltadas à incorporação e aos atendimentos dos guias espirituais aos consulentes e visitantes.

¹³ Guia espiritual é o termo que se usa entre adeptos da Umbanda, especialmente dentro da comunidade do CESS, referindo-se aos antepassados (como os pretos velhos e caboclos, dentre outros) que se manifestam sob a forma da incorporação nos médiuns, dando consultas e atendimentos diversos, em prol da cura.

¹⁴ Raimundo Irineu Serra, mais conhecido como Mestre Irineu, foi um maranhense que trabalhou nos seringais da Amazônia durante o início do século XX, no ciclo da borracha (entre os anos de 1910 e 1920), mais especificamente na região do Acre. Mestre Irineu veio a conhecer a *ayahuasca* junto a alguns amigos indígenas e caboclos com quem convivia na floresta. De acordo com a mitologia daimista, Mestre Irineu, após ter ingerido a *ayahuasca*, recebeu uma missão divina diretamente da Virgem da Conceição, a qual se apresentou a ele como sendo a Rainha da Floresta, quem o orientou a fundar o Santo Daime, uma doutrina da floresta, que congrega elementos indígenas à uma ritualística cristã e afro-brasileira. Com o tempo, nos anos 1930, Mestre Irineu fundou a primeira igreja do Daime, em Rio Branco/AC, chamada Alto Santo. (ASSIS, 2017).

Padrinho Sebastião é considerado o grande difusor do Santo Daime, contribuindo para trazê-lo, inicialmente, para a região sudeste do Brasil, mais especificamente para a cidade do Rio de Janeiro, onde foi fundada a primeira igreja do Santo Daime fora da região da floresta Amazônica, a igreja chamada Céu do Mar, por Paulo Roberto (hoje considerado padrinho no Santo Daime¹⁵), após contato com o Padrinho Sebastião.

Mãe Baixinha conheceu o Padrinho Sebastião por ocasião de sua visita ao Rio de Janeiro e à igreja Céu do Mar. Junto ao Caboclo Tupinambá, seu mentor espiritual, Mãe Baixinha passa a integrar os cultos do Santo Daime aos seus cultos de Umbanda, realizando, assim, uma aliança, utilizando da sagrada bebida do daime em suas sessões de Umbanda. Após alguns anos, Mãe Baixinha funda seu próprio espaço religioso (chamado de igreja, dentro do contexto daimista - o Céu da Lua Branca (fundado também na década 1980, pouco depois da fundação da igreja Céu do Mar) onde passa a realizar seus “trabalhos”. Após algum tempo, uma outra igreja também foi fundada por Baixinha e sua comunidade religiosa, na mesma região de Lumiar (Nova Friburgo – Rio de Janeiro), chamada Flor da Montanha. Sempre orientada pelo Caboclo Tupinambá, Mãe Baixinha se tornou bastante reconhecida entre os seguidores do daime, por ter sido considerada uma das responsáveis por concretizar a união entre Umbanda e Santo Daime. A Flor da Montanha é um espaço religioso onde ocorrem, em datas específicas, os trabalhos (o termo trabalho é utilizado pela própria comunidade daimista para se referir aos seus cultos religiosos, que caracterizam pela musicalidade, sendo cantados hinos considerados divinos durante as sessões) do daime e as giras de Umbanda (essas realizadas uma vez ao mês).

A Fraternidade Kayman (também chamada de “Centro Espiritualista Fraternidade Kayman”, conforme consta gravado em placa logo na entrada de suas dependências (no bairro Ipiranga, em Belo Horizonte), onde me iniciei na Umbanda e também no Santo Daime, pertence à mesma vertente religiosa aberta por Mãe Baixinha e Padrinho Sebastião, tendo nesses as suas principais referências, enquanto padrinhos espirituais da casa. Na Fraternidade Kayman, apesar do sincretismo que ocorre entre o Daime e a Umbanda, esses cultos são realizados de forma separada, em momentos

¹⁵ Paulo Roberto Souza e Silva é um padrinho do Daime, carioca de origem, que chegou a conhecer o Santo Daime no ano de 1976, em Rio Branco, no Acre, e fundar a igreja Céu do Mar no ano de 1982, na cidade, a primeira igreja do Santo Daime da região sudeste do Brasil. (MORTIMER, 2000).

distintos, uma vez que seus rituais e liturgia possuem conformações próprias.

Dessa forma, eu já possuía uma familiaridade com a Umbanda. Se tratava de uma vertente um pouco distinta da praticada no CESS e pela Umbanda “tradicional”, mas que possui muitos elementos em comum com esta, tais como o toque dos atabaques, o atendimento com os guias espirituais, além da presença de liderança conferida a um preto velho, considerado mentor da casa, “pais” e “avós” espirituais dos filhos da casa, dentre outras semelhanças. No CESS, pude entrar em contato com esta Umbanda “mais tradicional”, este se tratando de um dos mais antigos terreiros de Belo Horizonte (fundado em 1933).

Quanto às sessões do Candomblé e do Reinado, pude conhece-las somente durante o período do meu mestrado, no qual se intensificou o trabalho de campo dentro do CESS. Este novo período de campo iniciou-se ainda no início do ano de 2017, de maneira mais aprofundada, estando presente de forma bem mais frequente às sessões, além de passar a participar das atividades domésticas e rituais mais internas à casa. Passei, então, já no fim de 2017, a integrar a família do CESS, começando a atuar na Umbanda do CESS; trabalhos esses que já vinha realizando na Fraternidade Kayman há alguns anos.

Esse processo de “entrada” no CESS, envolveu, por outro lado, uma saída, mesmo que momentânea da Fraternidade Kayman, terreiro onde já vinha desenvolvendo meus trabalhos enquanto adepto da Umbanda, àquela altura há mais de 5 anos. A filiação ao CESS se deu como parte de uma parceria feita com Pai Guaraci, durante uma conversa que tivemos em 2017. Expressei a ele meu desejo pessoal de conhecer o Candomblé. Joguei os búzios com Pai Guaraci para poder melhor me esclarecer e me orientar acerca de meu caminho espiritual. No jogo de búzios, confirmou-se o que Pai Guaraci chamou de “um caminho no Candomblé”. O jogo de búzios é um dos instrumentos mais utilizados no Candomblé pelo pai de santo, como fonte de informações e orientações espirituais advindas do plano dos ancestrais, os *minikise*, à pessoa que busca algum tipo de esclarecimento ou cura. Os búzios podem revelar um certo “chamado” do santo (do *inkise*) o que envolve a iniciação, o processo de feitura do santo, ou seja, a “entrada” no Candomblé.

Neste sentido, para além de um envolvimento intelectual, direcionado para a realização de meu trabalho e minha pesquisa de campo, a minha relação com o CESS e com o campo das religiões de matriz africana (de uma forma geral) se deu como parte de

um interesse pessoal, de cunho espiritual/religioso. Pude conhecer o Candomblé, assim como algumas festas do Reinado, apenas no ano de 2017, quando da minha entrada no curso de mestrado da UFMG. Cada um desses cultos, que pertencem a uma mesma matriz religiosa *bantu*, possui seu próprio calendário de atividades¹⁶. Mais do que um culto, pude perceber que o Candomblé é um modo de vida, o qual pode ser estudado, para além de suas notáveis celebrações rituais e públicas, no dia a dia das relações que se dão entre a família de santo e os agentes sociocosmológicos que a compõem. Neste sentido, as manifestações públicas, nas quais se convidam irmãos de santo de outros terreiros, outras nações e linhas, e o público em geral, na verdade envolvem toda uma série de preparos prévios, que são agenciados no âmbito “interno”, entre a família da comunidade de terreiro.

Portanto, foi somente por meio de uma imersão mais significativa ao campo que pude vir assim a conhecer de maneira mais próxima o Candomblé, em suas práticas internas e diárias, nas relações com os integrantes de sua família de santo, para além das festas públicas, algumas das quais pude acompanhar durante o período de campo anterior, mas ainda sem um entendimento mais aprofundado acerca de seus cultos e de sua dinâmica comunitária. Como iniciante, aspirante a *muzenza*¹⁷, participei dos rituais de feitura de santo de alguns filhos do CESS, aos quais se seguem suas respectivas obrigações. O ritual de feitura do santo é um processo contínuo e progressivo, realizado de maneira coletiva, em que se engajam os filhos de santo e a comunidade de terreiro como um todo.

Também pude estar presente em algumas festas do Reinado, participando dos louvores aos santos e santas padroeiros cultuados pela guarda do CESS, a guarda de Nossa Senhora do Rosário de Pompeia, cuja rainha perpétua é Cecília Felix dos Santos,

¹⁶ As sessões de Umbanda são realizadas semanalmente, todos os sábados às 15h da tarde. Já os toques do Candomblé, também chamados de *kizombas*, são realizados numa frequência média de uma ou duas vezes ao mês, a depender do *inkise* a que se louva e das obrigações aos santos dos respectivos filhos iniciados na casa. O Reinado celebra seus cultos em louvação aos santos e santas católicas de sua devoção, esses se concentram em alguns meses do ano, a depender do santo louvado, e algumas vezes duram uma ou duas semanas.

¹⁷ *Muzenza* é o termo que se utiliza pra designar os filhos “rodantes”, ou seja, os que recebem os *minkise* durante as *kizombas*, ao contrário dos *tatas* e *makotas* (que não “rodam”), e cujo processo de iniciação (feitura do santo) é diverso daquele para os *tatas* e *makotas*. O termo *muzenza* é utilizado apenas durante certo período, de 7 anos, período considerado iniciático dentro do Candomblé, como um processo de maturação da pessoa e seu *inkise*. Após esse período, o muzenza pode se tornar pai ou mãe de santo (*tat’etu* ou *mam’etu*, respectivamente).

a Vó Cecília. Durante minha estadia no CESS tive a oportunidade de conhecer algumas outras lideranças religiosas e representantes mais antigos das religiões de matriz africana de BH, visitando algumas de suas casas e terreiros. Dentre esses, posso citar Pai Carlinhos de Oxum, que possui um terreiro de Candomblé *ketu* (de matriz ioruba) em Vespasiano, e Mãe Baiana, uma mãe de santo mais antiga, iniciada junto à Guaraci, ainda nos anos 1970. Também visitamos algumas outras importantes lideranças e representantes mais antigos do povo de santo de BH, por ocasiões de visitas espontâneas.

Para além desses encontros, que considero mais pessoais e afetivos, pois que ocorreram não em ocasião das sessões e festas religiosas, mas muitos, inclusive, de maneira imprevista ou suscitada, também pude estar presente e participar, durante o período do meu trabalho de campo, a alguns seminários, encontros e colóquios que trabalhavam com o tema das religiões afro-brasileiras. Além da já citada palestra, realizada pela CPIR no fim do ano de 2013, também participei de outros encontros, que considerei importantes não apenas para conhecer o povo de santo e seus representantes, mas também para escutar o que esses estavam falando, seus debates, seus discursos em comum e suas contradições e, enfim, sua luta pela autoafirmação de suas comunidades, em um meio social que os segrega e os invisibiliza, e sua busca pelo reconhecimento de sua religiosidade e do papel dos terreiros enquanto centros de cura, acolhimento e amparo social. Também considerei como importantes para a realização da pesquisa etnográfica outros seminários e eventos, os quais serão ao longo do texto citados e referenciados, em seus respectivos períodos e motivações.

Durante certo período, que durou pouco mais de 2 meses (entre os meses de janeiro e abril de 2018), como já morava próximo ao CESS, num apartamento localizado a apenas poucos quarteirões do terreiro, e como meu interesse pelo Candomblé crescia cada vez mais, assim como pelas suas atividades diárias dentro de um terreiro, decidi me mudar para o CESS, habitando o espaço do 2º andar, a casa de Pai Guaraci, onde também habitava um outro filho de santo, também chamado Arthur, iniciado recentemente no Candomblé de Angola como *tata pokó*¹⁸, o “pai da faca”, cujo cargo se destina à realização dos rituais de sacralização dos animais ofertados aos *minkise*¹⁹ e antepassados,

¹⁸ Arthur recebeu a djina *Tata Tabatulê Nkosi*, iniciado no CESS no ano de 2018.

¹⁹ Os *minkise* são os ancestrais divinizados dentro do Candomblé Angola. São algumas vezes, por conta de suas semelhanças, associados aos orixás (da matriz bantu). *Minkise* é plural de *inkise*.

com todos seus preparativos. Portanto, estive presente no CESS como filho de casa, médium de Umbanda e aprendiz no Candomblé e no Reinado.

No âmbito das comunidades de terreiro, um trabalho de campo que se situe de maneira destacada da dinâmica do “fazer”, de seus movimentos vivos que ocorrem no cotidiano, este não pode senão apresentar uma visão superficial, em que se isolam elementos considerados significativos, como os rituais e celebrações (por exemplo), em prol da apresentação de um quadro geral cosmológico que seria coeso. Para compreender a dinâmica da vida religiosa dos terreiros é preciso estar presente: estar presente significa “participar”, com as próprias mãos, com os seus pés, a sua cabeça, e todo o corpo, nas atividades da casa, cujo movimento se mostra como incessante. A sociocosmologia das religiões afro-brasileiras, de uma maneira geral, envolve a agência de seres (espíritos, entidades, guias espirituais, ancestrais) provindos de outros planos de existência (provenientes do “mundo invisível”, por assim dizer, em consonância com os termos utilizados pelo estudioso dos povos *bantu* e de sua filosofia e religião, Altuna, 1985), sendo um elemento fundamental e constituinte de sua sociocosmologia.

Para serem contemplados, esses agenciamentos requerem um tipo de engajamento que seja mais participativo, pois que corporal, espiritual e afetivo, por parte do antropólogo pesquisador, ou antes, ao menos, um esforço para tanto, visto que as categorias ocidentais acadêmicas muitas vezes não dão conta da realidade das comunidades de terreiro. Ao buscar falar sobre o candomblé, tratado pelos próprios adeptos como um modo de viver e agir no mundo, mundo este que por sua vez é compreendido como lócus para a agência e inter-relação com os antepassados e ancestrais, a escrita antropológica é muitas vezes limitada em seu escopo de buscar apreender os agenciamentos dessa sociocosmologia, seus movimentos dinâmicos e sua multiplicidade. Suas categorias e modo de pensamento muitas vezes não dão conta de conceber este trabalho de “travessia de fronteiras” territoriais e identitárias que se mostra fortemente presente em contextos religiosos e culturais de populações que se encontram à margem, tais como as comunidades de terreiro. Assim sendo, alguns autores como Goldman (2005a; 2005b) defendem uma pesquisa etnográfica que busque vivenciar de maneira mais engajada a realidade dos povos tradicionais de terreiro, espaços onde somente com o tempo e aproximação necessários é que são revelados alguns de seus “segredos” iniciáticos, bem como seus modos de viver e conviver em comunidade.

No contexto dos terreiros, o conhecimento acerca de seus rituais e de sua sociocosmologia, são transmitidos de maneira permeada na própria vida e nas relações que se cultivam no interior de suas comunidades, onde a oralidade e a experiência prática são atributos fundamentais para o aprendizado. Assim sendo, muitas coisas somente se aprendem no próprio “fazer”, no “observar” os mais velhos, e no convívio prolongado junto à família de santo, de forma progressiva: sem “pular etapas” ou querer “saber demais”. Muitas coisas não são contadas, não são assim prontamente reveladas de maneira sistemática, de forma em que se destacaria uma espécie de momento pre-iniciático teórico, anterior à prática, tal como se pretende na epistemologia acadêmica, por exemplo. Por outro lado, o neófito aprende com o seu próprio corpo, concebido como locus de manifestação de forças do mundo invisível; na própria ação prática, engajada com a dinâmica da vida comunidade, cujas funções e movimentos parecem não cessar, não havendo tempo, portanto, para uma preparação. Desse modo se diz que é na própria gira que se aprende a “gizar”, é na própria ação que se aprende a fazer, é “rezando que se aprende a rezar”.

Portanto, pretendo realizar essa abordagem no objetivo não de me fixar apenas no plano do discurso, das representações simbólicas, por assim dizer, em busca de conformar o que seria um quadro mais geral e coeso sobre a organização ritualística e cosmológica dos cultos afro-brasileiros de matriz *bantu* praticados no CESS. Tampouco o foco será dado apenas a um plano que seria mais “instrumental” ou político, ou seja, aos aspectos macrossociológicos e culturais desses “grupos”. Como adverte dos Anjos (2006), ambas essas abordagens buscam fixar momentos que seriam mais ritualizados, “mais afirmativos”, tanto a que privilegia a estrutura de organização cosmológica e ritual, quanto a que busca compreender somente os contextos sociais, políticos e econômicos adjacentes às comunidades de terreiro.

José Carlos dos Anjos (op. cit.) diz que, ao estudar a cosmopolítica afro-brasileira, o antropólogo deve buscar conceber o ritual e as cerimônias, assim como os discursos e “lutas políticas” de maneira aberta, como possibilidades para a renovação, trânsitos e acontecimentos imprevistos. Utilizando-se da imagem da encruzilhada, o autor realiza seu trabalho etnográfico no intuito de perceber os atributos e agenciamentos dessas comunidades, onde se entrecruzam identidades, concepções de mundo distintas:

Atores sociais em interação concreta e situações
cerimoniosas em sua abertura para o acontecimento serão

os ângulos a partir dos quais analisarei o cruzamento de representações políticas e representações religiosas. (Dos Anjos, p.15).

Vivemos sistemas rituais complexos, interligados, sucessivos e vinculados, atualizando cosmologias e sendo por elas orientados.” (idem, apud Peirano, 2000, p.12).

Neste sentido, a multiplicidade, proposta por Deleuze e Guatari (1995-1997) e utilizada por autores mais recentes da antropologia das religiões afro-brasileiras como Barbosa Neto (2013) e Goldman (op. cit.), pode ser uma chave conceitual interessante para tratar desses cultos, que engendram e congregam uma diversidade de cultos e associações sempre renovadas, tendo em vista a violência e a discriminação que sofrem as comunidades de terreiro situadas em zonas urbanas, tal como o CESS. Na trajetória de Vó Cecília e do CESS, assim como na trajetória de Pai Guaraci, pude perceber como são agenciadas essas estratégias, como forma de afirmação pública e política, no objetivo de legitimação das tradições religiosas cultuadas, mas também como meio para a própria sobrevivência de sua comunidade.

A grande maioria das informações que neste trabalho se encontra não foi por mim apreendida apenas por meio das entrevistas formais. A etnografia aqui apresentada parte de uma vivência paulatina e prolongada junto a esta comunidade de terreiro: as conversas informais, os eventos e situações que consideramos significativos serão apresentados de maneira diluída no próprio texto. Por outro lado, também me utilizei do recurso das entrevistas gravadas, essas realizadas em maior parte com Pai Guaraci. Os relatos acerca da trajetória de Vó Cecília e da fundação do CESS, as quais envolvem o(s) contexto(s) passado(s) (urbano e social) em que se dá o surgimento dos primeiros terreiros de BH, podem ser observados como conformando uma espécie de rede, ou malha, cujos agentes se relacionaram com a história do CESS e de Cecília, e cujas comunidades de terreiro, e suas lideranças religiosas, apresentam trajetórias similares, e que muitas vezes conversam entre si, influenciando seus caminhos e sua agência.

Como principal fonte da trajetória de Vó Cecília, os relatos de Pai Guaraci se complementam alguns outros relatos de filhos mais velhos da casa, que também conviveram com Vó Cecília. Para além dos relatos, este trabalho também pretendeu realizar uma etnografia situada na dinâmica do fazer e do conviver, onde situações e eventos vividos contaram com a minha participação, não apenas como antropólogo, mas como médium de Umbanda, aprendiz no Candomblé e integrante da família do CESS,

essas também são importantes fontes documentais, as quais foram utilizadas de maneira a apresentar a comunidade do CESS em sua dinâmica presente, manifesta, mas atento aos passados e ao discurso de sua tradição.

Este trabalho é dividido em quatro capítulos temáticos, os quais são subdivididos em seções menores. No primeiro capítulo, intitulado “O Centro Espírita São Sebastião (*Inzo Tabaladê ria Nkosi*)” busco tratar do espaço do Centro Espírita São Sebastião, descrevendo a sua estrutura morfológica físico-ritual atual, para em seguida realizar algumas reflexões sobre a impossibilidade de buscar separar o que seriam esferas contrapostos, do público x doméstico, ou político x ritual, dentre outras, em contextos sociocosmológicos como o do Candomblé no CESS, onde essas dualidades não se mostram assim dispostas, mas que parecem apontar para uma multiplicidade de agenciamentos e pertencimentos identitários.

No segundo capítulo (“Multiplicidades Bantu”) busco falar sobre o Candomblé praticado no CESS, a partir de alguns eventos e situações etnografadas, além dos relatos de Pai Guaraci. Busco também tratar sobre alguns aspectos do Candomblé tal como este é praticado no CESS, sua trajetória de “chegada em BH” nos anos 1960 e 1970, e do movimento do que chamo de “reafirmção *bantu*” que pude notar na agência de Pai Guaraci, o atual dirigente do CESS, cuja trajetória também é tratada neste primeiro capítulo. Nesse capítulo, também realizo alguns apontamentos sobre a multiplicidade e a genealogia espiritual (Serra, 1996), a partir do contexto ritual-sociocosmológico do CESS e do Candomblé de Angola.

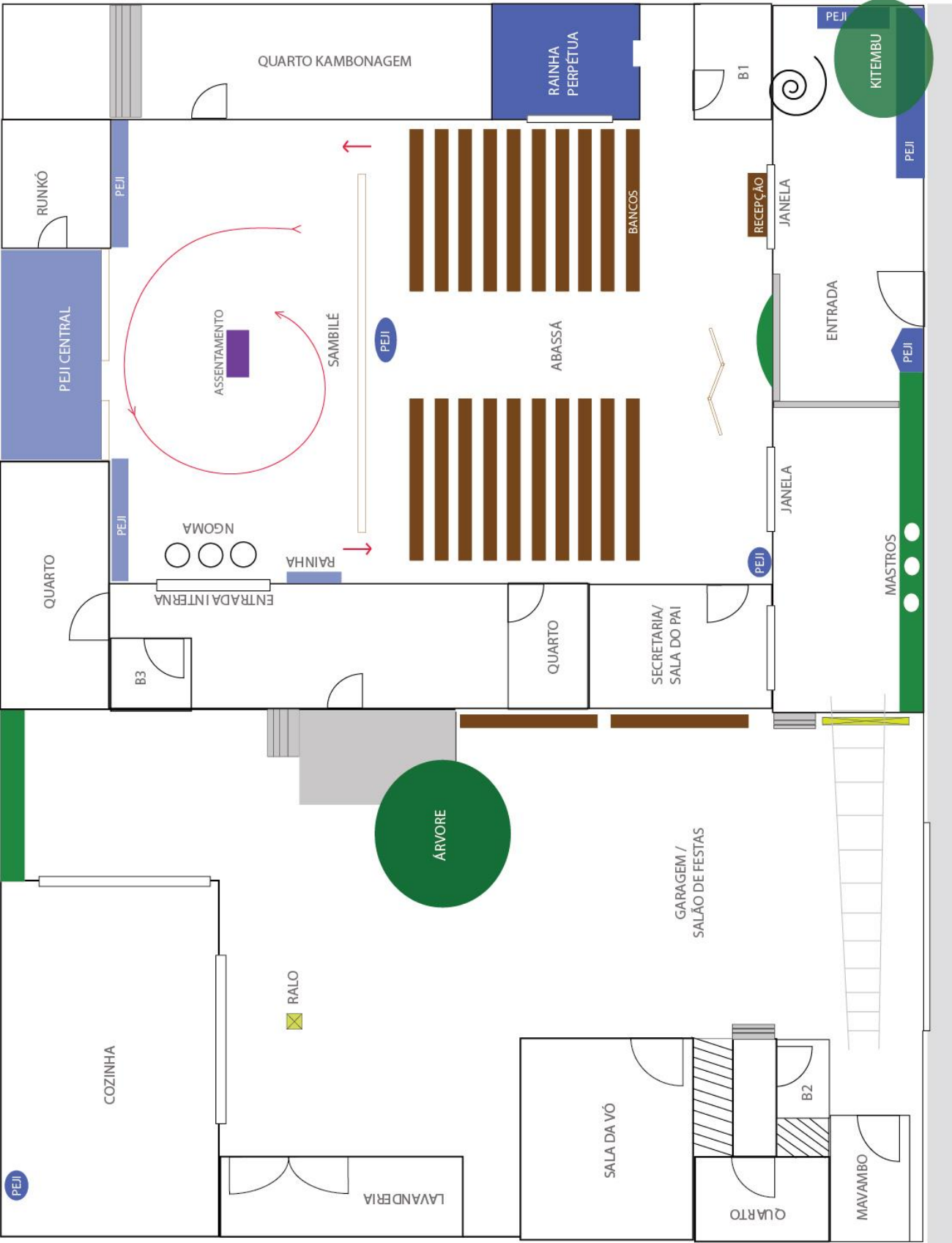
No terceiro capítulo (“*Mam’etu Tabaladê D’Ogun*”: trajetórias *bantu*) trato de apresentar um pouco da trajetória de Vó Cecília e da fundação do CESS, atentando para os contextos urbanos, históricos e políticos com os quais essas trajetórias se mostram relacionadas. Busco falar um pouco sobre o Reinado no bairro Sagrada Família para demonstrar sobre como se dá a articulação entre comunidades de terreiro de BH, cujos laços podem ser estudados como conformando uma espécie de rede, tal como relata Pai Guaraci. Esta rede se pauta em princípios religiosos de matriz *bantu*, onde o acolhimento, a cura e a congregação da multiplicidade mostram-se presente na trajetória de Vó Cecília, bem como nas trajetórias dos primeiros terreiros da cidade de Belo Horizonte, junto a suas lideranças religiosas mulheres negras. Ainda nesse capítulo, busco tratar da Umbanda de Cecília, dos agenciamentos que a levaram, junto aos guias espirituais, a

fundar o CESS nos anos 1930. A Umbanda e o Reinado mostram-se presentes nas trajetórias dos terreiros mais antigos e tradicionais de Belo Horizonte. Muitos desses terreiros foram fundados, de maneira protagonista, por mulheres negras, cujos agenciamentos são importantes para refletir sobre as estratégias de re-existência em um meio social urbano onde não pertencem.

No quarto e último capítulo, chamado “Estratégias e Parcerias”, busco levantar algumas reflexões acerca da agência em uma comunidade de terreiro como o CESS, tanto nos dias de hoje, sob a agência de Pai Guaraci, quanto na trajetória de Cecília, sua mãe e matriarca do CESS.) Busco falar sobre o CESS a partir do espaço urbano em que está inserido, fazendo alguns apontamentos sobre a história da ocupação e urbanização da cidade de Belo Horizonte, em especial de bairros mais antigos, os primeiros bairros periféricos, por assim dizer, mas que sofreram significativas mudanças, com as quais também lidam e se engajam as comunidades de terreiro no dia a dia. Ao fim do último capítulo trago mais alguns eventos etnográficos, tanto do passado (na agência de Cecília, relatada por Guaraci) quanto do momento presente, para realizar algumas apontamentos, à luz de alguns teóricos do pensamento decolonial e do feminismo, sobre a agência das comunidades de terreiro, as quais têm de lidar com a intolerância religiosa, com a discriminação racial e de gênero, dentre outros fatores que essas comunidades religiosas (marginais) têm de enfrentar, em busca de sobrevivência/re(existência) e como forma de expandir e fortalecer a sua rede de parcerias.

Após a seção das Conclusões e das Referências Bibliográficas apresento um Glossário com alguns termos em língua bantu utilizados nesse trabalho, além de alguns termos em língua ioruba, os quais são usados no contexto da comunidade de terreiro do CESS, no dia a dia de sua família de santo. Esses termos foram por mim aprendidos na convivência com a própria comunidade do CESS e com Pai Guaraci, o qual é estudioso da cultura e religiosidade *bantu*, e que me explicava sobre as palavras, saudações e expressões utilizadas, além de ter sido quem me orientou sobre a grafia a utilizar.

DESENHO REPRESENTATIVO
CENTRO ESPÍRITA SÃO SEBASTIÃO



(Figura 1)

2. O CENTRO ESPÍRITA SÃO SEBASTIÃO (*INZO TABALADÊ* *ria NKOSI*).



(imagem 2: portão de entrada do CESS)

O Centro Espírita São Sebastião está localizado no bairro Sagrada Família, mais especificamente na regional leste da cidade de Belo Horizonte (Minas Gerais). Este terreiro foi fundado no ano de 1933. Desde o ano de 2007, ano da passagem²⁰ de Cecília, o CESS é dirigido por Guaraci Maximiano dos Santos, o Pai Guaraci (*Tat'etu Yalemi*). O Centro Espírita São Sebastião situa-se na rua Geraldo Menezes Soares (antiga Rua São Bento), numa localização bem próxima a uma grande avenida da cidade, a avenida Cristiano Machado.

O bairro em que está inserido é um dos mais antigos da cidade, assim como outros que se encontram na cercania, como o bairro Concórdia, do outro lado da avenida Cristiano Machado, além de outros terreiros mais antigos que também se localizam tanto no bairro Concórdia, de um lado, quanto do bairro Sagrada Família, do outro lado da avenida. Atualmente, o território do CESS ocupa uma área de intensa movimentação: de pessoas, carros, mercadorias, ônibus intra e intermunicipais (muitos dos quais vão para

²⁰ Termo utilizado entre o povo de santo para se referir ao “falecimento” - que se refere a uma travessia para outro plano espiritual de existência.

os municípios de Santa Luzia, Sabará, Lagoa Santa, dentre outras cidades vizinhas), todos aqueles elementos que compõem as malhas metropolitanas das cidades brasileiras.

A avenida Cristiano Machado possui várias estações de ônibus metropolitanos, percorrendo assim uma área de intensa e cotidiana circulação de pessoas, além de ser uma zona comercial onde se localizam inúmeras lojas, mercados e hipermercados, padarias, prédios comerciais e empresariais, restaurantes, que se dispõem ao longo de toda a avenida, desde o centro até a saída de Belo Horizonte a outras cidades vizinhas, como Santa Luzia, Lagoa Santa, dentre outras. O bairro Sagrada Família é o bairro mais populoso de BH (segundo Censo de 2010, contando com 34.000 habitantes²¹), com uma população bastante heterogênea. No mesmo quarteirão do CESS encontram-se algumas casas, uma padaria, um lava-jato (logo à direita), e mais próximo, à esquina, está um bar. O muro do CESS é extenso e foi recentemente pintado pelo artista Cata Preta, um integrante do CESS, por meio da aprovação em um edital de cultura artística (o Projeto Gentileza, da Prefeitura de Belo Horizonte), com imagens relacionadas aos *minkise*, num muro que antes era todo pintado com a cor verde.



(imagem 3: o CESS visto da rua)

²¹ <https://bairrosdebelohorizonte.webnode.com.br/bairros/>.

Do outro lado da Cristiano Machado, no bairro Concórdia, paralelo ao bairro Sagrada Família, estão muitos dos terreiros tradicionais mais conhecidos da cidade, com os quais se relacionam as trajetórias de Vó Cecília e Pai Guaraci²². Como um dos bairros mais antigos de BH, assim como o Bonfim e a Lagoinha, bairros que se encontram, hoje em dia, nos entornos das grandes avenidas Cristiano Machado e Antônio Carlos, o Concórdia teve sua ocupação inicial ainda durante os primeiros anos que marcam o início da expansão da cidade de Belo Horizonte, bairros que sofreram, ao longo do tempo, distintas e significativas transformações em sua malha urbana, tais como as grandes e progressivas obras públicas, com a construção e ampliação de grandes avenidas, além da especulação imobiliária que passou a atingir algumas dessas regiões, em especial a região do Sagrada Família.

Logo que se aproxima ao quarteirão da rua Geraldo Menezes Soares (antiga Rua São Bento), onde está o CESS, a bandeira de *Kitembu*, *inkise* relacionado ao tempo e ao vento, considerado o rei da nação de Angola e dos povos *bantu* (conforme relata o próprio Pai Guaraci), localizada ao alto de uma árvore (a árvore de *Kitembu*), esta é prontamente percebida, referência fundamental que identifica os terreiros de Candomblé da nação Angola. Conforme me foi apontado pelo próprio Pai Guaraci, logo se percebe a diversidade religiosa cultuada no CESS: ao olhar para o alto, por cima do muro, está uma cruz, que se refere às almas louvadas na Umbanda, por meio da utilização de um símbolo cristão. Ao mesmo tempo, também se notam os mastros e bandeiras do Reinado, e, bem acima da porta que dá para a entrada do *abassá* (o salão onde ocorrem as sessões e festas públicas), encontra-se uma grande quartinha de barro, utilizada no Candomblé como assentamento dos santos e orixás, além da árvore e da bandeira de *Kitembu* mencionadas, que também pertencem à sociocosmologia do Candomblé (imagem 4). De acordo com Pai Guaraci, esses distintos símbolos religiosos demonstram como uma comunidade de terreiro como o CESS se vale da congregação de diferentes tradições culturais e religiosas em seus espaços e na vida de sua família religiosa.

²² Me refiro a comunidades de terreiro de matriz bantu que apresentam um longo histórico de ocupação nesses bairros, o Sagrada Família e Concórdia, tal como o terreiro de Dona Isabel (Isabel Casimiro das Dores Gasparino, rainha Conga de Minas Gerais) hoje dirigido por sua filha, Belinha (Isabel Casimiro), também chamado de Centro Espírita São Sebastião, fundado no ano de 1933. - <http://www.mapeandoaxe.org.br/terreiros/belohorizonte>).



(imagem 4: Portão de entrada do CESS; vista alta)

A porta do *abassá* está localizada no interior do CESS, separada da rua pelo muro, em que se encontra o portão de entrada para o CESS. Também se veem os altos mastros

em que são hasteadas as bandeiras dos santos cultuados no Reinado, além das copas das árvores que estão plantadas no espaço interno do terreiro, junto ao muro do portão de entrada dos pedestres. Além do portão de entrada, existe um portão maior, o portão da garagem, mais utilizado pelo pai de santo e seus filhos em função. Esse portão dá para a “área de convivência” do CESS, como assim a chamo, a antiga área do terreiro de Vó Cecília, sendo um espaço utilizado pela própria comunidade, uma área mais interna da casa.

Durante o dia, tínhamos que passar muitas vezes por este portão maior que dá para a garagem, saindo e entrando com o carro de Pai Guaraci. Guaraci me confiava a função de realizar alguns traslados de mantimentos para o terreiro, como velas e alimentos, comida para santo durante as festas religiosas, dentre outras atividades, que eram comuns e bastante frequentes no dia a dia movimentado do CESS. Assim que se entra por esse grande portão, à esquerda, está a porta da casa de *Mavambo* (também identificado como exu na tradição iorubana, o *inkise* guardião, que protege as portas e porteiras). Esta porta está sempre trancada e somente o pai-de-santo possui a sua chave, sendo a entrada permitida apenas aos filhos de santo iniciados no Candomblé e cujas funções se associam com os trabalhos e feitura que são realizados no interior deste espaço, tais como os cortes (sacralização de animais para oferendas).

De frente para o jardim, fincados no chão, estão os altos mastros brancos nos quais são hasteadas as bandeiras dos santos do Reinado (como São Sebastião, Santo Expedito, dentre outros, a depender da celebração) durante as festas da guarda. Esses mastros se dispõem em fileira, rentes ao muro do CESS, até o portão pequeno, sendo separado deste último por uma pequena câmara, onde se arriam as oferendas a *Mavambo*, o guardião do portão. Após o portão pequeno, ainda rente ao muro, encontra-se o espaço onde se oferecem algumas comidas de santo, e onde estão os assentamentos de antepassados e ancestrais (como os caboclos e caboclas). De frente a este espaço está a árvore de *Kitembu*, além de uma escada, pela qual se sobe para realizar os rituais associados a este *inkise*, o rei da nação Angola, cuja árvore é bem grande.

Descrevi, então, a parte externa do CESS, cujos limites desembocam na porta de entrada para o *abassá*, onde ocorrem as sessões e festas públicas. Volto-me agora para o espaço interno do CESS, contornando assim, por fora, o espaço do *abassá*, que ocupa a região central do território do terreiro, mas agora percorrendo-o a partir do outro lado,

onde se encontra o grande portão de entrada da garagem, algumas vezes também utilizado por filhos da casa como uma entrada “mais interna” do CESS, principalmente por aqueles mais próximos ao pai de santo e outros filhos cujos cargos e funções envolvem uma atuação diária dentro dos domínios do CESS.

Ainda neste que chamo que poderíamos chamar de “doméstico” do CESS, à esquerda, logo após a casa de *Mavambo*, encontra-se o banheiro comumente utilizado pelos filhos da casa para tomarem os banhos de erva, antes do início das sessões, e o quarto onde esses se trocam, e inclusive podem ali dormir durante as obrigações, rituais e processos de feitura do Candomblé, sendo este especialmente utilizado pelos homens. Logo após o banheiro e este pequeno quarto reservado aos filhos de santo, se encontra a sala da Vó Cecília (a “sala da Vó”), onde Pai Guaraci realiza alguns trabalhos religiosos, mas que também funciona como seu escritório particular. Para entrar na sala da Vó, os filhos de santo pedem licença, (“*bandajira*²³”, em língua *kimbundo*²⁴), demonstrando respeito e reverência para em relação a este espaço. Passávamos muito tempo, eu, Arthur (que na época ainda não havia se iniciado na casa) e Pai Guaraci, conversando sobre assuntos importantes ou corriqueiros, assim como para realizar tarefas, como contactar pessoas, divulgar as sessões do CESS pelas redes sociais (essas funções mais feitas por Arthur), digitar textos, função esta que Guaraci me pedia para que eu o auxiliasse, dentre outras atividades que poderiam ocorrer dentro da sala da Vó.

Após a sala da Vó, depara-se com um espaço intermediário, separado do espaço da garagem por duas grandes pilastras e não contendo cobertura de telhado. Neste espaço se encontra o ralo principal da parte externa do terreiro, onde, durante as obrigações rituais e no dia-a-dia, são lavadas as painéis maiores (utilizadas para as festas públicas), as gaiolas dos bichos, além de ser o local para onde escorre a água utilizada na lavagem do chão do terreiro, normalmente feita com a mangueira. Neste espaço intermediário se encontram, à esquerda, a lavanderia, e à direita uma grande árvore à qual se amarra um pano ritual. Na lavanderia, além da máquina de lavar, das pias e do tanquinho, também se encontram armários onde estão guardados muitos objetos de uso prático que são bastante

²³ “*Bandajira*” é uma expressão que se utiliza entre os terreiros de nação Angola, como o CESS, como pedido de licença para se entrar em espaços considerados sacralizados (como o *sambilé* e a sala da Vó Cecília, no CESS), ou mesmo para pedir a palavra entre os mais velhos ou com o pai-de-santo. Este termo é semelhante ao “*agô*” do ioruba.

²⁴ O *kimbundo*, é uma língua da família *bantu*, muito utilizada entre terreiros do Candomblé de Angola, assim como o *kicongo*.

utilizados para os trabalhos manuais, com os de limpeza e de reparo do terreiro. Além desses objetos, ali também estão duas pequenas gaiolas, nas quais são colocados bichos como galinhas, galos e patos, utilizados para os cortes.

Saindo da lavanderia, e voltando à zona que chamei de intermediária, se segue um pouco mais e logo se vê a porta da cozinha. A cozinha é um espaço grande, no interior do qual se encontram um fogão industrial ao centro, com vários bocas, e um banco co-extensivo à fundação arquitetônica, sobre o qual está um altar (chamado de *peji*) consagrado a São Benedito, o santo padroeiro do alimento e da cozinha, para o qual se acendem, periodicamente, velas, além de ser ofertado o café, coado separadamente e servido em uma caneca ritual específica.

O espaço da cozinha é fundamental dentro da sociocomologia de matriz *bantu*, em especial no Candomblé e no Reinado, onde a preparação ritual do alimento obedece a preceitos altamente detalhados, o que torna este espaço - a cozinha - uma zona produtora de boa parte do *nguzu*²⁵ (força vital) do terreiro, que será ofertado aos *minkise* e antepassados, bem como às pessoas, visitantes e filhos da casa que compartilham do alimento. Agora saindo da cozinha e nos direcionando à parte interna do terreiro, existe uma pequena escada, que dá para um cômodo que interliga o terreiro externo ao *sambilé*, como uma espécie de “porta dos fundos”, que dá exatamente para o espaço onde está a *ngoma* (nome que se dá, na língua kimbundo, ao conjunto de atabaques rituais utilizados durante as *kizombas*), dentro do espaço ritual do *sambilé*, conforme se pode ver na nossa planta. O acesso ao *sambilé* por essa estreita porta rolada só é permitido aos filhos da casa em funções que envolvem a passagem por este setor.

Antes da entrada para o *sambilé*, que se encontra separado por esta porta rolada de estreita passagem, está um cômodo (quarto) onde se realizam as tarefas internas da casa, tais como a costura, a passagem de roupas, dentre outras atividades, além de ser também o espaço utilizado como vestuário para as filhas da casa, onde se aprontam para as sessões e festas públicas. Também aqui se encontram um banheiro (B3) e dois quartos, um deles usado para hospedar visitantes e filhos de outras cidades e terreiros, e o outro utilizado para o depósito de materiais e objetos como cadeiras e mesas, que são retiradas

²⁵ *Nguzu* é um termo utilizado entre os terreiros de matriz *bantu* para se referir à força espiritual e vital que advém dos *minkise* (ancestrais), que são a fonte primordial de todo *nguzu*. O termo *axé* (provindo do *ioruba*) também é utilizado de forma análoga ao termo *nguzu*.

durante as festas públicas, normalmente após as sessões e giras, para reunirem os visitantes e servi-los com o alimento da casa.

O espaço da garagem também funciona como o salão de visitas do CESS, onde jantam e almoçam, de maneira conjunta, os visitantes durante as festas e sessões públicas do CESS. A ambivalência deste espaço pode ser notada na multiplicidade de agenciamentos que este envolve, no dia a dia de trabalho coletivo da família de santo (nas lavagens do terreiro, por exemplo), e durante as sessões públicas. Aqui, como se trata de um espaço doméstico, são também realizadas algumas reuniões da família do CESS, convocadas previamente pelo pai de santo.

Assim, na ocasião das festas, a “abertura” deste lugar, que seria tido como mais “doméstico”, pode sinalizar justamente a recepção aos consulentes e visitantes de outras casas, levando em conta que o bom tratamento e a cordialidade são aspectos bastante prezados pela família da casa, que recebe o público externo. Dentro do Candomblé, preza-se muito por um tratamento gentil e cordial aos visitantes de outras casas e terreiros, o que leva a exaltar a imagem da casa, demonstrando a força de seu *nguzu*. A abundância é um elemento muito valorizado, podendo ser notada na fartura dos alimentos durante as festas religiosas, na beleza da casa e no tratamento respeitoso por parte dos filhos de santo aos convidados e visitantes, por exemplo.

As confraternizações são realizadas após as sessões, tanto no Candomblé, quanto na Umbanda e no Reinado, porém de diversas maneiras, a depender de cada um desses cultos e de suas respectivas celebrações. Neste espaço ocorre quase sempre um lanche, realizado após as sessões de Umbanda, destinado aos filhos da casa e aos visitantes que permanecem no terreiro após o término das sessões. Quando na ocasião de louvores e celebrações aos santos e guias espirituais, como os pretos velhos, em que se reúnem uma quantidade maior de pessoas, e que possuem todo um valor especial para a comunidade religiosa, o lanche é mais farto, e deve-se seguir sempre a mesma etiqueta: os filhos da casa servem aos visitantes. No Reinado, a comida é preparada como um dos fatores principais das celebrações, e o momento do almoço, ou algumas vezes do lanche, é uma ocasião especial, para a qual se reúnem a guarda e os visitantes, para fazer orações e dar “vivas” aos santos louvados. Já no Candomblé, neste espaço da garagem se recebem os visitantes e se serve um jantar, após as festas (*kizombas*), sempre bastante abundante, e feito com a comida do santo, possuindo o *nguzu* dos *minkise*.

De acordo com os relatos de *makota* Lúcia (integrante do CESS), o espaço da garagem, que também funciona como o salão de festas do CESS, e algumas vezes como sala de reuniões para a família de santo, era um grande terreiro de terra batida, pelo qual, ainda na época de Vó Cecília, “corriam soltos os bichos, que Cecília criava com muito amor”. Segundo Lúcia, este espaço foi transformado ao longo do tempo, e principalmente após a passagem de Cecília e a efetiva assunção da direção da casa por Pai Guaraci. Pai Guaraci realizou algumas reformas nesta área do CESS, assim como em outras áreas, cobrindo o seu teto e colocando pisos de ardósia, além de nivelar o espaço que passou a ser mais utilizado para guardar o seu carro, e os de visitantes e amigos mais próximos.

2.1. O ABASSÁ



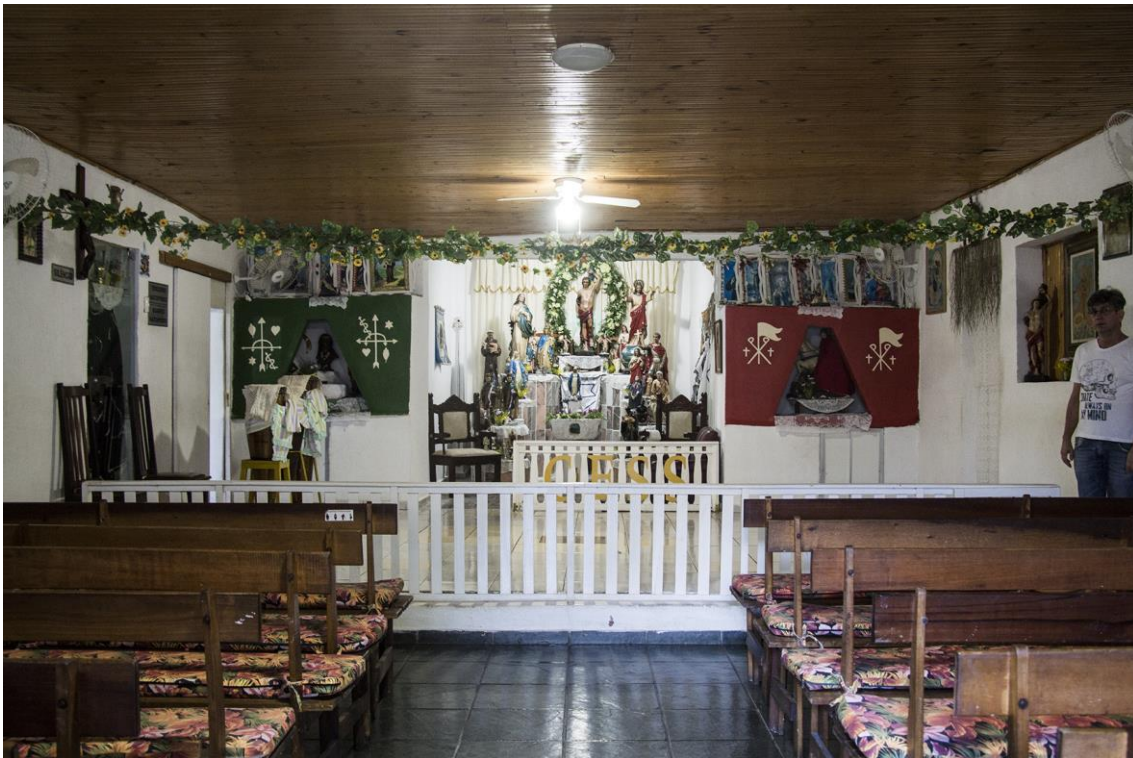
(imagem 5: porta do *abassá*)

Assim que se entra pelo portão principal do CESS se vê, logo à frente, a porta de entrada para o *abassá*, este separado do portão por apenas alguns passos. A porta do *abassá* é de um vitral colorido (conforme imagem 5), assim como as suas janelas. Como elemento comum no Candomblé e forma de demarcar a sacralidade do espaço, são utilizadas folhas desfiadas do dendezeiro (o *mariô*), colocadas de maneira a circundar o arco superior da porta de entrada do *abassá*. O *mariô* também está colocado entre algumas passagens internas do *abassá*, como na passagem entre a área da assistência e na porta da secretaria, por exemplo, e entre a área da assistência e os banheiros, dentre outras passagens em que se utiliza do *mariô*²⁶. No entanto, antes de entrar no *abassá*, passando pelo *mariô*, logo se percebe, ao fundo, no *peji* central, a grande imagem de São Sebastião, o santo patrono do CESS, rodeado por outras grandes imagens de santas e santos.

O espaço interno do *abassá* é dividido em três áreas:

1) a assistência: destinada aos consulentes. Neste espaço estão paralelamente dispostos largos bancos de madeira, parecidos com aqueles bancos de igrejas católicas, porém sem o espaço destinado a se colocar os joelhos. Esses bancos estão organizados em duas fileiras, que demarcam e dividem o espaço onde se sentam as mulheres (à esquerda da porta de entrada), e o espaço dos homens (à direita, quando se entra pela porta do *abassá*). Por entre essas duas colunas de fileiras passa um corredor que parte, desde o portão de entrada do *abassá*, em direção ao altar da assistência, que se encontra na “fronteira” entre a assistência e o *sambilé*, com uma pequena mesa ao centro (figura 1). O corredor que separa as duas colunas de fileiras dos bancos de ambos os lados feminino e masculino, parece funcionar como “caminho” visual e energético, que desemboca no *sambilé*, o espaço onde se manifestam os guias espirituais da Umbanda, caboclos, pretos velhos e exus (como exemplos), e também os *minkise* do Candomblé, espaço ritual onde se deve entrar sempre descalço, e sempre pelo lado correto (a entrada se dá pelo lado direito, e a saída pelo lado esquerdo, esta última realizada sempre de costas para a entrada, de frente ao altar.).

²⁶*Mariô* (termo que vem do ioruba) é o nome dado à folha do dendezeiro, sendo utilizado no Candomblé como forma proteção, entre as portas e nas janelas dos terreiros.



(imagem 6: espaço interno do *abassá*)

O espaço da assistência é separado (à sua frente), do *sambilé*, onde ocorrem as sessões de Umbanda e as *kizombas* do Candomblé (também chamadas de toques) por uma pequena cerca de madeira, da cor branca. Ao lado esquerdo, onde sentam as mulheres consulentes, perto à janela, encontra-se um *peji* consagrado a Ogum (São Jorge) e aos pretos velhos. Logo ao lado desta imagem se encontra a porta para a sala de Pai Guaraci (também chamada de secretaria), que permanece sempre fechada durante as sessões. Nesta sala, Pai Guaraci recebe os clientes do Candomblé para jogar os búzios²⁷ durante os dias de semana, quando não estão ocorrendo sessões. Durante as sessões, esta sala é utilizada apenas para reuniões privadas e rápidas, sob a autorização do pai de santo.

Junto à porta de entrada está a mesa da recepção, onde os visitantes são primeiramente recebidos pelos filhos da casa cuja função, durante as sessões de Umbanda, é a de colher os nomes dos consulentes, receber possíveis doações espontâneas, e entregar as fichas para os atendimentos com os guias. Ainda nesta parte, localizada à direita da

²⁷ O jogo de búzios é fundamental dentro do Candomblé, tratando-se de uma consulta particular com o pai de santo, sob o auxílio de seus ancestrais (*minkise*). No jogo de búzios são revelados alguns aspectos importantes da vida da pessoa, como orientações acerca de seu caminho espiritual, sua vida afetiva, amorosa e financeira, dentre outras, além das ferramentas necessárias para se alcançar a cura, o bem-estar e o equilíbrio em sua vida.

entrada do *abassá*, se encontra o banheiro dos consulentes.

Na parede ao lado dos bancos onde se assentam os homens, está um altar (*peji*) em homenagem à Rainha Perpétua da Guarda de Moçambique Nossa Senhora do Rosário de Pompeia, Cecília Felix dos Santos, contando com uma bela escultura representando a Rainha Cecília, além de conter uma placa em homenagem à sua mãe, Dona Felicidade Divina do Espírito Santo. Dispostos nas paredes de ambos os lados da assistência estão pendurados alguns cartazes com fotos, homenagens e informações acerca da história do CESS, de Vó Cecília, além de atividades atuais prestadas por sua comunidade de terreiro.

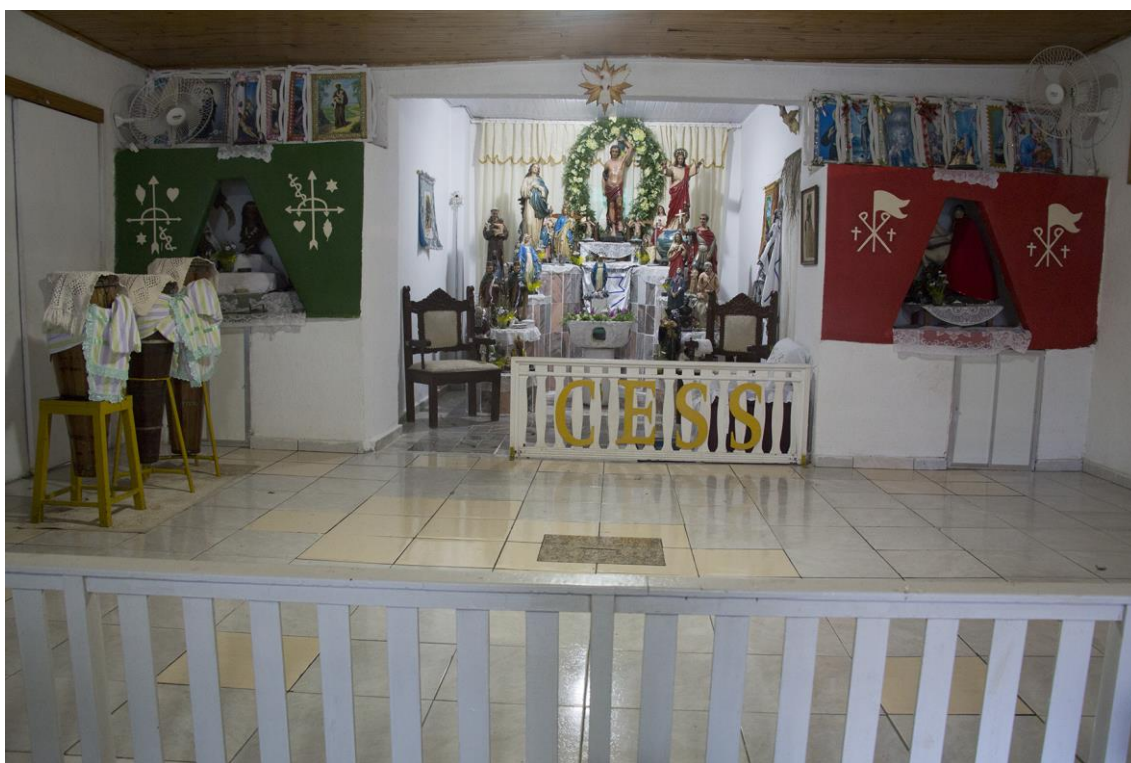
2) O *sambilé*: onde se realizam as sessões de Umbanda, os toques do Candomblé, e alguns toques e louvações do Reinado. É um espaço sacralizado, delimitado por uma pequena cerca, que o separa da assistência, de forma a se destacar como o espaço onde se realizam as sessões da Umbanda (também chamadas de *giras*), com suas consultas e atendimentos, além dos toques do Candomblé. A entrada ao *sambilé* e participação nas *giras* e toques é aberta somente aos filhos da casa e visitantes conhecidos de outras casas. A assistência pode entrar neste espaço somente durante as consultas, atendimentos, descarregos e demais práticas agenciadas pelos guias espirituais da Umbanda²⁸. Durante os toques de Candomblé e celebrações do Reinado, os consulentes permanecem sentados nos bancos, cantando, batendo palmas e “recebendo as bênçãos” dos *minkise*. No *sambilé*, deve-se entrar sempre à direita, e descalço, salvo o pai de santo, os *tatas* e as *makotas*²⁹ (também chamados de *ogãs* e *ekedis*, respectivamente), além de outros mais velhos, os quais podem entrar calçados. Ou seja, os médiuns de incorporação e os médiuns

²⁸ Os guias espirituais dão consultas, passes, “puxadas” (para descarregar o consulente), orientam aos consulentes com o fim de auxiliá-los em suas várias questões trazidas, como os problemas afetivos, espirituais, financeiros, dentre outros, além de outras práticas de cura por eles realizadas durante os atendimentos.

²⁹ Os *tatas* são autoridades masculinas dentro dos terreiros de Angola, como o são os *ogãs* entre os terreiros de matriz ioruba. Já as *makotas* são as autoridades femininas, análogas às *ekedis* do Candomblé ioruba. Os *tatas* e as *makotas* se caracterizam por serem “não-rodantes”, ou seja, por não receberem o santo (*inkise*) durante os toques, ao contrário dos *azenza*, também chamados de “rodantes”. As funções dos *tatas* são as de tocar os atabaques e outros instrumentos (como o agogô) e puxar as zuelas (cantos em língua *bantu*) durante as *kizombas*, neste caso são chamados de *tata kambondo*, os *tatas* “músicos”, por assim dizer; também podem possuir a função da sacralização dos animais ofertados aos *minkise* e preparação das oferendas (sendo chamados de *tata kivoda*, ou *tata pokó*). Já as *makotas* possuem a função de vestir os *minkise* quando esses se manifestam nos *azenza* durante os toques, além de serem responsáveis por toda a organização operacional (oferendas, alimentos, disposição dos *pejis* e do *sambilé*) de todo o espaço do terreiro, estando presente como braço direito do pai ou mãe de santo. As *makotas* “fazem o santo dançar” utilizando-se do *adjá* (instrumento ritual do Candomblé), além de serem responsáveis (dentre outras várias funções) pelo zelo dos *azenza* recolhidos no *runkó* durante o processo de feitura do santo. Os *tatas* e *makotas* são autoridades dentro dos terreiros, tratados e respeitados pelos *azenza* como pais e mães. (Santos, 2015).

de assistência (que “não incorporam”), que auxiliam os guias espirituais incorporados em seus atendimentos, acendendo os cachimbos e charutos dos pretos velhos e exus, por exemplo, dando assistência aos consulentes, e prezando pela organização dos atendimentos, da chamada dos visitantes, dentre outras funções. Esses devem entrar sempre descalços no espaço do *sambilé*.

Ao entrar no *sambilé*, deve-se realizar uma saudação específica como pedido de licença (*bandajira*) para adentrar este espaço sacralizado. Existem vários pontos de *nguzu* dispostos ao longo do *sambilé*, seguindo o seu contorno, em um movimento espiralado, anti-horário, passando pelos principais *pejis* do *sambilé*, que são pontos de força espiritual – *nguzu*, e saudando-os da maneira devida. Este é o movimento da *gira*, tanto na Umbanda quanto no Candomblé, conforme representado em nosso desenho (figura 1).



(imagem 7: o *sambilé*)

3) O *peji* central: onde se encontram as grandes imagens dos santos, cuja maior representação é a de São Sebastião localizado no centro, ao alto. No altar central está contido o *nguzu* do sacerdote do terreiro. A entrada para este espaço é feita passando-se por uma pequena cerca que o separa do *sambilé*, onde ocorrem as *giras* e os *toques*, sendo permitida somente ao pai de santo, que possui, no interior desse espaço, uma cadeira especial, além de outros assentos que ali são colocados para dar um espaço mais

confortável aos pais e mães de santo mais velhos. O altar central, portanto, é um espaço bastante reservado, onde se encontram objetos sagrados de suma importância para o desenrolar dos rituais, como a pomba em pó (um tipo de giz ritual), o *adjá* (instrumento ritual utilizado pelo pai de santo durante as sessões da Umbanda e os toques do Candomblé). Este é o espaço do pai de santo por excelência, e algumas vezes utilizado também pelas *makotas*. Os *tatas kambondos*, que são aqueles que tocam os atabaques e “puxam” os pontos cantados durante as giras de Umbanda, ou as *zuelas* (quando é toque de Candomblé), esses, apesar de sua posição na hierarquia dos terreiros enquanto autoridades, chamados de “pais” e “mães” pelos *azenza* (plural de *muzenza*) e outros filhos do CESS, não costumam entrar neste espaço do altar central, uma vez que possuem seu próprio espaço, junto aos atabaques, onde também se encontram algumas cadeiras, utilizadas para abrigar os *tatas* mais velhos e outros visitantes.

Tudo isso tem no pejí, ou congá, nomes dados aos altares, marca do sincretismo religioso umbandista e da legitimação do sacro nesta manifestação, com a presença de imagens católicas, elementos ameríndios, arcos, flechas, estátuas de índios e caboclos e representações africanas (personificações de Pretos Velhos). Além de indumentárias que fazem referência ao Candomblé de Angola, escudo, espada, leque, machado, assim como os estandartes, bandeiras, bastões e coroas da tradição do Reinado. Na figura abaixo, esses elementos estão expostos de forma hierárquica. Tendo as imagens católicas localizadas em posição superior e evidenciada a imagem de São Sebastião, padroeiro do CESS. Numa posição inferior às demais imagens de entidades, como Pretos Velhos e uma de Hindu, localizada no lado esquerdo, e a cruz ‘cristã’ centralizada ao chão do pejí, como ilustra a foto a seguir. (Santos, p.48).

Entende-se que o pejí, no CESS, é um lugar de confluência simbólica. No qual a religiosidade produz sentido por meio da capacidade de articulação do ser humano, diante as tradições umbandistas, do reinado, candomblecista, católica e ameríndia. (p.49).

Ao lado do altar central se encontra uma porta cuja passagem dá para o *runkó* (também chamado de camarinha), espaço cujo acesso não é permitido aos filhos não iniciados no Candomblé. No *runkó* ficam recolhidos os filhos em processo de feitura do santo (ritual de iniciação do Candomblé), que pode durar de 7 (para os *tatas* e *makotas*) a 21 dias (para os *azenza*) e segue minuciosos preceitos e obrigações ritualísticas. O que acontece dentro do *runkó* deve ser mantido em segredo pelos filhos iniciados.



(imagem 8: o peji central)

Esses espaços aqui citados, que compõem a estrutura morfológica e ritual do CESS estão organizados e dispostos de uma maneira em que se deva levar em conta, para um tal estudo, a sociocosmologia *bantu*, com as forças e os seus agentes. Neste sentido, os espaços do interior do CESS possuem seus pontos de força espiritual (*nguzu*), de manifestação de poderes e evocação de memórias, tal como no caso das homenagens que se prestam à Cecília e aos antepassados, por exemplo, que escapam a uma abordagem que seja meramente física do terreiro. Existem várias saudações que devem ser realizadas em determinados espaços da casa, que contém esses pontos de força, correspondentes a espíritos antepassados ou ancestrais - os *minkise*. As saudações são aprendidas pelos filhos iniciantes por meio dos mais velhos, os quais os guiam e os ensinam ao longo do tempo e da convivência dentro da comunidade de terreiro.

Essa continuidade entre o doméstico e o cósmico talvez não seja geral, mas podemos encontrá-la em diversos contextos etnográficos. Boyer (1993), para ficarmos apenas com esse exemplo, chamou a atenção para a sua ocorrência na cidade de Belém. „L'édification du lieu de culte constitue une extension de la résidence de la Mère de Saint: le terreiro, loin de se couper de la maison, prolonge l "espace domestique" (1993: 87). Sugiro que o inverso dessa formulação é igualmente verdadeiro: o espaço doméstico é o prolongamento do espaço ritual, do mesmo

modo que o corpo do chefe forma um contínuo com a casa no seu sentido mais amplo. A cosmologia está inteiramente implicada em ambos. (Barbosa Neto, 2013 p.110 *cit.* Boyer, *op. cit.*).

Mais uma vez lembrando, o espaço do CESS pode ser dividido em duas partes: uma mais interna, por onde transitam os filhos da casa e outros integrantes da comunidade do CESS, e onde se realizam tarefas rituais e obrigações, que são atividades mais reservadas, e outra parte que seria mais externa, aberta aos visitantes e ao público em geral. É pertinente notar que, durante as festas e celebrações públicas, o espaço interno é utilizado para recepcionar os “de fora”. Neste espaço, que chamo de externo, se encontra o *abassá*, no interior do qual se abriga a assistência. Dentro do *abassá*, percebe-se que os espaços são delimitados de maneira a serem reservados aos seus respectivos ocupantes. O *sambilé*, apesar de poder ser considerado como integrante do espaço interno do CESS, também constitui-se como um espaço de recepção aos consulentes, tal como se percebe na Umbanda, onde os guias espirituais dão passes e consultas aos consulentes, que entram neste espaço em fila, chamados de um a um, para serem atendidos pelos guias.

2.2. O TERREIRO

Na verdade, as conhecidas distinções entre doméstico e público, ou melhor, entre doméstico e cósmico, não se encontram assim dispostas de uma maneira exclusivista e contraposta. Neste sentido, como reflete Edgar (Barbosa Neto, *op. cit.*), o doméstico aparece nos terreiros como contínuo ao cósmico, ao ritual, e vice-versa, numa relação em que não se poderia pensar em destaca-las, como se tratassem de duas esferas isoladas. No CESS, pude perceber que mesmo algumas atividades que poderiam ser consideradas como “mais domésticas” ou diárias, tais como as atividades de limpeza, dentre as quais destaco a lavagem do terreiro e do *abassá*, além da limpeza dos banheiros, bem como as atividades relacionadas ao preparo dos alimentos, tanto para os *minkise* e antepassados, quanto para a família do CESS, essas são atividades ritualizadas ao mesmo tempo em que corriqueiras. Todo o espaço interno do CESS é considerado sacralizado, por assim dizer. As atividades são organizadas pela própria comunidade, a qual se reúne semanalmente, sob a direção de Guaraci, para dividir as variadas funções, que possuem seus próprios dias, demandas e momentos específicos para execução.

No momento em que entra no CESS, todo filho da casa deve tomar o seu banho de erva e colocar uma outra roupa (sempre branca), que não esteja “impregnada” da

energia densa da rua (como forma de limpeza, “descarrego”). Portanto, todos devem se limpar para entrar num espaço ancestral, onde se manifestam os *minikise* e os antepassados, onde propagam o seu *nguzu*. Assim sendo, todas as atividades internas, mesmo as que seriam tidas como mais corriqueiras, possuem seus devidos e detalhados modos de preparo, envolvendo um engajamento por parte de toda a família de santo. Como espaço de convivência e aprendizado, a comunidade de terreiro oferece um modelo de organização coletiva em que são compartilhadas funções, atribuições e cargos, a que são designados cada integrante da família de santo, de acordo com suas competências. O aprendizado é realizado nesta própria convivência, no “observar os mais velhos”, ouvi-los e, muitas vezes, quando se é um novato, mesmo imitar os seus gestos e saudações.

Cada casa (terreiro) tem seus assentamentos, nos quais se concentram essas forças (*nguzu*), que podem também ser entendidas como portais para a manifestação dos ancestrais e antepassados. O CESS também é chamado de *Inzo Tabaladê ria Nkosi* (“a casa de *Tabaladê Nkosi, djina*³⁰ - nome espiritual - de Vó Cecília, explicitando o vínculo da própria casa (como estrutura morfológica e cosmológica) ao *inkise Nkosi* e à Vó Cecília, que também é considerada uma ancestral dentro desta tradição. Ao entrar na casa, o filho recebe suas guias (colares de miçangas) que são consagradas aos ancestrais da própria casa. No CESS, são as guias de Ogum (sincretizado como *Nkosi* no Candomblé Angola), de Iemanjá (*Kaiá*), Oxum (*Ndandalunda*), Oxóssi (*Gongobila*) e Oxalá (*Lemba*). Esses são os ancestrais guardiães da casa, sendo Cecília de *Nkosi (Tabaladê Ria Nkosi, referência a Nkosi)*, *Gongobila* e *Ndandalunda* são os ancestrais de Pai Guaraci, e *Kaiá* (Yemanjá) e *Lemba* (Oxalá) são os pais de todos, os pais de “todas as cabeças”. A casa encarna uma tradição viva e dinâmica, à qual se louva em seus diferentes e específicos “lugares”, os “pontos de força”, pedindo bênçãos aos antepassados e ancestrais de sua nação.

A sala da Vó é um espaço que considero importante para tratar dessa inter-relação entre doméstico/cosmológico, entre ritual/cotidiano. Além de ser utilizada como espaço para os atendimentos aos consulentes (no Candomblé também chamados de “clientes” – que buscam consultas particulares com o pai de santo, como o jogo de búzios), sendo

³⁰ *Djina* é o nome pessoal-espiritual que o iniciado recebe, após o processo de feitura do santo (que será tratado mais à frente no texto), e que o vincula, pela referência à sua própria ancestralidade, ao seu *inkise* de cabeça. Cada iniciado possui a sua própria *djina*, nome espiritual, e, dentro da comunidade de terreiro, esse é o seu nome de tratamento.

assim uma sala à qual se tem bastante respeito e consideração por parte dos filhos do CESS, contendo algumas imagens de santos, como a imagem da Escrava Anastácia (que será mais à frente tratada neste trabalho – no capítulo 4), este espaço também funciona como secretaria interna do CESS e escritório de Pai Guaraci, local onde se encontram dois telefones fixos, além do celular de Pai Guaraci, que recebem diversas chamadas, cotidianamente e de forma ininterrupta, em grande parte provindas de pessoas interessadas em seus atendimentos.

Como escritório e como sala onde se realizam trabalhos religiosos particulares, além de reuniões pessoais com filhos e outros integrantes da casa, a “sala da Vó”, como assim é chamada pela comunidade do CESS, que era antigamente utilizada por Cecília como “sala de cura”, onde realizava seus atendimentos, assim como também o espaço da cozinha, da garagem e o da lavanderia, esses podem ser considerados como espaços em que o doméstico e o ritual se mostram imbricados, o que aponta para a própria dinâmica dos cultos religiosos afro-brasileiros, de se constituírem enquanto comunidades, no seio da qual se trocam saberes e práticas, além de serem divididas, no convívio diário, as distintas tarefas e suas funções.

A feitura de santo também pode ser um evento importante para compreender a dinâmica de uma comunidade de terreiro. Na verdade, esta pode ser entendida como um processo minucioso, que envolve uma série de preparativos, preceitos e rituais realizados coletivamente pela família de santo. O processo de feitura de santo, pertencente ao Candomblé, envolve alguns ritos (as obrigações), com seus preceitos específicos, e dependem do engajamento por parte de toda a comunidade de terreiro, principalmente durante o período em que os filhos estão recolhidos no *runkó* (camarinha). O santo se faz na pessoa, ao mesmo tempo em que a identidade espiritual desta pessoa é a este atribuída, como seu ancestral, fonte de toda a sua energia vital, de seu *nguzu*. Pude acompanhar o processo de feitura de duas filhas de santo, que ficaram 21 dias recolhidas no *runkó*, seguindo os preceitos³¹ e obrigações necessárias.

Enquanto estavam recolhidas, como parte dos preceitos, toda a comunidade do CESS se mobilizou para auxiliar no processo, que envolve vários momentos, sendo

³¹ Os preceitos são procedimentos e interdições específicas, que devem ser seguidas pelos filhos de santo, como forma de preservarem o *nguzu* da maneira devida e não entrarem em “*quizila*”, termo utilizado entre o povo de santo para se referir aos infortúnios e reações negativas provindas do não cumprimento dos preceitos devidos.

divididas as funções que competem a cada integrante da família. Existem algumas atividades que só podem ser realizadas pelos filhos já iniciados no Candomblé. Como não era iniciado no Candomblé, não possuindo o “santo feito”, não pude participar de algumas atividades que são mais restritas, como a preparação das oferendas e da comida de santo, por exemplo. Mesmo assim, com a permissão de Pai Guaraci, pude estar presente e participar de muitos rituais e procedimentos que seriam abertos somente aos filhos iniciados.

Ainda seguindo Edgar e Goldman (op. cit.), esses autores defendem que as religiões afro-brasileiras e suas comunidades de terreiro “se fazem” continuamente, no sentido de que, ao mesmo tempo em que buscam seguir uma tradição (uma ancestralidade), essa deve ser continuamente construída em sua própria vida prática, no momento presente, para que o axé, ou *nguzu*, seja distribuído da maneira devida, para que o ancestrais e antepassados estejam satisfeitos e a suas proteções e graças sejam concedidas aos filhos e integrantes de toda a família de santo.

O que seria tido como “dado”, na verdade deve ser continuamente afirmado, ou “firmado”, assentado, por assim dizer e aqui me utilizando de termos (firmeza, assentamentos, etc.) comuns ao próprio contexto dos terreiros e do povo de santo de modo geral, para que possa existir de maneira a manifestar as forças espirituais, o *nguzu*. É neste sentido que se pode entender a pertença a uma ancestralidade, manifesta no Candomblé por meio da iniciação dos filhos de santo, nos rituais e procedimentos de feitura do *inkise* por exemplo. O *inkise*, mesmo que se tratando de uma divindade, muito vezes associada às forças “naturais”, e possuindo uma existência que transcende o mundo dos humanos, como fonte do *nguzu*, este deve ser feito, no sentido que deve ser devidamente alimentado e preparado para a “dança ritual” (realizada durante os toques, em que os *azenza* “entram em transe”, recebendo os *minkise*, que dançam ao som dos tambores, espalhando *nguzu* a todos os presentes). Diz-se que o santo (*inkise*) nasce na pessoa no momento de sua feitura, e que este, portanto, se desenvolve conjuntamente ao filho *muzenza*.

O *inkise* nasce na pessoa, ao mesmo tempo em que esta última também (re) nasce dentro da genealogia espiritual (Serra, 1995). É neste sentido que muitas vezes pude ouvir, durante conversas e no convívio com a família de santo do CESS, que o “santo de fulano ainda é novo”, sendo assim, portanto, pode ainda aprender a “dançar melhor”, pode vir a fortalecer o seu *nguzu* na pessoa, “a Oxum dela acabou de nascer, ainda tem muito a

aprender”. O *inkise* nasce junto a pessoa e se desenvolve junto a ela, ao mesmo tempo em que é um ancestral, uma divindade, fonte de todo seu *nguzu*.

Como demonstram os relatos de Pai Guaraci e Dona Lúcia (*makota* do CESS), o espaço físico-ritual do CESS já muito foi transformado ao longo do tempo, principalmente por conta da agência do próprio pai de santo. A estrutura do terreiro é bastante antiga, e teve que passar, recentemente, por algumas reformas, tal como a reforma no telhado, que segundo Guaraci, “já havia anos que possuía infiltrações”, por conta de suas tacas de madeira já desgastadas. Esta reforma foi realizada pela própria comunidade do CESS, por parte do engajamento de algumas pessoas solicitadas por Pai Guaraci. A reforma do telhado ainda não foi completamente finalizada, uma vez que se trata de um problema na estrutura da residência, que já é bastante antiga, tendo sido ainda feitos alguns reparos, por conta dos vazamentos que voltaram a acontecer nesta última temporada de chuvas que se passou em Belo Horizonte, durante o final do mês de outubro até o fim do mês de novembro de 2018, e que devem continuar mais para os meses de janeiro de 2019, quando tradicionalmente há muita chuva no estado de Minas Gerais, e na região sudeste de uma forma geral.

Além da reforma no telhado, também pude acompanhar a reforma das janelas do *abassá*, que foram feitas mediante mobilização de grande parte da comunidade do CESS, e que envolveu a retirada das janelas antigas, as quais permitiam a entrada de pouco ar para o *abassá*. A justificativa de Pai Guaraci para a mudança, e que foi apoiada por todos os membros do CESS de maneira unânime, era a “passagem de ar”, que viria a ser melhor permitida por meio da introdução das janelas maiores, que ajudariam a refrescar um pouco mais as pessoas que se congregam no interior do *abassá* durante as sessões, local onde se sente bastante calor. Realmente o calor é um fato indiscutível, como pude vivenciar ao longo de meu trabalho de campo no CESS, tanto como consultante (portanto, sentado nos bancos da assistência), quanto como médium (estando presente no espaço do *sambilé* durante as sessões de Umbanda).

As janelas maiores já estavam no CESS há algum tempo, tendo sido recebidas como doações, e que foram guardadas por Guaraci, até o momento em que este conseguiu mobilizar a sua comunidade para a realização da reforma. Eram quatro janelas de vidro grandes, duas das quais foram colocadas no *abassá*, substituindo as antigas (os basculantes). As outras duas foram colocadas na pequena varanda que dá para a porta de

entrada para a casa de Guaraci, separada do espaço do terreiro pela escada de ferro (figura 1).

De acordo com Pai Guaraci, as novas janelas ali postas, além de possibilitar a passagem de ar e aliviar um pouco o excessivo calor do *abassá*, também passou a permitir a entrada da claridade, uma vez que estas janelas são bem maiores que as anteriores, tendo sido preciso, inclusive, uma abertura maior do espaço para sua instalação, com a utilização do martelo, quebrando o concreto, para poder abrigar as novas janelas. Outras mudanças no espaço também foram engendradas mais recentemente por Pai Guaraci. Essas reformas e outras transformações no espaço do CESS também demonstram a realidade dinâmica das comunidades de terreiro, onde o *nguzu* deve ser sempre movimentado, renovado. A tradição, assim, apenas se mostra como viva se de fato esta é trabalhada, de maneira contínua, renovada e sempre criativa.

O terreiro muito diz respeito ao seu zelador, seu pai ou mãe de santo, onde este emprega seu próprio “estilo” (Barbosa Neto, op. cit.), em consonância com o estilo de seu *inkise*, que rege sua cabeça (termo utilizado entre o povo de santo). Sua casa é como uma extensão de seu próprio corpo e de seu próprio *nguzu*, junto a seus ancestrais. Em seu trabalho entre terreiros afro-brasileiros da cidade de Pelotas, no Rio Grande do Sul, Barbosa Neto (op. cit.) relata as palavras de um integrante do povo de santo, que diz que “cada casa é um caso”, remetendo à particularidade de cada terreiro, junto a seu zelador de santo (pai ou mãe de santo), o qual pertence a uma nação, uma linhagem religiosa (ancestralidade), sendo por meio desta que a legitimidade é buscada frente ao povo de santo, às outras casas e líderes religiosos. A referência de um zelador de santo é direcionada aos mais velhos, que os iniciaram: seus pais e mães, avôs, avós e bisavós de santo.

A relação entre um chefe e a sua casa é como a relação entre uma divindade e o seu *assentamento*. A casa é ele, mas é também o lugar no qual habita. O que liga a casa ao *assentamento* é o fato de que o corpo de cada chefe, e de todos os seus filhos, é também um *assentamento*.” (p.111).

Mas como tudo aquilo que faz é, por sua vez, feito, então todas essas pessoas, ainda que de maneiras diferentes, também o fazem. São elas, por exemplo, que podem dar ao chefe e a sua casa um grande nome (...). (p.112).

3. MULTIPLICIDADES BANTU

3.1. O CANDOMBLÉ NO CESS

Pai Guaraci se diz pertencente ao Candomblé de Angola, da raiz Gomeia³² (tradição da Rainha da Gomeia, uma comunidade de terreiro tradicional localizada em Salvador, Bahia), tendo como seu avô de santo Joãozinho da Gomeia, que iniciou Pai Otávio, conhecido como Camarão, o pai de santo de Guaraci. Vó Cecília foi iniciada por Kilondirá, outra filha de santo de Joãozinho da Gomeia, o que faz com que o CESS se insira nesta linhagem do Candomblé de Angola e busque sua legitimidade na força (*nguzu*) de seus pais e avós de santo.

Durante as décadas de 1960 e 1970, o Candomblé Angola expandiu-se às regiões do sul e sudeste do Brasil, muito por conta da agência de Joãozinho da Gomeia e alguns de seus filhos e netos de santo, da tradição da rainha da Gomeia, nação Angola. O CESS pertence a essa tradição e por meio desta se legitima e se faz reconhecer entre o povo de santo e frente às diversas comunidades de terreiro da região de Belo Horizonte, com suas diferentes nações. Nas sessões públicas, ou seja, entre as festas em que se louva e se toca aos *minkise*, as chamadas *kizombas*, mostram-se presentes visitantes de distintas casas (e mesmo de nações e linhagens diferentes), que, mesmo apresentando linguagens e elementos rituais diversos, congregam da mesma fé no santo, no *nguzu* dos *minkise*.

Me lembro da festa de saída de santo (momento ritual que os *azenza* iniciandos saem do *runkó*, após o recolhimento de 21 dias) das *azenza* Zuleica e Carol, em que estavam presentes representantes de vários outros terreiros, alguns, inclusive, de nações distintas (como o *jeje* e o *ketu*³³, por exemplo), mas que eram amigos, alguns desses antigos conhecidos de Guaraci. Entre os terreiros e seus representantes existe uma rede de sociabilidade que se matura ao longo do tempo, conformando alianças, relações de compadrio, mas também conflitos e dissidências. Neste sentido, uma casa sempre existe

³² A rainha da Gomeia é uma tradição religiosa do Candomblé de Angola, à qual pertence Joãozinho da Gomeia e seus descendentes. Cecília foi iniciada por sua avó de santo Kilondirá, iniciada na cidade do Rio de Janeiro, filha de santo de Joãozinho da Gomeia, o pai de santo baiano considerado o difusor do Candomblé Angola à região sudeste, a cidades como Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte, como exemplos.

³³ Jeje e ketu são nações do Candomblé de matriz ioruba, e que predominam nos estados da região nordeste do Brasil. O jeje se mostra mais presente no estado do Maranhão, mas também na Bahia, e o ketu é mais conhecido por sua expressiva presença nas cidades baianas, mas também em Pernambuco e em outras cidades (hoje em dia o ketu é bastante difundido por todos o país.). (Serra, 1995).

em relação a outras, mesmo que se tratando de casas de nações semelhantes, por exemplo. Dessa forma, terreiros da região de BH que tocam Angola, possuem, cada qual, seus atributos diferenciadores, sua própria genealogia espiritual (Serra, 1995).

Em seu livro *Águas do rei* (op. cit.), Ordep Serra trata do conceito de genealogia espiritual, por ele utilizado de maneira a demonstrar que a identidade coletiva nos terreiros afro-brasileiros passa por motivações que não podem ser compreendidas apenas por uma análise que se restrinja a um plano instrumental-político. Deve-se levar em conta as ideias de pertencimento dos próprios grupos estudados, as quais envolvem a agência dos ancestrais (orixás, *minkise*), por exemplo, e são constituídas como famílias espirituais, cujos laços e vínculos entre seus integrantes somente podem ser compreendidos levando em conta esses fatores e como são atribuídas as suas respectivas referências.

De acordo com Guaraci (em entrevista março/2017), os ancestrais se diferenciam dos antepassados por “terem feito uma curva na linha”, ou seja, que por conta de seus feitos passados e de sua importância para a nação, tornaram-se seres divinizados. Os antepassados são mais comumente cultuados na Umbanda, com a agência dos guias espirituais, por exemplo. Também no Reinado se louvam aos antepassados africanos, dos antigos reinos do Congo e de Angola, relembrando do passado pré e pós-escravocrata, com a luta dos povos afro-brasileiros, e com a glória dos reis e rainhas congos.

O pertencimento a uma linhagem ancestral proveniente de África é notado entre casas de todas as nações, cada qual com a sua genealogia espiritual. A iniciação é o momento em que o neófito “renasce”, junto a seu santo, (re)situando-se nessa genealogia espiritual. Muitas vezes, esse procedimento é vivenciado por crises de desequilíbrio, as quais podem se manifestar sob a forma de doenças, distúrbios e outros processos. Ao adentrar no Candomblé, o iniciante passa a se orientar de acordo com esta ancestralidade, como uma espécie de renascimento, em que este passa a se reconhecer como pertencente a esta ancestralidade, de matriz africana, dentro da qual deve aprender a satisfazer seus ancestrais e antepassados, para que possa obter proteção espiritual. Renascendo como angola, o iniciado recebe uma *djina*, seu nome espiritual, que se refere ao *inkise* de sua cabeça, sendo assim doravante chamado por toda a família de santo do terreiro.

As categorias identitárias utilizadas pelo povo de santo, expressas sob a forma de nações, ou “linhas religiosas” (Barbosa Neto, 2013), devem ser assim compreendidas levando em conta os próprios conceitos e o senso de pertencimento próprio às

comunidades de terreiro. Essas comunidades, que são designadas legalmente como “povos tradicionais de terreiro” (Decreto 60.40, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – PNPCT³⁴), se alinham a uma ancestralidade comum, cultuada em uma multiplicidade de expressões e manifestações religiosas, sendo seus desígnios referentes a uma pertença que não se limita ao plano instrumental-político de afirmação de direitos, mas que envolvem a agência dos ancestrais e antepassados e de seu *nguzu*.

O processo de iniciação faz com que a pessoa passe a se orientar de acordo com essa ancestralidade de matriz africana, inserindo-se nessa genealogia espiritual, tornando-se jeje, ou angola, ketu ou ijexá. Grande parte das iniciações (tanto na Umbanda, quanto no Candomblé e no Reinado), conforme afirma Guaraci, partem de “chamados” dos *minkise* e guias espirituais da pessoa, a qual se insere nessa ancestralidade, sendo pertencente a uma ou outra linhagem (nação). Dessa forma, ao iniciar-se, a pessoa realiza o desejo de seus ancestrais e antepassados, além de passar a se (re)orientar e se reconhecer como integrante de uma família espiritual, a família de santo.

No CESS, utiliza-se a língua *kimbundo* nos cantos (*zuelas*) durante os toques do Candomblé, chamados de *kizombas*, assim como em muitas rezas e orações aos *minkise*, além de várias saudações que são bastante comuns no uso diário, ou em determinadas ocasiões, entre a comunidade de terreiro. Pai Guaraci (*Tat’etu Yalemi*) têm buscado a reafirmação do uso de outros termos que vêm do *bantu* (família etno-linguística), o que pode ser notado, como exemplo, no nome atribuído ao terreiro do CESS, em *kimbundo*: *Inzo Tabaladê Nkosi*, a casa de Tabaladê ria Nkosi, *djina* de Cecília Felix dos Santos, portanto, a “Casa de Mãe Tabaladê”. A meu ver, este processo de retomada de alguns termos da língua *bantu* se insere em um contexto mais amplo de busca pela afirmação dos cultos de matriz *bantu* e suas nações do Candomblé, uma vez que o modelo de

³⁴ “De acordo com o Decreto 6040, os povos e comunidades tradicionais são definidos como ‘grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos por tradição’. Entre os povos e comunidades tradicionais do Brasil estão quilombolas, ciganos, **matriz africana**, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco-de-babaçu, comunidades de fundo de pasto, faxinalenses, pescadores artesanais, marisqueiras, ribeirinhos, varjeiros, caçaras, praieiros, sertanejos, jangadeiros, ciganos, açorianos, campeiros, varzanteiros, pantaneiros, caatingueiros, entre outros” (<http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/o-que-sao-comunidades-tradicionais>).

referência é o modelo ioruba, sendo seus termos e conceitos muito utilizados, além de algumas de suas práticas e rituais, mesmo em terreiros de outras nações, como a Angola.

Ao abordar a questão da negritude e da identidade negra no Brasil, assim como entre povos africanos em África, Munanga (2009) sustenta que esses devem ser melhor contextualizados, partindo dos diferentes fatores que incidem sobre as populações afro-brasileiras e seus coletivos, os quais não envolvem necessariamente a cor da pele, sendo que o senso de pertencimento perpassa por outros fatores, como pode ser notado, por exemplo, entre as comunidades de terreiro e seus integrantes, os quais se alinham a uma ancestralidade de matriz africana. De acordo com Gomes, autora que escreveu o prefácio de seu livro:

O autor entende que essa identidade possui uma diversidade contextual, que por isso não pode ser tratada e analisada de forma fechada. Para tal, considera algumas questões tidas como componentes essenciais na construção de uma identidade ou de uma personalidade coletiva, a saber: o fator histórico, o fator linguístico e o fator psicológico. Essas questões reforçam a necessária discussão crítica, política e contextualizada da identidade negra. Reforçam também a vitalidade do conceito de negritude no mundo atual. É importante considerar que negritude e identidade negra, embora estejam relacionadas com a cor da pele negra e às leituras que sobre esta recaem ou lhe são impostas, não são essencialmente de ordem biológica. Elas colocam em diálogo algo mais profundo que atravessa a história dos povos africanos e da diáspora tornando-se um ponto comum: o fato de terem sido na história “vítimas das piores tentativas de desumanização e de terem sido suas culturas não apenas objeto de políticas sistemáticas de destruição, mas, mais do que isso, de ter sido simplesmente negada a existência dessas culturas”. Por isso a luta contra o racismo e as desigualdades raciais, assim como a afirmação da identidade negra, são processos complexos, desafiadores e que precisam ser desenvolvidos de forma enfática, persistente e contundente. (Gomes, 2009. In: Munanga, pp. 4,5).

Entre esses três distintos fatores elencados pela autora, e que se encontram na obra de Munanga, de acordo com o próprio autor, estão o fator histórico e o fator linguístico, elementos considerados marcantes no contexto das comunidades religiosas afro-brasileiras. Sobre esses dois fatores em específico, o autor assim discorre:

1º) O fator histórico parece o mais importante, na medida em que constitui o cimento cultural que une os elementos diversos de um povo através do sentimento de continuidade histórica vivido pelo conjunto de sua

coletividade. O essencial para cada povo é reencontrar o fio condutor que o liga a seu passado ancestral o mais longínquo possível. A consciência histórica, pelo sentimento de coesão que ela cria, constitui uma relação de segurança a mais certa e a mais sólida para o povo. É a razão pela qual cada povo faz esforço para conhecer sua verdadeira história e transmiti-la às futuras gerações. Também é a razão pela qual o afastamento e a destruição da consciência histórica eram uma das estratégias utilizadas pela escravidão e pela colonização para destruir a memória coletiva dos escravizados e colonizados. Sem negar a comunidade do passado histórico de todos os negros da diáspora, acredito que a consciência que se tem desse passado é relativamente diferente entre as categorias acima referidas. Parece-me que a consciência histórica é mais forte nas comunidades de base religiosa, por exemplo, nos terreiros de candomblé, graças justamente aos mitos de origem ou de fundação conservados pela oralidade e atualizados através de ritos e outras práticas religiosas. A questão da busca ou da crise da identidade não se colocaria nesse contexto. Nas bases populares negras sem vínculos com as comunidades religiosas de matriz africana, a consciência histórica e, conseqüentemente, a identidade se diluiriam nas questões de sobrevivência que toma o passo sobre o resto e pode desembocar num outro tipo de identidade: a da consciência do oprimido economicamente e discriminado racialmente. Na militância negra há uma tomada de consciência aguda da perda da história e, conseqüentemente, a busca simbólica de uma África idealizada.

2º) Quanto ao fator linguístico, não podemos dizer que a crise foi total, pois nos terreiros religiosos persiste uma linguagem esotérica que serve de comunicação entre os humanos e os deuses (orixás, inquices) que continua a ser um fator de identidade. Nas outras categorias foram criadas outras formas de linguagem ou comunicação como estilos de cabelos, penteados e estilos musicais que são marcas de identidade. Algumas comunidades rurais negras isoladas teriam conservado estruturas linguísticas africanas enriquecidas com vocábulos e expressões de língua portuguesa. (Munanga, *op cit.* pp.8-10).

Segundo Ordep Serra (1995), o modelo etno-litúrgico ioruba muito influenciou os cultos de matriz *bantu*, de maneira em que, e impulsionado pelo princípio de acolhimento e aceitação das diferenças próprio aos terreiros *bantu*, são buscadas referências aos orixás, termo de origem ioruba, além de outros que se encontram sincretizados na tessitura de sua sociocosmologia. Neste sentido, no CESS é comum se dizer que é feito em Nkosi ou Ogum, por exemplo, utilizando-se também dessa referência iorubana. Porém, mais recentemente, como pude notar em minha pesquisa de campo, a busca pela afirmação da ancestralidade *bantu* passou a florescer mais no âmbito do CESS, bem como entre outras

comunidades de terreiro dessa matriz religiosa, visto que não possuíam tanto espaço para representação que não passasse pelo modelo ioruba, modelo este que, historicamente, dentro das instituições públicas, e também no meio intelectual e acadêmico, é tido como referência, por excelência, dentro do contexto do Candomblé, tidos como os “mais tradicionais”.

O modelo de culto de matriz ioruba, por alguns estudiosos chamado de jeje-nagô (Serra, op. cit.) é tradicionalmente tido como mais autêntico do que os cultos de matriz *bantu*, por exemplo, por supostamente apresentarem menos elementos sincréticos de outros cultos, como o catolicismo e o espiritismo. Autores da corrente de estudos chamada por Banaggia (2008) de africanista, tal como Bastide (2001), possuíam uma perspectiva preservacionista cristalizante dos cultos do Candomblé, dentre os quais qualquer sinal de adoção de elementos de culturas distintas seria tido como indício de degeneração desses cultos, uma vez que, de acordo com a visão desses autores, esses estariam fadados à assimilação, que seria inevitável mediante o contato com o mundo “moderno”, caso não resistissem em prol da preservação de seus terreiros, tidos por Bastide como microcosmo, fragmentos da África no Brasil.

Muitas lideranças religiosas de terreiros de matriz ioruba também se engajaram nesse intento de buscar “apagar” as referências cristãs e de outras tradições religiosas em seus cultos, até mesmo as indígenas. No ano de 1983 (Ferretti, 2014), alguns agentes representantes do povo de santo, em sua grande maioria dos terreiros de matriz ioruba - intelectuais, artistas e lideranças religiosas bastante reconhecidas - reuniram-se para assinar o “Manifesto Anti-sincretismo”³⁵, um documento apresentado durante a II Conferência Mundial Orixá e Cultura, ocorrida em Salvador, que visava “proteger” os cultos de matriz africana da intrusão de elementos do cristianismo e do kardecismo, por exemplo, uma vez que, de acordo com essa visão, isso acarretaria no apagamento de sua identidade africana, de sua ancestralidade.

O sincretismo é neste contexto tido como algo pejorativo para as religiões afro-brasileiras, dentre as quais se considera comumente (também no âmbito acadêmico) as

³⁵ O Manifesto Antisincretismo foi um documento apresentado durante a II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura (II COMTOC) realizada no ano de 1983. Esse documento, assinado por algumas importantes figuras reconhecidas no meio do Candomblé baiano, especialmente as pertencentes ao candomblé de matriz ioruba, decretou um “afastamento do sincretismo”, em busca de consolidar a visão do Candomblé enquanto uma religião de fato, e não enquanto uma seita, tal como são pensados os cultos “sincréticos”. associados a forças maléficas e diabólicas.

nações de matriz ioruba como mais autênticas e legítimas do que outras nações do Candomblé, como as de matriz *bantu*, por exemplo, além de outros cultos religiosos afro-brasileiros, que são tidos como “misturados”, altamente sincréticos, e, que por isso, teriam se desagregado, “esquecido de suas raízes africanas”, por assim dizer.

Tal perspectiva, bastante adotada pelos autores mais clássicos da antropologia das religiões afro-brasileiras, que pertencem à corrente designada por Banaggia como “africanista”, obedece a uma lógica primitivista dos povos tradicionais, tendendo a concebê-los de maneira estática e atrasada. De acordo com esse pensamento, os agenciamentos, tidos como “sincréticos”, dos cultos afro-brasileiros são pensados como tentativas de preservação de uma tradição africana mediante a “purificação” dos elementos de culturas alienígenas (como as imagens e símbolos cristãos, por exemplo). Assim sendo, os cultos religiosos tidos como mais autênticos seriam aqueles que não teriam “sucumbido” ao sincretismo, mantendo sua estrutura de culto tradicional de maneira intacta, “pura”.

O conceito de aculturação muito influenciou autores pioneiros da antropologia das religiões afro-brasileiras, os quais, em acordo com essa perspectiva africanista, concebem o sincretismo como sinal da desagregação e da mestiçagem, que viria a acarretar na perda dos valores tradicionais africanos e de sua cultura em geral. O sincretismo, tido como “mistura”, indica uma confusão de elementos culturais de distintas tradições, a qual afetaria a “pureza” das religiões tradicionais africanas, mediante a intromissão de rituais e práticas do cristianismo, por exemplo.

O autor Ferretti (op. cit.) realiza um estudo explanatório sobre os usos do conceito de sincretismo entre abordagens acadêmicas acerca das religiões afro-brasileiras, sendo este conceito já bastante discutido e criticado, atualmente muito pouco utilizado nas ciências sociais por conta dos vícios das abordagens anteriores, que costumam associá-lo a outros conceitos atualmente reprovados no meio acadêmico, como a aculturação, por exemplo. De acordo com Ferretti, o autor Herskovits é um dos pioneiros a utilizar do conceito de sincretismo para falar das religiões afro-brasileiras:

Até fins dos anos de 1950, os estudos sobre sincretismo religioso no Brasil foram realizados quase sempre na perspectiva da teoria da aculturação, da qual Herskovits era um dos principais teóricos. Para ele, a aculturação nunca teve qualidade etnocêntrica, e o termo não implica na afirmação de que culturas em contato se distingam uma

da outra em ‘superioridade’. (Ferretti, 2014, p.17).

Ainda seguindo Ferretti, as ciências sociais dos anos 1960 passaram a criticar de maneira veemente o conceito de aculturação, e do próprio sincretismo como conceito correlato, tido como ultrapassado. Neste sentido, autores como Bastide passam a se utilizar de outros termos-conceito para designar o fenômeno da multiplicidade religiosa afro-brasileira. O tema do sincretismo passa a ser rechaçado, em prol dos estudos das “sobrevivências africanas” no Brasil, seguindo o ideal da pureza mítica do Candomblé da Bahia, do qual Bastide é um dos principais defensores. Dessa forma, autores como Bastide, mas também Carneiro (1981) veem os cultos da Umbanda, e das chamadas macumbas, como produtos da desintegração, que se deu mediante o contato com a industrialização e urbanização, principalmente nas regiões Sul e Sudeste do país, com suas “macumbas urbanas”, ao passo que a Bahia e outros estados do Nordeste, por não estarem ainda tão situados (àquela época, nos anos 1950, em que escreve Bastide, por exemplo, op. cit.) nas zonas industriais e comerciais de proeminência, como as grandes cidades São Paulo e Rio de Janeiro, como exemplos.

Em diversos trabalhos Bastide (1971), refere-se ao sincretismo, que substitui pelo conceito de interpenetração de civilizações. Por influência de seus trabalhos, e por outros fatores, estudiosos das religiões afro-brasileiras abandonaram o interesse pelo sincretismo, passando a valorizar a denominada pureza africana, ou a tendência a valorizar grupos religiosos considerados mais tradicionais, puros e não sincréticos ou continuadores de tradições africanas. Paralelamente ao relativo abandono do termo pelos pesquisadores, o conceito de sincretismo foi criticado e rejeitado por líderes religiosos afro-baianos em meados da década de 1980. (Ferretti, op. cit., p. 17, apud Bastide, 1971).

No entanto, como apontam estudos mais recentes, como o de Goldman (2005), mesmo se buscado em suas supostas “origens”, o próprio Candomblé, modelo de culto referenciado como o mais tradicional quanto a um suposta ancestralidade africana, podemos notar que este “surge” em território brasileiro sob uma multiplicidade de formas e associações, que foram agenciadas mediante o contato entre distintos grupos étnico-culturais de matriz africana e de povos de outras etnias e culturas, como os indígenas e os brancos.

Como estratégia própria ao colonialismo, cujos objetivos de dominação principais foram (e ainda os são) os de justamente buscar “apagar” os pertencimentos étnicos dos

povos negros e suas identidades, esses últimos, em situação de diáspora no território brasileiro, desde cedo tiveram de se recriar, acolhendo as diferenças internas e se fortalecendo mediante associações com distintos povos e etnias. Dessa forma, o modelo de culto que aqui se consolidou, conhecido como Candomblé, refere-se a uma organização singular, agenciada a partir do próprio contexto afro-brasileiro, como forma de re-existência ao modelo cultural hegemônico, cujas estratégias visam ao acolhimento da diversidade e um trabalho mais aproximado com a multiplicidade.

Marcio Goldman (2005) busca falar sobre os cultos afro-brasileiros partindo da ideia de multiplicidade. De acordo com este autor, dentro dos estudos do Candomblé, a multiplicidade refere-se à sua ontologia, a qual se mostra mais baseada em “devires e multiplicidades do que sobre estados do ser concebido fundamentalmente como unitário”. A flexibilidade estrutural, a que se refere Goldman ao falar sobre o Candomblé, diz respeito a um “modo de ser” que apresenta, como eixos de suas tradições religiosas, exatamente esta abertura à diferença, à alteridade potencial. O conceito de segmentariedade proposto por Deleuze e Guatari pode ser elucidativo para os terreiros afro-brasileiros e suas particulares configurações, seus movimentos criativos e dinâmicos, assim como seus sentimentos de pertença a uma ou outra tradição ancestral. Em um contexto “rizomático” (Deleuze e Guatari, op. cit.), as partes são “todos”, no sentido que possuem sua distintividade, e uma auto referência que a legitima. No entanto, a sua composição interna mostra-se entrecruzada por outras partes, como caminhos que se confluem (ou, em outros contextos, que se desviam).

Sendo assim, cada casa possui sua respectiva filiação espiritual, ou mesmo hereditária, à medida que, em sua genealogia, estão ligadas a outras casas e terreiros, cujos pais e mães, avôs e avós de santo foram (e são) as suas referências. A ascendência de cada terreiro é importante para demarcar e legitimar a sua ancestralidade, sob a forma de pertencimento a uma ou outra nação ou linha religiosa. Portanto, a genealogia espiritual de determinada comunidade de terreiro é muito utilizada como forma de atestar, perante outrem, a legitimidade de seus cultos, a força de seu *nguzu*. A parte contém o todo, nele se referencia, mas também a este escapa, por conta de seus movimentos criativos, de suas associações particulares, feitas e constantemente refeitas na história viva de cada casa, de cada comunidade de terreiro e seus agentes.

Barbosa Neto (op. cit.) também trata da segmentariedade entre os cultos afro-

brasileiros, que, no contexto sulista aonde estudou os cultos do batuque, da Umbanda, da linha cruzada, dentre outros, esses revelam fronteiras (re)negociadas ou transpostas, pertencimentos simultâneos e ambivalentes. Também inspirado na filosofia de Deleuze e Guatari (op. cit.), Barbosa Neto utiliza esse conceito da segmentariedade para trazer à tona o contexto rizomático e, portanto, não-linear e não-dualista, dos cultos afro-brasileiros. O conceito de politeísmo é trabalhado por este autor nesse sentido de se referir não apenas a uma multiplicidade de identidades contrastivas, como na imagem-ideia de “pluralismos independentes”, mas referindo-se à propriedade dessas partes de se inter-relacionarem, engendrando variadas configurações, gerando caminhos cruzados, e constantemente (re)negociados, possibilidades a serem exploradas.

O politeísmo afro-brasileiro possibilita a existência de uma multiplicidade de cultos autônomos, os quais congregam diversas tradições ou linhas religiosas à sua maneira, mas que também se referenciam e se reconhecem como pertencentes a nações, linhagens ancestrais mais amplas, que as legitimam. O autor apresenta um pouco a notável multiplicidade de cultos, e seus pertencimentos a linhas e nações distintas, os quais entrecruzam tradições religiosas/culturais distintas, conformando o seu próprio caminho, ao mesmo tempo em que louvam e prestam reverência às suas raízes ancestrais – jeje, cabinda, ijexá, etc.

Digamos que o politeísmo, nesse caso, concerne tanto à diversidade desses últimos quanto à multiplicidade interna a cada um deles e também, de um modo mais amplo, a todas as formas existentes, dentre as quais, por exemplo, a casa e o corpo de cada pessoa ligada a ela. Todas essas formas são, a seu modo, politeístas. (Barbosa Neto, 2013, p.2).

O processo de segmentariedade é uma disposição imanente ao sistema ritual e cosmológico das *casas de religião*, por ser também, de outra maneira, uma versão do aspecto politeísta dessas religiões, onde cada forma, definida como uma composição de forças, é internamente divisível em formas que podem ou não ser idênticas a ela. (p.40).

A segmentariedade, em outras palavras, é o politeísmo como ‘micropolítica das fronteiras.’ [Deleuze, 1992: 61]. (p.40, apud Deleuze, op. cit.).

A imagem da encruzilhada é utilizada por dos Anjos (op. cit.) justamente para compreender a dinâmica dos terreiros de caminhos que se cruzam, tradições que dialogam e se convergem, conformando configurações singulares a cada casa, a cada terreiro e sua

respectiva família religiosa. No caso do CESS, os cultos do Reinado, da Umbanda e do Candomblé possuem suas respectivas trajetórias, seus caminhos independentes, por assim dizer. No entanto, todos esses, como nos aponta Santos (2013), pertencem a uma mesma matriz *bantu*.

Essas linhas cultuadas no CESS apresentam sua ancestralidade, sua própria genealogia, como no caso do Candomblé de nação Angola praticado por Pai Guaraci em sua comunidade, o qual pertence à rainha da Gomeia, uma tradição do candomblé baiano, que cultua os *minkise* (ancestrais divinizados dentro de sua genealogia). O alinhamento a uma genealogia espiritual, por sua vez, não exclui a confluência de caminhos outros, assim como a abertura de novas “estradas”. Neste sentido, como visto atualmente no CESS, ser umbandista pode se tornar um caminho para a filiação no Candomblé, e, por sua vez a louvação aos santos do Reinado não exclui a participação nesses outros cultos (a Umbanda e o Candomblé), mas por outro lado, esses podem vir a se complementar, fortalecendo o *nguzu* do terreiro e dos filhos adeptos, em seus vários “lados”.

A multiplicidade, neste sentido, pode ser melhor apreendida levando em conta os agenciamentos próprios aos coletivos religiosos estudados, sendo que a flexibilidade estrutural apontada por Goldman (2009, apud Barbosa Neto, 2012) revela-se como pertencente à própria “tessitura da tradição”. Unido a este entendimento, podemos apreender a multiplicidade afro-brasileira nas estratégias e outros agenciamentos dessas comunidades, à medida que são historicamente perseguidas e violentadas. Como pude perceber no discurso de Guaraci, assim como de outras lideranças religiosas de terreiros de matriz *bantu*, principalmente durante o seminário: “Diálogos Contemporâneos: perspectivas territoriais, identitárias e culturais das Comunidades tradicionais de terreiro *Bantu* em Minas Gerais”³⁶, a (re)afirmação dos cultos de matriz *bantu* pode ser entendida como um movimento em prol do reconhecimento desses terreiros e suas nações enquanto religiões afro-brasileiras, os quais são recorrentemente rechaçados como “impuros” ou “misturados” quando confrontados com os cultos de matriz ioruba, por exemplo.

A este respeito, Guaraci é enfático ao dizer que uma comunidade de terreiro *bantu*, como o CESS, sustenta-se por meio do acolhimento da diferença e da multiplicidade, congregando tradições distintas e fortalecendo sua rede de relações e associações por

³⁶ Seminário realizado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial de Minas Gerais (SEPPIR/MG), em parceria com a Universidade Federal de Minas Gerais.

meio do princípio de “abertura ao outro” (de acordo com seus relatos). O CESS congrega a chamada “tríade *bantu*” (Umbanda, Reinado e Candomblé Angola) (Santos & Kaitel, 2018), cultos que são praticados em momentos distintos, mas que dialogam entre si e possuem seus vínculos.

Os cultos de matriz *bantu* que integram o CESS, de acordo com Guaraci e Alexandre Kaitel (Santos & Kaitel, 2018), são conhecidos pela abertura ao outro, pelo acolhimento e pela vida em comunidade, os quais permitem uma socialização fraterna, pautada na solidariedade e orientada de acordo com uma ancestralidade. No CESS, pude conhecer um pouco dessa dinâmica comunitária. Pai Guaraci muito me falava sobre a “responsabilidade para com o outro”, tratada como um dever espiritual em sua comunidade de terreiro, espaço que busca “aceitar a todos”, “estando sempre de portas abertas”.

3.2. “CHEGADA” DO CANDOMBLÉ

Guaraci Maximiano dos Santos é um dos filhos adotivos de Cecília Felix dos Santos, que morava, quando ainda jovem, junto a seus irmãos no espaço do terreiro, os quais, conta Guaraci, eram 32. Cecília criava e educava a todos os seus filhos, tanto para as tarefas do terreiro e “do santo”, quanto no zelo pela educação formal e pelo trabalho, em busca de incentivar o sustento financeiro independente e autônomo desses. De acordo com Guaraci, Cecília prezava muito pelo estudo e pelo emprego, orientando a seus filhos para que, desde cedo, buscassem seus próprios meios de sustento na “vida lá fora”. Guaraci conta que trabalhou desde a adolescência, e ajudava nas despesas do terreiro, além de ter estudado em universidades (tendo sido formado em Psicologia, e estando cursando atualmente o curso de doutorado em Ciências da Religião).

Nascido nos anos 1970, Guaraci acompanhou, quando ainda recém-nascido, o movimento de adesão ao Candomblé. Durante esse período, alguns terreiros da região de Belo Horizonte (como o CESS), junto a suas lideranças religiosas, as quais já possuíam uma longa e reconhecida trajetória na Umbanda, integram os cultos do Candomblé a suas comunidades (como será melhor demonstrado adiante, no capítulo III). Guaraci se iniciou no Candomblé quando tinha apenas um ano de idade, tendo sido feito em *Nndandalunda Kissimbi (inkise* sincretizado com Oxum, na matriz ioruba) seu *inkise* (ancestral). De acordo com Guaraci, ele próprio “ficou conhecendo o Candomblé primeiro, antes que a Umbanda” (entrevista de março/2017). Entre as décadas de 1960 e 1970 o Candomblé se

expande e se consolida em cidades do sudeste brasileiro, muito por conta da agência de alguns pais e mães de santo considerados como difusores desse modelo de culto afro-brasileiro.

Pai Guaraci foi iniciado por Camarão, filho de santo de Joãozinho da Gomeia, o pai de santo considerado como um dos grandes difusores do Candomblé Angola para as regiões do sudeste do Brasil). De acordo com Guaraci, Camarão foi um grande dançarino, além de ser considerado um pai de santo severo, de conduta rígida. Muito do que aprendeu no Candomblé foi pela convivência e orientação de seu pai de santo Camarão. Como relata Guaraci, tanto sua mãe Cecília quanto Camarão foram muito importantes em sua trajetória no Candomblé.

A partir dos anos 1960, o Candomblé “chega” à cidade de Belo Horizonte, sob a agência de lideranças e representantes religiosos de terreiros do Nordeste e também da cidade do Rio de Janeiro. No caso de Minas Gerais, onde se verifica a presença da matriz étnico-cultural dos povos *bantu*, o Candomblé da nação Angola passa a integrar os cultos de muitos terreiros onde já se praticava a Umbanda. A adesão ao Candomblé pode se dar de variadas maneiras, ora de forma integrada a outros cultos, como ocorre no CESS, mas também de maneira única, em que se “passa” da Umbanda ao Candomblé, passando a tocar apenas para o “santo” (os ancestrais cultuados no Candomblé - *minkise*), e não mais “para as almas” (os antepassados, guias espirituais), que caracterizam os cultos da Umbanda.

Em um período que o Candomblé passa a ser mais visível publicamente, a agência de alguns de seus representantes – pais e mães de santo -, como Joãozinho da Gomeia, demonstra como esse movimento de filiação ao Candomblé, por parte de lideranças religiosas do âmbito da Umbanda, pode ser melhor explanado, atentando para os limites e as possibilidades de agência dessas comunidades de terreiro e seus integrantes.

Não é que não existisse o Candomblé antes das décadas de 1960 e 1970 nessas cidades do sudeste brasileiro. Existem relatos, resgatados por Prandi (op. cit.), de informantes do início do século XX que relatam a presença de cultos aos orixás, sob a liderança de pais de santo baianos e mesmo babalorixás africanos na cidade de São Paulo e do Rio de Janeiro. No entanto, esses cultos passaram por muito tempo despercebidos pelos estudos acadêmicos, os quais se limitavam a estudar o Candomblé em sua aclamada terra-mãe - a Bahia -, relegando os cultos dos centros urbanos do sudeste às categorias de

“misturados” ou “degenerados”, muito por conta da incidência maior da industrialização, e conseqüente “modernização” dessas grandes cidades em relação às cidades do Nordeste, de acordo com esses autores (Bastide, op. cit., Carneiro, op. cit.).

Minas Gerais e outros estados do sudeste, são tradicionalmente tidas, nos textos acadêmicos, como sendo regiões onde se verifica de maneira mais marcada a ocupação étnico-linguística dos povos *bantu* – de Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, Congo, dentre outros territórios. Esses povos, de acordo com Altuna (op. cit.) caracterizam-se pela crença na agência dos antepassados e ancestrais, pertencentes ao mundo invisível, mas que interferem ativamente no mundo visível, dos seres humanos. Os cultos *bantu* aqui praticados são conhecidos por suas formas sincréticas, notadas na diversidade de suas práticas. A este respeito, Pai Guaraci sustenta, assim como outras lideranças religiosas dos terreiros de matriz *bantu*, que um dos princípios centrais dessa matriz étnico-cultural é justamente a abertura ao outro, à multiplicidade, unindo tradições culturais e religiosas distintas – ora como estratégia que visa a dar continuidade a seus cultos em um meio que historicamente lhes persegue e discrimina, ora como interesse próprio da tradição de expandir sua rede e fortalecer, assim, sua comunidade.³⁷

O Candomblé de Angola, sob o protagonismo do pai de santo Joãozinho da Gomeia, vem “descendo” da Bahia rumo ao Sudeste justamente neste período (anos 1960 e 1970). Autores como Prandi (1991) e Silva (1993) apresentam um pouco da trajetória de Joãozinho da Gomeia, pertencente ao terreiro da Rainha da Gomeia em Salvador, de nação Angola. Este pai de santo baiano vem descendo da Bahia nos anos 1960, junto a alguns de seus filhos e filhas de santo, passando por cidades como Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Paulo, visitando casas tradicionais de “macumba”, estabelecendo contatos e trocando *n`guzo*. A agência de Joãozinho da Gomeia muito influenciou lideranças e comunidades de terreiro de matriz *bantu* da região sudeste. Neste contexto, muitas lideranças religiosas, como Vó Cecília, iniciam-se no Candomblé, passando a realizar seus cultos em seus próprios terreiros, e, com o tempo e as obrigações necessárias, tornam-se pais e mães de santo.

³⁷ “Os povos *bantu* acreditam que é por meio dos antepassados que se estabelece o elo entre o mundo espiritual e o humano. [...] Eles creem nos habitantes do mundo invisível e na sua influência sobre suas vidas. [...] Acreditam que a vida continua após a morte, por isso, admitem que os mortos relacionam-se com os vivos, enquanto entidades espirituais.”. (Santos 2015, p. 31).

Eu sou feita no santo, mas eu toco Umbanda. Eu dou festa de santo só mesmo nos dias de orixás. Sempre toquei Umbanda, isso há mais de 54 anos. Meu pai é de Angola Tumba Junçara. A minha mãe é da Gomeia, do Rio. A djina é Tabaladê. A djina de meu santo Ogum Patacori Jazi. O Candomblé chegou aqui através dos baianos e dos cariocas. Minha avó era Kilondirá, do Rio. Meu pai era Camarão, de São Paulo. O Candomblé chegou aqui junto com Mãe Pararás e Carlos Keto. Os baianos chegaram e começaram a iniciar o pessoal que já tinha santo... Tenho 30 anos de santo... Em Belo Horizonte não tinha casa aberta. Os baianos vinham, participavam, se hospedavam, ficavam, traziam algum conhecimento... Existia uma troca... iam e voltavam. Carlos Olojukan já chegou pronto de lá. Chegou iniciado. Chegou aqui e não tinha Candomblé. Abriu a Roça dele e deu os primeiros passos, realmente, aqui nas Minas Gerais. Miguel Grosso, baiano, veio do Rio... Começou a movimentar essa troca toda, da Umbanda pro Candomblé... A Umbanda é a nação das almas, já o Candomblé é dos orixás [Mãe Tabaladê, 20/09/95, Processo de Tombamento do Ilê Wopo Olojukan. [PBH: 1995, pp. 27-28]. (In: Vilarino, 2007, p.64).

Essa citação parte de um discurso proferido pela própria Vó Cecília durante evento constituinte do processo de tombamento do terreiro Ile Wopo Olojukan, fundado por Carlos Olojukan (que também é padrinho de Pai Guaraci), única comunidade de terreiro tombada da região de Belo Horizonte. Pai Carlos Olojukan é considerado um dos primeiros a tocar Candomblé em BH, tendo influenciado diretamente em sua expansão e adesão por parte das lideranças religiosas já consagradas na Umbanda e no Reinado, como Cecília e sua comunidade, dentre outras. Como afirma Cecília nessa fala, a Umbanda “é a nação das almas”, indicando o que Pai Guaraci chama de culto aos antepassados, ao passo que o Candomblé toca para santo, é “a nação dos orixás”, sendo um culto aos ancestrais.

O candomblé, como uma religião de preceitos que cultua aos ancestrais divinizados de sua linhagem espiritual (nação), pode vir a trazer “fundamento”, mais *nguzu*, advindo dos *minkise*, para a vida das pessoas. Além disto, a iniciação ao Candomblé estabelece uma relação mais sadia para com o santo que rege o *ori*³⁸ (a cabeça) de cada um dos filhos iniciandos. O cultivo desta relação para com o seu ancestral, seu pai ou mãe de cabeça, que se dá por meio de rituais, oferendas e rezas específicos, são elementos centrais no Candomblé e se constituem com sendo um dos fatores pelos quais

³⁸ Na nação Angola *ori* (termo de origem iorubá) é chamado de *kamutuê* ou *mutuê* (a cabeça – morada dos *minkise*, e também considerada ela própria um *inkise*).

as pessoas se iniciam no santo, mesmo as que já eram adeptas e pertencem a alguma outra linha religiosa, como a Umbanda, o que se verifica no caso atual do CESS (como será tratado adiante), onde esta relação para com os *minikise* fornece o *nguzu* é muitas vezes tida como necessária para a o restabelecimento do equilíbrio espiritual, físico e psíquico da pessoa (Santos, 2013).

Assim, a adesão ao Candomblé pode ser pensada, à luz da trajetória de Cecília, como forma de fortalecimento de sua tradição e de sua comunidade de terreiro, em um período em que o Candomblé passa a ser mais aceito publicamente, sob protagonismo de alguns representantes como Joãozinho da Gomeia, Camarão e Kilondirá. Mas, para além desta busca da autenticidade e legitimação de sua matriz, visto que o Candomblé sempre foi tido no meio público como mais tradicional, por assim dizer, do que cultos do Reinado e da Umbanda, a entrada no Candomblé também proporciona um fortalecimento espiritual da casa, além de um fortalecimento pessoal, do *nguzu* de cada um. Nos relatos de Guaraci, Vó Cecília inicia-se no Candomblé em busca de tratar de novas “crises” que esta vinha sofrendo, as quais são interpretadas como “sinais do santo”, que “pede a cabeça” de seus filhos, levando-os à iniciação.

Para compreender a trajetória de Vó Cecília, que será melhor apresentada no capítulo III, bem como a trajetória de outras lideranças negras mulheres, muitas das quais fundadoras de suas próprias comunidades de terreiro, consideradas e reverenciadas como matriarcas, “que fizeram uma curva na linha”, deve-se lançar mão de uma abordagem multi-situada, atenta aos contextos sociais, às desigualdades e movimentos de luta e busca pela autonomia com os quais se relacionam as comunidades de terreiro e seus respectivos agentes.

Em um meio segregador, que as silencia e as invisibiliza, as comunidades de terreiro buscam formas de se manter e prosperar em seus territórios, a partir de suas próprias forças, e referenciadas em sua ancestralidade, a qual se manifesta sob a agência dos guias e ancestrais de sua nação. Para tanto, fazem uso da integração de sua família de santo para conseguirem dar continuidade à realização de seus cultos. O Centro Espírita São Sebastião é uma casa bastante dinâmica, onde se congregam essas três linhas religiosas (o Reinado, a Umbanda e o Candomblé Angola), tendo assim calendários específicos para cada uma delas, bem como também se varia (sob certas medidas) seus distintos públicos.

Esses cultos religiosos são muito procurados pela população em geral, para tratar de problemas e distúrbios dos mais diversos. Os terreiros são (e sempre o foram) centros de amparo e acolhimento, espaços sacralizados, onde estão presentes agentes de cura, que orientam (sob uma multiplicidade de práticas) aos necessitados. Tal como afirma Pai Guaraci (entrevista out/2017), “um terreiro como o CESS, possui suas portas sempre abertas para atender e auxiliar a todos os que lhe procuram.”.

3.3. REAFIRMAÇÃO BANTU



(Figura 2: Azenza batendo cabeça à porta da igreja. Ilustração: Priscila Amoni)

Não sei se estou certo, mas durante os anos em que passei a frequentar o CESS, pude perceber um movimento de crescente (re)afirmação do Candomblé na casa, mobilizada por Guaraci e sua comunidade de terreiro. Recentemente, entre os anos de 2016 e 2018, acompanhei a feitura de alguns filhos e filhas no Candomblé, como a de *Nkosi Mbandi* (um filho de santo do CESS, iniciado em agosto de 2016), *Kavungo* – Elenir (iniciada junto a *Nkosi Mbandi*, no mesmo barco), além de Zuleica (*Kitalemy*) e sua filha Carol Barcelos (*Yatalecy*) que se iniciaram em janeiro de 2018. Também pude acompanhar a iniciação de Victor César, como *tata kambondo* e de Rejianne, como *makota*, além de Arthur, que se tornou *Tata Pokó* (feito em julho de 2018).

É de se notar que, após a passagem de Vó Cecília, muitos de seus filhos saíram dos CESS, dentre esses, inclusive, alguns fundaram seus próprios terreiros em outras localidades. O Candomblé e o Reinado dependem muito da vida familiar religiosa propriamente dita, no sentido de que é fundamental, dentro da dinâmica comunitária, a realização de atividades rituais e cotidianas de maneira compartilhada, com as respectivas funções a cada integrante, conforme os cargos atribuídos. Exige-se determinado tempo para que se reestruture o Candomblé dentro de uma casa, à medida que esta é uma religião iniciática, dependendo, assim, de um engajamento efetivo por parte da pessoa (com o processo de feitura do santo) para que esta possa realizar as suas atribuições dentro da casa. Desse modo, após a passagem da Vó, Pai Guaraci teve de buscar consolidar um novo grupo de filhos de santo dentro do Candomblé, além de expandir o número de toques (*kizombas*) anuais. Como pude notar, a par do crescente número de pessoas entrando no Candomblé, muitas das quais já eram filhas na Umbanda, ou seja, já trabalhavam como médiuns nos atendimentos da Umbanda, as sessões de toques do Candomblé vêm aumentando sua frequência de maneira significativa durante os últimos anos, como pude acompanhar.

Kavungo e *Nkosi Mbandi*, antes de se iniciarem no Candomblé, já possuíam uma trajetória enquanto médiuns de atendimento nas sessões de Umbanda do CESS. Conforme desígnio advindo de seus próprios *minkise*, os dois decidiram fazer o santo na casa, entrando assim para o Candomblé. O processo de entrada para o Candomblé, tal como pude notar entre as filhas Zuleica e Carol, as quais também já vinham desenvolvendo seus atendimentos e consultas na Umbanda como médiuns de incorporação, este envolve, durante certo período, um afastamento das sessões de Umbanda, para poder “cuidar primeiro do santo”.

Durante boa parte do ano de 2018, em que estive presente como médium de Umbanda durante as giras, as quais ocorrem de maneira mais frequente que as celebrações do Reinado e *kizombas* do Candomblé (sendo realizado todas as semanas), pude perceber esse movimento de adesão ao Candomblé por parte de muitos filhos da casa, tanto dos mais novos quanto dos mais velhos, o qual, na maior parte das vezes, vinha justificado como sendo “chamados do próprio santo”. O cumprimento desse chamado é tido muitas vezes como necessário, caso contrário, acredita-se, o santo pode vir a causar infortúnios na vida da pessoa, como forma de leva-la a “cuidar do santo”, estabelecendo sua conexão com seu *inkise* e zelando por essa relação, práticas essas desenvolvidas no âmbito do Candomblé. Além desse chamado do santo, pude também notar que a iniciação no Candomblé é procurada como forma de fortalecer o *nguzu* da pessoa, protegendo-a de maneira mais assertiva e conferindo-a graças divinas e bênçãos espirituais, à medida que se credita ao Candomblé e seus ancestrais cultuados (os *minkise*) uma “profundidade de poder espiritual – *nguzu*” maior do que na Umbanda, pois que os *minkise* são a fonte de todo *nguzu* e dizem respeito à ancestralidade pessoal do filho que se inicia.

Também pude perceber esse movimento de reafirmação do Candomblé no CESS durante alguns seminários e eventos que tratavam da presença das religiões de matriz africana e de sua (não)representatividade na região de BH e Minas Gerais, podendo ser entendida como uma mobilização coletiva em prol do reconhecimento (por parte das políticas públicas e setores estatais) das religiosidades de matriz *bantu*, sua expressão e existência no espaço público. Pude estar mais presente, além de outros, no processo de feitura das filhas *Kitalemy* e *Yatalecý* (Zuleica e Carol, respectivamente), participando diretamente na preparação de alguns de seus rituais. A feitura de santo, em que os filhos recém-raspados estão no *runkó*, envolve uma série de rituais e atividades que exigem um engajamento coletivo da comunidade, da família de santo.

Ao fim do processo de feitura das duas filhas citadas, como parte da tradição seguida por Guaraci, que vem de Camarão e Cecília, como suas principais referências, e de toda a família de santo do CESS, o pai de santo leva os filhos a uma missa, a primeira do dia, no horário mais cedo (normalmente às 07h da manhã), logo no dia em que saem do *runkó*, ao raiar do sol, para participarem do culto cristão. Pude acompanhar este evento/ritual junto a Arthur (à época ainda aspirante à *tata*) e Pai Guaraci, além das filhas recém-saídas do recolhimento (Zuleica e Carol), em uma igreja localizada no bairro Pompeia, não tão distante do bairro Sagrada Família.

Como parte do preceito, neste dia tivemos de acordar bem cedo para realizar alguns rituais, e, logo após, fomos à igreja Nossa Senhora do Rosário de Pompeia (santa a quem Cecília era bastante devota), localizada no bairro Pompeia. Como parte do ritual, as filhas de santo, todas paramentadas com as vestimentas e acessórios do santo, batem cabeça (termo utilizado para se referir a uma saudação típica do Candomblé) nos portões da igreja (figura 2). Pai Guaraci também estava devidamente paramentado. Eu e Arthur estávamos acompanhando-os, vestidos de branco. Logo à chegada da igreja, já nos sentíamos ressaltados entre os presentes, visto que éramos os únicos ali trajados dessa forma. Logo após as filhas terem batido a cabeça aos portões da igreja, entramos e nos sentamos, participamos da missa e comungamos junto aos demais fiéis.

Ao fim da missa, enquanto estávamos na porta da igreja, fomos saudados por um grupo de senhoras, que pareciam pertencentes ao grupo da paróquia. Uma dessas senhoras nos perguntou se havíamos comungado, isto é, consagrado da hóstia servida pelo padre durante a missa, e por que estávamos ali, à medida em que pertencíamos a uma “outra religião”. Esta senhora também disse que tínhamos que conhecer o Deus universal, que é “o Deus de todos”, e a sua igreja, a Igreja Católica, que “está no mundo inteiro”, sendo a igreja de todos. Esses argumentos dessa senhora dizem respeito à visão universalista que prega o cristianismo e que atua de forma dominante na história do Brasil. Pai Guaraci muito calmamente, porém de maneira enérgica, respondeu ser um sacerdote de uma religião que prega pela aceitação das diferenças, e não tem como objetivo a imposição de um modelo único de religião ou crença, tido como universal. Também explicou que o cristianismo e seus cultos e rituais não são rejeitados, de maneira inversa, pelos cultos afro-brasileiros. Foi um breve debate que ocorreu entre Pai Guaraci e esta senhora, a qual nos entregou um panfleto sobre algum assunto relacionado à importância da eucaristia, e da universalidade da igreja católica, do qual não me lembro muito bem.

O modelo cristão (católico e/ou evangélico) é tido como o único verdadeiro, e o único possível, não aceitando, de maneira inclusiva, as possíveis diferenças, principalmente quando se trata de receber representantes religiosos afro-brasileiros em suas próprias igrejas, cultos esses que são alvos históricos do racismo religioso. Ao fim da missa, nos dirigimos para um jardim, situado ao lado de fora da igreja, de onde pudemos ver, um pouco de longe e sentado em um banco, um senhor que me pareceu cego, pois que portava uma bengala e óculos escuros. Guaraci também o viu e disse se tratar de Carlos, um *tata kambondo* de um terreiro da região, também de nação Angola,

que segundo Guaraci, estava ali presente por causa da tradição, comum entre alguns terreiros *bantu*, de ir à missa às segundas feiras, para “louvar as almas”. Chegamos até Pai Carlos e Guaraci nos apresentou a ele, conversamos um pouco e este nos contou sobre um bloco de sua escola de percussão (Pai Carlos também é professor de percussão e músico percussionista bastante reconhecido no meio cultural afro-brasileiro) que iria sair no Carnaval daquele ano, no mês seguinte, e nos convidou a comparecer.

Após o encontro, voltamos todos no carro de Guaraci em direção ao CESS, e este nos contou um pouco sobre Pai Carlos e sua atuação como percussionista e *tata kambondo* bastante habilidoso e experiente. Pai Guaraci nos disse que iria enviar alguns de seus aspirantes a *tatas*, tal como o próprio Arthur, a realizarem oficinas com Pai Carlos, para que pudessem aprender com uma pessoa referenciada no âmbito dos ritmos e *zuelas* do Candomblé de Angola. O evento da conversa com as senhoras na porta da igreja também foi comentado por Guaraci como exemplo recorrente quando representantes das religiões afro-brasileiras vão à público, com as suas vestimentas rituais, ocupando espaços onde predomina a presença da cultura e tradição religiosa cristã, branca.

A presença dessas pessoas no espaço de uma igreja católica, as quais atestam claramente o pertencimento a uma religião afro-brasileira devidamente paramentados, pode ser percebida como uma afronta por parte de alguns fiéis, uma vez em que o “outro”, que pertence a uma religião que é pensada como inferior, rudimentar, atrasa, comumente tida como atrasada, ou como um desvio ao padrão hegemônico (cristão, branco) adentra um espaço considerado sagrado para a sua instituição religiosa dominante. Este outro não é aceito em sua diferença, alegada enquanto um desvio à norma. Lembro das palavras da senhora, que dizia, alegando maior legitimidade à igreja católica, que seus cultos “estavam no mundo inteiro”, sendo grande maioria.

Por outro lado, como pude pensar, as religiões afro-brasileiras, que são pensadas como “minorias”, seus representantes têm de lidar cotidianamente com a exclusão, por parte da parcela dominante da população, justificada por esses últimos sob a alegação de que esses são desvios da “norma” que seria universal, pois que “Deus é um só”. Neste mesmo dia, Pai Guaraci, como estudioso das religiões, também comentou conosco como ocorre, de maneira contraposta, a perseguição aos cristãos no Oriente Médio e em países de maioria muçulmana, onde esses são a “minorias religiosas”, atentando assim, para a contextualização dos distintos acontecimentos e para o perigo de se pretender como

“religião universal”, o que culmina na perseguição das diferenças e nunca se realiza completamente, uma vez que o mundo apresenta uma diversidade de povos e culturas.

Após a feitura do santo, os *azenza* devem realizar uma série de preceitos durante o período de 4 meses. Dentre esses preceitos, que são vários, está o de ter que se utilizar de uma vestimenta tradicional personalizada, de acordo com seu próprio *inkise*, mesmo quando em público. As filhas de santo iniciadas (*Kitalemy* e *Yataleci*) contavam que sempre notavam alguns olhares estranhos quando andavam pela rua, e algumas vezes eram abordadas por algumas pessoas. As duas filhas iniciadas estudavam e trabalhavam, e tinham de lidar com situações de intolerância religiosa pelos espaços em que transitavam no dia-a-dia: tanto nos ônibus, quanto na rua, ou mesmo na universidade e no local de trabalho. Ao transitarem em ambientes externos ao espaço do terreiro, com suas vestimentas tradicionais, o povo de santo é alvo de olhares e comentários que os situam como os “outros”, como “ex-óticos”, à medida que o modelo cultural hegemônico (cristão e branco), tido como o mais normal e prevalente, enxerga a cultura e religiosidade afro-brasileira como destoante dentro do contexto brasileiro, que se acredita como majoritariamente cristão.

Tal como nos aponta Serra (op. cit.), um dos dispositivos de dominação mais utilizados e eficazes, ainda nos dias de hoje, é justamente este de fazer tornar as culturas negras, assim como as indígenas, e dos povos colonizados de uma maneira geral, como “estrangeiros em suas próprias terras”. Ordep Serra (1995) analisa como se dá o processo de ex-otização do negro e do indígena no Brasil. Esses são tornados estrangeiros em suas próprias terras (“ex-óticos”), assim como suas formas de manifestação religiosa e cultural são concebidas como forasteiras, estranhas à “realidade” do Brasil, esta por outro lado concebida como fundamentalmente cristã, branca. O processo de colonização, para além das práticas de exploração política, territorial e econômica, incide, de maneira mais profunda, no imaginário social coletivo, inculcando concepções racialistas e teológicas de cunho hegemônico e atribuindo diferenças de valor e de pertencimento. Fanon (1957) sustenta que essas concepções fantasiosas acerca do negro e de sua (não) existência, foram sendo disseminadas ao longo de séculos, de tal forma que foram introjetadas no próprio inconsciente coletivo da população.

Neste sentido, ao atribuir ao negro o não-lugar do “outro”, do “exilado”, do “estrangeiro”, seu pertencimento a qualquer território, desde que não seja aquela África

mítica (primitiva e selvagem), lhe é prontamente negado. Da mesma forma, o indígena, mesmo sendo nativo dessas terras (Brasil), é concebido, a partir desse dispositivo de exclusão, como um ser estrangeiro, pois que alheio à civilização, fadado a um passado imaginário e a um presente onde sua existência é negada. Esses questionamentos são pertinentes para entendermos como a religiosidade e cultura afro-brasileiras são ainda hoje tratadas como ex-óticas, mesmo tendo sido criadas (tal como o Candomblé e a Umbanda) em solo brasileiro, por agentes afro-brasileiros. A desterritorialização sistemática do afro-brasileiro é um dos dispositivos utilizados pela cultura hegemônica para conferir este lugar de sujeição e de eterno abandono a esses povos, mesmo que estejam situados em suas terras natais. Pois, na verdade, um dos maiores intentos colonialistas foi (e ainda o é) o de estabelecer seus domínios territoriais, por meio do espólio da territorialidade dos povos nativos e da quebra de suas identidades e autodenominações (Mbembe, 2018; Fanon, 1957.)

A intolerância religiosa, elemento bastante presente no cotidiano atual do CESS, e que também aponta na direção da discriminação racial, uma vez que essa é, no contexto brasileiro, historicamente ligada aos cultos de matriz africana, os quais são tidos como exemplos de “feitiçaria” e do “baixo espiritismo”, e outras denominações que demonstram que esta forma de discriminação está atrelada aos conceitos imaginados que relacionam o afro-brasileiro e sua espiritualidade ao âmbito da primitividade, da selvageria e da magia. O negro é fantasiado como um ser atrasado, atrelado aos instintos da natureza, como um homem bruto, bestializado, ignorante (Fanon, op. cit.). Dentro desse imaginário, o negro é, sem dúvidas, um ser degenerado, o qual poderia vir a ser amputado de sua selvageria natural mediante o contato com a civilização branca. O seu real lugar, a África, é concebido neste imaginário como uma terra sem lei, primitiva; de acordo com essas fantasias colonialistas, o negro está sempre ligado e preso a esta terra imaginária.

No âmbito dos estudos “africanistas”³⁹, tal como já discutido anteriormente, esta ideia da África mítica se encontra bastante presente no pensamento de seus autores representantes (já citados), sob seus variados aspectos e nuances. Nesses estudos, o Candomblé é entendido como um “micro-cosmo da África” (Bastide, 2001) e os terreiros

³⁹ Na “corrente africanista”, assim designada por Banaggia (2008), inserem-se autores como Bastide (op. cit) e Carneiro (op. cit) os quais se caracterizam pela busca de continuidades ritualísticas e cosmológicas para com uma África imaginada.

são os espaços sagrados onde o negro pode vir a “acessar” a sua ancestralidade esquecida, primitiva” e “selvagem”, fadada que está ao desaparecimento pelo contato com a cultura europeia “civilizada”. Seguindo a mesma linha de reflexão proposta por Fanon, Antônio Bispo dos Santos, conhecido como Nego Bispo (2015) nos lembra das “denominações colonialistas”, as quais são um dos dispositivos da dominação ocidental sobre outros povos, considerados como “outros”, pois que “negros” ou “índios”. A tentativa de categorização homogeneizante imputa de maneira impositiva um véu sobre uma enorme variedade de povos, culturas e tradições, os quais são invisíveis aos olhares e projetos colonialistas. A homogeneização do colonialismo serve à segregação e à invisibilização desses grupos e sujeitos. O não reconhecimento de sua multiplicidade interna, mediante o estabelecimento dessas “denominações”, fornece os meios necessários para a dominação, além de justificar as intransponíveis diferenças entre os que são postulados como “nós” (os brancos, os sujeitos por excelência) e os “outros” (negros, índios, etc.).

Essas diferenças foram postuladas ao longo de todo um processo de construção ideológica racista, sustentada por pressupostos científicos (racialistas e eugenistas – Mbembe, 2018), os quais se utilizam de marcadores físicos (como a cor da pele negra) para categorizar as diferenças, de maneira hierárquica, ou seja, numa escala evolutiva, onde o negro e o índio, exemplos aqui tomados, são tidos como inferiores, ou melhor, e mais uma vez lembrando Fanon (op. cit.), “não-existentes”. Neste sentido, o *constructo* ideológico e político da raça, tal como nos mostra Mbembe (op. cit.) é um intento colonialista, empregado durante séculos de exploração a esses povos, e utilizado como justificativa para seus atos, à medida que se postula o (não)lugar do negro (e do índio) nesse mundo (que é branco). Como diz Mbembe:

O poder da colônia consiste pois, fundamentalmente, no poder de ver ou de não ver, de ser indiferente, de tornar invisível o que não se faz questão de ver. (2018, p.199).

O negro é uma sombra no meio de um comércio de olhares (idem).

Ainda seguindo Nego Bispo (op. cit.), as autodenominações desses povos são desconsideradas pelo intento colonialista, os quais, sob o viés da raça, são categorizados de maneira externa e impositiva. Este processo, o qual se desenrolou estreitamente relacionado com a escravidão dos povos negros no território brasileiro, possui como principais bases de sustentação para a dominação (e o extermínio) desses povos a supressão das autodenominações, mediante a destituição sistemática dos “povos afro-

pindorâmicos de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas, a começar pela tentativa de substituir o paganismo politeísta pelo cristianismo euro monoteísta.” (Bispo dos Santos, 2015, p. 38). Ainda seguindo Nego Bispo:

No plano individual, as pessoas afro pindorâmicas continuam sendo taxadas como inferiores, religiosamente tidas como sem almas, intelectualmente tidas como menos capazes, esteticamente tidas como feias, sexualmente tidas como objetos de prazer, socialmente tidas como sem costumes e culturalmente tidas como selvagens. (idem., p.39).

Nego Bispo lembra que esses povos, denominados de maneira reducionista como “negros” e “índios”, por exemplo, estratégia essa própria da dominação colonialista, na verdade possuem uma ampla variedade de autodenominações, as quais partem das referências étnicas e culturais que lhes são próprias. Para endossar este argumento de Nego Bispo, podemos notar a grande variedade de povos indígenas distintos, que apresentam uma riqueza plural de troncos e famílias linguísticas e pertencimentos étnico-culturais. Os povos africanos escravizados pela indústria colonial também apresentam notável variedade linguística e étnica, as quais podem ser notadas, por exemplo, no estudo atual das matrizes religiosas afro-brasileiras, com suas variadas nações e linhas, as quais remetem a pertencimentos étnico-identitários.

Esta estratégia de dominação, considerada fundamental para o próprio intento colonialista age de maneira a não reconhecer tal multiplicidade que é constitutiva desses povos, substituindo-a por denominações generalistas, baseadas na lógica (ou antes, “anti-lógica”, pois que baseada em argumentos infundados – Fanon, op. cit.) do racismo, que imputam categorias estigmatizantes a eles, marcadores de diferença que os excluem, em um mundo em que nunca podem pertencer:

Como sabemos, esses povos possuem várias autodenominações. Os colonizadores, ao os generalizarem apenas como ‘índios’, estavam desenvolvendo uma técnica muito usada pelos adestradores, pois sempre que se adentra um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome. Ou seja, os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de coisificar/desumanizar. (idem, p.27).

Tal como bem aponta Antônio Bispo (op. cit.), esse processo de homogeneização,

fortemente alavancado pelos colonizadores, deu-se ao longo de séculos de exploração e sujeição dos povos tradicionais, a partir de vários aparatos ideológicos, políticos, econômicos e religiosos. Na mesma linha de reflexão decolonial (ou pós-colonial), porém mais focado sobre a questão do racismo negro, Mbembe (op. cit.) busca compreender, mediante um estudo aprofundado, como a frente colonizadora articulou o que o mesmo autor chama de “projeto de universalização” (pp. 174, 175).

O projeto de universalização culmina na perseguição das diferenças indesejáveis, ou seja, aquelas que figuram entre os povos colonizados, considerados inferiores, irracionais. Neste sentido, sua cultura e religiosidade são atadas a um passado fantasioso (“pagão”), de rudimentar e atrasada existência, sobre as quais a razão universal e o monoteísmo (cristão) viriam a tomar lugar, substituindo essas “velhas crenças” pelos primores da civilização ocidental (mais evoluída, hegemônica). Em terras colonizadas, como o Brasil, a evangelização dos povos “afro-pindorâmicos” (como assim os denomina o autor Bispo dos Santos, op. cit.) foi um dos mais fortes intentos, por parte dos colonizadores, de “universalização” da fé cristã, por meio da supressão de uma multiplicidade de manifestações religiosas e espirituais dos povos tradicionais. O monoteísmo cristão, com a ideia de um Deus “desterritorializado” (dos Santos, 2013), ultra-transcendente, não comporta a existência de outras crenças e práticas politeístas, que são tidas como degeneradas.

Nesse intuito de colonização, o tema da “salvação das almas” incide de maneira violenta e impositiva sobre os modos de viver e as crenças dos povos colonizados, de maneira em que são enxotados, sob a bandeira da modernidade e da civilização, para poderem integrar este projeto “maior” de universalização da humanidade e seus distintos povos. Este projeto, de mãos dadas ao racismo e à intolerância religiosa, tem por objetivo a eliminação das formas próprias de representação dos povos colonizados, em prol de inseri-los, mas sempre como crianças tuteladas, servos ignorantes e humanos bestializados, no bojo universal da civilização e modernidade europeias.

O processo de escravização no Brasil tentou destituir os povos afropindorâmicos de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas, a começar pela tentativa de substituir o paganismo politeísta pelo cristianismo puro monoteísta. (dos Santos, 2013, p.37).

A supressão das identidades coletivas e individuais coincide com a supressão do

pertencimento territorial, fatores esses que incidem de maneira a buscar “apagar” a cultura dos povos tradicionais, de forma em que estejam invisíveis ao projeto maior de universalização hegemônica. Ao tornar o negro estrangeiro em suas próprias terras e conferir, por outro lado, e de maneira irrecusável, o poder de hegemonia à cultura europeia colonial (cristã e branca), atribui-se ao homem branco e todo seu coletivo o modelo exclusivo de pertencimento identitário e territorial.

Esse processo de supressão das autodenominações e a desterritorialização (Mbembe, op. cit.) a que foram sujeitos os povos afro-brasileiros durante o período colonial e que se mostram presentes nos dias de hoje, na verdade diz respeito a um intento externo e impositivo, em acordo com um modelo de pensamento ocidental monista e universal, na qual a igualdade é preconizada, mas somente alcançada ao se eleger um padrão de homem no mundo (homem branco civilizado) e a concomitante extirpação das diferenças indesejáveis. Essas diferenças são encarnadas pelos povos nativos colonizados, os quais, a despeito de sua variabilidade cultural e étnica internas são categorizados a partir de identidades alienígenas às suas próprias concepções, além de serem constrictos a territórios forjados.

Ao abordar o que chama de “exemplos de assimilação criativa do Islã” (p.175), Mbembe discute sobre como uma doutrina monoteísta como a muçulmana foi incorporada, de maneira bastante complexa, e sob variados prismas, pelos povos africanos. Esses, por possuírem uma perspectiva transfronteiriça de identidades e territorialidades, articulam os preceitos muçulmanos a seus modos de vida tradicionais, o que faz com que seus cultos locais sejam eivados de multiplicidades, onde se confluem distintas tradições religiosas e culturais. De acordo com Mbembe, esses exemplos de assimilação criativa são úteis para se pensar a formação das identidades africanas contemporâneas, à medida que revelam toda uma “pluralidade de respostas doutrinárias” (p.178), em que se relacionam os valores tradicionais às emergências (e contingências) do presente, a partir de referências múltiplas e circuláveis.

A formação das identidades africanas contemporâneas não se fez de modo algum por referência a um passado vivido à maneira de uma sorte lançada de uma vez por todas, mas no mais das vezes com base na capacidade de colocar o passado entre parênteses – condição de abertura ao presente e à vida em curso. (Mbembe, p.175).

De todos os encontros entra a África e as religiões monoteístas, é sem dúvida alguma ao Islã que melhor se

aplica a metáfora das ‘bodas da árvore e da linguagem’: ‘os ramos e a copa se curvam com altivez: os galhos não escondem nem sua inclinação, nem sua inacessibilidade. A folhagem se eriça e estremece diante das carícias de uma corrente de ar, ou, por vezes a confronta. Enquanto isso, o tronco tem sempre os pés fincados em suas raízes. (Mbembe, p.177).

As religiões doutrinárias monoteístas, dentre as quais se insere não somente o Islã, mas também o cristianismo, essas foram assim agenciadas pelos povos africanos, e aqui também podemos falar dos povos africanos em diáspora, como os afro-brasileiros, de forma em que dialogam identidades e pertencimentos distintos, abrindo novas zonas transfronteiriças, criadas no espaço das travessias, e assumindo variadas formas. Mbembe (op. cit.) explicita três fatores que explicam essa “labilidade”: em primeiro lugar, está o que ele chama de “capacidade de extensão e dispersão espacial e, portanto, de negociação das distâncias.” E mais a frente, diz o mesmo autor: “A identidade, por sua vez, é composta na interface entre esse ritual do enraizamento e essa rítmica do afastamento, na passagem constante do espacial ao temporal e do imaginário ao órfico” (p.177).

No caso do CESS, o pertencimento a uma ancestralidade de matriz africana se faz notar na louvação de seus cultos, nos agentes que compõem a sua genealogia espiritual (os antepassados e ancestrais), os quais remetem a territórios africanos e seus distintos povos, com suas etnias e línguas, podendo assim se dizer “ser Angola”, ketu ou jeje, por exemplo, a depender da filiação a uma ou outra linhagem ancestral. Muitos cultos afro-brasileiros louvam a essa ancestralidade africana e a partir dela se identificam, se contrapõem e se distinguem, quando preciso, ao mesmo tempo em que se mostram conscientes desse “afastamento”, e rememoram assim a diáspora, a escravidão e sujeição dos povos negros, por exemplo, como se mostra presente entre os cultos do Reinado e da Umbanda.

Em segundo lugar figura o que Mbembe chama de “prática da fronteira, que privilegia as *identidades itinerantes*, em circulação” (idem). Essa prática diz respeito à habilidade de sobrepor distintos (e algumas vezes, até mesmo conflitantes) pertencimentos identitários e territoriais, de maneira plural. Nas fronteiras, a travessia é realizada de variadas maneiras, como pode ser notado também na expansão da doutrina cristã, incorporada pelos povos negros - e aqui se incluem os povos e seus sujeitos escravizados em situação de diáspora no território da colônia brasileira - sob distintas configurações rituais e simbólicas.

Esta característica é apontada por Mbembe:

A verdadeira identidade, nesse contexto, não é necessariamente a que fixa a um lugar, mas a que permite negociar a travessia de espaços, que, por conta de sua geometria variável, estão eles próprios em circulação. (p.179).

Outro aspecto apontado por Mbembe, e não menos importante, é o que ele chama de “gênio mimético” (p.179), que se refere a um “poder de imitação e um dom inigualável para produzir semelhanças a partir de diferentes símbolos e linguagens” (idem), presente nas relações entre o cristianismo e as religiões “autóctones” (p.180), de modo em que se pode observar, então, uma complexidade de conformações ritualísticas e cosmológicas. O projeto universalista cristão/europeu, que pretende a homogeneização das crenças e culturas, mediante a evangelização, pode ser notado também no contexto brasileiro, tanto entre os povos indígenas, com a história dos aldeamentos jesuítas, quanto entre os povos negros, com as suas irmandades religiosas e projetos de catequização por parte da igreja colonial⁴⁰.

No entanto, a despeito desse projeto, os povos negros atuaram de forma a não se despojar completamente de sua cultura (tida como rudimentar, atrasada) para aderir (como no imaginário da conversão religiosa) à cultura branca (tida como superior), sob a retórica da perda da identidade, no que seria a completa supressão de sua identidade e tradição. Por outro lado, surgem distintas configurações que são engendradas mediante ações criativas, que congregam as crenças cristãs e seu campo simbólico às suas próprias concepções, de maneira em que sua tradição, sua ancestralidade, não se perca, mas seja assim, reforçada por meio da (contra)“domesticação” do cristianismo.

Longe de ser o movimento de abolição de si mesmo temido pelos teólogos da aculturação, o cristianismo sem se despojar do seu conceito, foi tomado pelo avesso, recomposto, depois recoberto com a máscara e a parafernália ancestrais. Ele apareceu inicialmente aos negros como um imenso campo de sinais, que uma vez decodificados, abriram caminho para uma profusão de práticas sempre mais distantes da ortodoxia. (Mbembe, p.180).

⁴⁰ Das irmandades religiosas negras foram agenciadas algumas formas de culto que hoje conhecemos como o Candomblé, mas também o Reinado. Esses cultos afro-brasileiros foram de tal forma (re)organizados em território brasileiro, com as influências (impositivas) do modelo cultural hegemônico – cristão, mas buscando manter o pertencimento a ancestralidade de matriz africana. (Pontes & Emília de Moraes, 2006).

Assim se explica, em grande medida, a aparente facilidade com que o cristianismo pode ser domesticado e traduzido em sistemas locais de inteligibilidade. Ele se apresentou aos africanos, ademais, como alegoria e como estética, donde o imenso trabalho sobre as formas e sobre as linguagens a que foi submetido. (pp.180, 181).

Acredito que o pensamento de Achille Mbembe (2018), com esses importantes argumentos e reflexões, pode ser útil para o estudo das religiões afro-brasileiras. Este contexto, marcado pelo projeto de universalização do colonialismo cristão/europeu, em que se insere o regime escravista, apresenta uma multiplicidade de manifestações e cultos religiosos, que congregam práticas dos povos indígenas, da espiritualidade de matriz africana e das crenças cristãs, sob uma multiplicidade de configurações. Mesmo com as contingências impostas pelo regime escravista e seu projeto colonial universalista, podemos ver, em contrapartida, como são agenciadas, de maneira sempre criativa, essas formas de religiosidade, que escapam às categorizações fixas ocidentais. Sob variados prismas, pode-se notar uma proliferação de práticas diversas, que fazem confluir distintas crenças e denominações, de maneira em que a diversidade é abarcada e as diferenças (mesmo que contendo desiguais relações de poder) negociadas, re-semantizadas. Remetendo mais uma vez a Antônio Bispo dos Santos:

O povo eurocristão monoteísta, por ter um Deus onipotente, onisciente e onipresente, portanto único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e de todos, tende a se organizar de maneira exclusivista, vertical e/ou linear. Isso pelo fato de ao tentarem ver o seu Deus, olharem apenas em uma única direção. Por esse Deus ser masculino, também tendem a desenvolver sociedades mais homogêneas e patriarcais. Como acreditam em um Deus que não pode ser visto materialmente, se apegam muito em monismos objetivos e abstratos. Quanto aos povos pagãos politeístas que cultuam várias deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer, por terem deusas e deuses territorializados, tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções. Por terem deusas e deuses tendem a construir comunidades heterogêneas, onde o matriarcado e/ou patriarcado se desenvolvem de acordo com os contextos históricos. Por verem as suas deusas e deuses até elementos da natureza como, por exemplo, a água, a terra, o fogo outros elementos que formam o universo, apegam-se à plurismos subjetivos e concretos. (dos Santos, op. cit, p.39).

Ao projeto de universalização segue-se, em contrapartida e a despeito da tentativa

de domesticação das culturas e povos tradicionais (os povos tradicionais de terreiro) a partir da imposição das categorias ocidentais e do não reconhecimento de suas autodenominações, embebidas que são pelo imaginário eurocêntrico racista, um movimento de “contra-colonização”, realizado pelos povos “dominados”, ao passo que esses “domesticam” a cultura do dominador, a partir de seus próprios conceitos e termos, atribuindo-lhes novos aspectos e associações.

Como no exemplo da Umbanda no CESS, em que o mentor espiritual principal é um preto velho, chamado Pai Cipriano: de acordo com Guaraci, os pretos velhos são considerados espíritos muito evoluídos, uma vez que muitos deles passaram pelas provações e sujeições impostas pelo passado escravista, e que com isso, atingiram um grau de “depuração” e “iluminação” espiritual que os distingue enquanto classe de espíritos: reconhecidos por sua sabedoria tradicional e pelo conhecimento das dores e aflições humanas, uma vez que já teriam experienciado as situações extremas de sujeição e humilhação empregadas pelo escravismo⁴¹.

A louvação aos pretos velhos, bastante notada entre vários terreiros de Umbanda, pode ser compreendida como agenciamentos que tendem a inverter a lógica branca racista (e do evolucionismo europeu), utilizando-se às vezes, e sob variadas medidas, dos mesmos marcadores de diferença e categorias provindas do “potentado colonial” (Mbembe, op. cit.), mas para atribuir-lhes novos valores, positivados sob os princípios de sua matriz religiosa. A matriz *bantu* caracteriza-se, como notado no culto da Umbanda no CESS, por louvar aos ancestrais e antepassados de povos tradicionais, como os indígenas e os negros, assim como de outros grupos marginalizados⁴², tidos e respeitados nessa tradição religiosa como guias espirituais, orientadores e mentores, os quais muito podem auxiliar aos adeptos “encarnados”.

⁴¹ Alguns pretos velhos carregam em suas “identidades” termos referentes a territórios étnicos africanos, tais como: Congo, Angola, Guiné, Moçambique, dentre outros, as quais são utilizados de acordo com a linhagem ancestral (“genealogia espiritual” – Serra, 1995) a que pertencem. Neste sentido, posso citar alguns exemplos de pretos velhos como: Pai João de Angola, Pai Congo, Mãe Benedita de Angola, Vó Cambinda, dentre outros nomes, que carregam em si seu respectivo pertencimento a uma ou outra matriz étnica e religiosa.

⁴² Dentro da Umbanda, existem classes de espíritos que remetem a sujeitos e grupos sociais que são contra hegemônicos ao modelo padrão do homem branco “civilizado”. Dentre esses, posso citar os caboclos (espíritos de indígenas), os exus (muitas vezes representados nas imagens como homens negros) e as pomba-giras (que se apresentam como mulheres livres, insubmissas e conhecedoras da “magia sexual”), assim como outros (marinheiros, crianças, boiadeiros, etc).

Sendo assim, na Umbanda praticada no CESS, onde se verifica a presença de imagens de santos católicos, além de rezas cristãs realizadas durante as sessões⁴³, a louvação a uma ancestralidade de matriz africana é reiterada de maneira constitutiva nesses cultos. A presença da cultura dominante, a qual se mostra bastante marcada no CESS (principalmente com a expressiva quantidade de imagens de santos católicos em seus altares) indica o potencial do que Mbembe chama de “assimilação criativa” (op. cit.):

Tal como o colonialismo, o cristianismo foi recebido como uma magia: combinação de terror e sedução traduzida com perfeição pelas categorias de salvação e redenção. (Mbembe, 2018, p.181).

No âmbito da Umbanda e do Reinado, considerados por Pai Guaraci como cultos de matriz *bantu* (assim como o Candomblé de Angola), a expressiva presença de imagens de santos católicos, por exemplo, pode ser entendida não como um exemplo da submissão irrefletida à norma padrão – europeia e branca – mas como movimentos de expansão, gestados ao longo do tempo, e sob diversos níveis, por essa matriz religiosa *bantu*, que realiza seus agenciamentos negociando identidades e territórios, assim como adota os discursos e símbolos da cultura dominante, assimilando-os de maneira criativa (Mbembe, op. cit.) e articulando-os aos princípios de sua própria matriz étnico-cultural e religiosa.

Os agenciamentos dos cultos afro-brasileiros e seus representantes são assim significativos para compreender como esses coletivos se articulam em torno de uma sociocosmologia pautada na multiplicidade, que apresenta caminhos para a agência criativa, mesmo frente às constantes investidas do projeto universalista, fazendo uso de estratégias para a manutenção e preservação de seus cultos religiosos (tidos como degenerados e inferiores) e propondo uma re-existência autônoma, que se dá por meio da integração de sua comunidade.

O não-lugar que ocupam, às margens da sociedade, invisíveis e ignorados pelo meio social envolvente, pode vir a ser pensado, tal como bem defendem Kilomba (2010) e Ribeiro (2017), como um território fértil para o desenrolar de sua agência, que se pauta na multiplicidade e na criatividade em sua agência. Por se tratar de cultos que estão “às margens”, invisibilizados pelo meio social envolvente, bem como pelas políticas estatais, as comunidades de terreiro, ao longo da história, sempre tiveram de buscar por essa

⁴³ Refiro-me às sessões de Umbanda, realizadas semanalmente (aos sábados) no Centro Espírita São Sebastião, durante as quais se rezam orações cristãs (como o “pai-nosso”, a “ave-maria” e o “salve-rainha”).

autonomia, que torna-se realizável através de seus princípios de abertura ao “outro”, de acolhimento e vida em comunidade, os quais conformam a vida religiosa de seus integrantes.

4. VÓ CECÍLIA (*MAM'ETU TABALADÊ D'OGUN*): Trajetórias bantu



(imagem 9: Altar com escultura da Rainha Perpétua Cecília Félix dos Santos, e em homenagem à sua mãe Felicidade Divina do Espírito Santo)

Buscamos neste capítulo realizar uma abordagem da trajetória de Vó Cecília, à luz das contribuições trazidas por autoras e autores do pensamento colonial e do feminismo negro (tais como Mbembe, 2018; Kilomba, 2010; Ribeiro, 2017, e outros), que refletem sobre os (não)lugares do negro e da mulher negra no mundo colonial e pós-colonial, com seus movimentos de agência criativa, à medida que tratamos da trajetória de uma mulher negra, “macumbeira”, que congrega uma série de outros marcadores de diferença (raciais, de gênero e de classe) que são imputados pelo aparato colonizador ocidental, os quais influenciam diretamente na dinâmica de sua agência e na própria conformação de sua trajetória enquanto líder religiosa e comunitária. O estudo da agência pode vir a revelar uma ampla capacidade de confluência de distintos saberes e práticas e o potencial criativo

que possuem essas comunidades.

Portanto, pretendo me utilizar dos estudos mais recentes da vertente assim denominada “antropologia das religiões afro-brasileiras”, que apresenta quadros mais ou menos gerais acerca das distintas conformações religiosas dessa matriz étnico-cultural, em confluência com os estudos (também mais recentes) da agência negra e feminina e do “*gendered racism*” (Kilomba, 2010). Esses serão assim contemplados à medida que damos especial atenção à trajetória de Vó Cecília, a fundadora do CESS, e que se verifica num contexto mais amplo, da agência das mulheres negras, cujas presenças são notavelmente difundidas entre os terreiros religiosos de matriz *bantu* da região de Belo Horizonte.

Para tanto, uma tal abordagem deve se prestar ao reconhecimento das relações de poder desiguais, que se mostram presentes no meio social urbano de uma grande cidade como Belo Horizonte, onde uma jovem negra funda (junto a seus guias espirituais e ancestrais) uma comunidade de terreiro, com seus valores e princípios religiosos próprios a sua matriz étnico-cultural *bantu*, sob orientação de sua ancestralidade, ao mesmo tempo em que inserida em distintos territórios sociais e políticos. O protagonismo da mulher negra em contextos religiosos de matriz *bantu* é um elemento notado também entre outras comunidades de terreiro de BH, pertencentes a diferentes linhas religiosas. Nesses terreiros, a comunidade religiosa demonstra reverência e respeito para com essas mães, avós e madrinhas: mulheres que são reconhecidas por seus dons espirituais, que se manifestam sob as formas da caridade, da cura, do acolhimento e de uma série de cuidados prestados ao “outro”, em suas dificuldades e “mazelas”⁴⁴.

Durante os eventos públicos que pude acompanhar no período do meu trabalho de campo, pude conhecer, para além de Mãe Rita e Pai Guaraci, a rainha conga da Guarda de Congado Treze de Maio, Belinha⁴⁵, além de Mãe Efigênia (mãe de santo e fundadora

⁴⁴Como afirma Guaraci (Santos, 2015), o “cuidado ao outro” constitui um dos pilares da matriz religiosa *bantu*, remetendo aos laços sociais e afetivos que se promovem entre as pessoas, lideranças religiosas, os guias espirituais e os ancestrais, agentes que compõem esse coletivo religioso.

⁴⁵Belinha é filha da Sá Rainha Conga Dona Izabel Casimira (falecida no ano de 2016), a atual Rainha da Guarda de Congado Treze de Maio, líder de sua comunidade de terreiro, localizada no bairro Concórdia, em Belo Horizonte. Pude conhecer Belinha durante alguns eventos realizados pela Associação Cultural Eu Sou Angoleiro (fundada pelo mestre de capoeira angola João Bosco), tais como o “Lapinha Museu Vivo” – realizado anualmente, pude participar por três ocasiões: em 2015, em 2017 e 2018, além de outras ocasiões como pronunciamentos realizados pela Rainha Conga na UFMG (disciplina dos “Saberes Tradicionais”, de cujo grupo Belinha é integrante, como professora e mestre tradicional.

do terreiro Manzo Ngunzo Kaiango⁴⁶), e outras lideranças e representantes da rede religiosa e política afro-brasileira de Belo Horizonte. Todos esses terreiros apresentam o protagonismo e liderança dessas mulheres negras, as quais, quando “fazem a passagem” se tornam ancestrais a serem louvadas e cultuadas, como no caso de Vó Cecília no Centro Espírita São Sebastião.

A trajetória do CESS e de sua fundadora Vó Cecília (também chamada de Mãe Cecília) foram em grande parte relatadas por Guaraci e outros integrantes mais antigos do CESS, com os quais pude me relacionar de maneira aproximada e mesmo cotidiana (durante certo período), por meio de conversas e algumas entrevistas. O CESS, como um dos terreiros mais antigos de Belo Horizonte, pode ser compreendido a partir de uma perspectiva que leve em conta a sua malha urbana e os contextos sociais e políticos onde este surge, sob a agência de uma jovem mulher negra, na década de 1930. Dessa forma, o caso do CESS pode ser utilizado, junto à trajetória de Vó Cecília, Pai Guaraci e outros integrantes de sua comunidade religiosa (tratada como família pelos próprios membros), para compreender, em uma perspectiva mais ampla, como surgem e se sustentam ao longo do tempo os terreiros afro-brasileiros em grandes capitais como Belo Horizonte, onde se verifica o protagonismo de mulheres negras, enquanto lideranças religiosas de suas comunidades: mães-de-santo, avós, rainhas e madrinhas⁴⁷.

As madrinhas, mães de santo e rainhas, como Vó Cecília, que integrava esses três “títulos”, possuem trajetórias que podem ser importantes para uma compreensão mais aprofundada acerca da realidade dos povos tradicionais de terreiro e suas comunidades, como se integra sua família religiosa, em especial entre os cultos de matriz *bantu*, como se expressa na assim chamada “tríade *bantu*” (Santos, 2015): Reinado-Candomblé de Angola-Umbanda. O protagonismo dessas mulheres pode suscitar importantes reflexões sobre os princípios religiosos comunitários, os quais se pautam em concepções que são

⁴⁶Pude conhecer Mãe Efigênia também durante alguns encontros relacionados à disciplina dos “Saberes Tradicionais da UFMG”, assim como durante outros eventos em que estavam presentes lideranças religiosas de comunidades de terreiro de Belo Horizonte.

⁴⁷Mãe de santo (ou pai de santo) é um termo que vem do Candomblé, referindo-se à autoridade máxima na hierarquia da “família de santo”, esta composta pelo zelador de santo (pai ou mãe de santo) e seus filhos (*azenza, tatas e makotas*). “Madrinha” (ou “padrinho”) vem do contexto religioso da Umbanda e se refere aos mais velhos, que são devidamente respeitados por seus “afilhados” dentro desta hierarquia espiritual. Já as rainhas são as mulheres que comandam suas guardas de Congado e de Moçambique, coroadas nesta tradição religiosa como matriarcas de suas comunidades e representantes reais dentro desta linhagem ancestral.

contra hegemônicas.

Me utilizo do termo trajetória para me referir à agência de Vó Cecília por mim relatada, em grande parte, por Pai Guaraci, seu filho. Os debates acerca das histórias de vida, conforme o autor (Gueriós, 2011), já dividiu alguns teóricos clássicos do âmbito das ciências sociais, tais como o Bertaux (considerado o precursor das histórias de vida dentro da sociologia) e Bourdieu (apud Guérios, 2011), autor que lançou críticas ao uso generalizado das histórias de vida dentro dos estudos sociais, defendendo, assim, o estudo das trajetórias, as quais não se limitam a histórias individuais subjetivadas nos relatos do estudioso, que constroem um sujeito único e sequenciam seus eventos de maneira linear. Por outro lado, como defende Bourdieu (Guérios, 2011), as trajetórias devem ser compreendidas como conformando redes que não se limitam à experiência individual do agente, mas que envolve inter-relações com outros agentes, e fatores sociais, políticos, econômicos, e etc.:

(...) construção da noção de trajetória como série de posições ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) em um espaço ele mesmo em devir e submetido a incessantes transformações. Tentar compreender uma vida como uma série única e suficiente em si mesma de eventos sucessivos sem outra ligação que a associação a um “sujeito” cuja constância é apenas aquela de um nome próprio é quase tão absurdo quanto tentar explicar um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede, ou seja, a matriz das relações objetivas entre as diferentes estações. (Bourdieu, 1986, p. 71, apud Guérios, p. 11).

O autor Guérios defende uma abordagem das trajetórias, de modo em que se busque estar ciente e relacionar as diferentes escalas que essas envolvem. Neste sentido, prossegue o autor, um tal estudo não deve se ater a uma problemática que se encerra no plano do indivíduo e suas escolhas tidas como “conscientes”, tampouco nas inferências que seriam mais “gerais”, remetendo ao meio social e seus “contextos”. Seguindo o autor Levi (1989, p.1331 apud Guérios, p. 13), Guérios diz que o uso do termo “contexto” pode vir a indicar certa rigidez, “como um pano de fundo imóvel para explicar a biografia”. Na verdade, como bem sustenta Guérios, os embates que surgiram no âmbito das ciências sociais e dos estudos históricos, a respeito do uso das histórias de vida e do método biográfico, dizem respeito aos conhecidos e velhos dilemas em torno do dualismo sociedade x indivíduo, dentre outros, que se mostram como fundantes na sociologia clássica.

Uma questão chave acerca dos estudos que empregam histórias de vida diz respeito às conexões estabelecidas, nestes trabalhos, entre uma trajetória individual e o meio social em que ela se desenrola – questão esta que espelha as dificuldades do dilema do dualismo sociedade-indivíduo. Como afirma Giovanni Levi (1989: 1331), o uso da noção de “contexto” na tentativa de resolver estas questões é em geral problemático, pois “o contexto é em geral pintado como rígido, coerente, servindo como um pano de fundo imóvel para explicar a biografia”. (Guérios, 2011, p. 13).

Guérios defende uma abordagem das trajetórias que busque estar ciente das diferentes escalas com os quais essas dialogam e se inter-relacionam, do individual ao “meio social” mais amplo, por assim dizer. A contribuição da micro-história é significativa nesse sentido de buscar articular essas escalas a partir do estudo da trajetória de sujeitos, ou seja, partindo de uma “análise microsocial” (op cit., p.16). O autor se inspira em Norbert Elias para defender que as relações entre o indivíduo e o meio social podem ser compreendidas a partir de outros termos e conceitos, que busquem perceber suas articulações e revelar suas interdependências:

Deste modo, o pesquisador não deve optar entre uma versão macro ou micro da análise de um dado processo social. O que a microhistória coloca em destaque é o fato de que a análise microsocial é esclarecedora porque é a mais complexa, ou seja, porque leva em consideração a complexidade das escolhas dos atores permitindo, ao mesmo tempo, distinguir os diferentes níveis de contextos pertinentes para a análise (Revel op cit: 32; Bensa 1998: 45). Esta proposta analítica parece então responder à necessidade, descrita no item anterior, de que a questão das relações entre o indivíduo e o meio social seja recolocada em outros termos. A proposta de Norbert Elias (1980, 1994), que sugere o uso dos termos “relação de interdependência” e “configuração social” para superar estes dilemas, parece ser uma das boas soluções para esta necessária “reorientação do pensamento” do cientista social no sentido de destacar o “caráter processual das relações entre pessoas interdependentes (Elias 1980: 88). O que a proposta da microhistória adiciona a este esforço é uma metodologia capaz de resolver estas questões, como coloca Levi (1992: 161), “em termos mais formais”. (Guérios, op cit., p.16).

Também considero relevantes os apontamentos de Gonçalves (2012) ao falar sobre o que ele chama de “etnobiografias”, atentando para o caráter de construção da narrativa antropológica que envolvem os textos etnográficos. A pessoa-personagem, assim chamada por Gonçalves, é um agente construído na relação entre o “nativo” e o

antropólogo, como uma espécie de produto que se dá pelo encontro das duas narrativas - a do sujeito que relata (no caso, Pai Guaraci) e a do sujeito que “colhe” esses relatos e os sistematiza em seu trabalho monográfico. As pessoas-personagens das trajetórias relatadas em questão, neste trabalho construídas a partir dos relatos de Guaraci sobre alguns eventos marcantes da história de vida de Cecília e da comunidade do CESS, bem como sobre a sua própria trajetória, a qual também se inter-relaciona com essas últimas, essas pessoas-personagens (que podem ser a própria Vó Cecília, os guias espirituais, e o próprio Pai Guaraci, dentre outros) aparecem nos relatos como agentes que integram redes de sociabilidade mais amplas, e se relacionam de maneira interdependente com distintas configurações sociais/raciais/de gênero, dentre outras, as quais são fundamentais para compreender suas agências.

Não se trata, na verdade, de propor uma integração entre indivíduo e sociedade, fato social e ação individual, pessoa e grupo, ou qualquer outra forma de dualidade, mas simplesmente aceitar uma terceira dimensão desta relação entre indivíduo e sociedade, ou identidade pessoal e papel social que é a consciência de algo construído, pensar a emergência da pessoa-personagem como sugerindo uma síntese entre as dualidades propostas pelas teorias psicológicas ou sociológicas. Neste sentido, esta emergência da pessoa-personagem é sempre mediada por relações que implicam, em última instância, uma construção menos baseada em essências individualizantes introspectivas e mais resultado de relações que privilegiam a proposição da alteridade como definidora de uma possibilidade de se construir um sujeito, uma pessoa-personagem que emerge na relação, em que se engendra uma consciência de si a partir de uma relação de alteração com o outro. Esta emergência da pessoa-personagem, como proposição da dissolução das dualidades, é por definição um constructo que deixa transparecer evidentes consciência e reflexividade, permitindo adentrar em um imaginário, nas fabulações, uma vez que é, antes de tudo, construída numa relação. Assim, a pessoa-personagem é justamente aquela que faz a indissociável junção entre vivido e pensado, dado e construído, individual e social, ação e representação. É esta dimensão que queremos enfatizar em nossa proposição de pensar a biografia e a etnografia. (pp.38, 39).

Os relatos das trajetórias são narrativas que se constroem e são produzidas na inter-relação entre distintos agentes. Essas narrativas também implicam uma dimensão criteriosa fundamental, que é a da “individuação biográfica” (Cardoso, 2012. In: Gonçalves, op. cit.), processo de conferir certo grau de subjetividade (individual) à pessoa-personagem presente nas histórias relatadas, de modo a concretizar e conferir

aspecto lógico à narrativa que se pretende. A individuação se mostra presente nesses relatos biográficos e nas trajetórias dos agentes, e é um critério a ser notado e levado em conta, principalmente em contextos etnográficos de comunidades de terreiro como o CESS, onde a agência dos antepassados, por exemplo, possui importância fundamental, e se mostra presente nos relatos de fundação do CESS, bem como nos relatos de cura dos filhos e demais integrantes da comunidade de terreiro.

Segundo esta perspectiva, a narrativa não é considerada como manifestação de regras sociais primárias, representação de eventos dados e/ou objetos referenciais determinantes, tomados como entidades distintas e descontextualizadas, mas sua forma é tomada como um efeito da dinâmica particular dos *atos* narrativos, das condições e limitações da transação social do contar. Smith argumenta então que a narrativa deve ser considerada, minimamente, como um ato verbal em que “alguém conta a outro que alguma coisa aconteceu” (228). Neste sentido, a forma, os efeitos, e as operações das narrativas devem ser compreendidos em relações às situações sociais e “estruturas de motivação” (228) em que estes *atos* se concretizam. (op. cit, p.57).

Cardoso (op. cit) também realiza seus estudos entre uma comunidade religiosa afro-brasileira, que, assim como o CESS, envolve a agência dos antepassados, chamados pela autora de “espíritos”, os quais se mostram presentes na trajetória dos filhos e integrantes do povo de santo, assim como também podem ser os narradores das “estórias”, as quais, neste contexto, envolvem uma trama em que se inter-relacionam distintas classes de agentes: as pessoas que habitam o mundo “visível” e os antepassados (guias espirituais) e ancestrais (*minkise*), como no caso do CESS, em que esses agentes possuem suas narrativas próprias, ao mesmo tempo em que são construídos como pessoas-personagens, partindo do processo de individuação que envolve todo texto biográfico, estando presentes nas narrativas dos integrantes da família de santo:

Tais estórias circulam através de vozes de múltiplos sujeitos narradores. Se cada contar de estórias é um citar de outras estórias, ele é também o citar de outras vozes, inclusive a dos próprios espíritos. As estórias contadas entremeiam então espíritos, filhos de santos e clientes não só como objetos, mas também sujeitos do narrar. Neste sentido, a própria individuação dos espíritos está permeada por estas outras subjetividades que também se constituem neste contar. (idem, p.60).

Relatadas por Pai Guaraci, a trajetória de Vó Cecília e da fundação CESS envolvem a agência dos guias espirituais, como os pretos velhos Pai Cipriano e Mãe Beatriz, dentre outros, os quais serão melhor apresentados durante a próxima seção. Esses agentes são assim tratados como pessoas-personagens, que delegam, influenciam, orientam e negociam entre si, conformando uma rede, que não se limita à comunidade de terreiro do CESS, mas que se relaciona com o espaço urbano e suas configurações sociais/econômicas/racialistas, além de poderem ser relevantes para pensar o processo de constituição das comunidades de terreiro mais tradicionais de Belo Horizonte, de uma maneira mais geral.

A este respeito, alguns trabalhos etnográficos como o de Marques (op. cit.), que também tratam da trajetória de líderes religiosas afro-brasileiras (como Mãe Efigênia), podem ser relacionados ao estudo da trajetória de Cecília e de fundação do CESS, contribuindo para melhor preencher e compreender, de maneira mais palpável, os quadros “mais gerais” acerca da inserção das comunidades de terreiro em Belo Horizonte, bem como da “chegada do Candomblé” nas décadas de 1960 e 1970, além de outros movimentos como a expansão da malha urbana de BH, com suas distintas configurações e eventos históricos, onde a perseguição e intolerância aos terreiros afro-brasileiros, como exemplos, assumem distintos contornos ao longo do tempo, e se mostram presentes nas trajetórias de Cecília e de Guaraci.

O estudo de uma trajetória individual nestes termos parece assim ser um lócus rico para complexificar nossa compreensão acerca da dinâmica de funcionamento de diferentes configurações sociais em diferentes níveis de análise. Entretanto, isto apenas pode ocorrer sob a condição de que a pesquisa se apoie em uma cuidadosa análise das redes de interdependência nas quais esta trajetória está ancorada, ao mesmo tempo em que se considera a inserção destas redes em um quadro mais geral. (Guérios, 2011, p. 24).

4.1 O REINADO NO BAIRRO SAGRADA FAMÍLIA

Uma comunidade de terreiro como o CESS muito se transformou ao longo da história, desde a sua fundação (em 1933) até os dias atuais, assim como a malha urbana da cidade em que está inserida. Recentemente, (durante a última década) algumas reformas e outras mudanças foram agenciadas por Pai Guaraci que podem ser notadas no plano da estrutura física/ritual do terreiro. Como diz Lúcia, cozinheira e *makota* do CESS,

quando em uma de nossas conversas, enquanto chovia e estávamos sentados no banco da garagem do CESS: “Guaraci mudou muito a casa desses anos para cá. O telhado aqui não havia (se referindo ao telhado que cobre a garagem e a cozinha do CESS), sua casa ali também não tinha e esse chão aqui era de terra mesmo, era o terreiro, os bichos ficavam tudo aqui.”

De acordo com os relatos do próprio Pai Guaraci, assim como de outros filhos e filhas mais velhos da casa, na época de Vó Cecília as festas do Reinado duravam muitos dias, vinham pessoas de outras comunidades de terreiro, de outras guardas, pessoas da vizinhança e da comunidade de terreiro como um todo, a qual se constitui como uma rede que não se limita ao espaço territorial do CESS propriamente dito. Cecília era bastante respeitada entre todo o povo de santo da região, possuindo uma atuação de cunho religioso e político bastante afirmativa.

Após a sua passagem, como conta Lúcia, “todos foram embora, todos os filhos, irmãos de Guaraci que aqui moravam, foram tudo embora, e ficou só o Guaraci”. De acordo com Lúcia, “foi o Guaraci sozinho, e as madrinhas dele, que já estavam aí há muitos anos que ajudaram a continuar com a história”. Lúcia conta que Guaraci “ficou muito triste”, e que o terreiro ficou, por um tempo, fechado, mas que, com o incentivo e empenho de suas madrinhas e outros filhos de santo, esses conseguiram voltar a realizar os trabalhos de sua comunidade de terreiro. Guaraci e suas madrinhas, Mãe Efigênia (hoje “mãe-pequena” do CESS⁴⁸) e Helenice, além de outras, muito ajudaram (segundo os relatos de Lúcia) a “reerguer o CESS”, num momento de perda muito importante para sua família de santo, a qual, em grande parte, acabou por se desagregar após o falecimento de Cecília.

A meu ver, as festas e cortejos do Reinado foram as que mais sentiram a falta de Cecília, a rainha da guarda e matriarca da família. Essas reuniam centenas de pessoas e duravam muitos dias, como relata Guaraci. Mais recentemente, Pai Guaraci está realizando este esforço de reafirmação do Reinado, junto ao interesse e vontade da própria comunidade de terreiro, ao passo que a Umbanda já vinha se mantendo de maneira mais sólida, com um grupo de filhos da casa estabelecido e frequentes às sessões semanais. O

⁴⁸Mãe-pequena (ou pai-pequeno) é um termo que se refere a um cargo de autoridade dentro dos terreiros. São pessoas iniciadas, geralmente as filhas e filhos mais velhos do pai de santo (a autoridade principal), e que são respeitadas por conta de suas funções e sua trajetória e experiência “no santo”.

grupo de filhos de santo do Candomblé também vem se reformando recentemente, tendo agora, como se pode notar, um grupo bastante novo (composto por filhos e filhas recém-iniciados) em seus toques (*kizombas*).

O Reinado deve contar com o auxílio de outras guardas, que são convidadas para as celebrações, todas cantadas e tocadas coletivamente, devendo possuir, assim, cada guarda, um corpo de congadeiros, com quantidade significativa para realizar os cortejos. Desse modo, Guaraci busca essa reafirmação da guarda de Moçambique de Cecília, sua rainha perpétua, mobilizando os filhos e filhas da casa, que já são iniciados na Umbanda e/ou no Candomblé, a estarem presentes durante as celebrações do Reinado. Também por conta da especulação imobiliária, como será demonstrado mais adiante, o bairro Sagrada Família muito se modificou, principalmente em relação a seus atuais moradores e vizinhos do CESS. Muitos dos participantes mais antigos, que participavam das festas do Reinado de Cecília já se foram, e a tradição de se realizar as procissões na rua perdeu muito de seu público clássico, que nos tempos de Cecília “enchiam” as ruas e duravam muitos dias:

E aí, esse momento de fazer a procissão do Reinado, continua na mesma proposta minha de direção: de fazer essa rede de parcerias no entorno que não existe como naquela época, porque as pessoas daquela época morreram, na sua maioria. A maioria dos vizinhos são vizinhos novos. Alguns filhos de gente que já morreu, por exemplo. Tem uma rua a três quarteirões da procissão do Congado, que todo ano a senhorinha saía pra beijar a bandeira: porque a procissão passa, leva-se a bandeira de Nossa Senhora pra lá, e ela a beija. E há dois anos ela faleceu... Aí o filho passou a sair todos esses anos, então toda vez eu faço questão de passar ali naquela rua, porque eu sei que naquela rua alguém vai sair pra fora, e isso é bom pra que os outros vejam que ainda acontece. Aqui no quarteirão faleceram 4 vizinhos de uma vez, e assim, e desses 4, dois saíam todo ano, pra ver, passar... Traziam a neta, a bisneta, pra ver a princesa, beijar a bandeira... E essas coisas vão criando uma cultura de respeito, pra nós é motivacional, a gente entende: a gente dá a quem respeito, dá parceiros lá fora, e pra eles respeitarem o diferente que tá passando, que persiste e insiste em estar cultuando aí e praticando a sua fé. (Pai Guaraci, entrevista realizada em jan/2019).

Como relata Pai Guaraci, Cecília possui uma longa trajetória no Reinado, tendo sido rainha do império (título distintivo do Reinado) na guarda do Seu Galdino, também localiza no bairro Sagrada Família, próximo a sua casa. A presença das guardas de Reinado na cidade de Belo Horizonte é bastante antiga, tendo exemplos de guardas

existentes desde as primeiras décadas do século XX. As guardas se visitam mutuamente na ocasião das celebrações, e Cecília participava de algumas guardas como a de Seu Galdino, mas também de outras na região de Belo Horizonte e cidades no entorno, como em Santa Luzia, onde “vira Rainha Conga”:

A vó Cecília é rainha perpétua da Guarda de Nossa Senhora do Rosário de Pompéia. Da guarda de São Jorge, do reino de Nossa Senhora do Rosário ela não era rainha perpétua, ela era rainha Conga. Na guarda do Sagrada Família, a Guarda do senhor Galdino que existia nos anos 30, ela era rainha do império. Ela poderia ter o mesmo cargo em todas, mas como ela foi evoluindo, ela começa como rainha do império, depois vai ser vice conga, depois ela vai ser Conga, e depois vai ser rainha perpétua. Ela já tinha a própria guarda quando vira rainha perpétua. Ela traz a guarda dela pra cá, por que ela já tinha a guarda dela em santa luzia, onde ela já louvava a Nossa Senhora do Rosário de Pompéia. Ela se tornou perpétua quando traz a guarda dela pra cá. Aí ela se desvincula de forma categórica das outras para fazer um investimento mais preciso na dela. Agora ela só recebe as outras, não veste mais, não tira festa. Por que ela tinha lá em Santa Luzia, mas ela ia no Sagrada Família, ela ia na Concórdia, ia no Alto dos Pinheiros, etc... (entrevista com Pai Guaraci, nov/2018).

A respeito do Reinado, Pai Guaraci diz que suas guardas remetem a pertencimentos que são de cunho espiritual/religioso, que podem ser entendidos a partir da ideia de divisão dos reinos, com seus distintos cargos e funções conferidas aos congadeiros. Nos cultos do Reinado, como também já pude presenciar em celebrações e festas de outras guardas, é comum a louvação à Nossa Senhora do Rosário, considerada padroeira dos “pretos”, assim como outros santos e santas, como São Benedito e Santa Efigênia, como exemplos. Pude notar, principalmente a partir de um documentário sobre a história de Dona Izabel, fundadora da guarda de Congado e Moçambique Treze de Maio e de sua comunidade (“A Rainha Nzinga Chegou”, 2019) que dentro do contexto do Reinado está presente a celebração aos reis e rainhas e seus reinos, que remetem ao passado de realeza de muitos povos negros em diáspora no Brasil.

As festas do Reinado remetem às celebrações realizadas por povos africanos, dos antigos reinos do Congo e de Angola, por exemplo, em louvação à Nossa Senhora do Rosário e outros santos católicos, as quais eram realizadas num período histórico anterior à colonização do Brasil, tendo já tido, alguns desses reinos, contato com os cultos do cristianismo. De acordo com a versão mais amplamente difundida, as festas do Reinado

e as suas guardas de Congado e Moçambique teriam tido sua origem nas festas realizadas por povos africanos (de matriz *bantu*) à Nossa Senhora do Rosário, que teria se manifestado no mar junto a um grupo de pescadores que passaram a cantar e tocar seus tambores a ela. Nossa Senhora vem do mar, “sentada no tambor” e festeja junto a guarda. Os brancos teriam tentado levar a senhora para a igreja, mas logo depois ela volta ao mar, vindo novamente à terra, somente ao toque dos tambores dos povos negros.

De acordo com essa e outras versões sobre a origem do Reinado, que me foram relatadas algumas vezes por alguns congadeiros que pude conhecer durante meu trabalho de campo, Nossa Senhora do Rosário é considerada a padroeira dos povos negros, tendo sido muito louvada pelas irmandades negras desde o período da escravidão, principalmente na região de Minas Gerais, onde predominam os povos de matriz *bantu*. Os cantos entoados durante os cortejos do Reinado relembram os antepassados e ancestrais africanos, os louvores e festas de seus reinos, assim como a luta pela existência dos negros na colônia brasileira, nas lavouras e engenhos onde trabalhavam como escravos, e nas senzalas onde viviam. Nas procissões e cortejos, a guarda de Congado é responsável por “abrir o caminho” para a coroa de Nossa Senhora passar. Essa vai à frente da guarda de Moçambique, que carrega a coroa de Nossa Senhora. Os congadeiros se manifestam de maneira mais ágil, sendo os guerreiros que limpam o caminho para Nossa Senhora, portando espadas e outros adereços. Em seguida, vem a guarda de Moçambique, que conduz o Reinado (a coroa de Nossa Senhora).

Os moçambiqueiros são mais velhos e dançam de maneira mais lenta e sincopada, portam bastões e usam as gungas amarradas em seus pés. As gungas são instrumentos musicais, como chocalhos, que são utilizados pelos congadeiros, remetendo às correntes dos escravos, que continham guizos, utilizados para capturar os escravos em fuga.

Senhores da música secreta, cantam a memória da África e dos seus ancestrais. São mais velhos e por isso andam devagar. Sua dança sincopada e lenta representa o lamento africano e o ritmo suplicante do canto. Usam gungas nos pés (pequenas latas com pedacinhos de chumbo dentro, sustentadas por correias de couro e que são amarradas nos tornozelos) que ampliam a duração e o peso dos movimentos. As gungas representam as correntes que prendiam os escravos, nas quais eram colocados guizos para descobrir negros em fuga. Seus pés nunca se afastam muito da terra. (Tolentino, Cristiana. In: <http://www.caleidoscopio.art.br/grupobayu/artigo02.html>).

A Guarda de Moçambique Nossa Senhora do Rosário de Pompeia, cuja rainha perpétua é Vó Cecília, foi fundada após uma promessa feita por Cecília à sua santa de devoção, para que esta intercedesse em favor de sua mãe (Felicidade Divina do Espírito Santo) que estava bastante doente, internada em um hospital. De acordo com Guaraci, Felicidade teria se restabelecido e voltado pra casa, vivendo mais alguns anos após o pedido de Cecília, sendo que antes esta havia sido desenganada pelos médicos. Este acontecimento, da cura de sua mãe, que já estava bastante velha, levou Cecília a fundar a sua própria guarda, em sua própria comunidade de terreiro, o CESS. Ao fundar a sua própria guarda, Cecília passa a convidar as outras guardas para participar das suas celebrações, sendo que antes Cecília e sua comunidade é que iam visitar as casas e cortejos de outras guardas.

Portanto, Cecília já possuía uma longa trajetória no Reinado antes de ter fundado a sua própria guarda no CESS, acontecimento que veio como parte de sua promessa à Nossa Senhora do Rosário de Pompeia, sua santa de devoção. Como pude perceber pelos relatos de Guaraci, Vó Cecília participou, ao longo de sua trajetória, de algumas guardas do Reinado de sua região e do entorno, como na cidade de Santa Luzia, e já era uma rainha conga publicamente reconhecida antes de fundar a sua guarda.

Exige-se um notável esforço e determinação por parte da comunidade de terreiro, e em especial de seu dirigente para poder realizar três cultos religiosos distintos, como o faz o CESS, desde os tempos de Vó Cecília, e agora sob o comando de Guaraci. Em um meio urbano que os trata de maneira excludente, terreiros como o CESS devem buscar meios para sobrevivência de seus cultos e sua comunidade de uma forma geral. As formas de perseguição e violência às comunidades de terreiro podem variar, conforme podemos notar nas trajetórias de Cecília e Guaraci frente ao CESS, em seus distintos momentos históricos, mas o elemento da discriminação e do racismo religioso são sempre recorrentes e realimentados, constantemente.

4.2 A UMBANDA DE CECÍLIA

O CESS é um dos terreiros mais antigos de Belo Horizonte, tendo sido fundado no ano de 1933, porém em outro endereço: no terreiro da própria casa de Cecília, onde já realizava seus atendimentos com os guias espirituais da Umbanda, localizado no bairro Sagrada Família, mesmo bairro onde hoje se encontra o CESS, este novo espaço fundado somente no ano de 1945. Vó Cecília inicia um processo de formação de uma comunidade,

que se dá mediante a inter-relação dos agentes que a compõem.

Quando ainda jovem, Cecília começa a ter subsequentes “crises de ausência” (conforme relato de Pai Guaraci, em entrevista realizada em out/2016), caracterizadas como desmaios frequentes. Ao procurar um médico, este a orienta para que procurasse um centro espírita (a União Espírita Mineira⁴⁹, indicado pelo próprio médico), por que o seu problema seria “espiritual”, não havendo, segundo ele, tratamento adequado no âmbito da biomedicina. Cecília começa a frequentar este centro espírita para poder tratar de suas crises. A este respeito, dentro do espiritismo kardecista⁵⁰ e outras religiões como a Umbanda, a doença é tida como uma desordem (Montero, 1980), a qual se manifesta no plano físico, mas que possui uma origem no plano espiritual. Neste sentido, noções como doença e saúde são compreendidas de acordo com a sociocosmologia desses cultos, que mobilizam uma diversidade de agentes (médiums, espíritos antepassados, orixás, dentre outros) e saberes de distintas tradições culturais, religiosas ou não (homeopatia, “cirurgias espirituais”, partos, etc.), em prol do restabelecimento do equilíbrio da pessoa, em prol da cura.

De acordo com Guaraci (*cit.*) o processo de cura, para ser devidamente realizado, deve se dar nas várias dimensões de manifestação da doença (nos planos psíquico, físico e espiritual), a qual é tida como um desequilíbrio que se dá entre essas. Dentro desse entendimento umbandista (interpretado pelo próprio Guaraci em seus relatos e entrevistas) esses planos são compreendidos de maneira inter-relacionada: sendo assim, as práticas de cura agenciadas na Umbanda pretendem abranger sua intervenção a essas diversas dimensões, não limitando-se apenas a uma dessas.

As crises de Cecília podem ser assim compreendidas, dentro da Umbanda, como sinais da manifestação espiritual dos seres não-encarnados. Para poderem “receber” esses seres (os guias espirituais), sob a forma da incorporação⁵¹, é comum aos iniciandos

⁴⁹ <https://www.uemmg.org.br/>

⁵⁰ O espiritismo de Allan Kardec é considerado uma doutrina filosófica-espiritualista, codificada por um intelectual e educador francês, e que se difundiu de maneira expressiva no Brasil, tendo influenciado, principalmente, os setores da elite brasileira, e mais tarde cultos como a Umbanda, muitas vezes como estratégia de sobrevivência desses cultos (as “macumbas”), uma vez que o espiritismo é tido como “mais evoluído” ou “mais puro” do que a Umbanda, por exemplo.

⁵¹ Incorporação é um termo usado entre os adeptos do CESS, bem como de outros terreiros de Umbanda e do Candomblé de Angola, para designar a faculdade mediúcnica de “receber” o guia ou entidade em seu próprio “aparelho” – corpo espiritual. Na incorporação, o guia se utiliza do corpo (o “aparelho” ou “cavalo”) do médium para falar, dar consultas e outros agenciamentos.

passarem por tais crises (as quais podem se desdobrar sob variadas maneiras) e desequilíbrios, como meio de preparação para poder manifestar mais firmemente essas incorporações. A crise, portanto, é tida como um caminho para o desenvolvimento espiritual. Este desenvolvimento passa pelo grau da relação que se estabelece com algum antepassado (guia espiritual) com o qual o médium se comunica. No caso de Cecília, o preto velho Pai Cipriano⁵² passa a se manifestar, iniciando seus atendimentos e consultas às pessoas que procuram o terreiro da casa da jovem Cecília. Junto a Pai Cipriano, considerado pelos integrantes do CESS como o mentor principal do terreiro, outros guias espirituais da Umbanda estão presentes na trajetória das práticas de cura agenciadas por Cecília, por volta do início da década de 1940, como a preta velha Mãe Beatriz e o exu Doutor Delfonso.

Essas trajetórias de cura muito se encontram nos relatos de Efigênia (mãe pequena do CESS⁵³) acerca de sua iniciação na Umbanda (durante fala em seminário realizado em dezembro de 2018, no CESS⁵⁴). A trajetória de pessoas que se filiam a comunidades de terreiro, envolve muitas vezes relatos de cura, histórias de superação de crises e sofrimentos. Pude colher alguns desses relatos, os quais possuem em comum este atributo da cura que parece central na vida de uma comunidade de terreiro, que por sua vez perpassa por uma diversidade de manifestações e significados, fatores esses que caracterizam a realidade diversa das práticas de cura desses cultos.

Observa-se que, para os povos *bantu*, “a relação entre o visível e o invisível é fundamental. Os dois mundos coincidem na sua essência vital, formando as duas faces do mesmo único universo” (VICENTE, 2012, p. 38). Essa afirmação leva ao entendimento de que é pela comunicação, correlação e interdependência do mundo visível e invisível que se institui a vida para as

⁵² Pai Cipriano é um guia espiritual (antepassado), que se apresenta na Umbanda como um preto velho (classe de espíritos associados aos negros escravizados). Os pretos velhos são bastante reverenciados dentro dos terreiros de Umbanda, por sua sabedoria e seus dons de cura. Sendo assim, em muitos terreiros, como o é o caso do CESS, os pretos velhos são os principais mentores dessas comunidades religiosas.

⁵³ Mãe Efigênia é uma das madrinhas do CESS, que muito auxiliaram na “reerguida” dessa comunidade de terreiro, em conjunto com Pai Guaraci, após o falecimento de Vó Cecília. Efigênia, como uma das “mais velhas” da casa, é tratada com bastante respeito por toda a família do CESS, como uma mãe e uma madrinha, a quem os mais novos “pedem bênção”. Mãe Efigênia foi designada recentemente como mãe-pequena da comunidade de terreiro do CESS. Este é um cargo de bastante prestígio e de autoridade dentro do terreiro, como “braço direito” e fiel conselheira do pai de santo (Guaraci).

⁵⁴ I Seminário dos Pretos Velhos, realizado no próprio Centro Espírita São Sebastião, organizado por Pai Guaraci e pelos filhos do CESS. Fui convidado para este seminário, pelo próprio Guaraci, para compor sua mesa (em que também estava presente a mãe pequena do CESS, Efigênia), para falar sobre meu trabalho acadêmico no CESS, em especial sobre minha pesquisa sobre a agência dos pretos velhos.

comunidades de cultura *Bantu*, o que abre precedente para nossa proposta, uma tipologia para a umbanda, a partir de suas matrizes de tradição *Bantu*, Yorubá, Ameríndias e Kardecista, entre outras. (Kaitel & Santos, 2017, p. 71).

Nas sessões de Umbanda, hoje em dia realizadas no CESS semanalmente (aos sábados), o trabalho é todo voltado aos atendimentos e consultas realizadas pelos guias espirituais. Os consulentes mais frequentes procuram seus guias específicos, com os quais realizam tratamentos mais prolongados, estabelecendo assim uma relação de maior proximidade e confiança com os guias. De acordo com os relatos de Pai Guaraci, sua mãe Cecília, antes de iniciar seus atendimentos no terreiro de sua própria casa frequentou, durante algum tempo, este centro espírita kardecista, a União Espírita Mineira. Deste centro, após algumas sessões, havia sido “convidada a se retirar”, de acordo com as palavras de Guaraci, por ter incorporado, durante uma sessão, um espírito proveniente da Umbanda, o qual se apresentava como o preto velho Pai Cipriano.

De acordo com Guaraci, os elementos da discriminação racial e da intolerância religiosa podem ser verificados nos discursos e práticas de cultos kardecistas, bem como também entre os cristãos (evangélicos e/ou católicos). Podemos aqui atentar para os caminhos encontrados por Cecília e seus guias espirituais em busca de realizar o projeto de sua comunidade de terreiro, utilizando-se de suas estratégias em um meio social urbano que os discrimina e os persegue. No caso de Cecília, esta passa a realizar seus próprios atendimentos, mesmo que ainda jovem, no espaço de sua própria casa, sob a orientação de seus guias espirituais da Umbanda.

Dessa forma, a adoção do termo “espírita” ao nome oficial da comunidade de terreiro fundada por Cecília, deu-se, segundo Pai Guaraci, por conta da forte perseguição policial que se exercia à época (década de 1940) contra os terreiros das chamadas “macumbas”. Cecília e sua comunidade adotam essa “estratégia” por meio da expressão de uma identidade relacionada aos centros espíritas kardecistas para a preservação de seus cultos. Neste sentido, em contextos religiosos como o das religiões afro-brasileiras, em que os elementos da discriminação racial e da intolerância religiosa se mostram bastante presentes, pode ser possível se chegar às trajetórias dos agentes envolvidos, com seus movimentos de agência criativa, acolhimento da multiplicidade e conformação de um coletivo religioso, ou melhor, uma comunidade de terreiro.

Como forma de se preservarem dessas e de outras investidas, esses cultos eram muitas vezes realizados no interior das próprias casas de seus representantes e líderes espirituais. Como no caso de Cecília, o Manzo Ngunzo Kaiango, sob a agência de Mãe Efigênia (*Mam'etu Muiandê* - Marques, op. cit.) [*Obs.: Mam'etu Muiandê* (a Mãe Efigênia, do quilomblé Manzo, não é a mesma Mãe Efigênia do CESS – mãe-pequena dentro dessa comunidade de terreiro)] também iniciou no âmbito doméstico, de maneira simples, mas atendendo a todos os que procuravam pelo auxílio dos guias espirituais de Mãe Efigênia, dentre os quais se destaca o preto velho Pai Benedito, guia espiritual mentor de Efigênia e bastante requisitado pelos consulentes⁵⁵. Cecília inicia suas consultas e atendimentos da Umbanda, sob a agência de seus mentores e guias espirituais. De acordo com Guaraci, o preto velho Pai Cipriano - ainda hoje considerado o mentor do CESS –, foi o principal orientador de Cecília e sua comunidade ao longo de toda a sua trajetória.

Pai Cipriano é um agente central dentro da sociocosmologia do CESS, estando presente ao longo de toda a trajetória de Cecília, e ainda hoje considerado um dos mentores dessa comunidade de terreiro, junto ao preto velho Pai Pedrinho, guia espiritual de Pai Guaraci⁵⁶. Além de um importante agente de cura, que por meio de seu conhecimento tradicional e espiritual realiza seus atendimentos e consultas, acolhendo aos filhos aflitos e em desequilíbrio, nos relatos de Pai Guaraci sobre a trajetória de Cecília e do CESS, Pai Cipriano aparece como o principal mentor de Cecília e de sua comunidade, o qual, ainda no início de sua trajetória, “passa” as suas orientações diretamente a ela, guiando-a em seu caminho como médium e madrinha da Umbanda.

Os pretos velhos como Pai Cipriano utilizam-se de todo um conhecimento acerca das aflições humanas e suas causas, bem como de seus devidos tratamentos, que se dão por meio de ervas medicinais, rezas, benzimentos, “descarregos”, passes e outras práticas de cura. Junto a Pai Cipriano, a então jovem Cecília também passa a atender, no terreiro

⁵⁵ O Manzo Ngunzo Kaiango foi por muito tempo chamado de “Senzala de Pai Benedito”, onde esse guia espiritual, através da mediunidade de Mãe Efigênia (*Mam'etu Muiandê*), realizava suas consultas e atendimentos e dirigia as sessões de Umbanda praticados nessa comunidade de terreiro. Com a posterior adesão ao Candomblé por parte da comunidade de terreiro e de sua mãe (Efigênia), adota-se um outro nome – Manzo Ngunzo Kaiango, cuja referência é a língua *kimbundo*, utilizada no Candomblé Angola.

⁵⁶ Pai Pedrinho é o preto velho mentor de Guaraci, que realiza algumas consultas e agenciamentos de cura particulares aos filhos e consulentes do CESS. De acordo com Guaraci, o mentor do CESS ainda é o preto velho Pai Cipriano, guia espiritual de Vó Cecília, mas Pai Pedrinho, por ser o guia de Guaraci, o atual pai de santo do CESS, também possui esse posto de orientação a todos os filhos e filhas do CESS.

de sua própria casa, com a preta velha Mãe Beatriz. De acordo com relatos de Guaraci, Mãe Beatriz é uma preta velha parteira, tendo realizado inúmeros partos ao longo da trajetória de Cecília, muitos dos quais seus filhos eram adotados pela própria Cecília, passando a conviver e a integrar a sua família (sua comunidade de terreiro):

Nesse ‘fazer parto’, ela foi levando este trabalho de parteira - a própria entidade -, trabalho que se estendeu por um percurso de 20 anos.” (Pai Guaraci, maio/2016). Com o tempo, mais pessoas vão chegando e vai se criando uma comunidade; é assim que funcionam os terreiros na verdade. A umbanda tem disso, ela vem com esse perfil. Situada numa capital nova, Belo Horizonte, o terreiro passou a agregar pessoas, ganhando uma legitimidade. (Guaraci, entrevista realizada em maio/2016).

A então jovem Cecília começa a atender com Pai Cipriano e outros guias espirituais que “vão chegando”, sendo que são esses guias que a instruem dentro da Umbanda. Após alguns anos, Pai Cipriano orienta a Cecília e sua comunidade para a construção de um novo espaço para a realização de seus cultos e, no ano de 1945 constroem o novo CESS, na rua Geraldo Menezes Soares:

Ela ficou 20 anos no outro espaço e depois veio pra cá. Essa mudança foi um processo, não é como hoje em dia que se coloca tudo num caminhão e sobe. Ninguém levanta isso aqui naquele tempo dizendo: “a obra está pronta”, não é assim... (entrevista com Pai Guaraci, nov/2018).

Com o tempo, Vó Cecília torna-se uma madrinha na Umbanda. Este termo é bastante utilizado, mesmo atualmente, para se referir, de maneira respeitosa, e muitas vezes acompanhado pelo pedido de “bênção” (por parte do mais novo, direcionado ao mais velho, num gesto ritual⁵⁷), às pessoas que têm uma trajetória mais ampla na Umbanda, muitas vezes médiuns antigos ou que possuem cargos de liderança dentro dos terreiros. Madrinhas, como Cecília, destacam-se por seu papel de acolhimento aos filhos necessitados, pela agência de seus guias espirituais, e por serem tidas como grandes “curandeiras”, médiuns experientes nas quais se confia e às quais se atribui poderes de cura.

⁵⁷ A saudação utilizada no CESS vem da língua *kimbundo*: “*mukuiu N'zambi*”, que segundo Guaraci, pode ser traduzido como “Deus te abençoe”, na língua portuguesa. Essa saudação é muito utilizada entre os filhos de santo do CESS, bem como entre o povo de santo da nação Angola em geral. Aos mais velhos, bem como aos *tatas* e *makotas* (que são autoridades) essa saudação se refere como um pedido de bênção por parte dos mais novos.

Uma comunidade de terreiro se sustenta pelos vínculos espirituais, laços pessoais e afetivos que são cultivados de acordo com os princípios de cuidado e acolhimento que caracterizam os cultos afro-brasileiros como a Umbanda. Esses vínculos entre os integrantes, “amadrinhados” pelas lideranças religiosas desses terreiros, sob a orientação dos guias espirituais antepassados e ancestrais, constituem uma família, que se pauta no acolhimento mútuo de seus integrantes e na autonomia de seus agenciamentos. Ainda de acordo com Guaraci, os terreiros de Umbanda se caracterizam por esta lógica do “amadrinhamento” ou “apadrinhamento”:

O termo na Umbanda na verdade é madrinha né? E padrinho. O termo pai-de-santo e mãe-de-santo tem tradição iorubá, e pertence ao Candomblé. Mas na Umbanda tem um lugar muito diferente. Você não tem pai-de-santo, nem mãe-de-santo, você tem madrinha e padrinho.”. (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio/2016).

O “quilomblé” Manzo Ngunzo Kaiango também se constitui ao longo do tempo, e sob a agência de Mãe Efigênia (*Mam’etu Muiandê*), enquanto uma família religiosa, uma comunidade de terreiro baseada nesses princípios da Umbanda. Sob a orientação do preto velho Pai Benedito, Mãe Efigênia funda a “Senzala do Pai Benedito”, passando a realizar seus atendimentos e trabalhos de cura na linha da Umbanda. Somente mais tarde, com a chegada do Candomblé em Belo Horizonte, a Senzala de Pai Benedito passa a ser chamada de Manzo Ngunzo Kaiango (Marques, 2015), um nome que deriva da língua *kimbundo*. De maneira semelhante, o CESS também adota uma outra identidade, um outro nome, de matriz étnico-linguística *bantu*: *Inzo Tabaladê ria Nkosi*, que na tradução do quimbundo para o português significa “A casa de *Tabaladê Nkosi*”.

A aproximação para com o espiritismo proporcionou aos cultos religiosos *bantu*, os quais também se caracterizam pela crença nos espíritos antepassados (Altuna, op. cit.; Santos, 2013), uma maior aceitação no meio social e na esfera pública. Mesmo considerados como menos “puros” em relação ao kardecismo, alguns centros umbandistas, por conta da adoção de terminologias e ritos do espiritismo de Allan Kardec, puderam escapar às investidas policiais contra os terreiros de macumba, tidos como de “magia negra”, como inferiores, lugares onde se pratica o mal.

O movimento de posterior adesão ao Candomblé é notado no contexto de Vó Cecília e do CESS, além de outros terreiros mais tradicionais de BH, como também o Manzo de Mãe Efigênia, os quais começaram “tocando Umbanda” e Reinado, mas que

incorporaram a suas comunidades o culto aos *minikise*, pertencente à nação Angola. Esta nação do Candomblé, que predominava na região da Bahia e, em outra medida, no Rio de Janeiro, muito influenciou os terreiros do sudeste e do sul do país, alguns dos quais, como o CESS e o Manzo, passaram a congregar seus cultos junto à Umbanda no espaço de seus terreiros.

Esta confluência das práticas religiosas no C.E.S.S. se faz possível na medida em que as características espirituais de cada manifestação religiosa são preservadas, bem como as bases ritualísticas. É importante observar que elas possuem um eixo comum, que é a orientação pela ancestralidade e a relação com o ciclo vital. Fato que leva seus seguidores à necessidade constante da vida comunitária e interação com o mundo. Um princípio da tradição Bantu que reforça o compromisso, a interlocução e a construção de saberes comum a estes, viabilizando a continuidade de suas práticas religiosas. (Santos, 2015, p.61).

Os povos Bantu acreditam que é por meio dos antepassados que se estabelece o elo entre o mundo espiritual e o humano. (...) Eles creem nos habitantes do mundo invisível e na sua influência sobre suas vidas. (...) Acreditam que a vida continua após a morte, por isso, admitem que os mortos relacionam-se com os vivos, enquanto entidades espirituais. (Santos, 2015 p.31).

Na Umbanda do CESS, as sessões de atendimento com os guias espirituais, realizadas semanalmente (todos os sábados, às 15h), são bastante procuradas pelos consulentes, que buscam algum tipo de cura para as suas mazelas físicas, espirituais e psíquicas (Santos, 2015). O passe dos guias espirituais, seu conhecimento das ervas medicinais e respectivos trabalhos a serem feitos em prol da cura e do equilíbrio das pessoas, suas sábias palavras e dom de poder “enxergar” mais além, a partir da perspectiva do plano espiritual, são alguns dos agenciamentos realizados, a que procuram os consulentes para se tratarem. A agência de cura dos guias espirituais é baseada nos princípios da caridade umbandista, onde o outro, em sua doença ou dificuldade não é excluído ou isolado, mas acolhido e integrado à sua família.

As sessões de Umbanda estão quase sempre cheias, e dentre essas, principalmente, as sessões de Exu e pretos velhos (guias da Umbanda), são as que congregam maior quantidade de pessoas. Como pude notar, esses guias são muito procurados pelos consulentes, com os quais esses realizam tratamentos, mais ou menos progressivos. Sendo assim, muitos consulentes vão às sessões para falar com o “exu de tal pessoa”, ou com a

“preta velha da fulana”, com os quais já possuem uma relação de maior proximidade, já tendo sido algumas vezes por esses atendidos na casa. Ao momento de entrada, o consulente deve pegar uma ficha na secretaria contendo o nome do médium com o qual esse deseja ser atendido. As fichas, cada qual contendo um número, são assim divididas de maneira em que se distribua o número de consulentes por médium, além de permitir aos consulentes a escolha do médium com o qual deseja ser atendido. Os guias vão “ganhando fama” entre os consulentes, por conta de suas consultas e de seu poder espiritual (*nguzu*), o que faz com que muitas vezes se criem filam, nos bancos da assistência, para esperar pelo atendimento ao determinado guia procurado.

As sessões de Umbanda costumam durar por um período de, no máximo 2 horas, a depender da quantidade de consulentes, e salvo as exceções em que ocorrem as louvações especiais (como a louvação aos pretos velhos, por exemplo) ou festas, como as festas de Exu⁵⁸. Bem antes do horário de início das sessões (já às 13h e 30), as quais sempre iniciam pontualmente às 15h, os médiuns e filhos da casa já devem estar presentes, para auxiliar na arrumação da casa, além de se prepararem, tomando o banho de ervas disponível para todos e colocando suas vestimentas rituais e suas guias. Após o preparo, os filhos da casa se encaminham para o *sambilé* e “entram em concentração”, aguardando o início da sessão, que se dá com a entrada do pai de santo ao *abassá*.

São muitas as pessoas que procuram os terreiros para tratarem de suas dores, suas angústias, doenças e males e poderem, assim, alcançar algum tipo de cura. Algumas vezes, já às 13 ou 14h, podemos ver consulentes aguardando a abertura do portão, na calçada de frente para o CESS, a qual se realiza somente às 14h30. Muitas pessoas vêm de lugares afastados, sob as mais diversas condições, em busca de tratamentos no terreiro. No interior do *abassá* do CESS estão fixados alguns pequenos quadros contendo o número de telefone para agendar o jogo de búzios. Os búzios, que pertencem ao Candomblé, são também muito procurados pelos consulentes do CESS, mesmo os que frequentam apenas as sessões de Umbanda, à medida que se trata de uma consulta particular com o pai de santo, e que pode vir a revelar elementos importantes para o tratamento e cura das

⁵⁸ As festas de Exu do CESS são realizadas numa periodicidade de uma ou duas vezes por ano. Estão sempre cheias e duram mais do que as sessões comuns. A louvação aos pretos velhos também ocorre na mesma periodicidade, principalmente durante os meses de maio (o mês da abolição) e de novembro (mês da consciência negra).

pessoas⁵⁹.

A Umbanda, que hoje em dia é comumente pensada de maneira distinta do Candomblé, como um culto mais “sincrético” do que este, está presente na trajetória dos primeiros terreiros de Belo Horizonte, como me foi relatado por Guaraci, assim como pude perceber em conversas com outras lideranças religiosas mais velhas, como o já citado Pai Carlinhos, por exemplo. As primeiras casas da cidade de Belo Horizonte começaram “tocando Umbanda”, e aqui me situo apenas nesta cidade, estando ciente da existência de cidades históricas muito mais antigas que BH, como Santa Luzia, Sabará e Lagoa Santa. Em um primeiro momento, a trajetória de Cecília se dá dentro da Umbanda, assim como a trajetória de outras lideranças religiosas conhecidas como Mãe Efigênia, por exemplo, tendo se tornado conhecidas (junto a seus guias) como importantes agentes de cura, madrinhas, mães e avós que possuem dons espirituais.

A cidade de Belo Horizonte das décadas de 1930 e 1940 acompanha um período de surgimento de diversas casas (terreiros hoje considerados os mais tradicionais da cidade) de Umbanda, as quais, muitas vezes, iniciam-se sob a liderança de mulheres negras. Essas comunidades de terreiro, antes da “chegada” do Candomblé a Belo Horizonte, já possuíam fortes vínculos entre seus integrantes e os bairros em que estavam inseridos, ou seja, já possuíam uma longa e rica história de acolhimento e curas realizadas, tendo na agência de suas madrinhas, junto aos guias espirituais, a força necessária para o sustento de suas comunidades.

No tempo da “chegada” do Candomblé, a Umbanda já era um culto mais bem reconhecido e mesmo legalmente representado por instituições e associações espíritas-umbandistas. Nesse sentido, já nos anos de 1960, Cecília possuía uma ampla trajetória pela Umbanda, vindo a conhecer o Candomblé Angola com Otávio, o Camarão, e passando a integrá-lo a sua comunidade de terreiro. Cecília integra, desde 1958 a Federação Espírita Umbandista Mineira⁶⁰ e já possuía marcada agência no meio público, com a criação de celebrações e festas religiosas em lugares específicos da cidade, como a Lagoa da Pampulha, onde auxiliou a inaugurar uma estátua a Iemanjá e a Festa de

⁶⁰ Órgão representativo dos terreiros de Umbanda de Minas Gerais, do qual Cecília foi, por muitos anos, conselheira.

Iemanjá, a Festa do Preto Velho, na Praça 13 de maio:

Então, a gente pode falar dela desse lugar, desse protagonismo da Federação Espírita Umbandista Mineira, que foi a primeira organização formal institucional que representava as religiões de matriz afro em BH. Eu acho que o nome é esse mesmo, posso confirmar com você depois. Ela estava nesse lugar de conselheira sacerdotal. O lugar da mulher é muito marginal ainda também nesse tempo. O processo dela entrar foi por causa da representatividade do terreiro, como o terreiro é realmente significativo no começo da umbanda em Belo Horizonte, ele foi construído pra isso. A estrutura é muito boa, então assim, bem antes de ter uma confederação Espírita-Umbandista Mineira, os terreiros já existiam aqui. E esse era um terreiro muito importante pela localização, pela estrutura física, pela representatividade e a própria dimensão cotidiana do trabalho, que era quase a semana inteira. Então se você queria ou chegava em Belo Horizonte você tinha aonde ir num terreiro. Naquela proposta primeira de Belo Horizonte de reorganizar a vida comunitária das pessoas que vinham de fora, esse terreiro fez muito disso, foi um ponto de referência pra que pessoas que viessem de lugares diferentes pudessem se encontrar. E da religião mais ainda.

Ela chega na federação nesse lugar de conselheira por ter uma espiritualidade muito expressiva e um trabalho muito expressivo, tanto operacional, como religioso, que já vinha acontecendo há muitos anos. A cor ajudava muito, uma negra de quase um metro e oitenta, de uma postura e uma retidão no seu trabalho, sua orientação de vida, por ter criado filhos, por ser uma mulher sozinha... Isso garantia a ela, na visão espiritual, a partir do espiritual, uma competência, um reconhecimento, uma legitimidade muito específica, porque outras mulheres que existiam como Zaide, Nelí, dona Geralda, partiram daqui. Muitas dessas mulheres, que depois montaram seus terreiros, partiram deste terreiro, foram mães-pequenas neste terreiro. Mulheres como a Nelí, a Zaide, que foram representativas na Confederação e nas festas públicas de Belo Horizonte, tanto a de Iemanjá como de Preto-Velho, começaram aqui. Isso tá registrado em fotos, estando aqui, foram mães-pequenas do terreiro, então foi um berço pra muitas pessoas. E ela tinha isso, por mais que tivessem outras mulheres, ela tinha uma disposição física que chamava atenção, era um bom cartão de visita pras religiões de matriz africana. Por que era negra mesmo, bem disposta, isso colocava ela num lugar bem diferente: um tom de voz, uma firmeza nos seus trabalhos, nas suas preces, ela sempre abria os trabalhos com suas preces, ela sempre fechava, às vezes que estava nas reuniões da Federação, e as festas públicas ela abria com o hino da umbanda. Ela cantava o hino da Umbanda nas festas públicas. A gente não tem aqui hoje, pela infelicidade de

ter queimado todo um acervo que a gente tinha de fitas, de fotos, grande parte disso foi perdido, que teria ela professando ali uma fé, rezando ou qualquer coisa. Mas os relatos estão aí, todo mundo sabe disso, ela puxou as preces de todos os 57 ou 56 anos que ela foi na festa da Pampulha. Ela abriu 56 anos da festa de Iemanjá com a prece, a oração. (Pai Guaraci, entrevista realizada em nov/2018).

Antes de fundar o CESS em seu atual endereço, Cecília já era reconhecida em seu meio por conta de seu, trabalho, àquela altura já extenso, realizado no âmbito da Umbanda. De acordo com Guaraci, a sua imagem muito influenciava este reconhecimento por parte da população em geral: por ter sido uma mulher negra, alta e forte, “de *Nkosi*” (*inkise* guerreiro e altivo). A imagem da mulher negra é tradicionalmente associada ao trabalho e à servidão, ligadas à esfera do doméstico, com suas concepções relacionadas, que remetem aos arquétipos da “ama de leite”, da mulher manjedoura, que cuida e acolhe, mas que se encontra fadada às tarefas servis da sociedade racista e machista.

Essas imagens podem vir a constranger, e muitas vezes o fazem de fato, a agência das mulheres negras no meio urbano, que não lhes reserva nenhuma posição de destaque e protagonismo público, mas sim confina-as à essa esfera invisível e silenciosa do doméstico. Por outro lado, essa imagem da mulher negra, dentro das comunidades de terreiro, pode assumir outras conotações, que são associadas aos seus poderes de cura e dons espirituais. A condição de servidão e sujeição que sofrem historicamente essas mulheres negras endossa um imaginário de serem mulheres fortes, “guerreiras”, e que, muito por conta de seu sofrimento, vivido, e de seu não-lugar na sociedade, a essas são atribuídas forças espirituais.

É interessante constatar como, através da figura da “mãe-preta”, a verdade surge da equivocação (Lacan, 1979). Exatamente essa figura para a qual se dá uma colher de chá é quem vai dar a rasteira na raça dominante. É através dela que o “obscuro objeto do desejo” (o filme do Buñuel), em português, acaba se transformando na “negra vontade de comer carne” na boca da moçada branca que fala português. O que a gente quer dizer é que ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como quem alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: que é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe prá dormir, que acorda de noite prá cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois

então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; então “bá”, é a mãe. A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra que, por impossível que pareça, só serve prá parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a “mãe preta” é a mãe. (Gonzales, 1984, pp. 235, 236)

4.3. MÃES, AVÓS, RAINHAS, MADRINHAS

4.3.1 Silenciamentos

As contribuições dos estudos decoloniais sobre os povos negros e afro-brasileiros nos incitam a refletir sobre a possibilidade de se utilizar do conceito de agência, resistência e vontade individual autônoma, dentre outros, uma vez que esses povos são entrecruzados por marcadores de diferença (termos e categorias) que os constroem (de maneira a destituí-los de todo pertencimento), de forma segregadora, como os “outros”, (não) situados em um mundo em que não podem pertencer (Fanon, 1957, Mbembe, 2018). Neste sentido, em um meio social em que não-pertence, onde sua própria existência é atribuída a um conjunto fantasmagórico de alegorias e conceituações racistas, tendo no seu próprio corpo o anúncio de sua degeneração e de sua inferioridade (ou melhor, como nos diz Fanon: “de sua não-existência” (op. cit.), como se pode atribuir agência, um tal conceito que pode remeter a uma certa autonomia da ação, que é pensada, nos moldes do pensamento ocidental racional-analítico, como sendo praticada de forma consciente e orientada de acordo com a própria vontade, (vontade individual) em um mundo onde são os “outros”?

Um estudo da agência que se oriente de acordo com essas categorias ocidentais arraigadas em nosso imaginário antropológico e sociológico, tais como: o indivíduo, a sociedade, dentre outras, sem um prévio questionamento acerca das possíveis correlações para com o contexto etnográfico que se apresenta, seu engajamento por parte dos agentes estudados, não consegue realizar a multiplicidade de grupos (coletivos) que apresentam outros princípios, não-totalizantes e não dualistas. Esses princípios se orientam por uma relação de acolhimento da multiplicidade, propondo movimentos sempre renovados de (re)configurações rituais e sociocosmológicas, agregando tradições e valores de outros contextos e agentes, tal como demonstrado pela trajetória de Cecília, por exemplo.

Fanon (op. cit.), assim como, em outros graus de perspectiva, Mbembe (op. cit.) e

Kilomba (2010), esses autores refletem a respeito dessa impossibilidade do negro de se manifestar e de se representar num mundo onde não tem espaço, num mundo em que será sempre o “outro”. Essa ideia (ou antes, essa anti-ideia) do “outro”, como bem demonstra Fanon, foi fruto do longo processo de colonização que construiu (de maneira fantasiosa) imagens acerca do negro e de seu corpo, imagens essas eivadas do racismo, as quais situam o negro como algo sem história e sem civilização, porém, passível de ser tutelado, tal como uma criança, pelos valores do mundo europeu/colonial.

O sujeito negro é silenciado pois existe uma recusa em ouvir sua voz, uma vez que pode vir a expressar verdades que não querem ser ouvidas, que não podem ser suportadas. Essas devem ser ignoradas, para que não possam interferir no “curso normal da vida”, de relações desiguais marcadas pelo racismo. À medida em que se teme o que essa pode dizer, a voz do colonizado, assim como sua própria existência deve ser imperceptível aos olhos do colonizador. Mbembe também reflete sobre o que chama de “violência da ignorância” (2018, p. 202), dizendo que esta se consiste como uma das bases de sustentação da dominação, do “comando” sobre os povos tradicionais.

Acredito que um estudo sobre religiões afro-brasileiras deve estar a par dessas contribuições de autores e autoras negras, que falam sobre a questão do racismo e da “construção do negro”, à medida que esses cultos se dizem pertencentes a uma matriz étnico-cultural africana, *bantu*, tal como praticado no CESS, onde se louva aos ancestrais e antepassados de sua linhagem e nação (no caso do CESS, a nação Angola). Ciente das contribuições trazidas por esses e outros autores do pensamento decolonial, em que se explicita de maneira veemente as veias racistas do mundo colonial e pós-colonial, onde o negro é o “outro”, representado de maneira alijada à sua vontade, podemos vir a refletir sobre como a questão do negro e sua identidade (ou não-identidade) foi por séculos atribuída de maneira alheia a suas próprias representações, sem uma voz e um lugar que lhes seriam próprios.

A tal respeito, quando possui a oportunidade de se manifestar, a partir de seus próprios termos, o negro é prontamente silenciado, ignorado. Uma vez que suas palavras podem conter experiências de injustiça e invisibilização, de dor e revolta, gerando obviamente um ar de denúncia, este deve ser silenciado, para que não se questione e tampouco se reflita sobre as reais bases de uma civilização que se sustenta sobre a violência do racismo e da dominação (exploração) que atingem aos povos tradicionais e

suas terras.

Neste sentido, o negro não possui espaço, nem fala própria, ao passo que seu corpo foi mutilado, tendo sua pele carimbada pelos estereótipos racistas, e sua voz própria retirada: “Aliás, ‘comandar’ requer, acima de tudo, o poder de impor o silêncio ao nativo.” (Mbembe, 2018, p.194) Para viver em um mundo onde estará sempre “fora de seu lugar”, o negro se vê envolto dessas máscaras brancas, preso nas imagens fantasiosas que o mundo branco lhe projeta, e sem as quais a sua própria existência é impensada. Afinal de contas, sua pele o condena, o diz de sua origem, de sua degradação e de seu eterno fardo. No entanto, como atenta Mbembe (2018):

Todavia, considerar a raça como mera ‘aparência’ não basta. Ela não é tão somente uma ficção reguladora ou um conjunto mais ou menos coerente de falsificações e inverdades. A força da raça deriva precisamente do fato de que, na consciência racista, a aparência é a verdadeira realidade das coisas. (p.200).

Poder-se-ia dizer que a raça é simultaneamente imagem, corpo e espelho enigmático no interior de uma economia das sombras, cujo atributo precípua consiste em fazer da própria vida uma realidade espectral. (Mbembe, 2018, p. 197).

Os dispositivos de dominação que tornam o negro estrangeiro em suas próprias terras (“*ausländer*” – Kilomba, op. cit.), que lhe tolhem suas próprias formas de se representar e de ter sua “fala própria”, tendo assim que recorrer sempre às categorias do colonizador, todos esses fatores que conferem ao negro, bem como à mulher negra, esta posição de não pertencimento e subalternização, na verdade criou, por outro lado, como aponta Kilomba, uma necessidade de busca pela autonomia e pela independência por parte desses agentes e seus coletivos. Neste sentido, Kilomba questiona a literalização da abordagem de Spivak ao dizer que o subalterno não pode falar. “*Yet, the subaltern – the colonized – has been neither a passive victim nor a willing accomplice to domination*” (p.26).

For a long time we have been speaking and producing independent knowledge, but when groups are unequal in power, they are likewise unequal in their access to the resources necessary to implement their own voices (Collins 2000, apud Kilomba, 2010, p.28).

The absence symbolizes the position of the subaltern as an oppressed subject who cannot speak because the structures of the oppression neither permit these voices to be heard,

nor provide a space for their articulation” (idem).

O tema da agência se mostra muitas vezes problematizado, levando a reflexões que levam em conta as relações desiguais de poder que se manifestam, a situação de marginalidade em que se encontram esses grupos, não-hegemônicos, os quais podem enriquecer o debate antropológico sobre as religiões afro-brasileiras a partir de um estudo que se volte para as trajetórias de seus agentes representantes. Falar sobre a agência de uma mulher negra “macumbeira”, tal como Vó Cecília, assim como outras que compõem a rede religiosa de matriz *bantu* de Belo Horizonte torna-se um ato que deve estar ciente dos limites impostos pela opressão de gênero e raça, além do fator da intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana. Tal como sugere Kilomba (2010), o estudo da raça também deve levar em conta o estudo do gênero.

O fator da intolerância religiosa também se manifesta de maneira relacionada ao racismo e ao machismo. A agência dessas mulheres negras tende a se esvanecer aos olhos do “centro”, entre os limites impostos pelo Estado e meio social envolvente, que se manifestam sob a forma da repressão policial e judicial, além da discriminação social e racial, fatores esses que intensificam, em contrapartida, a luta pela própria existência e sobrevivência dos cultos afro-brasileiros.

A busca pela afirmação é um movimento necessário para a sobrevivência desses sujeitos e grupos religiosos, em um meio onde estão à margem, envolvidos em relações desiguais de poder, onde possuem pouca ou nula representatividade no espaço público urbano. Cecília integrava uma rede de comadres, que se espalhava pelas periferias e subúrbios da capital mineira, transitando, dialogando e celebrando em comunhão com diversas casas e terreiros religiosos, grupos e irmandades religiosas, como as guardas de Congado e Moçambique, por exemplo:

Quando ela entrou na federação ela já estava aqui, o terreiro já existia. Antes o terreiro era na casa dela, na rua Santo Agostinho, no Sagrada Família. Chamava Buraco Quente, na verdade. Mas ela trabalhou no Acaba Mundo, que é lá pro lado da Serra, também trabalhou na Dona Maria, no bairro Ipiranga. Então, assim, a vida religiosa pra ela era de domingo a domingo. A gente tava até falando disso hoje, que eu tava numa festa de Congado no Alto dos Pinheiros na parte da manhã, e eu falando que eu ia muito quando era criança, por que a vida dela era religião, de domingo a domingo, então estar na Dona Maria, estar aqui,

estar ali, era o cotidiano, não tinha televisão, não tinha esses recursos todos que a gente tem hoje, não tinha internet... Muito que o sujeito tinha era buscar sua fé, pra dar conta de viver. Por que o afro-religioso ele faz festa não é por que tá sobrando dinheiro, não é porque a vida tá boa, é por que tá difícil. Por que se tiver fácil ele não faz: ele faz pedindo, ele faz pra ter um merecimento, ele louva, ele faz oferenda, ele faz o sacrifício de sair daqui pra Santa Luzia fazer uma festa de Congado por que ele tem fé, é porque tá difícil: “ eu tenho que ir pra que Nossa Senhora me ajude, eu tenho que ir pro terreiro pra que a entidade me ajude, é porque não tá fácil... (entrevista com Pai Guaraci, nov/2018).

De acordo com os relatos de Guaraci, existia uma rede entre as representantes (chamadas de “comadres”) de alguns dos terreiros tradicionais da época, hoje considerados os mais antigos de Belo Horizonte. O trabalho religioso de Cecília era realizado diariamente, estando presente em distintas frentes de trabalho, participando de diversas congregações religiosas e políticas. As comunidades de terreiro se fortalecem enquanto tal pelo cultivo de vínculos entre seus agentes, ou suas agentes; esses envolvem, na história da ocupação dos terreiros do espaço urbano de Belo Horizonte, a confluência de saberes e tradições religiosas, além de ser um sustento para a luta diária em prol da continuidade de seus cultos frente às dificuldades sociais, econômicas e espirituais que se apresentam na vida e na trajetória dessas pessoas (que são historicamente marginalizadas) e suas comunidades.

Ao congregar a Umbanda, o Candomblé e o Reinado em seu terreiro, Cecília pretende fortalecer a sua comunidade, expandindo a sua rede de parcerias (de “compadrio” ou “comadrio”), acolhendo a multiplicidade. Esses cultos religiosos podem ser entendidos como composições singulares de uma mesma matriz religiosa, seguindo a concepção de Goldman (op. cit.) a respeito da multiplicidade nas religiões afro-brasileiras. Mulheres como Cecília são agentes de notável importância dentro do contexto religioso afro-brasileiro de matriz *bantu*. Os estudos do feminismo negro e da interseccionalidade nos ajudam a melhor situar o nosso campo em questão, à medida que tratamos da trajetória de uma mulher negra, que pratica cultos religiosos de matriz africana.

Dessa forma, como bem sugere Crenshaw (2002), a mulher negra possui a especificidade de se situar entre marcadores de diferença que produzem desigualdades sociais: por ser negra, portanto, vítima diária do racismo, e por ser mulher, vítima diária do sexismo machista. Essa corrente de estudos sugere pensar esses marcadores não de

maneira cumulativa, mas como em interseção, podendo assim ser possível perceber as possibilidades e situações específicas que vêm à tona quando se convergem (como na imagem da encruzilhada) essas formas de opressão. A experiência da mulher negra pode ser então pensada de maneira mais especificada, acerca de sua condição, ao passo que esta se encontra entrecruzada por distintas formas de opressão, as quais podem se articular de variadas maneiras.

Djamila Ribeiro (2017) e outras (como a autora Kilomba, op. cit.) trazem ao debate a questão da mulher negra para demonstrar como são articuladas as formas de discriminação avindas do “*gendered racism*” (Kilomba, op. cit.) e suas especificidades. A mulher negra se vê em uma encruzilhada (Crenshaw, op. cit.) onde não existe definição própria para a sua situação social, por se encontrar em uma zona indefinida, por um lado não comungando por inteiro da mesma experiência dos negros (homens), e por outro lado não sendo consideradas pela luta das mulheres (brancas). A mulher negra, ocupa essa zona de interseção, melhor entendida como um lugar de não-existência, de invisibilidade e não-representatividade.

A imagem da escrava Anastácia, bastante comum entre terreiros afro-brasileiros, pode ser significativa para se refletir sobre o não-lugar que ocupa a mulher negra na sociedade escravista e pós-escravista, além de seus “poderes ocultos” de cura e resiliência. Trata-se de uma imagem que se tornou conhecida por conta de um desenho feito por um viajante francês do início do século XIX representando uma escrava portando uma máscara, utilizada como instrumento de tortura. A escrava Anastácia é cultuada, dentro dos terreiros, por conta de seu poder espiritual, uma vez que, acredita-se, quando ainda viva, Anastácia era uma grande curandeira. Apesar do regime escravista, que torturava e sujeitava as mulheres negras a todos os tipos de exploração, a algumas mulheres negras eram atribuídos dons espirituais, muitas vezes associados ao próprio processo de sujeição pelo qual essas passaram. Pude encontrar esta imagem na sala de Vó Cecília localizada no CESS, onde passava a maior parte do tempo estudando e conversando com Pai Guaraci e Arthur. Trata-se de uma imagem representando uma mulher negra escrava portando uma máscara utilizada para tortura. A máscara de Anastácia é a mesma utilizada durante o período do escravismo pelos colonos e senhores de engenho como forma de punição: esta inseria na boca da escrava (ou do escravo) de maneira em que não a permitia emitir qualquer som, tampouco o ato de comer.

Kilomba (2016), em seu capítulo intitulado “A Máscara”, reflete justamente sobre essa imagem da escrava Anastácia que tratamos aqui: como revelando esse dispositivo de tortura utilizado com o objetivo de silenciar o oprimido. Implantada na boca, órgão este considerado como “o órgão da opressão por excelência (...) que os (as) *brancos* (as) querem – e precisam – controlar e, conseqüentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente repreendido”, a máscara revela a repressão no sentido de emudecer o “outro”, este outro concebido a partir das presunções “*alteridade*” (Kilomba, 2016, p.174) que lhe é atribuída pelo próprio mundo branco. Assim, ainda de acordo com Kilomba, o sujeito negro não é entendido apenas como o “outro”, mas também como “alteridade – a personificação de aspectos repressores do ‘self’ do sujeito *branco*.” (p.174).

A máscara vedando a boca do sujeito Negro impede-o(a) de revelar as verdades das quais o mestre *branco* quer “se desviar”, “manter à distância” nas margens, invisíveis e “quietas”. Por assim dizer, este método protege o sujeito *branco* de reconhecer o conhecimento do ‘Outro’. (p.177).



(imagem 10: Escrava Anastácia: KILOMBA, 2010, p.17)

4.3.2 Agência às margens

Em seu estudo etnográfico entre as mulheres pietistas do revivalismo islâmico do Cairo, Mahmood propõe uma melhor compreensão e uso do conceito de agência em contextos culturais não-ocidentais, à medida que esses são distintamente conformados, orientando-se a partir de outros valores e concepções de mundo, pessoa, gênero, classe

social e sociedade, que não são exatamente aqueles propostos pelo ocidente, mas com os quais podem vir a dialogar. Neste trabalho (op. cit.), Mahmood demonstra como concepções liberais do ocidente são muitas vezes reificadas no estudo da agência e do gênero em contextos não-ocidentais, o que leva a obliterar a ação própria dos agentes que compõem o campo estudado, com suas concepções e categorias, seus sentimentos de pertença a uma ou outra tradição religiosa e seus movimentos criativos.

Como atenta a autora Mahmood (op. cit.) em relação às mulheres muçulmanas, mesmo em situações e eventos que possam parecer às concepções liberais como marcadas pela dominação ou opressão, em que se verifica, como no caso das mulheres, a completa sujeição e subordinação ao poder masculino patriarcal, essa visão, na verdade, pode vir a eclipsar a capacidade de agência dos próprios coletivos “dominados”, mesmo nesses contextos em que parecem privados de toda autonomia. Os limites impostos pela dominação cultural (mediante o machismo, o racismo e/ou a intolerância religiosa, por exemplo), por outro lado, não devem ser tidos como absolutos e, como nos mostra Mahmood, mesmo em casos onde a passividade e subjugação da mulher muçulmana podem parecer evidentes, esta pode vir a criar formas de agência criativa, propondo transformações e novas associações.

Ainda segundo as orientações de Mahmood (op. cit.), a agência não pode ser pensada como movimentos de reação a uma ação impositiva opressora, esta aqui imaginada como atada a um conceito de resistência – entendido como uma resposta reativa, que tenderia à emancipação do sujeito ou do grupo frente à opressão da cultura dominante. A capacidade de agência pode se encontrar mesmo em casos onde a sujeição e subordinação parecem fatores inegáveis. Sendo assim, em contextos onde a luta de resistência em prol da preservação da tradição parece um fato incontestável, como no caso dos autores africanistas (Carneiro, op. cit.; Bastide, op. cit.) que acreditavam que a ausência de elementos cristãos e ocidentais entre os candomblés da Bahia atestaria a força de sua comunidade religiosa, essas comunidades tradicionais podem, por outro lado, e como verificado no contexto do CESS, encontrar caminhos em que a abertura à multiplicidade, e ao “outro”, constituem-se como fatores elementais para a continuidade de suas tradições, mesmo sendo este outro a própria cultura dominante, com seus coletivos e seus agentes.

A resistência, nesta acepção, pode ser pensada não apenas como uma reação a

certa imposição coercitiva externa, mas, quando verificada no âmbito dos agenciamentos próprios aos povos de terreiro, como um movimento em prol da própria existência, ou re-existência. O conceito de resistência já foi muito discutido e criticado no âmbito das ciências sociais e seus estudos sobre agência. Em autoras como Mahmood (op. cit.), a resistência é posta em xeque, à medida que pode vir a construir uma visão que tenda a pensa-la como uma reação a uma ação impositiva dominadora externa, como uma busca irrefutável pela libertação individual ou coletiva.

A autora atenta para o fato de que a agência, apesar de envolver relações desiguais de poder e envolver elementos da dominação e do racismo/sexismo, não se configura apenas como essas reações emancipatórias por parte dos sujeitos oprimidos frente ao opressor dominante. Essa acepção refere-se a uma noção de resistência como elemento constituinte dessas relações entre grupos dominantes e grupos marginalizados, por exemplo, mas que, como demonstra Mahmood (op. cit.), pode vir a reificar uma espécie de luta pela libertação, por parte do sujeito ou de seu grupo, das “amarras” da dominação, fato este que estaria intrínseco e tido como dado nas relações sociais entre os grupos subordinados e dominantes.

De forma a poder analisar a participação das mulheres em movimento religioso como o movimento das mesquitas egípcio que estou a descrever, sugiro que pensemos na agência não como um sinônimo de resistência em relações de dominação, mas sim como uma capacidade para a acção criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas. Este entendimento relativamente abrangente de agência inspira-se na teoria pós-estruturalista da formação do sujeito, mas também se afasta dela, no sentido em que exploro modalidade de agência cujo significado e efeito não se encontram nas lógicas de subversão e ressignificação de normas hegemônicas. Como argumentarei, apenas quando o conceito de agência se desligar do tropo da resistência é que se poderão desenvolver questões analíticas que são cruciais para o entendimento dos projectos não liberais, sujeitos e vontades cuja lógica excede a enteléquia das políticas libertatórias. (p.123).

A autora, para falar da agência entre as mulheres muçulmanas do revivalismo islâmico, problematiza esse conceito da resistência, como vinculado a subversão da norma dominante, como condição (pretexto) para existência dos grupos dominados. De acordo com Mahmood, as normas são performatizadas e experienciadas de maneiras diversas, que não se limitam às nossas concepções acadêmico-políticas de subversão aos

padrões dominantes impostos, e que concebem a agência apenas nesse sentido. A partir de sua etnografia, Mahmood demonstra como a agência se revela mesmo em situações onde a subordinação parece se manifestar de maneira evidente.

No caso da adoção de categorias identitárias de pertencimento religioso/étnico que são mais aceitos publicamente, como pode ser notado nas trajetórias de Cecília e do CESS, além de outros agenciamentos que podem ser tidos como submissões, vistos como “derrotas” da cultura “tradicional” frente à cultura dominante, a qual teria se fixado e desagregado a tradição nativa, a agência pode se mostrar como força da tradição (nação) para se manter viva. Na história do CESS, a perseguição policial aos terreiros fez com que fossem adotadas estratégias, como o eclipsamento do pertencimento religioso a uma matriz africana, como forma de poderem dar continuidade a seus cultos, ao assumir uma identidade branca-cristã-europeia. A aproximação com o espiritismo e o catolicismo, por exemplo pode ser entendida, para além do interesse de sua própria sociocosmologia, que se mostra pautada na multiplicidade (como busquei demonstrar no capítulo anterior), como estratégias que possuem essas comunidades para a sua própria sobrevivência.

Ainda segundo Mahmood, a sobrevivência e o sofrimento, que poderiam ser compreendidas como antíteses do conceito de agência, na verdade podem ser estudados como modalidades de ação que são performatizados na vida social. Em seu estudo entre mulheres muçulmanas do revivalismo islâmico do Cairo, a conceituação da submissão ou não ao patriarcado muçulmano, como por exemplo pode ser pensado no uso do véu (muitas vezes defendido pelas mulheres), não pode ser pensada de acordo com as mesmas lógicas ocidentais, que se inspira nas ideias de um sujeito oprimido que deve lutar contra o opressor, de maneira em que busca (de maneira inata) a subversão da norma que o reprime e o exclui. Por outro lado, como bem demonstra a autora, a norma incide sob variadas maneiras nos grupos e sujeitos estudados, as quais não passam necessariamente pela subversão e emancipação do sujeito, tal como é assim imaginado no pensamento ocidental acadêmico, mas são agenciadas de formas distintas por parte dos “oprimidos”, podendo assumir distintos contornos, que só podem ser entendidos de acordo com a vida vivida e as concepções das pessoas estudadas e seu coletivo.

O que se chama por norma, em Mahmood (op. cit.) pode ser compreendido, para o caso aqui estudado, das religiões de matriz afro-brasileira, como os padrões dominantes estabelecidos e suas identidades impostas, que se pretendem hegemônicas e universais,

as quais são agenciadas de distintas formas pelo grupo religioso estudado (não-hegemônico). Essas normas são “incorporadas”, “consumidas” (Mahmood, p.143), enfim, gerando uma multiplicidade de ações:

Gostaria de dirigir a problemática das normas numa direção que me parece permitir aprofundar a análise de formação do sujeito e, igualmente, abordar o problema de ler a agência essencialmente em termos de resistência ao poder regulador das estruturas da normatividade. Em particular, pretendo aprofundar o raciocínio de Butler de que as normas não são apenas uma imposição social no sujeito, mas constituem a própria substância da sua interioridade, valorizada e íntima. No entanto, para fazê-lo, afastar-me-ei do enquadramento agonístico e dualista – onde as normas são conceptualizadas no modelo de fazer e desfazer, consolidação e subversão – para pensar na variedade de formas em que as normas são vividas, incorporadas, procuradas e consumadas.” (Mahmood, p.136).

A autora do feminismo negro bell hooks (apud Kilomba, 2010, pp. 36, 37) busca falar da “margem” como contraposta ao “centro”, mas de maneira em que, mesmo que excluída dos jogos de interesse deste último, participa da própria composição dessa esfera social: desse modo, o próprio centro também se constitui como tal apenas por oposição à margem, a partir de agenciamentos e ações mais ou menos institucionalizadas que buscam vir a reiterar constantemente seu poder de dominação (da cultura dominante) sobre os outros dominados e submissos. A perspectiva da margem envolve, em contrapartida ao silenciamento e à “violência da ignorância” (Mbembe, 2018, p.202) agenciados pelo centro, o conhecimento do centro, à medida que sua própria sobrevivência (enquanto grupos marginalizados) depende disto.

No entanto, a própria condição de marginalidade envolve, de acordo com bell hooks (apud Kilomba, 2010) uma atenção constante aos movimentos de ambos os espaços, da margem e do centro, como forma própria de sobrevivência que possuem esses grupos marginalizados. A margem pode então ser entendida, para além da visão da completa privação da liberdade e autonomia causada pela dominação do centro, como um espaço de (re)existência, onde são questionadas as fronteiras, estabelecidas novas associações e agenciamentos criativos:

In this sense, the margin should not be seen as peripheral space, space of loss and deprivation, but rather a space of resistance and possibility. It is a ‘space of radical openness’ (hooks 1989: 149) and creativity, where

new critical discourses take place. It is here that oppressive boundaries set by 'race', gender, sexuality and class dominant are questioned, challenged and deconstructed (Kilomba, p. 37, op. cit.).

It is here that oppressive boundaries set by 'race', gender, sexuality and class dominant are questioned, challenged and deconstructed [...] the margin is a location that nourishes our capacity to resist oppression, to transform, and to imagine alternative new worlds and new discourses (idem).

Apoiada em bell hooks, Grada Kilomba, ao buscar falar da margem enquanto um espaço de criatividade, atenta que suas condições para a agência são formadas pela própria opressão, com suas contingências impostas, como as já discutidas imposição das “denominações”, a supressão da territorialidade e o silenciamento dos povos colonizados, além de outros dispositivos de dominação. Os cultos afro-brasileiros, para se legitimarem perante o meio político-social, como povos tradicionais de terreiro, devem saber utilizar-se das categorias e das técnicas de representação do mundo ocidental – branco e cristão -, essas mais aceitas e reconhecidas. Esses povos, com suas comunidades e famílias espirituais buscam reinventar-se a si próprios nesse meio social onde não possuem representação. Ainda de acordo com bell hooks, na margem, esta entendida como um espaço de “possibilidades”, os sujeitos podem vir a “inventar novos hábitos alternativos de ser” (“*as one invents new alternative habits of being*” – bell hooks, 1990, p.15. , apud Kilomba, op. cit., p.38– tradução minha) e resistir, como “sujeitos novos” (“*new subjects*” – p.38).

A este respeito, a iniciação, dentro das religiões afro-brasileiras, pode ser compreendida como uma possibilidade de emanar-se como um novo sujeito (“*[...] possibility of emanating as a new subject*” – Kilomba, op. cit., p. 38), mediante o reconhecimento de sua ancestralidade espiritual e a inserção na família espiritual. No âmbito do Candomblé, a iniciação é um ato sacralizado em que o sujeito adentra na linhagem espiritual da ancestralidade que o rege, “renascendo” como uma nova pessoa. O filho iniciado ingressa na “genealogia espiritual” (Serra, 1995) dessa linhagem religiosa, passando então a pertencer a sua família. Desse modo, o que Kilomba chama por “processo de reinvenção de si”⁶¹ pode ser notado entre os cultos afro-brasileiros, de acordo com seus contextos particulares, como formas de louvação e valorização de

⁶¹ Tradução minha - do original: “*process of inventing oneself anew*” (Kilomba, 2010, p.37).

matrizes culturais não-ocidentais, por exemplo.

Em comunidades religiosas de matriz *bantu*, como o CESS, a busca pela autonomia se vale da criatividade e do atributo das identidades em circulação, na travessia de fronteiras. No caso do CESS, a autonomia criativa pode ser pensada como pretexto para a própria manutenção de seus cultos, mediante uma série de engajamentos criativos, movimentos e negociações, que põem em inter-relação distintos agentes. A habilidade de transitar entre vários mundos (ou seja, entre distintos sistemas simbólicos e identidades), mediando contatos, trocas e negociações entre seus distintos agentes pode ser verificada como uma capacidade própria a esses coletivos, os quais integram sua agência frente ao meio social desagregador, este financiado pelo projeto de universalização.

Durante o evento “Encontro de Cultura de Raiz Lapinha Museu Vivo”⁶², ocorrido no mês de junho de 2018 (entre os dias 9 e 11), pude acompanhar algumas rodas de conversa em que estavam presentes representantes mulheres da cultura afro-brasileira, algumas ligadas diretamente aos terreiros, que dialogavam em prol do reconhecimento da cultura negra e da mulher negra. Nessa roda de conversa, a qual muito me serviu de inspiração para falar sobre este tema, e muito dialoga com a realidade do CESS (com a trajetória da sua matriarca Vó Cecília), essas representantes e lideranças apresentavam suas trajetórias, com suas lutas em uma sociedade machista, racista e intolerante.

Mediante o contato com essas e outras lideranças religiosas (como Mãe Efigênia, do Manzo Ngunzo Kaiango) além de outras representantes da cultura afro-brasileira, pude perceber que a agência da mulher negra é bastante marcada no contexto dos terreiros urbanos de Belo Horizonte, (e de Minas Gerais, de uma forma geral). Nesse sentido, muitos desses espaços religiosos são liderados por mulheres negras. Essas lideranças são rainhas, mães, madrinhas e avós de santo, ou então *makotas*, algumas reconhecidas como autoridades políticas e referências espirituais pelos filhos e filhas que integram o povo de santo. A trajetória dessas mulheres torna-se importante para compreender como se integram as comunidades de terreiro sob a lideranças dessas mulheres, que sustentam, orientam e caminham sempre juntas à sua família de santo.

⁶² Este encontro foi realizado e organização pela Associação Cultural ‘Eu Sou Angoleiro’, sob direção e orientação do Mestre João Angoleiro (mestre de capoeira angola e dançarino afro, fundador dessa associação) em parceria com algumas lideranças religiosas negras, como Belinha (já citada), além de outras representantes da cultura afro-brasileira.

No espaço da margem, as comunidades de terreiro apresentam uma história contínua de agência em prol da legitimidade e sobrevivência de seus cultos. Cecília decide fundar o CESS em seu atual endereço após mais de duas décadas transitando em espaços marginalizados, realizando suas curas em terreiros e casas diversas entre a população periférica de Belo Horizonte. Para poder dar continuidade a suas práticas religiosas e de cura, esses agentes afro-brasileiros (junto a suas comunidades), como Vó Cecília, devem saber transitar entre as fronteiras, atuando como mediadores entre distintos mundos, onde se relacionam diferentes forças e relações desiguais de poder. O conhecimento tradicional dos povos de terreiro é agenciado de maneira protagonista por essas mulheres negras, lideranças religiosas dessas comunidades. Dentro da linhagem ancestral de suas respectivas nações, essas mulheres são reconhecidas por seus saberes tradicionais que são agenciados de variadas maneiras.

Esses saberes são “transmitidos” dos mais velhos aos mais novos, sendo que esta também ocorre por intermédio dos guias espirituais e antepassados - reverenciados e cultuados como detentores desses saberes, por possuírem notável poder espiritual – *nguzu*. No interior de um terreiro como o CESS, são inúmeras e variadas as funções e trabalhos a serem realizados, que envolvem seus respectivos conhecimentos. Este conhecimento tradicional também pode ser transmitido de maneira direta entre os mais velhos do terreiro (pais e mães de santo ou padrinhos e madrinhas), no dia-a-dia das relações da comunidade, de forma contínua, remetendo a procedimentos ritualísticos específicos, como as rezas e orações, os cantos...

O mais velho, por conta de sua experiência e seu *nguzu* acumulado é respeitado pelo seu conhecimento, cujas orientações e ensinamentos são bastante prezados pelos mais novos do terreiro. Neste sentido, essas mães, avós, rainhas e madrinhas são reverenciadas, por seus filhos e netos, como “fontes” confiáveis de *nguzu*, de onde provém todo conhecimento tradicional dessa matriz *bantu*. Trata-se de uma forma de conhecimento que se transmite de maneira oral e prática, na própria vivência da comunidade de terreiro. É neste sentido que muitas vezes se ouve dizer, de líderes religiosos do Candomblé, como Pai Guaraci, que o conhecimento ritualístico e sociocosmológico deste primeiro é “aprendido” somente com o tempo, ou seja, na dinâmica prática da vida religiosa, em que se engaja o adepto, que ao longo do tempo e do conhecimento apreendido, gradua-se de maneira progressiva.

De acordo com Djamila Ribeiro (op. cit.), o conhecimento dessas mulheres, muitas das quais são líderes e representantes das comunidades de terreiro, é ignorado (invisível) pela sociedade envolvente, assim como pelo meio acadêmico, com sua pretensa epistemologia científica. Na mesma direção, Kilomba afirma que o conhecimento dos povos tradicionais e seus respectivos sujeitos não são tratados como legítimos pela academia, uma vez que são pensados como “subjetivos”, pautados em “experiências”, não obedecendo assim à lógica sistemática e empírica do cientificismo acadêmico. Por outro lado, esses agentes, no caso as mulheres negras líderes de terreiros, lançam mão de uma epistemologia própria, a qual congrega distintas tradições culturais e engendra sempre renovadas associações, de maneira dinâmica.

É realístico acreditar que uma simples epistemologia mestre possa julgar todo de conhecimento originado de diversas localizações culturais e sociais? As reivindicações de conhecimento universal sobre o saber precisam no mínimo de uma profunda reflexão sobre sua localização cultural e social. (Alcoff, 2016, p. 131 apud Ribeiro, op. cit., p.27)

Alcoff reflete sobre a necessidade de se pensar outros saberes. Pensando num contexto brasileiro, os saberes das mulheres de terreiro, das Ialorixás e Babalorixás, das mulheres do movimento por luta por creches, lideranças comunitárias, irmandades negras, movimentos sociais, outra cosmogonia a partir de referências provenientes de religiões de matriz africana, outras geografias de razão e saberes. Seria preciso, então, desestabilizar e transcender a autorização discursiva branca, masculina cis e heteronormativa e debater como as identidades foram construídas neste contexto. (Ribeiro, op. cit., p.27).

Lélia Gonzales, uma importante escritora e intelectual negra, também propõe algumas reflexões e questionamentos sobre como o saber dos povos negro e afro-brasileiros é ignorado e silenciado pelo saber cientificista/branco acadêmico. A autora apresenta duas noções, a de memória e a de consciência, referindo a memória ao negros, aos quais se desconhece suas histórias, suas trajetórias, pois que permanecem “encobertas”, portanto, opacas a um pensamento sistematizado, do plano que Lélia chama de consciência, e que interpreto como se tratando exatamente dessa epistemologia ocidental/branca de buscar nos documentos escritos, nos registros da razão concretizada, por assim caracterizar. Por outro lado, as comunidades de terreiro, como o CESS de Vó Cecília, possuem outros meios de se conhecer e representar a sua tradição que partem dessa dimensão da saber fazer, onde a relação de aprendizagem se faz com os mais velhos

e sua memória, que contem ricos ensinamentos, e uma riqueza de detalhes que passariam despercebidos por uma pesquisa científicista externa.

Por isso, a gente vai trabalhar com duas noções que ajudarão a sacar o que a gente pretende caracterizar. A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela prá tudo nesse sentido (1). Só que isso ta aí... e fala. (pp.226, 227)

As comunidades de terreiro se dispõem de um saber complexo, no espaço das margens, entendido pelos autores decoloniais como zonas de fronteira, onde se entrecruzam linhas e caminhos, onde se trabalha de maneira intensiva e criativa com a multiplicidade, como forma de sobrevivência e expansão da tradição (nação). Autores como Bernardino-Costa & Grosfoguel (2016) falam sobre a fronteira como espaços “físicos e imaginários”, onde o poder colonial atua de maneira a revelar seus projetos universalistas e segregadores (racialistas, patriarcais e cristãos), mas também onde se pode emergir o “pensamento de fronteira”, partindo de uma perspectiva contra hegemônico, como um projeto decolonial. O autor fala do pensamento de fronteira como atributo dos grupos e sujeitos colonizados, como “resposta” ao projeto colonizador de cunho universalista.

Este pensamento, não contemplado pelo discurso dominante, se vale de suas redes de agentes, de sua ancestralidade, bem como de sua memória, que é transmitida oralmente dos mais velhos aos mais novos na vivência da comunidade ou família de santo. Autoras do feminismo negro como Ribeiro (op. cit.) questionam o saber academicista ocidental (branco/europeu) que se pretende neutro e imparcial, que, no entanto, possui, assim como

todo saber, seu lócus de produção, ou melhor, seu “lugar de fala”. Essa autora, assim como Collins (2000), relembra que todo conhecimento e toda epistemologia possui seu próprio lócus de enunciação, seu lugar de fala. Nesse sentido, o pensamento de fronteira, que emerge entre as comunidades afro-brasileiras (como os quilombos e os terreiros), possui seus marcadores sociais (de gênero, classe, raça e pertencimento religioso), que influenciam a trajetória de seus agentes e coletivos. Como tratam os autores Grosfoguel e Bernardino-Costa (op. cit.), falando sobre a perspectiva do feminismo negro a respeito do “conhecimento situado”, o pensamento de fronteira pode ser encontrado nas trajetórias dos agentes que estão às margens, tais como as mulheres negras.

5. ESTRATÉGIAS E PARCERIAS

5.1 ESTRATÉGIAS

As condições de existência material da comunidade negra remetem a condicionamentos psicológicos que têm que ser atacados e desmascarados. Os diferentes índices de dominação das diferentes formas de produção econômica existentes no Brasil parecem coincidir num mesmo ponto: a reinterpretção da teoria do “lugar natural” de Aristóteles. Desde a época colonial aos dias de hoje, percebe-se uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães de mato, capangas, etc., até à polícia formalmente constituída. Desde a casa grande e do sobrado até aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (...) dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço (...) No caso do grupo dominado o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende porque o outro lugar natural do negro sejam as prisões. A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista, tem por objetivo próximo a instauração da submissão psicológica através do medo. A longo prazo, o que se visa é o impedimento de qualquer forma de unidade do grupo dominado, mediante à utilização de todos os meios que perpetuem a sua divisão interna. Enquanto isso, o discurso dominante justifica a atuação desse aparelho repressivo, falando de ordem e segurança sociais (Gonzales, 1979c). (Gonzales, 1984, pp.232, 233).

Como já descrito anteriormente, o CESS se encontra numa região de intensa movimentação urbana, num bairro hoje caracterizado pela diversidade de seus moradores: congregando idosos, estudantes, trabalhadores e etc., além da diversidade de serviços comerciais: alguns bastante tradicionais (como mercearias antigas, galinheiros, dentre outros) e alguns mais recentes: como supermercados, lojas de depósito, pizzarias e restaurantes. Também a paisagem do bairro é composta de maneira diversa, contando com casas bastante antigas (como a estrutura do CESS) e com prédios mais recentes.

Para compreender a atual conjuntura do CESS em relação a seu território e sua presença na cidade de Belo Horizonte creio ser importante trazer alguns apontamentos e reflexões acerca do espaço urbano e seu histórico de ocupação e fundação das comunidades de terreiro nas periferias, partindo do caso etnográfico do CESS, mas também atento a outros trabalhos etnográficos e acadêmicos (como o de Marques, 2015) realizados entre outras comunidades de terreiro. Neste sentido, a inserção dos terreiros em Belo Horizonte pode ser entendida de uma maneira mais ampla, como um movimento que surge nas periferias muitas vezes sob o protagonismo de mulheres negras e que se firma ao longo do tempo, expandindo-se, junto com sua rede de agentes.

A trajetória de Vó Cecília se coaduna com a trajetória de outras lideranças religiosas de matriz *bantu*, como Isabel Casimiro, por exemplo, além de outras, considerando que a história de fundação da comunidade de terreiro do CESS muito se relaciona com a história da própria inserção dos cultos de matriz afro-brasileira na capital mineira, à época ainda uma cidade insurgente. Terreiros mais tradicionais como o CESS, mas também o de D. Isabel (também chamado de Centro Espírita São Sebastião), surgiram na malha na malha urbana de Belo Horizonte durante a primeira metade do século XXI, período este marcado pela expansão da cidade para as zonas periféricas, que ultrapassam os domínios de sua planta original planejada. Nesse contexto, a crescente chegada de trabalhadores e pessoas das classes sociais menos abastadas da sociedade, muitas vezes vindas da zona rural para a nova capital mineira, alterou de maneira bastante significativa a conformação da malha urbana planejada de Belo Horizonte, extrapolando em muito os seus confins.

Ainda no início dessa expansão, muitos bairros periféricos já surgiam e se constituíam, em grande parte, da classe trabalhadora cidadina, muitas pessoas que vinham da zona rural de Minas Gerais em busca de emprego na nova capital. Com a intensificação da urbanização, muitos desses bairros antigos viram-se constrangidos pelos limites geográficos da malha urbana, cada vez mais populosa. Terreiros como o CESS, tiveram de buscar variados meios para se manter em seus territórios tradicionais, por conta das constantes e diversas pressões a que sofreram e a que estão sujeitos (mesmo atualmente) em um meio urbano segregador, cujo próprio planejamento serviu aos interesses de uma classe em prestígio, que culmina em isolar as classes trabalhadoras negras em suas periferias, essas últimas invisíveis aos olhos alheios da elite mineira.

No período pós-abolição, em um primeiro momento a presença da população negra ainda se notava nas grandes lavouras rurais, como mão-de-obra à indústria agrícola, baseada fundamentalmente, durante o período das repúblicas oligárquicas, no cultivo e exportação do café. À promulgação da abolição da escravatura não se seguiu o que deveria de fato ocorrer, ou seja uma devida reforma social, econômica e fundiária no Brasil, tal como defendiam alguns abolicionistas negros da época. Por outro lado, a população negra ainda se via impelida à servidão frente aos fazendeiros e proprietários de terra e do grande capital (op. cit.), uma vez que não possuíam propriedades, tampouco bens para poder agir de maneira independente, obtendo seu sustento a partir de seu trabalho.

Na região sudeste, durante o período do primeiro governo de Getúlio Vargas, pequenas vilas e arraiais se transformam, sob planejamento e intenso investimento estatal e de setores da construção civil (capitaneados por uma elite de engenheiros, arquitetos e outros representantes da elite econômica), em grandes centros urbanos, tornando-se, tais como Belo Horizonte e São Paulo, e mais tardiamente Brasília, capitais de seus estados, passando a aglutinar um grande contingente populacional.

A cidade de Belo Horizonte foi projetada pelo engenheiro Aarão Reis entre 1894 e 1897, planejada para ser a capital do estado de Minas Gerais, como promissor centro econômico. A capital seria, então, passada de Ouro Preto para BH, contando com o investimento de influentes personalidades e seus interesses, impulsionados pelo crescimento econômico que se potencializa como esperança durante a industrialização do Brasil, na primeira era Vargas. A planta de Belo Horizonte foi criada com seus limites nas margens da avenida do Contorno (idem); sua malha urbana, no entanto, expandiu-se de maneira bastante considerável ao longo do tempo, tendo esta sido notada, de maneira intensificada, entre os anos de 1910 e 1940 (Marques, op. cit.), com a chegada de famílias da zona rural de Minas Gerais, em busca de trabalho na cidade.

O Manzo de Mãe Efigênia e o terreiro Ile Wopo Olojukan também possuem trajetórias de disputa legal por seus territórios, tendo sido apenas recentemente reconhecidos como patrimônio (imaterial e material, respectivamente⁶³), como parte

⁶³ O Manzo Ngunzo Kaiango de Mãe Cecília (*Mam'etu Muiandê*) foi reconhecido recentemente como patrimônio imaterial de Minas Gerais, pelo Iepha em 2018. O terreiro Ile Wopo Olojukan, fundado por Pai Carlos Olojukan, pai de santo citado por Cecília e também presente em sua trajetória, foi tombado pelo

desta luta em prol de seu reconhecimento, em prol de sua própria sobrevivência. Muitos desses terreiros, quando não sofrem efetivamente com a perda ou redução de seus territórios, por outro lado se veem em espaços urbanos em que estão “confinados”, circunscritos por uma malha urbana onde seu modo de vida não é majoritariamente reconhecido, mas onde predominam igrejas católicas e evangélicas e centros comerciais, por exemplo, cujas disputas pelo território e pela presença na zona urbana muitas vezes invadem o espaço dos terreiros e da vida de seus adeptos, sob variadas maneiras.

Quando se chega à Rua Geraldo Menezes Soares e passa-se em frente ao CESS, não se podia notar (antes da pintura do muro pelo artista Catapreta) qualquer sinal que este espaço seja de fato um terreiro, a não ser pela presença da bandeira de *Kitembu*, já mencionada. Para tanto, somente os conhecedores e adeptos relacionam diretamente aos cultos afro-brasileiros. Nesse sentido, ao contrário do que se pratica entre igrejas católicas e evangélicas, além de fraternidades e centros espíritas muitos terreiros não possuem placas identificatórias, como forma própria de preservação de si e de sua comunidade (mediante estratégia de “invisibilização”), para poderem realizar seus cultos e não sofrerem retaliações discriminatórias.

Porém, com a pintura do muro do CESS, feita por Cata Preta⁶⁴, também filho da casa, a comunidade do CESS assim se posiciona “para fora de seus muros”. Sua pintura contém imagens artísticas dos *minkise*, dentre as quais está uma imagem relacionada ao *inkise Pambunjila*, sincretizado como exu na tradição ioruba, o senhor das encruzilhadas e o mensageiro entre o mundo dos humanos e o mundo dos *minkise*. Após a pintura, ocorreu uma situação em que algumas pessoas jogaram latas de óleo e outras substâncias aquosas por cima do muro, atingindo a parte interna do CESS.

A representação de *Pambunjila*, feita por Cata Preta, localizada logo no portão de entrada do CESS, foi apagada e substituída por outra imagem (do *inkise Mavambo*, também sincretizado como exu) pelo artista alguns dias depois de um ato de violência contra essa comunidade de terreiro. Os terreiros são tidos, muito por conta da herança racista, como espaços onde se pratica o mal, onde se cultua o “demônio” e o “diabo”,

Iepha em 1995. Esse terreiro é considerado a roça mais antiga de Candomblé da cidade de Belo Horizonte, fundada em 1962 (Site do Iepha: iepha.gov.mg.br & VILARINO, op. cit.).

⁶⁴ Catapreta é o nome artístico e sobrenome de Leonardo Catapreta, desenhista e cineasta, formado pela UFMG (Escola Livre de Belas Artes), também integrante da família do CESS.

como muitas vezes podemos ouvir entre os discursos de religiosos das vertentes neo-pentecostais, por exemplo. Em uma de nossas entrevistas, estando presentes, nesta ocasião, eu, Priscila (minha companheira) e Pai Guaraci, este último nos relatou o incidente da seguinte forma:

Pai Guaraci: Num primeiro momento nós tivemos uma intolerância aí. E não sei se eu comentei com você, mas tinha um outro Njila (Pambunjila) no portão. Jogaram uma lata de óleo, mancharam a parede ali, vocês devem ter percebido... Jogaram o óleo no portão e do portão pra dentro: um galão daqueles suplementos de fazer academia, preto, cheio de óleo, de gordura de cozinha, às 15h da tarde...

Priscila: Mas isso foi um procedimento religioso?

Guaraci: Não, mas aí é o óleo ungido, este foi óleo de cozinha mesmo... No portão ali da garagem eu posso te mostrar: três pontinhos de óleo. Todos os dias de reunião a gente tinha esse portão lameado com óleo, mas um óleo limpinho... De repente de cozinha também, mas não era um óleo de fritura, é isso que eu quero dizer: esse outro foi de fritura, foi um óleo qualquer, mas a intenção é a mesma, foi em cima da pintura. Nós já colocamos câmera, falamos com a comunidade: “olha, estamos monitorando, pra ver quem que é, fazer uma denúncia”... Então, no portão (o de pedestres) parou, e passou pro portão de baixo, e bem localizado: você tem uma reunião no sábado, no domingo eu vou achar três pontinhos de óleo lá...

Priscila: E a câmera, num pega não?

Guaraci: A gente não para pra olhar, te falar a verdade. Não temos tempo, não tem uma pessoa que fica à disposição pra olhar as câmeras... Nesse dia do óleo de cozinha, a câmera estava desligada, porque o barulho da gravação me incomoda durante o dia, e eu desliguei... Aconteceu de uma vez uma mulher parar o carro, descer do carro, subir a rua, chegar perto do Cata (Catapreta) e perguntar: “você tá pintando o demônio aí, o capeta?” E ele falou: “Não, na nossa tradição, na minha religião, não tem o capeta”. E aí ele conversou com ela muito educadamente e ela foi embora e ficou tudo bem... Dias depois aconteceu o episódio do óleo de fritura, e aí nós resolvemos tirar aquela pintura original e o Cata fez uma mais “leve” assim. (entrevista com Pai Guaraci, jan/2019).



(imagem 11: muro do CESS – arte de Cata Preta)

O que comumente se chama por intolerância religiosa na verdade se manifesta sob formas de violência que são cotidianamente enfrentadas pelos integrantes de comunidades de terreiro como o CESS, considerando o fato de que, próximas à casa, encontram-se algumas igrejas evangélicas neo-pentecostais, que possuem um histórico e um discurso bastante confesso de guerra contra a “macumba”, aos cultos afro-brasileiros de uma forma geral, interpretados como maléficos, ações do demônio ou do diabo.

Portanto, para compreender como se conforma uma comunidade tradicional de terreiro como o CESS penso ser fundamental atentar para os contextos históricos nos quais este se insere e as transformações que incidem sobre o espaço urbano. No período

inicial de sua trajetória enquanto comunidade religiosa, o CESS, sob a liderança de Vó Cecília, mostra-se inserido em um meio urbano onde sua presença e atuação são perseguidas de maneira mais ou menos institucionalizada, ora pela ação do poder estatal, ora pela intolerância religiosa da vizinhança, ou advindas das instituições cristãs e seus agentes.

Mais recentemente, o caso da especulação imobiliária é bastante comum e presente entre as comunidades de terreiro, mas também entre os quilombos urbanos de Belo Horizonte, fator esse que contribuiu em alguns casos para a perda de grande parte de seus territórios tradicionais, e os confinou a ocuparem espaços onde hoje figuram grandes prédios e estabelecimentos comerciais da classe econômica dominante. O Manzo de Mãe Efigênia, localizado no bairro Santa Efigênia, também sofreu fortes e destrutivos impactos decorrentes da disputa imobiliária que passou a ocorrer nesta região e em bairros adjacentes como a Serra, onde a população hoje em dia é predominantemente de classe média e alta, com seus grandes prédios e restritas zonas comerciais (Marques, 2015).

No caso do CESS, o bairro em que está inserido, o Sagrada Família, apresenta uma história semelhante. Assim como o bairro Concórdia, localizado na outra extremidade da Avenida Cristiano Machado, o Sagrada Família é um dos mais antigos bairros da grande BH, tendo tido sua ocupação iniciada ainda no início do século XX. Cenário do surgimento de vários terreiros, hoje considerados os mais tradicionais de Belo Horizonte, o bairro Sagrada Família, bem como o Concórdia e o Lagoinha (dentre outros), sofreram, ao longo do tempo, alterações, dentre as quais o impacto da especulação imobiliária:

O bairro do Sagrada Família passa por um momento de transformação muito maior que o Concórdia, porque a exploração imobiliária é muito mais crescente, tá muito ligado ao Cidade Nova (outro bairro próximo ao Sagrada Família), então seria uma extensão da melhoria do bairro: novos prédios, outras pessoas de condição socioeconômica melhor... e aí vai transformando. Tínhamos aqui no Sagrada Família, acho que três guardas: a nossa, a Três Coroas e a guarda Sagrada Família, que era do Seu Gaudino, isso há muitos e muitos anos... Gaudino morreu no final dos anos 60... E assim, tinha um movimento muito maior, e o Sagrada Família perde muito com isso, não aconteceu na Concórdia, por ainda ser um bairro que não está nesse ponto de exploração imobiliária tão grande, também porque a topografia não favorece muito... (Pai Guaraci, entrevista realizada em jan/2019).

A guarda aqui sai na rua, assim como a Três Coroas, que ainda existe. As duas começaram juntas né? O capitão de lá levantou a primeira bandeira aqui, era amigo da Vó Cecília, capitão Alberto. E a guarda ainda acontece, a festa deles é em maio, Nossa Senhora de Lourdes né? E eles continuam mesmo na resistência. É uma festa muito menor, mas continua saindo, ainda faz a procissão até a igreja e na mesma lógica. Mas a nossa parceria, por exemplo, já diminuiu, porque nós tamos num outro momento. Eles têm outros parceiros, e nós temos outros parceiros. De lá eu tenho dois, três, que vêm, e eu, mais dois, três que vamos lá, sem que seja o grupo inteiro... Pela afinidade, pela orientação que vai se transformando ao longo do tempo. (idem).

Belo Horizonte é uma cidade planejada, com seus domínios já outrora bem delimitados, seguindo a lógica da segregação social e racial, situando os trabalhadores (para a indústria, para as construtoras, e etc – Marques, op. cit.) em localidades suburbanas, nas periferias. Essa segregação se intensifica com o intensivo aumento populacional, e assim da própria malha urbana, o que faz com que os bairros mais pobres se situem cada vez mais distantes do epicentro e da zona centro-sul da cidade. Muitos desses bairros mais antigos, localizados mais próximos ao centro da cidade que os bairros periféricos construídos mais recentemente, sofreram com a crescente especulação imobiliária, que culmina em processos de gentrificação (Glass, 1964), mediante a construção de prédios para a classe média e alta burguesa, bem como de grandes estabelecimentos como supermercados, lojas, shoppings, dentre outros, que atendem aos interesses da elite urbana, e em contrapartida, segrega a sua população tradicional, quando não a desaloja de suas próprias casas e templos religiosos.

A especulação imobiliária incidiu diretamente sobre algumas comunidades quilombolas e terreiros urbanos de Belo Horizonte. Nos grandes centros urbanos, como o de BH, onde as comunidades de terreiro estão localizadas, em grande parte, nas zonas suburbanas e periféricas da malha urbana, são constantes as pressões que essas sofrem, advindas de várias frentes. Entre essas estão a pressão imobiliária, a pressão das grandes obras públicas, da frente expansionista evangélica, além da inexistência de aparatos legais mais sólidos, que auxiliem esses terreiros em sua infraestrutura, e na preservação do patrimônio cultural afro-brasileiro de uma maneira geral. Terreiros mais tradicionais como o Manzo e o CESS (dentre outros) surgiram na malha urbana de Belo Horizonte durante a primeira metade do século XX, período este marcado pela expansão da cidade para as zonas periféricas, que ultrapassam os domínios de sua planta original planejada

(Marques, 2015). Nesse contexto a crescente chegada de pessoas das classes sociais menos abastadas da sociedade, muitas vezes vindas da zona rural em busca de trabalho na incipiente capital mineira, alterou de maneira bastante significativa a conformação da malha urbana planejada de Belo Horizonte, extrapolando em muito os seus confins.

O terreiro Ile Wopo Olojukan estava sendo ameaçado quanto a perda de seu território, uma vez que estava sendo construída uma via pública na região. O instrumento do tombamento foi utilizado, por meio da mobilização dos agentes envolvidos (Marques, op. cit.), como forma de salvaguardar o espaço do terreiro frente à realização dessas obras. As comunidades de terreiro também sofrem por conta do racismo religioso. O meio social que as circunda impele as comunidades de terreiro e suas representantes (como as mulheres negras) a buscarem na força de sua própria tradição os elementos necessários para sua continuidade, ou seja, na abertura ao outro e no acolhimento da multiplicidade, sendo esses fatores fundamentais, considerados os eixos centrais de sua tradição.

Esses eixos centrais constituem os princípios que integram a família de santo. Os cultos de matriz *bantu*, como a Umbanda, o Candomblé de Angola e o Reinado, caracterizam-se pela integração de seus coletivos, constituídos como famílias, que se alinham a uma ancestralidade comum. A história de fundação do CESS, relatada por Pai Guaraci revela como foi sendo criada esta família de santo, ao longo do tempo e da inter-relação entre os agentes que compõem sua sociocosmologia, mediante a integração desses agentes, no compartilhamento das atividades e no convívio diário.

5.2. PARCERIAS

Muitas vezes alheias aos olhos do centro, as comunidades de terreiro realizam seus cultos e seus trabalhos sociais cotidianamente, sob a agência de suas lideranças religiosas, numa dinâmica agenciativa própria, que envolve todo um conhecimento de distintas matrizes e tradições culturais, além de estratégias diversas em prol da sobrevivência de suas tradições. Por outro lado, essas imagens podem vir a ser utilizadas e agenciadas de distintas maneiras no âmbito da vida dos sujeitos e das comunidades de terreiro.

A Federação Espírita Umbandista Mineira foi fundada nos anos de 1950, para atuar como órgão de representação para os cultos afro-brasileiros de Minas Gerais. Cecília,

em sua atuação nesta federação, passa a organizar e realizar algumas festas e eventos públicos de cunho religioso no espaço público urbano de Belo Horizonte. Esse são elementos considerados marcantes em sua trajetória, de acordo com Pai Guaraci. Em 1957, Cecília passa integrar essa federação como conselheira: durante sua gestão, Cecília contribuiu para inauguração de eventos e celebrações religiosas públicas dos povos de matriz africana que são praticadas anualmente até os dias de hoje, como a Festa de Yemanjá (realizada na Lagoa da Pampulha), além da Festa do Preto Velho (realizada na Praça 13 de maio, no bairro Silveira, em Belo Horizonte)⁶⁵.

No entanto, apesar de seu reconhecimento, o qual se direcionava ao âmbito de sua atuação diária, enquanto líder religiosa negra, as relações de poder desiguais permeiam a sua trajetória política, como demonstra Pai Guaraci, citando um discurso proferido pelo então diretor da federação, no período em que Vó Cecília ainda atuava como conselheira desta, o qual, durante certo evento, disse ser o trabalho de Cecília e das comunidades de terreiro como um todo um “trabalho de formiguinhas”. Guaraci atenta para a importância que tem esse discurso para poder compreender como é pensada a atuação dos terreiros, bem como do negro e da mulher negra no meio social e político urbano. Como “formiguinhas”, que realizam seus trabalhos de maneira cotidiana, muitas vezes invisíveis aos olhos da “cidade”, as comunidades de terreiro apresentam a cura e o acolhimento como fatores corriqueiros, os quais muitas vezes não são reconhecidos. Para tanto, esses devem passar pelos mecanismos de representação e identidade impostos pelo aparato político-estatal, para poderem realizarem seus agenciamentos:

No candomblé são mães, no Reinado são chamadas de rainha, na umbanda madrinha, já na nossa sociedade as mulheres negras não são vistas. Como diria fulano da federação espírita, nos áureos tempos, nos anos 80: as formiguinhas da Umbanda. Ele falava isso no microfone na festa pública de Iemanjá assim: “minhas formiguinhas na sua labuta”: porque elas iam e levavam seus terreiros, e era dispendioso levar um terreiro, alugar um ônibus, comunidades pobres, arcar com as flores, com ornamentos, etc. Era difícil por causa do dinheiro e por colocar os médiuns em exposição. Por que levar um médium pra um sábado, em festa pública, deixar sua família, esposa, pra ser agredido por evangélicos... Isso já existia lá, de outra forma, mas já existia. Naquela época eram os evangélicos...

⁶⁵ A tradicional Festa de Yemanjá é realizada anualmente desde os tempos em que Vó Cecília trabalhava como conselheira da Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais, tendo sido idealizada por ela e seus companheiros de gestão, assim como a Festa do Preto Velho, realizada na Praça 13 de maio, onde se encontra uma estátua de bronze de um preto velho sentado no toco, no centro da praça.

Os panfletinhos... Cansei de brincar lá na lagoa, eu era menino e enquanto acontecia a sessão eu brincava ali perto e tal, isso já existia, de outra forma, mas já existia. Os diretores não levavam seus terreiros, uns não tinham nem terreiro. Chegaram a ser presidentes da Federação, mas não tinham nem terreiro, e, quando tinham, não levavam o seu. A desculpa é por não dar conta de organizar o terreiro e organizar a festa ao mesmo tempo... Mas é furada. Os diretores organizavam a festa politicamente. Iam na prefeitura, tiram o alvará, etc etc. “você formiguinhas pegam o seu espaço do terreiro, venham marcar o espaço desenhando o chão, o espaço que vocês vão usar com uma brocha e uma lata de cal, por que a gente consegue com a prefeitura as luminárias, consegue o palanque, e nós vamos sair nas fotos. E vocês fazem o chão de fábrica, que é o religioso.”. Essa federação é de 57, por que a festa da Pampulha é de 57. O próprio trabalho não era uma aliança, mas uma linha de enfrentamento: “eu vou, eu faço. Pra fazer a Festa da Pampulha, eu chego lá e ponho meu terreiro e pronto, acabou”. Então se eu, que tenho um terreiro bem localizado, faço isso, os outros vão comprar a ideia e vão junto. Essa é uma aliança informal, aí eu concordo, mas a Nelí levaria o dela se a comadre fosse, a Zaíde também, ou seja, se a comadre for, eu estou junto. Se a comadre tá na frente... Tanto é que ela que puxava a lavagem, tinha uma lavagem da imagem de Iemanjá quando tinha uma passarela em volta... E a festa é bem antes daquela imagem, que é da década de 80. A festa de Iemanjá não tinha aquela imagem, e quando teve ela puxava a procissão, a gente tem foto. Então, se a comadre Cecília vai, nós vamos junto, porque a força tá ali. Ela tem a força, ela tem uma casa muito boa, ela tem um trabalho... E quando você tem uma representatividade social muito grande legítima a sua força espiritual, é uma via de mão dupla, tipo assim: você é bem sucedido porque você tá num bom emprego, porque você passou, então você é bacana. Se você não passou num concurso, não arrumou emprego então você não é, então não vou te seguir. É mais ou menos isso. Mas na informalidade é um agenciamento de pares, calcados numa fé e numa proposta de unicidade, de uma união, de uma unidade em prol daquela louvação. Esse enfrentamento é uma estratégia de sobrevivência e busca de legitimidade. (entrevista com Pai Guaraci, nov/2018).

Mobilizações coletivas das comunidades de terreiro em prol da manifestação livre de seus cultos no espaço urbano, como notadas na agência de Vó Cecília, vêm justamente a buscar maior visibilidade e reconhecimento na esfera pública, de maneira a possuírem os mesmos direitos de expressão e manifestação religiosa que possuem os cultos cristãos e espíritas, mais bem aceitos pela sociedade em geral. Ainda nos tempos de Cecília, quando ainda era uma criança, Pai Guaraci relembra de ocasiões em que, quando acompanhava sua mãe às celebrações do Reinado, na cidade de Santa Luzia, eles tinham

que esconder a espada de rainha de Cecília quando entravam policiais no ônibus em que estavam. Essas e outras estratégias demonstram como a invisibilidade é muitas vezes utilizada por adeptos das religiões afro-brasileiras para poderem dar continuidade a seus cultos e suas tradições. Por outro lado, o reconhecimento público e legal também pode ser buscado, como demonstra a trajetória de Cecília e mesmo a de Guaraci, como formas de proteção e articulação política:

É uma história de resistência desde o início, e uma confiança muito bem definida, porque senão a resistência não se sustentaria. Tem um ideal de uma vida melhor, de salvação, um ideal de uma ajuda espiritual, que não se perde ou se enfraquece diante da dificuldade. Eu me lembro dela indo pros congados, e a espada dela de Congado é uma Espada da República, aquelas espadas que se usam no Congado. A gente tinha que enrolar num jornal, ir pra Praça da Estação pegar o ônibus pra Santa Luzia, estou falando isso porque vivi isso com ela, e tinha que esconder a espada no banco, porque se entrasse um policial no ônibus prendia a espada e a pessoa, porque tinha que ter licença, e ela não tinha licença pra carregar aquela espada. Era marginal a coisa, você tinha que estar à margem do que a sociedade colocava, e isso não esmorecia, isso não desanimava de pegar um ônibus, ir pra Santa Luzia, passar por esse aperto de entrar um policial dentro do ônibus e ter que esconder a espada, ter que colocar no cantinho, ter que enrolar bem no jornal, se perguntar: “é um cabo de vassoura, cabo de enxada”. É a espada dela mesma, que tá aí até hoje com a gente. Isso marca que o ideal dessas pessoas pela busca dum espiritual que sustente as dificuldades que estão sendo colocadas pela vida é muito mais forte do que as dificuldades do cotidiano, de não ter o dinheiro pro ônibus, de estar cansado, de ter limitações monetárias, sociais, ideológicas, e por aí afora. (entrevista com Pai Guaraci, nov/2018).

Pai Guaraci relata que, nos tempos de Vó Cecília, a articulação das comunidades de terreiro na esfera pública e política ocorria, assim como nos dias de hoje, como forma de buscar sua legitimidade para além dos muros do terreiro, para além de sua rede de compadrio interna, por assim dizer. No entanto, de acordo com seus relatos, Guaraci pontua algumas diferenças relevantes entre a atuação daquele tempo e como esta se dá no contexto atual. Dentre as variadas pressões que incidem sobre essas comunidades e sobre os sujeitos negros e negras que a compõem, como Vó Cecília e muitas de suas comadres, bem como alguns de seus filhos, a necessidade de se articular politicamente e de fortalecer o seu discurso e fazer-se reconhecer no âmbito “externo” (político) pode ser entendida como um processo de tentativa de superação da “inferioridade” desses sujeitos e suas

comunidades, tidos como “formiguinhas”, como meros trabalhadores de “chão de fábrica”, como aponta Guaraci. A necessidade de conhecer o “jogo” do centro e versar-se no discurso dominante, na verdade ocorre como necessidade de sobrevivência, de fazer-se valorizar pelo “outro”, que tem o poder político dominante. Porém, de acordo com Guaraci, naquele tempo, esse processo não foi feito de maneira premeditada, ou estratégica:

Essas ações não são premeditadas, elas vêm sob vetores de pressão muito diversos. por exemplo: o negro de sua comunidade se sentia inferior ao branco que chegava nessa comunidade e se acomodava e se promovia a partir disso. Então a gente tem a autoestima do negro, que fez ele fazer esse movimento: a necessidade de se colocar frente ao outro de maneira igual e depois muito mais valorizada. Eu acho que não foi nada pensado, ao mesmo tempo que você tentou resgatar uma identidade você tava tentando sobreviver, né? Porque todo mundo que chega um pouquinho “melhor” assim na sua casa, é “muito mais do que você”, aquilo foi, e vai pesando ao longo do tempo e foi pesando nas comunidades. Pra você entender, hoje, um neto de uma sacerdotisa negra, tô falando consanguíneo mesmo, vem a ter um curso superior, isto é reflexo de preconceito vivido, de exclusão, de marginalidade, e ele vai se formar e ainda continuar na marginalidade, porque ele ainda é negro né? Ainda mexe com religião afro né? Então assim, ainda fica marcado... Então eu acho que a gente tem que pensar que o que provoca essas mudanças é a necessidade de sobrevivência, até dos terreiros. Marcando que não é algo organizado, não funciona assim nem nas famílias normais, quanto mais nos terreiros. Mas quando acontece de ser provocado, quando a família acredita naquele sujeito que faz o movimento contrário à sua tradição, que era viver a comunidade, e simplesmente a religiosidade, ele também tem que superar desafios internos, desqualificações internas. Nem sempre a leitura é homogênea, nem sempre é aquela leitura que todos apostam e todos concordam: que você deva sair daquela tradição, daquele cotidiano tradicional e se lançar ao mundo capitalista, branco, elitista, e por aí fora. (Pai Guaraci, entrevista realizada em jan/2019).

O termo resistência pode ser encontrado em algumas falas e relatos de Pai Guaraci, bem como no discurso de outros representantes das religiões afro-brasileiras, alguns dos quais pude acompanhar durante o meu período de trabalho de campo. Neste sentido, assim como também apontam alguns autores do pensamento decolonial e do feminismo negro, a resistência aqui é entendida não como apenas uma força reativa, e que visa à subversão da norma, mas , por outro lado, configura-se como estratégias de sobrevivência, as quais envolvem a busca pela agência criativa, além do cultivo de parcerias, essas últimas sendo

prezadas como forma de fortalecimento e expansão da própria comunidade de terreiro e sua tradição.

As estratégias utilizadas por Pai Guaraci, mas também as de Cecília, podem ser entendidas não apenas de modo em que estejam fixas a essas ideias da resistência tida como força reativa, que seria subversiva, mas por outro lado como agência criativa que se vale de uma multiplicidade de caminhos e suas encruzilhadas, seus obstáculos, como forma de sobrevivência e fortalecimento de sua nação, de sua tradição religiosa. A atuação de Pai Guaraci no âmbito da academia e da afirmação política das religiões afro-brasileiras pode ser pensada levando em conta as parcerias com distintos agentes e representantes de outras religiões e de outros contextos socioculturais, muitos dos quais podem ser, inclusive, conflitantes com a realidade das comunidades tradicionais. De acordo com o relato de Guaraci, as parcerias podem ser assim entendidas, ao mesmo tempo, como necessárias e estratégicas.

Nos relatos de Pai Guaraci, um dos 32 filhos de Cecília, por ele próprio considerado como o “mais branco” de todos eles, e que foi escolhido pela própria ancestralidade da casa para ser o sucessor de Cecília frente ao CESS, essa necessidade de articulação política e cultural dos terreiros sempre existiu, porém assumindo diferentes contornos conforme a época em que se vive, os agentes que se inter-relacionam e a luta em que se engajam. Na época de Cecília essas ações não eram premeditadas, mas surgiam nas próprias trajetórias dessas comunidades e suas lideranças religiosas, no intuito de busca pelo reconhecimento e legitimação de seus cultos religiosos e seus agentes.

Pode-se refletir sobre o papel de Cecília enquanto mãe que adotou todos esses filhos e que buscou, desde a infância, prepará-los para “o mundo lá fora”, para que pudessem estar em condições plenas de encarar as adversidades de um meio social que concebem o religioso de matriz afro-brasileira e o negro como inferiores. Porém, de acordo com Pai Guaraci, essa necessidade de afirmação pode ser entendida, em suas formas manifestas mais recentemente, como estratégias, próprias ao CESS, de buscar meios de se fazer legitimar e expandir a sua tradição religiosa para outros âmbitos, buscando parcerias em distintas instâncias (na academia, na política, na área cultural, jurídica, artística e etc), como forma de se fortalecer e se prevenir face ao meio social que os persegue e os violenta, por conta da cor da pele e pelo pertencimento religioso.

Sob a liderança de Guaraci, o CESS passa por algumas mudanças que podem ser notadas não apenas a nível de sua estrutura física, como já demonstrado no início deste trabalho, mas também a nível de sua agência “externa”, de suas parcerias firmadas em distintos âmbitos para além do religioso. A atuação de Guaraci como acadêmico, atualmente cursando o doutorado pela PUC-Minas, mas que também é psicólogo de formação, tendo já trabalhado em distintos âmbitos, tanto na esfera pública quanto na privada, esta pode ser entendida, de acordo com ele próprio, como estratégias que tendem a expandir a rede de influências e parcerias das comunidades de terreiro como o CESS:

Hoje eu posso dizer que é uma estratégia. Não era nesse tempo... Hoje é cada vez mais estratégico, porque entendeu-se que religião sem política não pode existir. Você tem que estar no circuito, na rede, conhecer os lugares, abrir portas, criar possibilidades de existir com dignidade e lutar pelos seus direitos, e isso tá acontecendo muito: hoje os sacerdotes cada vez mais buscam o curso superior. Lá no Nordeste por exemplo, em Pernambuco, eu estive lá recentemente, isso está acontecendo muito: as próprias instituições e as próprias comunidades querem que esse povo saia do anonimato e consiga um lugar para falar de si. Nós, aqui, ainda é muito tímido esse lugar dos religiosos na academia perto do que eu vejo lá. No meu caso, que estou em uma Universidade Católica, é romper paradigmas, é quebrar a vidraça mesmo. Mas lá, existe um movimento de mais parcerias. A luta é por provocar aqui, cada vez mais, pares. Tem que dar a oportunidade pro outro lá da comunidade falar, tem muita gente competente pra falar disso. (Pai Guaraci, entrevista realizada em jan/2019).

Em nossas conversas e entrevistas, Guaraci muito apontava para a importância dessas “parcerias”, concebidas por ele como estratégias das próprias comunidades de terreiro e suas lideranças religiosas, as quais, mais recentemente buscaram expandir sua atuação para outros âmbitos, principalmente para o âmbito acadêmico, fortalecendo assim sua rede de influência e sua legitimação. Nesse sentido, de acordo com ele, os sacerdotes de terreiros se veem, hoje em dia, mais nessa necessidade de “falar por si”, isto é, de ocuparem lugares onde tradicionalmente não “pertencem”, tal como o espaço das universidades, no intuito de afirmarem suas próprias vozes e expandir suas redes de parcerias.

No entanto, os “enfrentamentos” ainda são recorrentes, mesmo nos dias atuais, e principalmente quando se reflete sobre a inserção desses sacerdotes, como Pai Guaraci, em espaços acadêmicos e políticos, nos quais esses ainda são vistos como se estivessem

“fora de seu lugar”, tendo assim que “quebrar os paradigmas”, conforme as palavras do próprio Guaraci ao relatar um evento, organizado por ele, em conjunto com seu grupo de estudos da pós-graduação em Ciências da Religião⁶⁶, em que apresentou, em dois momentos distintos, os cultos da Umbanda e do Candomblé no auditório da universidade PUC-Minas:

É um movimento de parceria: a gente acredita que é junto que a gente vai transformar e não separadamente, e a academia ainda é um caminho de publicização, de reconhecimento, legitimação daquilo que é feito. Parcerias... A intenção é trazer o que planto lá fora, e levar lá pra fora o que eu planto aqui... E colher... E fazer esse caminho de mão dupla. A primeira experiência foi nossa ida à PUC: Fizemos a Umbanda lá, depois fizemos o Candomblé, vestimos os orixás e foi uma quebra de paradigmas. principalmente na Ciências da Religião. Provocou no acadêmico da PUC um mal-estar, ao mesmo tempo que o coordenador da Ciências da Religião: “Nossa, mas você tá quebrando paradigmas” ... E tocou atabaque, e as meninas passando, foram todas vestidas na Umbanda... e aquele povo de lá, falando assim: “Macumbeira!” ... E todo mundo descendo de um ônibus alugado e saindo vestido e subindo ... E assim: é a realidade, é a vida... E a gente não vai recuar no sentido de querer enfrentar ou afrontar, a intenção não é essa, a intenção é viver, é ter a liberdade de viver e mostrar pro outro quem eu sou, até antes que ele me pergunte. (Pai Guaraci, entrevista realizada em jan/2019).

Essa consciência política, e aqui eu digo não me referindo à política partidária, mas política de defender a causa à qual você segue e te serve na mesma intensidade, ela vai acontecendo, ela tem que acontecer... Outros sacerdotes de Belo Horizonte e Minas Gerais que são acadêmicos, a gente consegue conversar melhor, ou escrever juntos, ou estar prestigiando o trabalho um do outro... Então assim, vai se criando também outros pontos de resistência estratégica, mas que vão acontecendo... Mas agora, se eu tô nesse lugar e abri uma porta, eu tenho que abrir uma porta pro que vem depois de mim, pra reforçar esse lugar, pra ter mais pares, pra construir... Aí sim eu penso que é calculado: quando um filho meu tem que ir pra academia e fazer um mestrado, e defender lá, se ele quer falar de espiritismo, ou se quer falar da Umbanda, se ele quer falar do Reinado, ou se ele quer falar do Candomblé... Cada um na sua praia, aí é estratégico. Eu acho que estratégico no

⁶⁶ Guaraci integra o REPLUDI, um grupo de estudos e mobilizações políticas da Pastoral da PUC-Minas, que reúne diversos representantes religiosos de distintas matrizes culturais (do Candomblé, da Umbanda, do catolicismo, e etc) de Belo Horizonte e do estado de Minas Gerais, como o objetivo de promover a diversidade religiosa (Repludi – Grupo de pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo, do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas.).

sentido de defender a sua bandeira, com uma certa predeterminação: nós temos que ocupar alguns espaços, é possível: eu posso abrir essa porta e fortalecer essa linha de enfrentamento, e a intolerância religiosa... Como foi com a questão do muro do CESS... Né? De resolver um projeto, como o que foi feito aqui, aí é estratégico. (idem).

Como já demonstrado anteriormente, O CESS passa por algumas transformações relacionadas a variados fatores que incidiram sobre a malha urbana de Belo Horizonte, e mais especificamente sobre o bairro em que está inserido, o Sagrada Família. Nos relatos de Guaraci, a afirmação das comunidades de terreiro hoje em dia se dá, de maneira mais presente, no meio acadêmico e político, onde suas lideranças religiosas buscam o protagonismo, em outros tempos reservado apenas aos representantes das classes dominantes, alheias à realidade e epistemologia dessas comunidades. A busca pela autonomia, ao contrário de ser pensada como uma busca por uma independência em que se excluam os auxílios externos às comunidades, de maneira “autossuficiente”, na verdade se relaciona com a expansão de suas redes, por meio de parcerias internas e externas, que visam a fortalecer e dar maior visibilidade ao trabalho religioso e comunitário dos terreiros.

De acordo com Guaraci, os terreiros devem saber lidar como esse “outro”, que não os reconhece em sua “dignidade” e que recorre ao imaginário racista que concebe esses cultos de maneira pejorativa. Neste sentido, o enfrentamento não deve ser feito de maneira antagônica, mesmo nos setores em que o saber e tradição dessas comunidades não possuem legitimidade ou a devida representatividade. Por outro lado, deve-se buscar sempre as parcerias, como forma de “abrir portas”, e proporcionar uma outra visibilidade dessas comunidades e desse saber tradicional, comumente considerados como “incultos”, “periféricos” ou “marginais”, mas que reivindicam para si esses espaços da cultura dominante (cristã e branca), “rompendo paradigmas”, como retrata o próprio Guaraci:

Os tempos são outros, as realidades são outras: eu, pra ser sacerdote hoje, eu tenho que pagar conta, eu tenho que ter carro, eu tenho que ter telefone, eu tenho que ter internet, eu tenho que ser bem-sucedido aqui. Por que minha comunidade não está na periferia, eu não sou negro. Eu não estou num território quilombola, então se eu não tiver isso eu sou um fracassado, na linguagem do santo: eu não tenho axé. Então tem que saber de onde esse outro sujeito está te vendo. Minha mãe falava muito assim: “A gente come arroz e feijão na casa da gente, e a gente não passa fome.” - é o meu lema. Por que no dia que tiver arroz com feijão na minha casa pra mim, vai ser beleza! Não preciso

olhar pra casa dos outros, o que tem lá... (Pai Guaraci, entrevista realizada em jan/2019).

A agência de Pai Guaraci demonstra que essas parcerias são contempladas e bastante valorizadas nesses distintos setores, dentre os quais ele próprio transita, principalmente na academia e na esfera política, enquanto pai de santo, mas também como psicólogo, ou pesquisador e estudioso das religiões de matriz africana. A própria pintura do muro do CESS pode ser pensada como um ato político, de manifestação da religiosidade afro-brasileiras do “muro pra fora”, que surge como decorrente de uma “parceria”, tal como assim define o próprio pai de santo, entre a comunidade de terreiro e um projeto público financiado pelo setor cultural da Prefeitura de BH⁶⁷:

Então... Oferecer o muro desse espaço, comprar essa ideia e dar a cara pra comunidade, tive que fazer isso. Valeu a pena, tem que ter muita coragem. No primeiro momento então daquele Exu... Pessoas de frequência ao terreiro, assustadas: “E aí: o que você viu lá?” - “Uma cabeça cortada...” é Nanã né, ela tá com as pernas abertas ali e tem uma vagina, não sei se vocês viram... A pessoa falou assim: “nossa o quê que é aquilo?” Ela entrou pra ser atendida, estarecida... falando sério! - “Tá, o quê que foi?” - “Nossa como é que a gente entra aqui agora?” - Por que era mais discreto, porque o muro alto, o muro alto é de hoje gente. Na década de 70 ainda tinha meio muro, um portãozinho de interior que a gente abria assim né: duas folhas, você fazia assim pra abrir né. Eu era menino, pequenininho tinha que fazer assim pra abrir o portão. Hoje tem esse portãozinho grande, esse muro, mas é isso... Vai mudando, vai reorientando né? E ela naquela conexão que me causou desconforto. Eu pensei: “nossa! O quê que eu tô fazendo lá fora? Meu Deus, o quê que vai vir depois disso?” Sem falar com ela, tentando manter a calma (risadas) de psicólogo né? Eu falei: “Então senta aqui, e me conta: o quê que você viu lá?” - “Nossa aquelas figuras... Eu vi uma cabeça decepada (referência a Nsumbu), um tanto de sangue, dois menininhos (Nvunji) ali na árvore fazendo xixi (*Kitembu*)” - Não se você sabe né, tem um pendulozinho que parece que é um mato subindo e uma criança assim que vai pertinho do pênis dele, parece que ele está fazendo xixi. Aí eu falei: “Não... é uma folhagem e ele não tá fazendo xixi” - Então o quê que apareceu muito pra ela: a sexualidade. E aí eu pude perceber que era uma questão dela né? Eu usei meu saber psicológico pra fazer ela falar, e partir da fala dela entender o quê que tocou, e foi a questão da sexualidade, porque ela tem uma questão com ela, com a sexualidade. Então, em momento algum

⁶⁷ O Projeto Gentileza é um projeto de arte urbana, realizado e financiado pela Prefeitura de Belo Horizonte. Por meio de edital de 2018, o artista Cata Preta, junto à comunidade de terreiro do CESS, conseguiu a verba para realização do mural por ele pintado nos muros desse centro religioso (imagem).

tem uma sugestão ali não, de uma relação sexual, de um encontro carnal, nada disso, em lugar nenhum. Quando ela falou que viu a cabeça decepada eu fiquei mais tranquilo. Então ela não viu o órgão genital feminino. Então não tá tão explícito assim nada. Gasta-se, precisa-se um pouquinho mais pra poder chegar lá, entendeu?... Então assim, esse é o desafio, de você falar assim: vou bancar e né? “Nossa tá muito... como é que a gente vai entrar aqui, nó... Tá muito evidente, tá muito... tá muito... quê que é isso? Tem senhoras de idade que frequentam aqui o terreiro”. - Mas em momento algum tá sugerindo uma relação sexual não. Não é vulgar, não tá leviano... É arte! Mas aí são poucos artistas nesse mundo né... Que não tomam remédio, na verdade né? Então assim, paguei pra ver... Então aí depois o jornal então, a própria vizinhança eu sentado ali pra tirar aquela foto... Aí o vizinho saindo da porta pra ver, o carro do Estado de Minas, aí teve uma outra conotação. Então, quando você vê que cai nesse viés, do que é comum, do que é chique, é aceitável. É o outro que fala quem você é né? Então você também tem que tomar cuidado com isso. (Pai Guaraci, entrevista realizada em jan/2019).

Pai Guaraci diz ser um desafio a sua presença e atuação como pai de santo, líder de uma comunidade de terreiro tradicional como o CESS, que possui parcerias em distintas redes. Por ser branco e por ter seu terreiro localizado em um bairro que hoje não se configura mais como um bairro de periferia, além de ser acadêmico, e “não passar dificuldades”, conforme suas próprias palavras, esses fatores muitas vezes são utilizados como forma de deslegitimar a sua tradição, seu saber e sua representatividade enquanto sacerdote de matriz *bantu*. Os conceitos associados comumente às comunidades de terreiro configuram-se na imagem do sujeito negro ou negra como relacionados à precariedade, à marginalidade de seus espaços, dentre outros estereótipos que persistem principalmente no meio acadêmico.

Nesse sentido, o saber acadêmico, possuidor de um poder de legitimação e difusão das culturas tradicionais, por outro lado, se vale desses mesmos estereótipos comumente difundidos no meio social, conforme aponta o próprio Pai Guaraci. Mesmo na busca pela desconstrução dos estigmas racialistas e hegemônicos, e em prol da valorização dos povos e culturas tradicionais, o saber acadêmico nutre-se, por outro lado, exatamente das mesmas premissas exotizantes, que concebem esses coletivos e seus sujeitos como atrelados, de maneira reificada, em situações de miséria, de sub-representatividade, aos quais buscam auxiliar, numa lógica de “assistencialismo” ou de “tutela”.

Assim sendo, o CESS, como um dos terreiros mais antigos de BH, e que congrega três tradições religiosas de matriz africana, e possui na trajetória de Cecília fundamental contribuição, como hoje é liderado por um pai de santo branco, que também está na academia, e por ter seu território localizado em um bairro que não é mais considerado de periferia, além de possuir uma estrutura não-precária, esse não é legitimado atualmente pelas instituições públicas de pesquisa e divulgação cultural, por exemplo, tampouco contemplado em suas ações de difusão e afirmação políticas das comunidades de terreiro, como aponta Guaraci.

Muitas comunidades de terreiro de BH são de fato lideradas por mulheres e homens negros, e se encontram em bairros periféricos, além de possuírem dificuldades socioeconômicas. Porém, como adverte Pai Guaraci, esses fatores, tão somente, não podem se tornar indícios de uma suposta “tradicionalidade”, de legitimação enquanto de fato de matriz africana, sem que se volte para o estudo de seus agenciamentos, das trajetórias de seus representantes e lideranças religiosas, de seu histórico de luta nos espaços urbanos em que se inserem.

E dentro da academia é muito aquela lógica de tirar proveito, né? Tem um terreiro aqui perto, no bairro Concórdia, que tem um Reino muito conhecido e tradicional... Tem um punhado de dissertações sobre lá, de teses de doutorado, premiações internacionais. E você vê eles lá, na luta pra trocar um telhado dum Reino que é quase centenário. Pra mim é desumano! É desrespeitoso. É indigno a posição, mas eles insistem (a própria comunidade) em ficar nesse lugar, porque senão eles perdem os holofotes: “não posso trocar os telhados, não posso melhorar aqui “... Mas já trocou... a porta que tá lá não era aquela de tempo atrás, a janela não era aquela... Então gente, tem que entender, que você ser tradicional não é você viver na miséria, não é você viver na precariedade, e a gente tem que provocar essas comunidades a esse lugar de buscar a dignidade, porque o outro não te respeita a esse ponto de fazer isso por você. (Pai Guaraci, entrevista realizada em jan./2019)

O negro africano, de pé no chão, é culturalmente sim..., mas eu tenho certeza, que se ele tivesse a condição ele teria uma vida mais confortável, não deixaria seu filho passar privação nenhuma, tomaria banho no chuveiro de água quente... Eu acho que sim... Senão os reis não fariam isso... Né? Tem reis africanos num tem? Que usam joias, que ostentam... Ou não tem? O povo quer tradição, quer um terreiro que tem tradição, mas não quer usar uma privada, quer usar um banheiro de porcelanato, um anel chique no dedo, e um carro top... “Mas o meu terreiro é tradição

Iorubá! É puro” – Num tem nada puro nesse mundo não, menino, nem a água que a gente bebe. Então a gente tem que ser mais honestos com a nossa própria existência. (idem).

Por outro lado, Pai Guaraci também aponta que, entre o povo de santo, a legitimação algumas vezes também passa pela cor da pele, a qual seria indício irrefutável do axé (*nguzu*) e da ancestralidade de um ou outro pai ou mãe de santo. Por ser branco, mesmo tendo sido adotado por uma negra e criado em uma comunidade de terreiro, neto de santo de Joãozinho da Gomeia, considerado um dos grandes difusores do Candomblé Angola, Guaraci algumas vezes não é reconhecido enquanto uma liderança religiosa legítima. No entanto, de acordo com ele, a rede do povo de santo de BH que realmente conhece a história de suas comunidades de terreiro, notavelmente os mais velhos, sabe bem de sua trajetória, bem como do CESS e da trajetória de Vó Cecília, respeitando-o da maneira devida e confiando na força do *nguzu* de sua ancestralidade. Nos relatos de Guaraci, são apenas os “mais novos”, dentre o povo de santo, que ainda não conhecem a trajetória das comunidades de terreiro de BH que os deslegitimam dessa forma.

Por ter vindo branco, e vivido numa comunidade de terreiro por muitos anos, ser criado por uma negra... Facilitou alguma coisa, em alguns momentos, dificultou outras tantas em outros momentos. A respeitabilidade que eu tenho na sociedade do Candomblé, nas religiões afro de Belo Horizonte, ela tá muito ligada ao meu núcleo de formação religiosa, então isso me resguarda. O negro novo hoje pode olhar pra mim com certo desdém, mas negro velho ele me olha com respeito, como aquela senhora que estava aqui ontem (durante toque do Candomblé, referente à festa de 1 ano de obrigação das *azenza* Kitalemy e Yatalecy, ocorrido no dia anterior a essa entrevista), não sei se vocês viram... Que dançou com a Matamba... A vó dela... a mãe dela, veio de Montes claros quando o terreiro começou e fez parte da Umbanda. Depois, a vó dela saiu daqui e faz a cabeça no Olojukan, que é o único terreiro de Candomblé tombado de BH, e virou mãe pequena lá, braço direito dele e seguiu a sua vida por lá. Tanto é que as meninas têm mais vínculo com lá. Chamo de meninas assim, por causa dessa proximidade. Então, assim, esse grupo sabe do legítimo que é o meu lugar. Outros tantos, quando eu saio pra festas em outras casas, hoje em dia faço isso bem menos: “Quem que é esse carinha que tá chegando com umas contas de cargo no pescoço... Quem ele tá achando que é? E eu vivo isso muito [...]. Então eu acho que espiritualmente [...] é um desafio. (Pai Guaraci, entrevista realizada em jan/2019).

Mas há alguma coisa para além de mim, da cor da minha pele, do meu sangue, que é espiritual. E é esse que me faz balançar a cabeça, piscar os olhos, rir e chorar... Agora, se eu sou afro-religioso e me limito só ao tom de pele, à história da escravidão, eu tô sendo muito simplista, porque as religiões de matriz africana não estão só no Candomblé, a tradicional sim, mas nós temos o islamismo, temos outras religiões no continente africano, então a gente tem que tomar muito cuidado com isso, e desconstruir isso não é fácil, argumentar isso mais difícil ainda, porque as pessoas não querem escutar... E discutir com quem não quer escutar é muito complicado... Então, apostar numa essência e não numa materialidade é o que eu faço todos os dias. O que me sustenta é a essência *bantu* que eu tenho... Saber acolher, querer bem-estar, promover o outro: é a minha essência, se tá no corpo com a pele branca, o espiritual orientou dessa forma pra que nesse momento, e eu vou ser muito claro: se um dos meus irmãos negros... Eu fui criado com 32 filhos, e eu era o mais branco. Se algum dos negros tivessem ficado aqui, a casa não tinha resistido não. A especulação já tinha tirado ela daqui... O manejo de conduzir os enfrentamentos e as dificuldades, a pressão já tinha feito com que esse terreiro saísse do Sagrada Família. Então precisou-se que o arranjo pra esse tempo fosse conduzido pra isso: se fosse uma das filhas mais velhas negras, sem estudo, por bonitinha que ela seja, sábia que fosse, ela teria sido achatada... E aí esse espiritual que sustenta esse trabalho estaria deslocado desse lugar, entendeu? Então é muito mais importante o que me sustenta, do que o material que me compõe. Então tinha que se preservar um lugar de fundamento religioso né? E como é que se preservaria isso? Dum jeito que fosse melhor... Não tá na pele, e aí eu vivi isso com eles, com meus irmãos, porque eles são os negros da família, que não ficaram na sucessão, e eu fiquei... (idem).

Ora, como já demonstrado anteriormente neste trabalho, o pertencimento religioso afro-brasileiro se dá não apenas a nível racial propriamente dito, ou seja, como fato biológico e físico (a cor da pele), tampouco a nível hereditário biológico. Por outro lado, como presente nas reflexões de Munanga (op. cit.) acerca das identidades negras em contextos de terreiros, bem como no conceito de genealogia espiritual proposto por Serra (op. cit.), a pertença se dá ao nível da ancestralidade cultuada, que se mostra presente na trajetória de filiação e constituição das famílias de santo.

A crítica de Guaraci sobre essa lógica exotizante das comunidades de terreiro na verdade muito se direciona ao âmbito da academia e seus pesquisadores, os quais contribuem para realçar a mesma imagem que atrela o povo de santo e seus representantes a estereótipos sociais e raciais pré-fundados e projetados como indícios de uma tradição, esta buscada a partir de suas categorizações. É como se a tradicionalidade estivesse viva,

de maneira reificada e presa a esses indícios, apenas em situações onde a marginalidade se mostra evidente, isto é, dentro desse imaginário: nos bairros mais pobres, nas casas mais precárias, onde estão pessoas negras.



Cecília Félix dos Santos

6. CONCLUSÕES

Uma comunidade de terreiro como o CESS congrega essas três linhas – o Candomblé, o Reinado e a Umbanda -, ou cultos religiosos, e tem como sua liderança Pai Guaraci, sacerdote (padrinho) na Umbanda e no Candomblé (como pai de santo, *Tat'etu Yalemi ria D'Nandalunda Kissimbi*), além de rei da Guarda de Moçambique Nossa Senhora do Rosário do Pompeia, cuja rainha perpétua é Cecília Felix dos Santos, a Vó Cecília, fundadora e matriarca do Centro Espírita São Sebastião. Em meu trabalho de campo, pude perceber um pouco como se dá o dia-a-dia de uma comunidade de terreiro, o que contribuiu para direcionar a minha atenção a certos discursos e agenciamentos que me sobressaíram e se mostravam como relevantes na própria dinâmica da etnografia entre a comunidade de terreiro.

O espaço do terreiro pode ser compreendido a partir da agência de antepassados e ancestrais, os quais pertencem ao mundo invisível: dos guias espirituais e *minkise*, com os quais dialogam os integrantes da família de santo, os filhos e filhas do CESS. Como diz Guaraci, a casa é de *Nkosi* (*inkise* de Cecília) e de São Sebastião (santo patrono, na Umbanda) possuindo seus domínios e setores por onde circula o *nguzu*, onde são “firmadas” as forças espirituais, dedicadas ao trabalho de uma diversidade de seres, cada “ponto” sendo referido a cada um desses.

Dessa forma, busquei neste trabalho falar sobre o espaço físico-ritual do terreiro, apontando para a impossibilidade de se realizar uma abordagem que coloque em oposição o doméstico e o ritual, entre o físico e o espiritual, por assim dizer. A materialidade, como pude perceber em especial no Candomblé e nas falas de Pai Guaraci, é também espiritualidade, no sentido de que, dentro de uma comunidade de terreiro e da própria sociocosmologia de matriz bantu, é preciso assentar suas forças, buscar determinados elementos para poder obter as bênçãos, o bem-estar físico, psíquico e espiritual. Deve-se “fazer o santo” da maneira correta, para que a pessoa possa viver em saúde, prosperidade e em harmonia, esses considerados aspectos espirituais positivos, buscados pelas pessoas em uma comunidade de terreiro.

A ligação da casa, e seus filhos, ao seu pai de santo se mostra como relevante não somente no CESS, mas nas comunidades de terreiro de uma forma geral, e principalmente no Candomblé, cuja hierarquia interna é bastante evidente, sendo o pai, ou a mãe, as autoridades e lideranças principais. A casa, assim como a família de santo, segue muito o

perfil de sua liderança religiosa, a qual, mesmo possuindo certa autonomia, orienta-se a partir de uma ancestralidade, de uma tradição cujos saberes são complexos e se aprende somente com o tempo e a experiência devida e prolongada. Pai Guaraci é a liderança atual do CESS e muito já transformou seu espaço ao longo do tempo, mas sempre, de acordo com ele, com o “aval” da espiritualidade da casa, cujo “dono” é *Nkosi*, o *inkise* de Vó Cecília.

Dentro de um terreiro como o CESS, que congrega três linhas religiosas no mesmo espaço, porém em momentos diferentes, a multiplicidade pode por mim ser notada não de maneira a inferir uma mistura de elementos, mas como linhas religiosas que são independentes entre si, possuem suas próprias conformações rituais e sociocosmológicas, mas que também dialogam na dinâmica da vida comunitária. Nos dias atuais, no CESS, a maioria de seus filhos mais frequentes está presente na Umbanda, sendo que uma grande parte desses também está no Candomblé, mas isso é um fato mais recente, conforme pude notar com a crescente feitura de novos filhos, os quais já possuíam uma trajetória na Umbanda. Esse movimento, que busquei chamar de “reafirmção” do Candomblé e que pude notar na agência de Guaraci, na verdade surge como interesse não apenas desse pai de santo, mas também de seus filhos, assim como dos ancestrais (*minkise*) que os “chamam”, “pedem suas cabeças”, ou seja, a iniciação.

De acordo com Guaraci (Santos, op. cit.), a abertura ao outro e à alteridade em potencial, são considerados como princípios próprios a essa matriz religiosa. Ao mesmo tempo em que se congrega a multiplicidade, a referência a uma ancestralidade é reafirmada constantemente, o que pode ser notado, por exemplo, no respeito que se têm aos mais velhos, tanto os vivos, quanto aos que já se foram: no âmbito do CESS, Cecília, hoje chamada de Vó Cecília, é considerada e reverenciada como uma ancestral dentro da genealogia espiritual do CESS.

A história de fundação do CESS, sob a agência de Vó Cecília, também foi importante para realizar reflexões a respeito das distintas configurações sociais/raciais/religiosas com as quais a trajetória de Cecília e sua comunidade de terreiro se relacionam, e como esses se revelam no momento presente. Dentre esses, a malha urbana e suas transformações ao longo do tempo possuem suas implicações nas trajetórias dessa comunidade de terreiro, assim como na de outras comunidades de terreiro de Belo Horizonte. O povo de santo articula-se em rede, o que pode ser notado principalmente na

trajetória de Vó Cecília e outras lideranças religiosas mulheres, as quais cultivam vínculos e laços entre si, como forma de re-existência no meio social urbano. Portanto, os agenciamentos de Vó Cecília possuem suas relações com as políticas de segregação às comunidades de terreiro e às pessoas negras e suas manifestações religiosas e culturais, e podem ser assim entendidos como estratégias, muitas vezes necessárias e algumas vezes “imprevistas”.

As comunidades de terreiro podem ser compreendidas como espaços de refúgio, ressocialização e cura, que sempre estiveram presentes à margem, muitas vezes invisíveis aos “olhos da cidade”, mas realizando um trabalho polivalente em prol dos menos favorecidos (das populações marginalizadas), assim como de todos aqueles que procuram essas casas, de forma em que possam se inserir socialmente e espiritualmente em uma família, de maneira inclusiva. Ao propor redes de socialidade e acolhimento baseados em princípios não-excludentes, ou seja, de forma coletiva e comunitária, pautada na solidariedade e no cuidado ao outro, os terreiros prestam serviços humanitários, sociais e medicinais de diversos tipos.

Durante meu trabalho de campo no CESS, pude também notar que a busca pela cura (em seus distintos níveis) é um fator comum não somente entre as trajetórias dos líderes religiosos (como Cecília e outras mães e madrinhas que pude conhecer), mas também nas dos consulentes e médiuns da casa. A possibilidade de ressocialização, que se dá mediante a “entrada” em uma comunidade de terreiro, constituída como uma família que se vincula por laços espirituais (ancestrais), como visto, perpassa por muitas dessas trajetórias e demonstram como o processo de cura pode ser relacionado ao “caminho espiritual” pessoal de cada integrante, como processo necessário para que seu *nguzu* se fortaleça.

Nesse sentido, apesar de propor um outro “modo de vida”, pautado em sua ancestralidade de matriz africana (historicamente relegada e tida como inferior em relação às outras matrizes culturais), os terreiros *bantu* não se pretendem manter de alguma maneira “isolados”; mas, por outro lado, buscam na multiplicidade a própria força motriz de sua agência, congregando valores e práticas de distintas matrizes culturais, mesmo aquelas que historicamente lhes perseguem e lhes dominam politicamente. Como visto na trajetória de Cecília, assim como pude notar em conversas com Pai Guaraci, o terreiro deve “preparar o filho para a vida”, em todos os sentidos, para que esse se fortaleça, se

previna e possa se proteger em um meio social que constantemente os ameaça e os têm como os “outros”. A este respeito, considero importante notar como a trajetória de Pai Guaraci se dispõe de tal maneira na multiplicidade de sua agência, que se dá nos planos político, acadêmico, religioso. Esses domínios de atuação podem ser assim contemplados como estando de acordo com a sua educação (e criação) recebidas dentro da comunidade de terreiro de sua mãe Cecília. “Os tempos são outros”, como afirma Guaraci, porém acredito que alguns elementos ainda persistem, e que se mostram, mesmo que disposto de maneiras distintas, tanto na trajetória de Cecília, em seus distintos momentos, quanto no contexto atual do CESS, como a intolerância religiosa e os estereótipos exotizantes e/ou racistas que permeiam o meio social e os setores e espaços onde se verifica de maneira mais marcada os padrões hegemônicos.

A luta pela re-existência em um terreiro como o CESS, possui várias formas de “enfrentamento”, de acordo com Guaraci, as quais envolvem uma rede de parcerias internas e externas cujo intuito é, dentre outros, o da busca pela legitimação de suas práticas religiosas e de sua existência, sobrevivência, em um meio social onde sempre estiveram invisíveis, ignorados. A presença de pais e mães de santo, como Guaraci, na academia, pode ser entendida nesse sentido, como busca desses agentes de “falar por si”, em um espaço onde seus conhecimentos e saberes não possuem devida representatividade.

Por outro lado, como bem aponta Pai Guaraci, esta representatividade muitas vezes se faz recorrendo às mesmas categorias exotizantes que associam as comunidades de terreiro aos fatores socioeconômicos e raciais de maneira reificada nos estigmas da precariedade e da necessidade assistencialismo, ou tutela, por parte das instituições acadêmicas. No entanto, a trajetória mais recente de lideranças religiosas, que pude conhecer ao longo do meu trabalho de campo, pode indicar que esses estão cada vez mais presentes e atuantes no jogo político e na retórica acadêmica, como forma mesmo de sobrevivência de suas tradições, mediante suas parcerias e a expansão de suas redes.

Os fatores da intolerância religiosa são elementos diários e bastante comuns nas trajetórias dos adeptos de uma família religiosa de matriz afro-brasileira como o CESS. A busca pela expansão e fortalecimento dos vínculos de sua rede, para além de seus domínios, pode ser entendida como necessidade de sua própria sobrevivência, mas também como estratégia de reconhecimento e legitimação, por meio das parcerias com distintos setores e agentes, mesmo entre aqueles que representam os poderes hegemônicos,

de forma em que os princípios de abertura ao outro e da multiplicidade de seus agenciamentos. Mesmo no âmbito acadêmico, a visão que se tem das culturas tradicionais, ou dos povos tradicionais, ainda obedece à uma lógica que situa-os em uma latente ideia do “purismo”, que busca associar, de maneira reificada e inata, as religiões afro-brasileiras e seus representantes aos estereótipos racistas e classistas, que situa-os na precariedade, no sofrimento, na subalternização e na marginalidade. Decerto, as comunidades de terreiro situadas em zonas urbanas, tal como o CESS, dialogam com todos esses marcadores de gênero, raça e classe, como pode ser notado na trajetória de Cecília, bem como na história de fundação do CESS, no bairro Sagrada Família. Porém, quando atentamos para os agenciamentos de uma comunidade de terreiro podemos ver como essa, com seus agentes, se utilizam de estratégias e parcerias, ao longo do tempo, congregando a multiplicidade e celebrando-a, de maneira inclusiva, mas sem perder a referência à uma ancestralidade, que não se encontra “presa” nas condições sociológicas e políticas, por assim dizer.

Um pai de santo ou mãe de santo não se define apenas por aquelas categorias sociais e antropológicas que buscam os situar a um pertencimento identitário que, de maneira inegável, perpassa por noções raciais e étnicas. Entre os estudos antropológicos, ainda se busca certa “tradicionalidade” nas religiões afro-brasileiras, muitas vezes creditadas ao Candomblé, por ser supostamente mais “autêntico”, livre da influência das culturas cristãs, por exemplo, em detrimento da Umbanda e do Reinado. Essa busca pelos “purismos” nas culturas e entre os povos tradicionais é um intento quase que involuntário, alimentado nas teorias acadêmicas, de forma em que a agência dessas próprias comunidades e seus representantes torna-se alijada de sua criatividade e de seu poder de transformação, para serem replicadas as mesmas categorias sociais/raciais, de maneira a corroborar a perspectiva do subalterno, que resiste em um meio social desagregador. É quase como se a tradicionalidade estivesse atada, de maneira indiscutível, à carência, à luta dos oprimidos em uma sociedade classista, machista e racista.

Como vimos, uma comunidade afro-brasileira, de fato envolve todos esses stigmas e marcadores sociais, mas os agenciamentos de uma comunidade de terreiro não se limitam a serem explicados somente a partir desse viés (político, econômico, histórico), uma vez que suas trajetórias envolvem uma multiplicidade de pertencimentos, estratégias e parcerias (muitas vezes até mesmo contraditórias), que devem ser compreendidos a partir das configurações locais, atentando para sua criatividade, suas estratégias e para a

tessitura de sua rede sociocosmológica.

As comunidades de terreiro possuem um modo de vida não-hegemônico, pois que não baseado nas mesmas concepções mercadológicas e individualistas da pretensa modernidade cristã-europeia, mas sim na inclusão da diferença, no diálogo com a multiplicidade: de pessoas, de *nguzu* e ancestrais, que compõem o(s) mundo(s). O trânsito entre fronteiras, a multiplicidade de suas práticas e saberes, bem como a força de sua nação, presente na louvação à sua tradição religiosa (sua ancestralidade), são elementos importantes para compreender como se compõe, e se transforma ao longo do tempo, uma comunidade de terreiro, quais seus enfrentamentos e como se relacionam seus agentes.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional Banto*. Luanda: Edital do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- ASSIS, Glauber Loures. *A Religião of the Floresta: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora*. Tese de Doutorado em Sociologia. FAFICH/UFMG. Belo Horizonte. 2017.
- BANAGGIA, Gabriel. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras* – UFRJ. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2008.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *Máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/Universidade Federal
_____. *O Candomblé em seus próprios termos*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 195-205, jul./dez. 2012b
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*; trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz – São Paulo: Cia. Das Letras. 2001. [1978]
- CARNEIRO, Édison. *Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1981.
- COLLINS, Patricia Hill. *The black feminist thought*. London, Routledge, 2000.
- CRENSHAW, Kimberlé. *A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero*. Revista Estudos Feministas, nº1. Salvador. 2002.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas: Universidade Estadual de Campinas. 1982.
- DELEUZE, Gilles & GUATARI, Félix. *Mil Planaltos: Capitalismo e Esquizofrenia 2*. Assírio e Alvim 1ª ed. Lisboa. 2007.
- DOS ANJOS, José Carlos Gomes. *No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.
- DOUGLAS, Mary. "Passive Voice Theories in Religious Sociology" In: **In the Active Voice**. London: Routledge, 1982, p. 01-15. [tradução para uso didático por Leandro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2016.
- FANON. Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. EDUFBA. 2008 [1957].
- FAVRET-SAADA, Jeanne. "Être Affecté". In: Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie, 8. pp. 3-9. 1990.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo*. 2 ed. São Paulo: Edusp. Arché Editora. 2013.
- _____. *Sincretismo e Hibridismo na Cultura Popular*. Revista Pós Ciências Sociais. V. 11, n.21. UFMA, jan/jun. 2014.
- GLASS, Ruth, *London: Aspects of change*, Londres, MacGibbon & Kee, 1964.
- GOLDMAN, Márcio. *Formas do Saber e Modos do Ser Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé*. Religião e Sociedade. 25 (2): 102-120 –2005a.
- _____. *Jeanne Favret-Saada, os afetos e a etnografia*. Cadernos de Campo. n.13. 2005b.

- GONÇALVES, Marco Antônio. MARQUES, Roberto. CARDOSO, Vânia Z. *Etnobiografia: subjetivação etnografia*. Coleção Sociologia & Antropologia. PPGSA/IFCS/UFRJ. Editora 7 Letras. Viveiros de Castro Editora Ltda. Rio de Janeiro. 2012.
- GONZALES, Lélia. *Racismo e Sexismo na cultura brasileira*. Revista Ciências Sociais Hoje. Anpocs. Pp. 223-244. 1984.
- GROSGOUEL, Ramón & BERNARDINO-COSTA, Joaze. *Decolonialidade e perspectiva negra*. Revista Sociedade e Estado. Vol. 31. Número 1. Jan/abr 2016.
- GUÉRIOS. Paulo Renato. *O estudo de trajetórias de vida nas Ciências Sociais: trabalhando com as diferenças de escalas*. Campos, 12(1). Pp. 9-29. UFPR. 2011.
- KAITEL, Alexandre Frank da Silva. *Conhecendo a Umbanda: uma tipologia sobre o prisma Bantu*. Revista Diversidade Religiosa. v. 7. n. 1. UFPB. 2017.
- KARDEC, Allan. *O Evangelho Segundo o Espiritismo*. FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA – FEB 131ª edição. 1ª impressão. Brasília. 2013 [1864, Paris].
- O livro dos médiuns, ou, Guia dos médiuns e dos evocadores: espiritismo experimental*. [tradução de Guillon Ribeiro da 49.ed. francesa]. 71. ed. - Rio de Janeiro. Federação Espírita Brasileira. 2003
- KILOMBA, Grada. *Plantation Memories: Episodes of everyday racism*. UNRAST-Verlag. Münster. 2010.
- _____. *A Máscara*. In: *Plantation Memories*. Tradução: Jéssica Oliveira de Jesus. Cadernos de Literatura em Tradução. n.16. p.171-180. 2016.
- MAGGIE, Yvonee. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1973.
- MAHMOOD, Saba. *Teoria Feminista, Agência e Sujeito Liberatório: Algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito*. Etnográfica. Vol. X (1), 2006, pp. 121-158.
- MARQUES, Carlos Eduardo. *Bandeira branca em pau forte: A tomada da palavra política em um Quilomblé Urbano*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. UNICAMP. 2015.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Inst. Français. n-1 Edições. Paris. (trad. Sebastião Nascimento). 2018.
- MONTERO, Paula. *Da doença a desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. Biblioteca de Saúde e sociedade. v. n. 10. 1980.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude: Usos e Sentidos*. Col. Cultura Negra e Identidades. Autêntica. 3ªed. 2009.
- MORTIMER, Lúcio. *Bença, Padrinho!* Ed. Céu de Maria. São Paulo. 2000.
- ORTNER, Sherry. *Poder e Projetos: Reflexões sobre a Agência*. Conferências e Diálogos: Saberes e práticas antropológicas. Org: Grossi M. P.; Eckert C.; Fry P. H. – Goiânia: Nova Letra, 2006.
- PONTES, Ana Cristina & MORAIS, Fernanda Emília de (org.). *Heranças do Tempo: tradições afro-brasileiras em Belo Horizonte*. Fundação Municipal de Cultura. Belo Horizonte. 2006.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo. Hucitec / Edusp. 1991.

Goiânia : 2006) org. Miriam Pillar Grossi, Cornelia Eckert, Peter Henry Fry. – Blumenau: Nova Letra, 2007.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte. Letramento: Justificando. 2017.

_____. *Teoria na antropologia desde os anos 60*. Mana, vol.17, n.2, 2011.

dos SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, Quilombos. Modos e Significações*, 9-15. Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.

SANTOS, Guaraci Maximiano dos. *Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola: uma tríade Bantu na promoção da vida responsável*. Belo Horizonte, 2015.

SERRA, Ordep J. Trindade. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Terreiro e a Cidade nas Etnografias Afro-brasileiras*. Revista de Antropologia. USP. São Paulo. 1993. V.3.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o Subalterno Falar?* Ed. UFMG. Belo Horizonte. 2010.

TORRES, Junia & GASPARINO, Isabel. *A Rainha Nzinga Chegou*. (Brasil/Angola, cor, 74min, 2019). Secretaria de Cultura MG. Filmes de Quintal e Guarda de Moçambique e Congo Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário. Brasil/Angola. 2019.

VILARINO, Marcelo de Andrade. *Festas, cortejos, procissões: tradição e modernidade no Congado belo-horizontino*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Juiz de Fora. 2007.

GLOSSÁRIO:

Abassá: salão onde acontecem as cerimônias públicas.

Adjá: instrumento ritual do Candomblé de Angola, muito utilizado pelo pai de santo, assim como pelas makotas, para fazerem os minkise dançarem, e “chamar” o nguzu, acompanhando o ritmo dos atabaques e das zuelas cantadas.

Azenza: plural de muzenza

Bandajira: expressão da língua bantu, utilizada como pedido de licença, em sinal de respeito aos ancestrais e antepassados, assim como aos mais velhos, para pedir a palavra, para entrar em algum local restrito.

Bantu: família etno-linguística que envolve povos das regiões do Congo, de Angola, Guiné-Bissau, Moçambique.

Djina: nome, em língua bantu. Refere-se ao nome que a pessoa iniciada recebe do pai ou mãe de santo, em cuja cerimônia pública, de saída do santo, se revela seu nome para todos os presentes, sendo este confirmado pelo próprio inkise. Dentro do contexto dos terreiros bantu, como o CESS, a djina é a identidade da pessoa, que a referencia a seu ancestral, mas de maneira personalizada, sendo única.

Exu: no Candomblé ketu, Exu é um orixá, relacionado à sexualidade, aos caminhos, à vitalidade, sendo também considerado o “mensageiro dos orixás”. Dentro da Umbanda, Exu também é uma classe de espíritos antepassados, os quais são considerados como “quebradores de demanda”. Também são cultuados, na Umbanda, as pomba-giras, antepassados femininos, que também vibram na mesma energia que exu.

Ijexá: nação do Candomblé, também considerado um ritmo dentro dos terreiros de matriz bantu, como o CESS. O ritmo ijexá é bastante tocado para Oxum (Nndandalunda).

Ile Wopo Olojukan: terreiro fundado por Carlos Olojukan em 1964, considerado o terreiro de Candomblé mais antigo de Belo Horizonte. O Ile Wopo Olojukan foi tombado pelo Iepha em 1995.

Ioruba: família etno-linguística nigero-congolesa, cujos povos muito influenciaram a formação dos cultos religiosos afro-brasileiros.

Inkise: ancestral divinizado dentro do Candomblé de nação Angola.

Nguzu: força. Axé.

Inzo Tabaladê ria Nkosi: A Casa de Tabaladê ria Nkosi (a djina de Cecília Felix dos Santos).

Jeje: nação do Candomblé, que se refere aos grupos étnicos fon, ewe, fanti, ashanti, mina, de família etno-linguística ioruba, povos do antigo Reino do Daomé.

Kaiá: inkise relacionado ao mar, uma mãe-sereia.

Kamutuê: a cabeça, morada do minkise pessoal. Chamada de ori, no ioruba

Kavungo: Nsumbu

Ketu: nação do Candomblé, de matriz ioruba. Bastante conhecida como a nação em se cultua aos orixás.

Kimbundo: língua bantu falada na região da Angola, que bastante influenciou o português brasileiro, com algumas palavras e expressões. Também muito utilizado em terreiros de nação Angola.

Kitembu: inkise relacionado ao tempo, ao vento e ao clima, sendo Tata Nzaria (pai dos climas). Considerado o pai dos povos bantu e rei do Candomblé Angola, tendo seu assentamento em uma árvore ritual com um grande mastro e uma bandeira branca ao alto.

Kizomba: são as festas (toques) do Candomblé de Angola. São puxadas as zuelas e tocados os atabaques, ao passo em que os rodantes e os minkise dançam, em movimento circular.

Makota: são as “zeladoras do orixá”, assim como os tatas, não entram transe (“não pegam santo”) Além de zeladoras dos orixás, guiando-os com o adjá durante as kizombas, vestindo-os e fazendo-os dançar, as makotas também as zeladoras do espaço do terreiro e da família de uma forma geral, sendo tratadas e respeitadas, pois são as mães dos *azenza* da comunidade. As makotas também possuem um cargo de representação pública e atuação política para fora dos terreiros.

Manzo N’guzo Kaiango: terreiro de Mãe Efigênia, Mam’etu Muiandê.

Mariô: folha do dendezeiro, utilizada dentro do abassá e em outros espaços dos terreiros, como forma de proteção entre as passagens (portas) do Nzo.

Mavambo: inkise guardião das portas e porteiras, associado ao orixá exu.

Minkise: plural de inkise. Ancestrais cultuados no Candomblé de matriz bantu.

Mukuiu n’zambi: saudação em língua bantu (kimbundo): “Deus (Nzambi) te abençoe!”

Muzenza: filhos iniciados, que ainda não cumpriram o período de 7 anos de iniciação, devendo obrigações ao pai de santo e à sua casa, assim como reverência às makotas e tatas, os seus pais espirituais. Os muzenza são “rodantes”, ou seja, recebem os minkise durante as kizombas.

Ndandalunda: inkise das águas doces, da maternidade, dos rios e cachoeiras, da fertilidade, da beleza e do ouro. Associada com o orixá Oxum, no Candomblé ketu.

Ngoma: nome dado ao conjunto de atabaques rituais utilizados no Candomblé Angola.

Nkosi: inkise guerreiro, relacionado ao fogo e ao ferro.

Nsumbu: inkise relacionado à terra, à cura, bem como à morte e à doença, sendo bastante respeitado e temido.

Nzo: casa religiosa.

Ori: cabeça, morada dos orixás. Termo de origem ioruba

Orixá: ancestrais divinizados cultuados no Candomblé de nação ketu.

Pambunjila: inkise dos caminhos e das encruzilhadas. É o primeiro inkise a quem se saúda e se canta as zuelas durante as kizombas.

Peji: altares e locais onde são feitos os assentamentos dos minkise e antepassados.

Runkó: quarto ritual onde ficam recolhidos os filhos em iniciação (21 dias para os *azenza* e 7 dias para os tatas e makotas).

Sambilé: espaço onde se realizam as kizombas e as sessões, onde se deve entrar sempre descalço (à exceção das makotas e tatas e pais e mães de santo mais velhos) e devidamente paramentado (com as vestes rituais). O sambilé, dentro do CESS, é reservado aos filhos da casa e/ou iniciados já conhecidos.

Tabaladê ria Nkosi: djina de Cecília Felix dos Santos no Candomblé de Angola.

Tata Kambondo: são os puxam as zuelas e tocam os atabaques e outros instrumentos (como o agogô) durante as zuelas. Assim como as makotas, não recebem santo, sendo, portanto, também considerados zeladores, além de autoridades dentro dos terreiros.

Tata Pokó: O tata pokó (pai da faca) é o responsável pela sacralização dos animais durante os ritos e oferendas aos minkise, assim como deve saber realizar suas oferendas, as respectivas rezas e saudações, e ser também um zelador de todo o espaço físico-ritual da comunidade de terreiro.

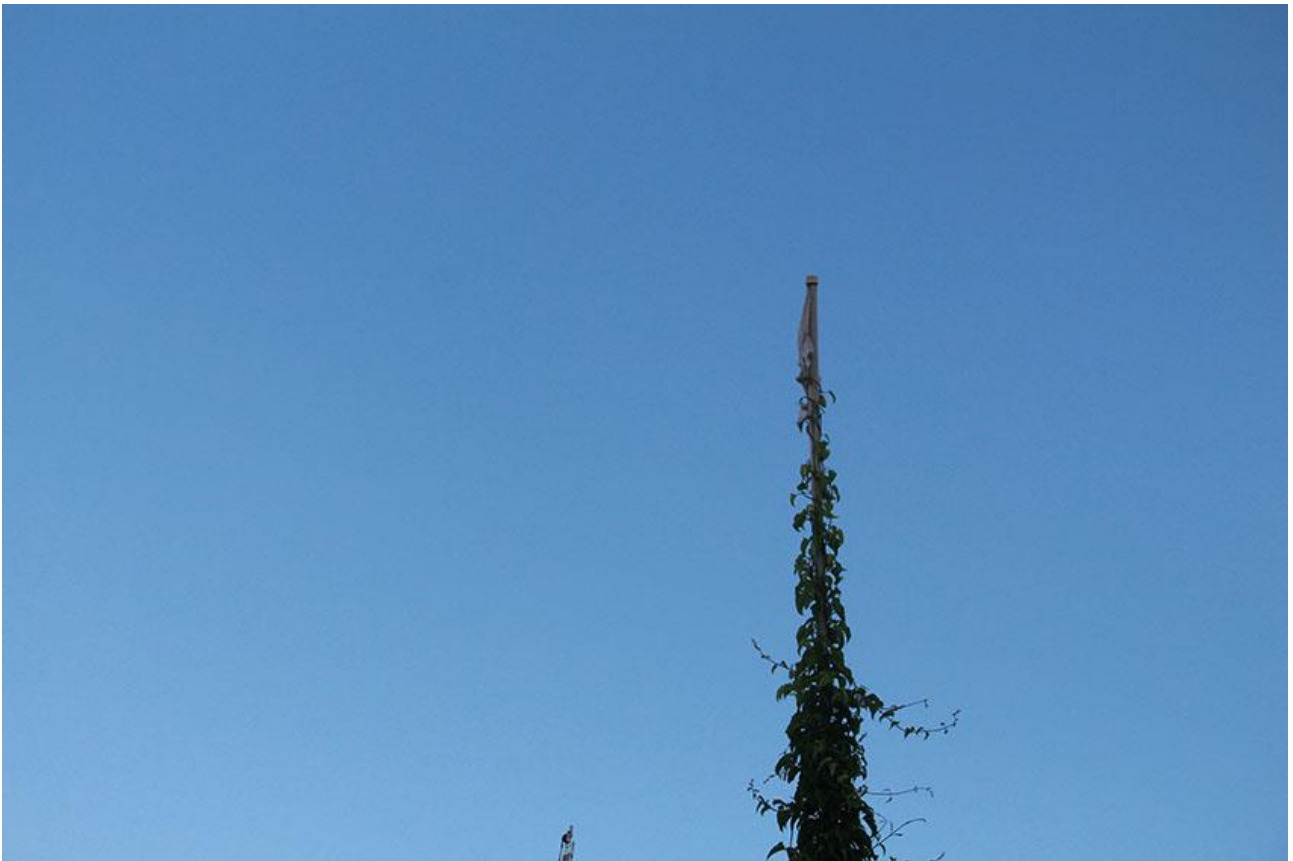
Tat'etu Yalemi (ria Ndandalunda Kissimbi): djina de Pai Guaraci.

Vodun: ancestrais divinizados do Candomblé jeje.

Zuela: são os cantos aos minkise, entoados durante as kizombas, puxados pelos *tata kambondos* e respondidos, de maneira sincrônica, pelos demais presentes.



(imagem 12: mariô)



(**imagem 13:** bandeira de *Kitembu*, no CESS)