

ISSN 22366296

# NUMEN

revista de estudos e pesquisa da religião

v. 22, n. 1, jan./jun. 2019



Numen	Juiz de Fora	v. 22	n. 1	p. 01-281	jan./jun.	2019
-------	--------------	-------	------	-----------	-----------	------

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO/ICH  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO - MARTELOS - JUIZ DE FORA - MG  
CEP 36036-900 TELEFAX (0xx32) 2102-3116 E-mail: ppgcir.ich@uff.edu.br - www.uff.br/ppcir



UNIVERSIDADE  
FEDERAL DE JUIZ DE FORA

REITOR  
Marcus Vinicius David

VICE-REITORA  
Girlene Alves da Silva

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião  
Universidade Federal de Juiz de Fora  
v. 22, n. 1 (jan./jun. 2019)  
Juiz de Fora: PPCIR/UFJF  
281 p.  
Semestral  
ISSN: 2236696

1 Religião - Periódicos

CDU – 2

Indexadores:

Latindex  
Sumários.org  
Periódicos Capes  
Ebsco  
LivRe

Esta revista obedece às normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa,  
promulgado pelo Decreto n. 6.583 de 29 de setembro de 2008.

# UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

*Reitor*

Marcus Vinicius David

*Vice-Reitora*

Girleene Alves da Silva

*Pró-Reitora de Pesquisa*

Mônica Ribeiro de Oliveira

*Pró-Reitora de Cultura*

Valéria de Faria Cristofaro

## INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

*Diretor*

Robert Daibert Júnior

*Chefe do Departamento de Ciência da Religião*

Arnaldo Érico Huff Júnior

*Coordenador do Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião*

Rodrigo Portella

## NUMEN

Órgão Semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) e do Núcleo de Estudos e Pesquisa da Religião (NEPREL)

Departamento de Ciência da Religião/ICH  
Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

*Diretor Responsável*

Humberto Araujo Quaglio de Souza

*Conselho de Redação*

Faustino Luiz C. Teixeira

Volney Berkenbrock

Luís H. Dreher

Jimmy Sudário Cabral

Frederico Pieper Pires

Dilip Loundo

Humberto Araujo Quaglio de Souza

*Conselho Editorial*

Luís H. Dreher (UFJF)

Fátima Regina Gomes Tavares (UFJF)

Vitória Peres de Oliveira (UFJF)

Faustino Luiz C. Teixeira (UFJF)

Marcelo Ayres Camurça (UFJF)

Zwinglio Mota Dias (UFJF)

Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira (UFJF)

Luiz Bernardo L. Araújo (UERJ)

Clodovis Boff (ISER-Assessoria)

Pierre Sanchis (UFMG)

Riolando Azzi (UFRJ)

Regina Novaes (UFRJ)

Otávio Velho (Museu Nacional)

Ivo Lesbaupin (UFRJ)

Walter Altmann (EST)

Wanda Deifelt (EST)

Carlos A. Steil (UFRGS)

Martin N. Dreher (UNISINOS)

Beatriz Domingues (UFJF)

Leila Amaral Luz (UFJF)

Ary Pedro Oro (UFRGS)

Alejandro Frigerio (Universidad Católica, Buenos Aires)

Heidi Hadsell do Nascimento (Hartford Theological Seminary, Hartford, USA)

Vítor Westhelle (Lutheran School of Theology at Chicago, USA)

Danièle Hervieu-Léger (École des Hautes Etudes em Sciences Sociales, Paris)

*Revisão e Editoração*

Humberto Araujo Quaglio de Souza

# Sumário

---

**Editorial** 7-12

## Seção Temática – Religiões Africanas e Afrodiáspóricas

Rethinking African Religious Traditions in Local and Global Context  
**Jacob Olupona**  
13-25

A Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa e seus desafios para a  
construção do diálogo inter-religioso  
**Ivanir dos Santos**  
26-42

Escrever a resistência: uma análise das dinâmicas religiosas como narrativas  
insurgentes na Revolta dos Malês  
**Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões**  
43-56

Preto-velho, memória, juventude umbandista  
**Sônia Regina Corrêa Lages**  
57-65

Sobre a luta pelo direito do Outro de ser diferente  
**Paulo Ayres Mattos**  
66-80

From Siddis to Dalits: Racial Prejudice in India, the Legacy of the Caste  
System  
**Jesudas M. Athyal**  
81-96

A coroação de Reis Negros e a tradição Congadeira: um elo entre o Velho e  
o Novo Mundo  
**Kelly Rabello**  
97-115

Transmissão de conhecimento nos terreiros: O Terreiro Santa Bárbara do  
Portão do Gelo entre a modernidade e a tradição

**Zuleica Dantas Pereira Campos**

115-124

Africa's influence on European culture: conditions, impact and pathways of  
reception and Placide Tempels' *Bantu Philosophy*

**Ullrich Relebogilwe Kleinhempel**

125-146

Tradições africanas recriadas em prosa e verso

**Felipe Fanuel Xavier Rodrigues**

147-162

Artes visuais e rituais umbandistas: uma experiência poética com os objetos  
cerâmicos utilizados no pejú de Mãe Isabel

**Luisa Magaly Santana Oliveira Reis**

163-186

Lideranças femininas nas Folias de Reis, nas Umbandas e Candomblé: uma  
análise de fluxos e refluxos

**Andiara Barbosa Neder**

**Gilciana Paulo Franco**

187-204

Contribuição ao estudo da noção de pessoa no candomblé

**Daniela Calvo**

205-219

I am an igqirha (healer): phenomenological and experiential spiritual journey  
towards healing identity construction

**Lily Rose Nomfundo Mlisa**

220-239

Faith Borders, Healing Territories & Interconnective Frontier? Wellness & Its  
Ecumenical Construct in African Shrines, Christian Prayerhouses & Hospitals

**Michael Matthew**

240-260

Reflexões acerca do transe religioso e sua relação com as religiões afro-  
brasileiras

**Ernani Francisco dos Santos Neto**

261-281

# Editorial

Ao passo que o encontro histórico do continente africano com o comércio de escravos promovido pelos impérios ocidentais causou, entre outras coisas, a depreciação das religiões africanas, resultando, inclusive na proibição e rejeição de suas cosmovisões e no abandono de aspectos de suas cosmologias, simbolismos e práticas rituais, as religiões africanas desenvolveram, por outro lado, respostas próprias a tais circunstâncias, proporcionando a influência mútua e a revitalização de aspectos importantes das culturas religiosas autóctones dos povos africanos, tanto no continente como na diáspora. O encontro violento do transatlântico transformou o pensamento e a prática religiosos autóctones, mas não os suplantou; as religiões africanas autóctones preservaram muitas de suas crenças e práticas rituais, ao passo que também se ajustaram ao novo ambiente sociocultural. Mesmo o cristianismo e o islamismo também foram transformados nesse processo. Tal interação revela um quadro de compreensão das religiões africanas integrante e inerente aos processos de globalização.

O significado histórico e cultural das tradições e espiritualidades religiosas africanas se manifesta, assim, em sua pluralidade tanto na África como na diáspora africana. A dimensão global das religiões autóctones na África transcende o continente para a diáspora africana. A migração, o turismo e a apropriação de novas tecnologias de mídia facilitaram a inserção das religiões africanas em novos contextos. A diáspora africana, resultante do comércio transatlântico de escravos, influenciou profundamente as culturas de países como Brasil, Cuba, Haiti e o resto do chamado Novo Mundo, produzindo, por sua vez, o desenvolvimento de religiões derivadas da África, tais como o candomblé nagô e a umbanda no Brasil, a santeria (lukumi, macumba) em Cuba, o vodun, as tradições iorubá-orixá e outras tradições enraizadas na África Ocidental e Central que renascem em novas formas nas Américas. Essas formas religiosas se proliferam no contexto da diáspora, com o alcance ampliado de adeptos e clientela multiétnica e multirracial. No Brasil, que possui a maior população negra fora da África, e em outros contextos da diáspora africana, as religiões afrodiáspóricas sobreviveram a várias décadas de criminalização de suas crenças e práticas. Em geral, religiões de origem africana como o

candomblé e a umbanda no Brasil ainda enfrentam o racismo institucional e a demonização pública, do mesmo modo que a maioria dos afro-brasileiros é afligida por injustiça racial e marginalização sociopolítica.

Apesar dessas ameaças de sobrevivência e extinção, os africanos e afrodescendentes continuam lutando para preservar sua herança cultural e identidade religiosa. As religiões africanas e afrodiáspóricas têm impactado outras religiões no mundo, assim como foram influenciadas por elas. Por exemplo, o português brasileiro foi influenciado ricamente por pessoas de ascendência africana e suas respectivas línguas, enquanto um novo vocabulário afro-brasileiro eclodiu. Os rituais do candomblé foram incorporados ao tecido da identidade nacional brasileira, desde as oferendas ao mar no Ano Novo durante o Réveillon à capoeira, rodas de samba e preferências culinárias como o acarajé. Na umbanda, há uma associação livre de santos católicos romanos com divindades africanas e indígenas. As religiões africanas e afrodiáspóricas também moldaram a arte mundial, a escultura, a pintura e outros artefatos culturais que povoam os famosos museus, galerias, bibliotecas e exposições de arte do mundo. A mercantilização da arte e dos objetos religiosos africanos é crescente. Embora geralmente deslocada do seu contexto “religioso”, o conhecimento hortícola, culinário e medicinal obtém contribuições significativas dos povos africanos autóctones e de sua epistemologia. O caráter das religiões africanas e afrodiáspóricas em condições de globalidade continuará a ser determinado e moldado por como e em que medida elas negociam continuidade, identidade e mudança.

A resiliência das tradições religiosas autóctones na África e das religiões de origem africana na diáspora demanda atenção acadêmica para explorar como e em que medida elas são fundamentais para a vida cotidiana de africanos e afrodescendentes. A religião é crucial para a compreensão dos povos africanos bem como das suas comunidades diáspóricas em um contexto global. As religiões africanas abrangem fenômenos que são definidos primordialmente no que diz respeito à sua oralidade, orientação cosmológica e ritual em direção a panoramas geoculturais específicos. Uma compreensão adequada de suas complexas cosmologias religiosas, tradições e culturas aprofunda a compreensão dos povos africanos e afrodescendentes em condições de



globalidade. A religião, portanto, é um motor para a formação da diáspora e para a construção e manutenção de identidade cultural e sistemas de valores.

Em que medida as cosmovisões e religiões africanas autóctones permanecem relevantes para os africanos no continente e seus descendentes na diáspora, especialmente em uma era globalizante? Como sintetizar os sistemas de crenças, cosmologias, rituais e práticas das tradições religiosas africanas em uma referência coerente e um guia sagrado para adeptos e não adeptos? O que faz as religiões africanas sinalizarem contra o cenário de xenofobia e privação socioeconômica em contextos de secularização acelerada? O que explica a resiliência das tradições religiosas africanas apesar de uma percepção pública negativa? Como e em que medida as religiões africanas e as religiões derivadas da África moldaram os contextos locais, as culturas e as sociedades dentro dos quais elas são praticadas? Até que ponto as religiões africanas autóctones e as religiões afrodiaspóricas são influenciadas por outras tradições religiosas no âmbito global? Como e em que medida as religiões africanas autóctones e as religiões derivadas da África respondem a questões globais de pobreza, corrupção, conflitos, paz, liberdade religiosa e mudanças climáticas? Essas pertinentes questões e problemas motivaram a organização do primeiro Colóquio das Religiões Africanas Autóctones Globais na Universidade Obafemi Awolowo, em Ile-Ife, Nigéria, em agosto de 2016, um evento histórico com a participação de cerca de 100 participantes (estudiosos, pesquisadores, religiosos e atores políticos), oriundos de três continentes: África, Europa e Américas.

A 2ª Conferência Global de Religiões Africanas e Afrodiaspóricas eclodiu no encalço desse bem-sucedido evento, sendo realizada na Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil, nos dias 22-25 outubro de 2018. A escolha do Brasil como sua sede foi estratégica. Em primeiro lugar, a diáspora africana é basilar para a compreensão da globalização das religiões africanas. Em segundo lugar, a diáspora africana foi declarada pela União Africana (UA) como a 6ª região da África. Em terceiro lugar, o Brasil é o lar da maior população negra (diáspora africana) no mundo, depois da Nigéria. Dados demográficos recentes do Brasil mostram os afro-brasileiros como maioria pela primeira vez, com os resultados do censo de 2010 revelando que mais de 50,7% da população agora se identificam como pretos ou pardos, em comparação com 47,7% que se definem como brancos (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE). Por fim, o

Brasil é a terra do candomblé, uma das maiores religiões de origem africana do mundo. A 2ª Conferência Global de Religiões Africanas e Afrodiaspóricas proporcionou uma plataforma significativa para estudiosos, praticantes de religiões africanas e afrodiaspóricas, atores políticos, grupos comunitários da diáspora africana, ONGs, organizações religiosas e públicos interessados em avaliar criticamente o status, a natureza e o papel das religiões africanas e afrodiaspóricas globais em perspectiva tanto local como global. A conferência explorou abordagens variadas para o estudo das religiões oriundas da África com ênfase no foco regional e diaspórico, discutindo ainda os desafios específicos enfrentados por estudantes e pesquisadores das religiões africanas e afrodiaspóricas em todo o mundo. Com a participação de representantes 5 continentes, esta conferência também buscou encorajar pesquisas acadêmicas, explorando vias de documentação e preservação das religiões de origem africana. Pouco mais de um ano após a sua realização, a Revista Numen disponibiliza um grupo seletivo de textos desenvolvidos a partir das apresentações feitas durante a conferência organizada pelo PANAFSTRAG (Pan African Strategic and Policy Research Group). Com autores baseados no Brasil, Estados Unidos, Alemanha e vários países africanos, esse volume especial se propõe a ampliar a conversa iniciada em Juiz de Fora, e ampliar o interesse na riqueza das religiões africanas tanto no continente como na diáspora.

Assim, os artigos que compõem este número da revista, embora guardando suas especificidades e complexidades tratam das pesquisas que vêm sendo realizadas em torno do tema em seus diferentes aspectos.

O artigo que inicia esta edição e introduz as discussões promovidas no evento é o texto da palestra de abertura da Conferência, *Rethinking African Religious Traditions in Local and Global Context*, de Jacob Olupona.

A resistência histórica das religiões afro-brasileiras e dos africanos no Brasil, assim como o racismo existente no país são analisados nos artigos de Ivanir dos Santos em *A Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa e seus desafios para a construção dos diálogos inter-religiosos*; no de Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões, em *Escrever a resistência: uma análise das dinâmicas religiosas como narrativas insurgentes na Revolta dos Malês*; no da autora Sônia Regina Corrêa Lages, em *Preto-velho, memória e juventude umbandista*; e a partir do autor

Paulo Ayres no trabalho intitulado *Sobre a Luta pelo Direito do Outro de Ser Diferente*. Problemas análogos, mas no contexto da diáspora africana na Índia, são discutidos no artigo de Jesudas M. Athyal, *From Siddis to Dalits: Racial Prejudice in India, the Legacy of the Caste System*.

A importância da memória e das tradições para a manutenção das religiosidades de matriz africana são contemplados nos trabalhos de Kelly Rabello em *A coroação de Reis Negros e a tradição Congadeira: um elo entre o Velho e o Novo Mundo*, e no de Zuleica Dantas Pereira Campos no artigo *Transmissão de conhecimento nos terreiros: O Terreiro Santa Bárbara do Portão de Gelo entre a modernidade e a tradição*. E refletindo sobre a influência do pensamento africano sobre a cultura europeia, Ullrich Relebogilwe Kleinhempel apresenta o artigo *Africa's influence on European culture: conditions, impact and pathways of reception and Placide Tempels' Bantu Philosophy*.

No campo da arte e o sagrado nas religiões de matriz africana, Felipe Fanuel Xavier Rodrigues apresenta *Tradições africanas recriadas em prosa e verso*, e a autora Luiza Magaly Santana Oliveira Reis apresenta *Artes visuais e rituais umbandistas: uma experiência poética com os objetos cerâmicos utilizados no peji de mãe Isabel*.

As autoras Andiará Barbosa Neder e Gilciana Paulo Franco discutem o papel das mulheres em diferentes campos religiosos no trabalho intitulado *Lideranças femininas nas Folias de Reis, nas Umbandas e Candomblé: uma análise de fluxos e refluxos*.

Quanto à interface saúde e comunidades de terreiro no Brasil, Daniela Calvo apresenta essa relação no candomblé, em seu trabalho *Contribuição ao estudo da noção de pessoa no candomblé*. Ainda sobre a interface entre tradições religiosas e saúde, o contexto desse tema na África é discutido no artigo de Lily Rose Nomfundo Mlisa, *I am an igqirha (healer): phenomenological and experiential spiritual journey towards healing identity construction*, e no artigo de Michael Matthew, *Faith Borders, Healing Territories & Interconnective Frontier? Wellness & Its Ecumenical Construct in African Shrines, Christian Prayerhouses & Hospitals*.

Por fim, o transe religioso e a incorporação das entidades sagradas recebem o olhar do autor Ernani Francisco dos Santos Neto, no artigo *Reflexões acerca do transe religioso e sua relação com as religiões afro-brasileiras*.

Desejamos que esta edição da Revista Numen possa trazer aos seus leitores muita inspiração para reflexões sobre esse tema tão significativo na contemporaneidade no estudo e pesquisa sobre religião.

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Sônia Regina Corrêa Lages [Editora do número]

Prof. Dr. Afe Adogame [[Editor do número]

Prof. Dr. Felipe Fanuel Xavier Rodrigues [Editor do número]

Prof. Dr. Raimundo César Barreto, Jr. [Editor do número]

Prof. Dr. Humberto Araujo Quaglio de Souza [Editor da revista]

# Rethinking African Religious Traditions in Local and Global Context

Repensando tradições religiosas africanas no contexto local e global

*Jacob Olupona*

## ABSTRACT

---

Opening Speech of the International Interdisciplinary Conference Global African Indigenous and Derived Religions, delivered at the Federal University of Juiz de Fora, Brazil, in October 22<sup>nd</sup> 2018.

---

## RESUMO

---

Palestra da abertura da Conferência Internacional e Interdisciplinar Religiões Africanas e Afrodiaspóricas Globais, proferida em 22 de outubro de 2018 na Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil.

---

I gladly welcome the invitation to give this address in this very important conference, and thanks to the Pan-African Strategic and Policy Research Group as well as the Postgraduate Program in Religious Sciences for inviting me to Juiz de Fora and Brazil. Surprisingly, this is my first time in Brazil even though my research has also focused on African religions in the Americas. I have resisted all attempts to join the list of distinguished scholars and younger students who have been studying Afro-Brazilian religions, most notably some eminent “Brazilians” of my acquaintance such as Pierre Fatunbi Verger, who made Ile-Ife and Nigeria their intellectual home. One of the reasons for my reluctance is that in my second coming to America in the 1990s, I noticed that the enthusiasm for the study of African religions on the continent was

---

<sup>1</sup> Professor of African Religious Traditions, African and African American Studies at Harvard University. Ph.D. in History of Religions at Boston University. Article received on 11.02.2019 and accepted on 11.20.2019. Contact: olupona@fas.harvard.edu

diminishing. Therefore, it was important for me to continue to focus on the study of religion in Africa, and especially the Yoruba religion of Southwestern Nigeria.

Ultimately, a primary question we should ask about the relevance and significance of diaspora studies is “of which people and of which place?” Any study of African religions in the Americas presupposes that first and foremost we have prior knowledge of African religious traditions, its people and its society. While we do not have to be specialists in it, we at least should know what it means in the African context.<sup>i</sup>

My point of departure for this lecture is to talk about the Florida International University, Miami Conference on the globalization of Yoruba religious traditions, held in 1995. It provided an opportunity to bring together scholars and practitioners of this globalizing tradition from across Africa and the African diaspora to discuss whether or not orisha (Orisa) traditions constituted a world religion. It was a response to the dominant paradigm in the academic study of religion in the West that constructs and categorizes certain traditions as so-called “world religions” and others as being of lesser importance. The conference, which resulted in the edited volume *Orisa Devotion as World Religion: The Globalization of Yoruba Religious Culture* by Terry Rey and myself, made a significant impact on the scholarship then in 1990s. Although many people still think of “African religions” as ethnic or local, the ways in which a great number of African traditions have moved beyond their original points of origin, taken root in multiple places, and can now be found flourishing all around the globe, the Yoruba experience has disproved this view. Consequently, we should be leaders in articulating how the globalization of African traditions should change the way we think about and engage with them.

I would like to propose a scholarly agenda for your consideration that will enable us to move forward, not only in rethinking how we study these traditions but also how we practice

these traditions. First, I propose that we intensify the focus on archaeological and archival research to enable us to dig more deeply into the past, but also to harvest the results as tools that can shed more light on what previous practitioners experienced. What are the kinds of materials and embodied practices that will help us to understand the lived nature of African and African diaspora traditions? Because these traditions are lived traditions, they can enable us to chart the historical trajectories and development of African existence across time and space both on the continent and in the black Atlantic world. It is a truism that most studies of African religions lack deep historical perspectives. Right now there are very few works that I know of that we can rightly refer to as a history of African religions in Africa and the diaspora. Part of the problem we have is that societies and nations that do not take seriously their traditions in constructing their worldview will continue to be enslaved by Western ideas.

Second, I would like to argue for a renewed focus on indigenous hermeneutics. My premise here is that these traditions have their own interpretative frameworks. African cosmologies and cosmogonies provide the bedrock for interpreting the current realities of African existence. It is these tools that should be used to frame and understand African problems and develop adequate solutions for them.

Thirdly, we need to re-ask the basic question “what is religion?”. This line of research will allow us to interrogate the nature of religion vis-à-vis African and African diasporic traditions. Consequently, we could not only avoid irrelevant debates—of which we have too many—but be able to recognize the contribution that the field of African religions can make to issues of method and theory in the broader study of religion. For example, African religious and cultural sensitivities recognize pluralism and abhor single-minded, uncompromising worldviews and

doctrinal exclusivism. This can provide a significant theoretical framework for understanding its difference from Western constructs of religion as my work on civil religion demonstrates. The result is that it may rescue us from the pejorative interpretations and meaning that scholars have extended to the concepts of syncretism, popular religion, and quaint traditionalism that have bogged down the study of many diaspora traditions such as Vodun or Candomblé. The study of indigenous traditions in Africa can come to our rescue by demonstrating how pluralism was part and parcel of the very fabric of religion. In the West, often projects around pluralism assume that this exists outside the framework of the Abrahamic faiths with which they are familiar. In an African and African diasporic context, this is rather strange as pluralism is inherently built into the very idea of religion. Syncretism implies that specific religions are “pure” and that borrowing from other traditions is contamination and ‘sin,’ which is a largely Western perspective. Not only does the Yoruba idea of the existence of 201 gods point to the possibility of always including an extra deity, Yoruba religious artistic displays of Orisha with clearly Christian and Muslim characteristics also point to a similar issue. As one famous Osun song puts it “Mejeeji l’a o ma se/Ko baaje o/Ka s’aluwala/Ka w’odo omọ/ Mejeeji l’a o maa se” or *We shall practice both together/ it is not wrong, to perform Muslim ablutions/ and to go to the Osun River to ask for children/ We shall do both.*

I am also concerned with the dynamic relationship between the local and the global both in Africa and by extension in the New World. I would argue for the importance of indigenous hermeneutics. We need new theories and ideas with which to engage the traditions both in the Americas and in Africa. We need to move away from the Western constructs that have defined not only the nature of the religions and also its interpretation, but are indeed are more concerned with advancing a different kind of scholarship that may prove to be irrelevant to the



lives of the people whose traditions are studied. Only scholars who take African epistemology, ontology, and ways of understanding the world seriously will be able to engage in this type of endeavor. I see no reason why we cannot deploy African and African derived systems of knowledge to critique a very troubled Western world and civilization. Recent political, economic, and even environmental events have demonstrated that this world is not well, and new solutions are desperately needed. I think Brazil in particular offers unique opportunities in this regard as it is home to a great number of African derived traditions that exist within a broader, Western society. A question we should ask ourselves in addition to simply accurately understanding and representing African and African diaspora traditions is, “what new and productive perspectives on the *Western* world do these traditions have to offer?”

To this effect, we cannot study African religious traditions in isolation. Religion itself is not hermetically sealed, but we must understand how it is implicated in various aspects of life. We must come to understand how it is useful and important in the lives of those who practice it in order to gain a full, accurate, and impactful perspective on what African religious traditions are and how they function. I would like to propose that the study of African religion both on the continent and in diaspora should go beyond the phenomenological interpretation of religion, religion qua religion framework, but also address existential concerns prominent in the lives of devotees themselves. These would include health matters, politics and governance (race and ethnicity), morality and ethics (responses to violence and aggression), economics and development (poverty, prosperity, etc.), sexuality and gender, etc. This is because religion cuts through all aspects of African life, which means multiple, connected interactions with globalization and modernity. While time will not allow me to go into detail about each of these points, permit me to at least say a few words on healing and medicine, poverty, and race.

Perhaps it is in the area of health and healing that we have made the most interesting observations. Pierre Verger's many works on the importance of medicinal and herbal plant material and the practice of medicine in Yoruba religion has convinced scholars of the knowledge of indigenous medicine that Africans have virtually lost today.<sup>ii</sup> While the Chinese have developed what they consider to be "alternative" forms of medicine to that of the West, ours continues to suffer because of the uncompromising attitude of Christianity, Islam, and the so-called African modernizers who took over from the colonial state. A recent PhD thesis by one of my graduate students began as a study of doctors in Atlantic slave ships in the 17th and 18th centuries but turned out to be a fascinating work on the role of traditional healers, particularly nurses, during the Trans-Atlantic slave trade. Not only did she provide evidence for the significant status of West African traditional nurses because of their role in preserving life, she also suggested how much the Western doctors depended on these women's knowledge and their practice even for their healthcare.<sup>2</sup>

Elsewhere I have reflected on the importance of religion with respect to issues of poverty in Africa and the African diaspora. In my opinion, religion must be taken seriously not only in respect to the way religious communities can help to alleviate poverty now (such as many faith based organizations or specific communities such as the Mourides in Senegal), but also in historical perspective. Although economic inequality certainly did exist in pre-colonial Africa, the shift in theological perspectives in regards to communal ownership or stewardship to individual/private property during the modern era had tremendous implications on the way various forms of wealth were understood and distributed. Furthermore, the current capitalist

---

<sup>2</sup> Roberts, Carolyn *To Heal and to Harm: Medicine, Knowledge and Power in the Atlantic Slave Trade* (2017)

perspectives on nature and its exploitation for personal gain often not only violate traditional taboos but are disturbingly close to notions of witchcraft and sorcery in traditional cosmologies. My argument is that taking a religious approach to the issue of poverty allows us to understand its history in interesting new ways, and can also present new methods for understanding, defining, and also addressing it in ways that are not only effective, but congruent with the lives of Africans and their descendants in diaspora.

It is now clear that racism continues to be the most disturbing aspect of black life in the Americas. The iron curtain of color prejudice has prevented and barred black people from all over the world from reaching their full potential with respect to contributions on a global scale. One is not judged by the quality of one's intellect, but by the color of one's skin. This has not gone away, and the current situation in the United States and Brazil demonstrates the persistence of this racism. It is a situation that is reinforced by Western ideology and supported by scriptural passages as we witnessed in South African apartheid. Several scholars have examined it under the rubric of Afrikaner civil religion and liberation theology. The type of denial of racial issues we can often find in Brazil prevents the development of a critical dialogue that would help in understanding the nature of racism and serve in addressing the problems. From my own understanding of Yoruba society, it is the nature of slavery not only as a kind of extension of the Western and Arab slave trade, that dehumanizes the agency of black people, but a different perspective on the matter. While the Yoruba conception of slavery is not without its own complications, those who were slaves could easily become indistinguishable members of the family. In fact, there is a Yoruba saying *ta ba keru, inu eru a ba je* "if we begin to count our slaves, the slaves will become unhappy," this is because people who probably had no idea that they were descended from slaves will realize that their position in the family structure is not quite

what they had thought. In this sense, a slave can relatively easily acquire full membership within the group and become an equal member of the society, but if one is black in the West, having a passport or citizenship does not ensure the full protections of the law or benefits of citizenship. Here again, African traditions can help us look critically at where some of the problems in the West lie, how they are constructed, what can be done to address them, and point to concrete alternative realities. Also, if religion had the power to perpetuate some of most virulent aspects of racism in the past, then surely we must take religion seriously in addressing and doing our best to reverse them.

My concern is to argue that given that we have accomplished a significant and extensive study of African religion and the diaspora in a global context, this is a good opportunity for us to take stock of what we have done with the intention of reexamining both our methodological and theoretical assumptions and provide a roadmap for moving forward. From my own study of African religions, both on the continent and the diaspora, I can argue that the field has been engaged in both phenomenological and ethnographic study in multidisciplinary perspectives that encompass not only scholars of religion but also those in the humanities and social sciences. We have also been engaged in the study as it relates to both the diaspora, including the new African immigrant communities of Europe and the United States of America and the African homeland. We have looked at the transformation of the essential nature of Yoruba, Fon, and Kongo traditions in the new world, to mention just a few. We have examined how these African religious traditions travel outside the continent and how in reverse they travel back to Africa in the context of religious tourism and the renewal of indigenous traditions in the religious homeland. This is a type of religious circulation, which has become part and parcel of the practice and field of study itself. Most scholars are focused on specific manifestations of these traditions such as

the orixás in Brazil, Cuba, Trinidad, etc. Many anthropological lines of inquiry have emerged and debates continue about whether or not devotees of African deities deliberately absorbed aspects of the Catholic tradition or if this was due to forces outside of their power. The theory of syncretism continues to loom large in the conversation.

Lastly, Africans should deal with the issue of value systems. What is the relationship between ethics and the practical application of value i.e. morality? In terms of moral value systems, how can we transform moral values from these traditions into lived values (i.e. instead of only invoking them, how can we actualize them into practice). It is only in this way that Africans can begin to have congress on matters that are crucial to their own survival and development.<sup>3</sup> Rather than viewing these moral codes as an abstract system, they should engage African notions of good and evil with Western understandings of the same. How can these African forms be translated into praxis?

Given that we have accomplished a great deal in these fields, we should continue to ask ourselves, “what is the purpose of studying these traditions?” What do we hope to achieve from it? Is it the study of religion qua religion or is there more to it? All over the world, religion today has become very central not only to culture and society, but in how communities govern themselves. African traditions should not be limited to the reciting of old paradigms. Another question I want to raise, is whether or not African and Diaspora traditions have any major role to play in the global conversation on the nature of religion itself. One can for example reference Islam and how the interactions between Islam and politics has broadened the conversation about questions such as “what is religion?”, “what is secularism?”, “can religious people also profess forms of modernity that are different from the West?” etcetera. We must not see African

---

<sup>3</sup> African scholars have theorized ethical values e.g. *Ujamaa*, *Ubuntu*, *Omoluwabi* and others.

religious traditions as merely local phenomena, but as global traditions that have relevance and importance to the wider world and this should factor heavily into our conversations and scholarly approaches. After having developed our field to a great extent, we should seriously consider what we as scholars can do to influence various academic disciplines by raising larger theoretical and methodological questions that will prompt new ways of thinking in the academy and world at large.

While I think we have important insights to offer other disciplines, the more recent globalization of African and African diaspora traditions, the way they interact with each other, and engage the broader world, should also lead us to think about new ways of framing our own research and study of them. Most often, scholars think of themselves as Africanists or scholars of diaspora, but the close connections between these traditions—particularly across the Atlantic—should make us reconsider this way of training students and framing our work. The Yoruba case is well known, but the Vodun of West Africa are anchored on both sides of the Atlantic, and their devotees are very much in communication with each other, people and their religious goods and ideas have been exchanged for quite some time now, and it would be difficult to have a comprehensive understanding of one without the other. The same could be said of Kongolese religion and other diaspora traditions in places like Haiti or Cuba. Some scholars have made note of this important fact in terms of the lives of practitioners, but scholarship has not yet caught up. The diaspora has a massive impact on traditions in the original homeland, and we must learn to view and study them in the same way devotees engage in these communities

In addition, this stresses another fascinating and unique aspect of African and African diaspora traditions; they have multiple centers. It is well known that Salvador is often referred to as the “Black Mecca” because of its central role in Candomblé and African diaspora traditions

more generally, but I think the time has come for us to move beyond the simplistic paradigm of homeland and diaspora. For example, while Ginen (or West/West Central Africa) is understood as the ancestral home/afterlife, practitioners of Haitian Vodun in its own diaspora (in the US or Canada for example) often view trips to Haiti as a return to a sacred center in much the way earlier members of the Atlantic diaspora returned to West Africa to be in closer contact with the traditions they had left behind. Candomblé and other Afro-Brazilian practitioners can be found all over Europe and North America, and while they are often eager to return to Africa, trips and spiritual lineages attached to particular places in Brazil are of crucial importance to their religious life. My argument is that this ritual and religious field is so fascinatingly complex and intricate, that we should broaden our perspective and see how this could open up new productive areas of scholarly inquiry and observation.

I would like to draw our attention to a truly critical issue matter in African and African diaspora traditions, which is still relatively recent in their longer history: conversion. While Western churches are finding it difficult to maintain a steady membership, African and African diasporic traditions seem to be gaining ground, even as traditions in the African homeland are often under attack as they often are in diaspora as well. Conversion is a concept largely foreign to most African derived traditions, and the racial, social, political and economic dimensions of these new demographic shifts demand scholarly attention. By this I do not merely mean that we should pay attention to the way that many white Americans are getting initiated into Haitian Vodou and may have an easier time practicing it more openly than their black, Haitian counterparts, although I believe this to be a very important issue. Thinking in more global terms, what are the implications for these religious traditions when practitioners and specialists in the various centers and homelands are in a more difficult economic situation? How does this change

if many of the new converts are white? How does the unequal access to travel and visas affect these international religious communities, particularly if the traditions may or may not be recognized as “religions” in their own right? Or another question that I would love a young scholar to tackle, how language proficiency or lack thereof affects the practice of African derived traditions as they globalize?

It is unthinkable that the study of Arabic would not be an issue of central importance because the number of non-Arab Muslims in the world, but by that same logic, should the study of Haitian Kreyol, Yoruba, Fon, Kikongo, Akan, and many other languages not also be taken up and receive outside support as the study of sacred languages? These issues get even more complicated if we chose to also add Portuguese, Spanish, Jamaican Patois among other languages to the equation. In short, the rapid demographic shifts in African and African diasporic traditions raise a large number of fascinating issues that make the field complex and dynamic in ways that most other fields of religious studies simply cannot match. It is our responsibility to capitalize on these new developments to demonstrate the importance and vitality of these traditions in contemporary global society and ensure the type of recognition and status that they deserve.

Finally, I am very much aware that for many nation-states such as Cuba, Brazil, Trinidad and so on, African Traditional Religious rituals and dance have registered in the national psyche and the popular culture of these nations as veritable black heritage. While this is a welcome idea, and is worth celebrating, I must also caution that beyond the dance, the singing and the performances there are also important and significant pointers to black lives, identities, history and sensibilities that for better or worse constitute the very fabric of their existence. Beyond this, their invocation and their performances should also be liberative. Liberation from centuries of oppression, of abuse and of racial discrimination. In this lecture, I hope I have captured for you,



my listeners, an overview of the state of African and African diasporic religious studies in our contemporary moment. I have outlined both the gains and the losses that have occurred as a result of our scholarship. Beyond that, I have also highlighted the urgent concerns, which I hope will spur our scholarship to begin to address not just religious studies for its own sake, but for the socioeconomic spiritual benefits of the millions of practitioners, whose traditions we study.

In closing, I would again like to thank the conference organizers, Professors Jimmy Cabral, Raimundo Barreto Jr., and Afe Adogame for the opportunity to open these proceedings. I also thank you all for your kind attention and consideration of these points. It is truly a pleasure to be around enthusiastic scholars working in such a vibrant and critically important field. We, and most importantly the traditions we study, have so much to offer a world that badly needs their wisdom, and I look forward to learning from all of your work over the next few days.

Thank you.

---

<sup>i</sup> My book, *African Religions: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2014) was written with this in mind. I am hoping that a translation into French, Portuguese and Spanish will be done soon

<sup>ii</sup> Verger, Pierre *Awon Ewe Osanyin: Yoruba Medicinal Leaves* Ife, Nigeria: University of Ife (1967).

# A Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa e seus desafios para a construção do diálogo inter-religioso

The Walk in Defense of Religious Freedom and its challenges for the building of interfaith dialogue

*Ivanir dos Santos*

## RESUMO

Do ponto de vista histórico os "conflitos e disputas" religiosas nunca deixaram de fazer parte das transformações sociais e políticas, pois não existe uma unicidade sobre religiões e religiosidades seja no Brasil ou em qualquer outra parte do mundo. Buscando construir uma sociedade mais justa, onde a tolerância, o respeito, a pluralidade, as liberdades e os direitos humanos possam ser verdadeiramente respeitados um grupo de religiosos, em sua grande maioria adeptos das religiões de matrizes africanas, construíram, no ano de 2008, a Comissão de Combate à Intolerância religiosa e promovem anualmente a Caminhada em Defesa da Liberdade, que atualmente está na sua 12ª edição. O evento, que acontece anualmente na cidade do Rio de Janeiro, tem por objetivo promover o diálogo e encontros inter-religioso, a fim de fomentar ações que vislumbrem a construção da paz entre as religiões.

**Palavra Chave:** Liberdade Religiosa; Equidade; Direitos Humanos; Tolerância; Humanidades.

## ABSTRACT

From the historical point of view, the religious "conflicts and disputations" were always part of political and social transformations, since there is no oneness concerning religions and religiosities in Brazil as well as in any other part of the world. Aiming to build a society with more justice in which tolerance, respect, plurality, freedoms and human rights can truly be respected, a group of religious people, most of them adherents of religions of African matrix, founded in 2008 the Committee of Combat against Religious Intolerance and they annually organize the Walk in Defense of Freedom, currently in its 12th edition. The event takes place annually in the city of Rio

<sup>1</sup> Pós-doutorando em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/UFRJ). Doutor em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/UFRJ). Pedagogo pela Notre Dame. Babalawô. Membro da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), onde coordena a área de pesquisa Experiências Tradicionais Religiosas Espirituais e Religiosidades Africanas e Dispóricas, Racismo e Intolerância Religiosa. É pesquisador do Laboratório de História das Experiências Religiosas (LHER-UFRJ) e no Laboratório de Estudos de História Atlântica das sociedades coloniais pós coloniais (LEHA-UFRJ). Coordenador da Coordenadoria de Religiões Tradicionais Africanas, Afro-brasileiras, Racismo e Intolerância Religiosa (ERARIR/LHER/UFRJ); Conselheiro Estratégico do Centro de Articulações de População Marginalizada (CEAP); Interlocutor da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR); Conselheiro Consultivo do Cais do Valongo; Vice-presidente da América Latina no Conselho Internacional African traditional religious organizations, the Ancient Religion Societies of African Descendants International Council (ARSADIC), Nigéria. Tem experiência nas seguintes áreas: Educação Étnico-racial e questões africanas; Direitos Humanos e Cidadania; Relações Internacionais; Religiões tradicionais da África Ocidental e Afro-brasileiras. Currículo Lattes - <http://lattes.cnpq.br/2914229161403132> Artigo recebido em 21.10.2019 e aceito em 01.12.2019. Contato: ivanirdossantos.academia@gmail.com

de janeiro and its goal is to promote interfaith dialogues and meetings in order to advance actions for peace between the religions.

---

**Keywords:** Religious freedom; Equity; Human Rights; Tolerance; Humanities

---

## 1. CAMINHADA EM DEFESA DA LIBERDADE RELIGIOSA: A LUTA CONTRA A INTOLERÂNCIA

De algo sempre haveremos de morrer, mas já se perdeu a conta aos seres humanos mortos das piores maneiras que seres humanos foram capazes de inventar. Uma delas, a mais criminoso, a mais absurda, a que mais ofende a simples razão, é aquela que, desde o princípio dos tempos e das civilizações, tem mandado matar em nome de Deus. (SARAMAGO, 2001).

Em 16 de março de 2008, o jornal Extra, através das matérias da sua série jornalística “O tráfico remove até a fé”, denunciou as arbitrariedades cometidas contra religiosos de matriz africana (que não podem sequer utilizar turbantes e colares rituais), expulsos pelo traficante Fernandinho Guarabu, no Morro do Dendê, localizado na Ilha do Governador, interior da Baía de Guanabara, Estado do Rio de Janeiro.

A matéria foi apenas uma das inúmeras denúncias dos casos de intolerância religiosa no Brasil. Porém, a novidade que ora se expressava era a infeliz união entre a religião e o tráfico em prol de uma limpeza étnico-religiosa, em que o alvo que estava na mira do tiro da intolerância era o conjunto das religiões e religiosidades de matrizes africanas.

No mesmo ano, em 21 de setembro de 2008, milhares de pessoas, adeptos religiosos, leigos e simpatizantes, saíram às ruas, e na orla de Copacabana, na cidade do Rio de Janeiro, caminharam juntas em prol da liberdade religiosa no Brasil, e pelo fim da intolerância religiosa.

Nascia, assim, um dos eventos tradicionais (HOBBSAWM; RANGER, 1984) mais significativos para a história, o reconhecimento histórico das religiões de matrizes africanas no Brasil. A Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa e contra a “intolerância religiosa” rompeu com um passado de interpretações simplistas, marginalizadas e um profundo desconhecimento sobre a força e a união desses grupos. O passo seguinte, após o evento, foi a criação da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), que surgiu com a intenção de combater atitudes discriminatórias e preconceituosas contra os cultos de matriz afro-brasileira, entendidas como formas de manifestação de intolerância religiosa, bem como

pressionar as autoridades a tomar medidas em relação aos ataques (MIRANDA; GOULART: 2009).

Tradicionalmente, os livros de história nos contam que, no Brasil, as religiões de matrizes africanas sempre estiveram ligadas a uma experiência doméstica da religião, sustentadas pela forte manifestação do catolicismo popular, sem atuações sociais e propulsões para ações políticas, aquém das experiências e ações políticas e sociais das religiões cristãs, principalmente no período entre os anos 1980 e 1990.

Com o forte crescimento das igrejas eletrônicas ou televangelismos, marcadas pelos fortes apelos proselitistas e baseadas nas guerras espirituais, que vêm se acentuando há mais de 40 anos, dentro dos mercados dos bens da salvação, diversas lideranças religiosas, especificamente, as neopentecostais,

[...] se utilizam da mídia para promover ataques sistemáticos a outras religiões, num flagrante de desrespeito às práticas afro-brasileiras. Também não é de hoje que a Igreja Universal do Reino de Deus, copiada por outras independentes, sedimentando a sua atuação junto a grande imprensa e meios de comunicação, vem tentando intimidar a imprensa livre no Brasil. Centenas de ações judiciais são movidas pela IURD contra veículos de comunicação e profissionais da área. (SANTOS; SEMOG, 2009, p. 9)

O surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), na década de 1970, deu início a dois grandes processos no campo religioso: o surgimento das igrejas neopentecostais, com ênfase na guerra espiritual contra o diabo, e a Teologia da Prosperidade, dando uma nova cara para grupos cristãos no país. Inclusive ocorreu a ampliação do mercado dos bens da salvação, baseado em um novo processo de sincretismo religioso (MONTES, 1998, p. 67-68) e num intenso processo de discriminação.

Essa vertente fundamentalista da fé, que impossibilita o diálogo inter-religioso, criou uma nova ordem religiosa, com igrejas fincadas nas periferias e comunidades carentes. A disseminação de templos e a captação de fiéis avançaram rapidamente, ganhando força ao utilizar um discurso proselitista, calcado na simbologia dos cultos das religiões africanas e num ataque velado às outras religiões: judeus tornaram-se “assassinos de Cristo”, católicos “idólatras de demônios”, protestantes históricos acusados de “falsos cristãos” e muçulmanos tachados como demoníacos por seguirem a Maomé e não a Jesus. (SANTOS; SEMOG, 2009, p. 7)

A filósofa Maria Lucia Montes (1998) nos lembra que as ações da IURD não incidem apenas sobre as religiões de matrizes africanas. No ano de 1995, a ação desencadeada pelo bispo iurdiano Sérgio Von Helder, ao dar pontapés numa réplica da imagem da Senhora da

Conceição Aparecida, chocou toda a comunidade cristã católica e também a comunidade não cristã. Segundo Montes,

Doze de outubro de 1995, em Aparecida do Norte, a tradicional chegada dos romeiros, que por vários dias já afluíam à cidade, agora lotava de gente os espaços monumentais entre a velha e a nova basílica. Sob a imensa passarela, e atingindo a enorme praça circular que se estende em torno da basílica nova, réplica da de São Pedro de Roma, negros vindos de todo o Vale do Paraíba e mesmo de mais longe, como do interior das Gerais, faziam ecoar a batida dos tambores no toque de congos e moçambiques, repetindo assim a prática centenária de louvor à Virgem, que divide com Nossa Senhora do Rosário e São Benedito sua devoção [...] Tudo comporia, pois, a imagem tradicional dessa capital da fé católica no dia em que atingiam seu ponto culminante os festejos da Senhora da Conceição Aparecida, que se repetem a cada ano desde sua entronização solene como Padroeira do Brasil, em 1931. Entretanto, nesse ano, um fato inédito, como uma bomba, viria a estilhaçar essa piedosa imagem, e os ecos do escândalo por ele suscitado se estenderiam por meses a fio, surpreendendo a opinião pública e obrigando os especialistas a repensar a configuração do campo religioso brasileiro às vésperas do terceiro milênio. É que nesse 12 de outubro, a televisão brasileira transmitiria para todo o país, ao vivo e em cores, a imagem do que seria considerado um ato de profanação e quase uma ofensa pessoal a cada brasileiro, provocando enorme indignação popular e mobilizando em defesa da Igreja Católica não só sua hierarquia, como também figuras eminentes de praticamente todas as religiões, além de levantar uma polêmica inédita nos meios de comunicação sobre uma instituição religiosa no Brasil. De fato, nesse dia, a Rede Record de televisão, adquirida quatro anos antes pela Igreja Universal do Reino de Deus, exibiria, durante uma cerimônia religiosa desse florescente grupo neopentecostal, um gesto de um de seus bispos, Sérgio Von Helder, que desencadearia violentas reações. Durante a tradicional pregação evangélica, centrada no ataque aberto às crenças das demais religiões, opondo-lhes a ênfase quase exclusiva no poder do Cristo Salvador. (MONTES, 1998, p. 64-65)

Salientamos que o ato transmitido através da Rede Record, justamente no dia 12 de outubro, configurou um dos maiores casos de intolerância religiosa entre cristãos no país. Entretanto, e com base no último relatório sobre os casos de intolerância religiosa no Brasil, os casos de violência física e patrimonial entre os cristãos não ultrapassam os índices dos casos de violência por parte de cristãos às comunidades religiosas de matrizes africanas, pois, segundo os dados do Relatório sobre os casos de intolerância religiosa no Brasil, de 2015, publicado em versão bilíngue, com o título Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço, pelo CEAP, em parceria com a editora Klíne (SANTOS, 2016), só no estado do Rio de Janeiro, entre o primeiro período dos anos de 2011 a 2015, as denúncias contra religiões afro-brasileiras representaram 71,5% dos casos, como é evidenciado na Tabela 1, dos dados quantitativos dos números de casos de intolerância religiosa, disponibilizados pela CEPLIR. Tal fato indica este segmento como o mais vulnerável e, conseqüentemente, aquele com maior índice de vitimização (ver Tabela 1).

Os dados quantitativos publicados no relatório nos chama a atenção para os números significativos de casos de violências física, psicológica e/ou patrimonial contra adeptos das

religiões afro-brasileiras. Algo que vislumbra compreender como a sociedade opera e cresce junto com o preconceito, o racismo, o desrespeito e as desumanidades.

*Tabela 1: Distribuição percentual dos tipos de atendimento prestado pelo CEPLIR (Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos), entre abril de 2012 e dezembro de 2015, no Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

Tipo do atendimento segundo período	Percentual (%)
<b>Abril de 2012 a agosto de 2015</b>	<b>1014 (100%)</b>
Contra religiões afro-brasileiras	71%
Contra evangélicos, protestantes ou neopentecostais	8%
Contra católicos	4%
Contra judeus e pessoas sem religião	4%
Ataques contra a liberdade religiosa	4%
Não informado/Não possui	9%
<b>Setembro a dezembro de 2015</b>	<b>66 (100)%</b>
Agressões contra mulçumanos	32%
Agressões contra candomblecistas	30%
Agressões contra indígenas	6%
Agressões contra agnósticos	5 %
Agressões contra pagãos	3 %
Agressões contra kardecistas	3%
Não informado/Não possui	21%

Se fosse possível fazer uma averiguação histórica, com base nos documentos policiais gerados a partir da denúncia contra violações de templos religiosos e agressões desde o período colonial no Brasil, caso fossem registrados, provavelmente a escala de 100% seria o marco dos índices de violência contra os adeptos e as comunidades de religiões de matrizes africanas.

Contudo, não estamos enfatizando e nem tampouco demarcando qual grupo religioso sofre ou sofreu mais ou menos perseguições religiosas dentro dos processos históricos de

construção do Brasil, mas sim, chamando a atenção para as novas formas e modelos de supressão dos direitos e das liberdades de escolha. Supressões que passaram a ser fortemente combatidas, principalmente pelos adeptos de comunidades de religiões afro-brasileiras. O episódio conhecido como “o chute na santa”, divulgado pela TV Globo, que o retransmitiria várias vezes em horário nobre, inclusive no Jornal Nacional (MONTES, 1998, p. 66), marcou profundamente o cenário do panorama religioso brasileiro nos meados da década de 1990.

E sabido que evangélicos se opõem ao culto das imagens de santos pela Igreja Católica. É um direito que lhes assiste. Assim como cultuar no dia 12 de outubro Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, é um direito legítimo da vasta maioria da população católica deste país - direito que deve ser respeitado até pelas pessoas que não compartilham desta devoção.

A Declaração Universal dos Direitos do Homem afirma no seu artigo XVIII o direito à liberdade de religião e de manifestar essa crença em público. No capítulo dos direitos e garantias individuais, a Constituição do Brasil dispõe que a liberdade de crença é inviolável, ficando assegurado o livre exercício dos cultos religiosos.

Por tudo isso foi surpreendente e chocante a investida pela televisão do senhor Sérgio Von Helder, da Igreja Universal do Reino de Deus, [...] contra a imagem de Nossa Senhora da Aparecida [...] a pretexto de criticar a "idolatria" dos católicos, deu socos e chutes na imagem de Nossa Senhora Aparecida, bradando histericamente: "Isto não é santo coisa nenhuma, não é Deus coisa nenhuma. É um pedaço feito de gesso feito por mãos humanas." E em seguida: "Será que Deus pode ser comparado a um boneco desse, tão feio, tão horrível, tão desgraçado?"

O gesto de Von Helder foi intolerante, autoritário e fanático. Sua postura arrogante e excludente lembra em tudo a intransigência dos nazistas em face de opiniões divergentes das suas em questões sociais, políticas, religiosas e raciais. Sua profanação pública foi um desrespeito semelhante ao de um católico que chutasse publicamente a imagem do Buda na Índia, insultasse Maomé na Meca, ou conspurcasse com pichações o Muro das Lamentações em Jerusalém, a pretexto de que representações e sítios sagrados para os outros não passam de mistificações.

Três anos após o episódio, no ano de 1998, Marcelo Crivella, bispo licenciado da Igreja Universal do Reino de Deus, e que em janeiro de 2017 assumiu o cargo de prefeito do Município do Rio de Janeiro, ironizou, com uma composição de sua autoria, a reação e a comoção dos brasileiros diante do caso do chute à imagem da santa. A canção, nomeada “Um

chute na heresia”, classifica como idolatria a adoração e a devoção da santa, como podemos ver abaixo:

Eu vou cortar o poste de baal

Atropelar a jezabel com meu cavalo

[...]

Eu quero ver a babilônia despencar

[...]

Na minha vida dei um chute na heresia

[...]

Aparecida, guadalupe ou maria

Tudo isso é idolatria de quem vive a se enganar

Mas não se ofenda meu irmão, não me persiga

[...]

Se ela é Deus, ela mesmo me castiga

A Composição do religioso, que integra o CD “Como posso me calar?”, de 1998, faz menção não apenas ao caso de 1995, mas também traz uma série de nomes próprios como Baal, Jezabel e Babilônia, como uma tentativa de qualificar a devoção aos santos na igreja católica como um ato herético, e a ação do pastor Sérgio Von Helder como um ato plausível de defesa dos valores e das ideias dos cristãos evangélicos. Ou seja, mais uma representação dos inúmeros processos de intolerância religiosa disseminada pelos meios de comunicação. A apologia manifestada na letra da música, indicando, sem sombra de dúvida, transformações profundas, cujos efeitos só então emergiam escancaradamente à superfície dos atos de intolerância.

Ao passar para a administração do bispo Edir Macedo, a Rede Record passou a se envolver em graves crimes de transgressão à lei, que vão desde “conluíus escusos com o ex-presidente da República, Fernando Collor de Mello, e o tesoureiro de sua campanha eleitoral, Paulo César Farias, até ligações com o narcotráfico colombiano” (MONTES, 1998, p. 66). Segundo a autora, ao que tudo indica, essas pessoas teriam financiado parte das dívidas do bispo, contraídas por ocasião da compra da emissora.



Mais tarde, “o envolvimento com políticos malufistas também viria à tona, ao lado de acusações de negociação de favores com o então ministro das Comunicações, Sérgio Motta” (MONTES, 1998, p. 66). Todas essas questões constam de um inquérito da Polícia Federal para apuração das possíveis fraudes, até mesmo os financiamentos em que se encontraria envolvida a Igreja Universal, desdobrando-se, a partir daí, operações que se completaram com a cobertura da Procuradoria da República, de técnicos da Receita Federal e do Banco Central, além de uma ampla repercussão na mídia.

Destarte, para Maria Lucia Montes, episódios como “o chute na santa” significam,

Em primeiro lugar, a afirmação de um novo poder do protestantismo no Brasil, de dimensões inéditas em um país tradicionalmente considerado católico. Mas significavam também, já que essa nova visibilidade protestante se devia ao crescimento, no interior do protestantismo histórico, e muitas vezes em oposição a ele, das igrejas chamadas “evangélicas”, uma transformação importante no próprio campo protestante. Por fim, visto que no centro da polêmica se encontravam as práticas da Igreja Universal do Reino de Deus, cuja proximidade com a macumba era apontada depreciativamente nos próprios meios evangélicos, a exemplo das declarações do pastor Caio Fábio, esses episódios evidenciavam que, na verdade, a transformação em curso no interior do protestantismo significava uma espécie de mutação interna, indissociável das vicissitudes por que passavam, graças à sua influência, as próprias religiões afro-brasileiras. (MONTES, 1998, p. 68)

O evento do dia 16 de março de 2008 citado no início da seção 2.1, relativo às arbitrariedades cometidas contra religiosos de matrizes africanas, e, posteriormente, a Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, não estão desconectados da história de intolerância no Brasil, ou dessa história teocrática brasileira, onde o público e o privado estiveram intimamente ligados. Entretanto, a partir desses novos arranjos da contemporaneidade, as relações entre o público e o privado passaram a ganhar novos contornos e acordos táticos dentre os religiosos, principalmente na esfera pública.

Dezenove anos antes, em 25 de abril de 1989, seis anos antes do episódio do “chute na santa”, o bispo Edir Macedo, da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), e Amaury Brito foram arrolados em um processo na 22ª Vara Criminal do Rio de Janeiro, pela infração dos Artigos 20 e 21 da Lei 8850/67. Segundo consta nos autos do processo, o querelante era o Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda e dos Cultos Afro-brasileiros, com o aval da CEUB.

Queixa,

O CONSELHO NACIONAL DELIBERATIVO DA UMBANDA E DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS, sociedade devidamente registrada no Cartório do Registro Civil das Pessoas Jurídicas sob o nº 31036, Livro A/14, [...], juntamente com o seu Advogada abaixo assinada o (doc. Nº 1), vêm oferecer

## QUEIXA-CRIME

Contra EDIR MACEDO BEZERRA, brasileiro, casado CPF nº XXXXXXXXXX, conhecido também como “BISPO MACEDO”, e contra AMAURY DE BRITTO, brasileiro, demais dados de qualificação ignorados, ambos trabalhando na [...], Abolição, nesta cidade, pelos seguintes fatos: A. os Querelados, em dezembro p.p., na publicação nº 42- ANO VII da revista de nome Plenitude (doc. Nº 2), com sede nesta cidade, sendo o primeiro querelado diretor, e o segundo redator, escreveram artigos caluniosos sobre suas religiões [...] No artigo a “FARSA DE SATANÁS”, afirma que o querelante engana as pessoas, com suas propostas, é representante do “diabo”, sendo servidor de Satanás, e que faz orgias em conjunto ou separadamente.

As vias jurídicas foram uma das inúmeras formas que as religiões afro-brasileiras encontraram para fazerem valer seus direitos e a liberdade religiosa. Entretanto, a luta por esses e outros direitos, em grande medida, só era possível ser reivindicada por meio de uma organização ou federação. Comumente, a história e as experiências das religiões de matrizes africanas ainda têm sido encaradas, de uma forma muito pejorativa, sob uma interpretação simplista e de guetização, sem pulsões para lutar pelos seus direitos ou aliada a outra história que não as suas próprias. Entretanto, ao pautarmos as manifestações pela liberdade religiosa, recorreremos a um universo de experiências não analisadas a partir das vivências dos próprios atores sociais que as fazem, ou seja, a gente comum.

Contrariando a interpretação corrente, Prandi (2003, p. 9) diz que “grande parte da fraqueza das religiões afro-brasileiras sobrevém de sua própria constituição, como reunião não organizada e dispersa de grupos pequenos e quase domésticos, que são os terreiros”; e uma vasta gama de intelectuais destaca apenas o aspecto cosmológico-religioso das religiões de matrizes africanas, ou apresenta as religiões de matrizes africanas como um dos instrumentos de fortalecimento das culturas negras brasileiras, sem grandes propensões para a organização de grupos dirigentes cujos planos estejam relacionados à industrialização e à política.

Por essas e outras razões, nos ocorre que a ênfase sobre a luta das religiões afro-brasileiras, em certa medida, pode ter sido investigada de uma forma errônea, ou apenas so um dos aspectos, não dando possibilidades para as análises das suas resistências cotidianas (SCOTT, 2011, p. 218). A mais constante luta é contra as violações de seus templos e espaços sagrados, calúnias, difamações, preconceitos e racismos. A maioria das formas assumidas por essa luta não chega a ser exatamente a de uma confrontação coletiva.

Em 13 de junho de 1989, noticiava o jornal O Globo que babalorixás, ialorixás e representantes de várias comunidades religiosas de matrizes africanas, vestidos de branco e guias no pescoço, de mãos dadas, se reuniram em frente à Câmara Municipal da cidade do Rio de Janeiro, para protestarem contra, e impedir a aprovação de projeto lei do então vereador Wilson Leite Passos (PDS) que, junto com a vereadora Bambina Bucci (PMDB), previa a cassação do alvará de entidades responsáveis por sacrifício de animais.

Segundo o jornal, o projeto, que deveria ter entrado no dia anterior na “ordem do dia”, não foi votado porque o tempo regimental da sessão se esgotou, mas foi apresentado posteriormente; por isso, o projeto fora apresentado pelos vereadores citados, com substitutivo, definindo os casos em que o sacrifício é proibido.

O jornal traz, decodificado em escrita, a importante voz da presidente do Conselho Interamericano de Cultos Afro-indígenas do Brasil, a yalorixá Dulcéa

Alves da Silva, conhecida como Mãezinha Celinha, que postula que mesmo com a reedição do projeto, o mesmo se transformando em lei, provavelmente iria provocar o fechamento de terreiros filiados às federações espíritas do Estado. Para a sacerdotisa, por trás do projeto estariam as “igrejas eletrônicas”, que vinham ganhando cada vez mais adeptos e espaço sobre as várias esferas sociais do país. Com firmeza de palavras, a yalorixá dizia ao jornal que “isso é perseguição religiosa. O vereador está querendo acabar com uma tradição de quatrocentos anos. Isso é discriminação.” Entretanto, o vereador Wilson Leite Passos justifica as suas propostas, dizendo ao jornal que não estava agindo em nome do quer que seja e não queria proibir ninguém de praticar sua religiosidade, o que pretendia era, com o projeto, evitar o sacrifício de animais, a exemplo do que é feito nos países “civilizados”.

Diante das afirmações da sacerdotisa e das justificativas do vereador, podemos perceber que o crescimento das “igrejas eletrônicas” pentecostais, no Brasil, vem acompanhado de intensos casos de discriminações e coibições sociais, assim como a aliança de alguns setores políticos e interpretações e ações dessas igrejas, além de um menosprezo e interiorização ao comparar as práticas religiosas afro-brasileiras ou afro-indígenas às internacionais, classificando-as como incivilizadas.

Um jogo assimétrico, classificado a partir de uma referência cristã em relação às práticas religiosas afro-brasileiras, ou referendando as práticas religiosas na África, que foram classificadas como inferiores e atrasadas, práticas religiosas “dos escravos” (DU BOIS, 1989). O projeto de lei proposto pelos políticos do PDS foi proposto em exato seis meses após a veiculação das matérias na revista Plenitude, publicadas em dezembro de 1988, da Igreja Universal do Reino de Deus.

Em 1º de agosto de 1989, o jornal O Dia, conforme o Boxe 9 mostra, trouxe, em uma de suas matérias, uma reportagem sobre o grande descontentamento das religiões e organizações afro-brasileiras em relação às ações do bispo Edir Macedo.

Em depoimento, segundo o jornal, ao então juiz João Antônio da Silva, da 22ª Vara Criminal do Rio de Janeiro, o bispo Edir Macedo disse que não sabia onde se encontravam os centros espíritas em que seriam praticados rituais macabros, como sacrifício de vidas humanas, e que apenas transcreveu o relato de dezenas de fiéis de sua igreja, antes adeptos do espiritismo e testemunhas desses homicídios.

Contraopondo as afirmações do bispo, o então deputado, Átila Nunes, em entrevista ao jornal, disse que as ações do sacerdote iurdiano estavam gerando um instigamento ao ódio religioso. Diz o deputado: “Eles (o pessoal da Igreja Universal), estão ‘recriando os xiitas do Aiatolá Khomeini, ou Jim Jones’.” O deputado classificou as ações do bispo Edir Macedo como um “vilipêndio aos espiritualistas”.

Transmitidas, principalmente, pelos meios de comunicação, as ofensas e acusações transcorreram com base na Lei de Imprensa. Segundo consta nos autos do processo, o deputado e secretário de trabalho, Átila Nunes, membro do Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros, adjetivado na matéria como espiritualista, foi uma das duas testemunhas de acusação no processo arrolado contra o bispo da Igreja Universal do

Reino de Deus e o editor-chefe da revista. Entretanto, apesar de todos os esforços legítimos e válidos, o juiz não deu parecer favorável sobre a acusação e não condenou os responsáveis pela revista Plenitude, bispo Macedo e Amaury Britto. O parecer do juiz, em entrevista ao jornal, estava embasado no fato de que a revista falava de centros espíritas em geral.

Podemos perceber, entretanto, que quanto mais buscamos reconstruir a experiência de lutas das classes sociais ditas inferiores, mais restrita se torna a variedade de fontes à disposição (SHARPE, 1992, p. 43). No entanto, isso não significa que não é possível reconstruí-las, pois muitos são os vestígios históricos deixados pela “gente comum” nas suas formas de se expressar através das danças, comidas típicas, expressões linguísticas, etc. Jim Sharpe, ao estimular uma história que preconize as experiências históricas da “gente comum”, nos diz que

Mesmo hoje, grande parte da história [...] considera a experiência da massa do povo no passado como inacessível ou sem importância; não a considera um problema histórico; ou, no máximo, considera as pessoas comuns como “um dos problemas” com que o governo tinha de lidar. (SHARPE, 1992, p. 42).

Deste modo, ao mergulharmos nos fatos de 2008, episódios em que adeptos das religiões de matrizes africanas são expulsos do morro do Dendê, abrimos uma possível forma de ver e de ler o evento a partir das experiências desses grupos, tornando-os sujeitos de suas próprias histórias, trazendo à tona uma intensa história de lutas pela sobrevivência de seus cultos e manifestações culturais.

O fatídico 16 de março poderia ser considerado como apenas mais um dos casos de violações e ataques aos direitos, ou então ter entrado para as fileiras dos inúmeros casos. Contudo, o desenhar das ações, combinações e diálogos entres as muitas comunidades religiosas, proporcionaram um dos maiores eventos construídos em razão da diversidade e da liberdade religiosa.

## CONCLUSÃO

O brevíssimo trabalho apresentado é fruto das minhas pesquisas durante a realização do curso de Doutorado no Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Trabalho esse que foi publicado em formato de livro impresso pela Pallas Editora, na cidade do Rio de Janeiro. Acredito que ele abre uma possibilidade de desdobramentos futuros para outras análises e aprofundamentos. Por essa razão, tentei buscar referências em fontes arquivísticas, teses e dissertações acadêmicas que pudessem fomentar o seu desenvolvimento.

E foi num desses vários processos que fui apresentado à obra *A Era dos Direitos*, de Norberto Bobbio (2004), sobre a qual quero fazer uma breve colocação. O autor buscou traçar explicações a respeito dos conceitos de tolerância, intolerância e discriminação religiosa que podem ser interpretados como antônimos, entre tolerância e intolerância, ou sinônimos, no caso de intolerância e discriminação religiosa, por isso, são passíveis de múltiplos sentidos e interpretações. Bobbio analisa que o significado histórico da noção predominante de tolerância se refere ao problema da convivência, provocada principalmente após a ruptura entre cristãos católicos com o cisma protestante. A tolerância, assim nasce, no século 16, como uma tentativa de convivência pacífica entre as denominações religiosas cristãs dentro dos recém-formados Estados modernos.

No mesmo esteio, o autor aponta que a intolerância se baseia na certeza de se possuir a verdade absoluta, seja do ponto de vista religioso ou social, caracterizada por procedimentos de exclusão e de perseguição. Já a discriminação religiosa pode ser entendida e interpretada como um tratamento desigual, que pode ser ocasionado ou proporcionado pelo preconceito racial, de gênero, classe social, ou religião.

Podemos perceber um bom exemplo para tal análise, ao entendermos que o Estado brasileiro, ao conceder permissão para a presença de crucifixos e Bíblias em prédios e repartições públicas, e não para atabaques ou símbolos sagrados das religiões de matrizes africanas, configura uma discriminação religiosa, pois se baseia no consentimento de tratamento desigual a um grupo religioso em detrimento dos demais, colocando em xeque a laicidade do Estado.

Quando uma pessoa é vítima de violência psicológica, patrimonial e/ou física por causa da sua escolha religiosa, isso se configura como intolerância. Aqui podemos exemplificar o caso da menina Kaylane, de apenas de 11 anos de idade, que foi vítima de intolerância religiosa, em 14 de junho de 2015, e apedrejada após sair de um culto candomblecista (SANTOS, 2016, p. p. 58-59). Esse fatídico episódio de intolerância religiosa não é exclusivo dentro da história das perseguições sobre as minorias religiosas no Brasil. Entretanto, mesmo diante destas configurações, precisamos ressaltar que entre tolerância, intolerância e discriminação religiosa estão a liberdade religiosa e o sentimento religioso.

E é possível, dentro das nossas liberdades, tolerar uma religião e ao mesmo tempo discriminá-la, mas é possível também, dentro das nossas liberdades, combater a intolerância e

ao mesmo tempo sentir-se “no direito” de não querer conviver com os outros que professem crenças diferentes, pois somos frutos das configurações sociais e históricas. E historicamente, no caso das religiões de matrizes africanas, a violência simbólica as estigmatiza e as desqualifica, fomentando perseguições e tentativas de cerceamento à liberdade religiosa, que vêm crescendo a cada dia em nosso país. É por essa razão que no desenvolvimento dos três capítulos dessa pesquisa buscamos reconstruir os processos das construções sociais no Brasil, ressaltando os múltiplos processos de resistências.

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ASSMANN, Hugo. *A igreja eletrônica e seu impacto na América Latina*. Petrópolis: Vozes 1986.
- ÁVILA, Cíntia Aguiar de. *Na interface entre religião e política: origem e práticas da Congregação em Defesa das Religiões Afro-brasileiras (CEDRAB/RS)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 2009.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites - século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BAPTISTA, Saulo. *Pentecostais e neopentecostais na política brasileira: um estudo sobre cultura política, Estado atores coletivos religiosos no Brasil*. São Bernardo: Instituto Metodista Izabela Hendrix/ Annablume, 2009.
- BIRMAN, Patricia. *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- BLOCH, M. Para uma história comparada das sociedades europeias. In: BLOCH, M. *História e historiadores*. Tradução de Telma Costa. Lisboa-PT: Teorema, 1998. p. 119-150.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. - 2. ed. - Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais - Séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e políticas colonizadoras em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.
- BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro, 1891. [Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1824-1899/constituicao-35081-24-fevereiro-1891-532699-publicacaooriginal-15017-pl.html>>]
- BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro, 1934a. [Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao34.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm)>]

- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, 1967. (Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao67.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao67.htm)>)
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, 1988a. (Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm)>)
- BRASIL. *Constituição dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro, 1946. (Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao46.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao46.htm)>)
- BRASIL. *Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890*. Promulga o Código Penal dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro, 1890. (Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/D847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D847.htm)>)
- BRASIL. Decreto nº 24.531, de 2 de Julho de 1934: aprova novo Regulamento para os serviços da Polícia Civil do Distrito Federal. *Diário Oficial da União*, Rio de Janeiro, Seção 1, Página 13417, 6 jul. 1934b.
- BRASIL. *Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940: Código Penal*. Rio de Janeiro, 1940. (Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/De12848compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/De12848compilado.htm)>)
- BRASIL. *Decreto-Lei nº 3.688, de 3 de outubro de 1941: Leis das Contravenções Penais*. Rio de Janeiro, 1941. (Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decllei/1940-1949/decreto-lei-3688-3-outubro-1941-413573-publicacaooriginal-1-pe.html>>)
- BRASIL. *Lei nº 7.437, de 20 de dezembro de 1985 (Lei Caó)*: inclui entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceito de raça, cor, sexo ou estado civil. Detalhes da norma. Brasília, 1985. (Disponível em <<https://legis.senado.leg.br/legislacao/DetalhaSigen.action?id=549313>>)
- Brasil. *Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (Lei do Crime Racial)*: define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Detalhes da norma. Brasília, 1989. (Disponível em <<https://legis.senado.leg.br/norma/549592>>).
- BRASIL. *Lei nº 12.025, de 3 de setembro de 2009*: institui o Dia Nacional da Marcha para Jesus. Detalhes da norma. Brasília, 2009. (Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2009/lei-12025-3-setembro-2009-591017-norma-pl.html>>)
- BRASIL. *Projeto de Lei do Senado nº 9, de 1983*: inclui entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceito de raça, cor, sexo ou estado civil. Brasília, 1983. (Disponível em <<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/24048>>)
- BRASIL. *Projeto de Lei da Câmara nº 52, de 1988*: define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Brasília, 1988b. (Disponível em <<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/20583>>)
- BRASIL. *Projeto de Lei da Câmara nº 1053, de 1972*: dispõe sobre o exercício dos cultos religiosos. Informações de tramitação. Brasília, 1972. (Disponível em <<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=186579>>)
- BRASIL. *Projeto de Lei da Câmara nº 122, de 2006*: Altera a Lei nº 7.716, [...] para definir os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de gênero, sexo, orientação sexual e identidade de gênero. Brasília, 2006. (Informações disponíveis em <<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/79604>>)

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: ISER: Marco Zero, 1985. p. 9-42. (Cadernos do ISER, n. 18)

BROWN, Diana. *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. New York-US: Columbia University Press, 1994.

CCIR. *Relatório de casos assistidos e monitorados pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa no Estado do Rio de Janeiro e no Brasil*. Rio de Janeiro: CCIR, [2010]. (disponível em <<https://ipfer.com.br/wp-content/uploads/2010/01/RELATORIO-1.pdf>>)

CEUB. *Zélio de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas*. Disponível em: <<http://www.ceubrio.com.br/downloads/zelio.de.moraes.e.o.caboclo.das.sete.encruzilhadas.pdf>>. Acesso em: 7 maio 2016.

CEUB. *[Documentos diversos]*. Acervo do CEUB

DAVIDSON, N. S. *A contra-reforma*. Tradução Walter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ESTADO DA GUANABARA. *Decreto-Lei nº 112, de 12 de agosto de 1969*: fixa normas de proteção contra ruído. Rio de Janeiro, 1969. (Disponível em: <<https://www.ibama.gov.br/sophia/cnia/legislacao/HTM-ANTIGOS/112-69.HTM>>)

ESTADO DO RIO DE JANEIRO. *Lei nº 126, de 10 de maio de 1977*: dispõe sobre a proteção contra a poluição sonora, estendendo, a todo o Estado do Rio de Janeiro, o disposto no Decreto-Lei nº 112, de 12 de agosto de 1969, do ex-Estado da Guanabara, com as modificações que menciona. Rio de Janeiro, 1977. (Disponível em <<https://gov-rj.jusbrasil.com.br/legislacao/214196/lei-126-77>>)

ESTADO DO RIO DE JANEIRO. *Lei nº 6263, de 7 de maio de 2012*: inclui no calendário oficial do Estado do Rio de Janeiro a "Marcha para Jesus", a sr. comemorada no segundo sábado do mês de junho. Rio de Janeiro, 2012. (Disponível em <<http://alerjlnl.alerj.rj.gov.br/contlei.nsf/f25edae7e64db53b032564fe005262ef/558e926cc421f13f832579f80072f8ca?OpenDocument&Highlight=0,marcha,para,jesus>>)

FOLHA UNIVERSAL. Rio de Janeiro: Igreja Universal do Reino de Deus, 1992-. jornal semanal.

FRESTON, Paul Charles. Breve histórico do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

FRESTON, Paul Charles. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese (Doutorado em Sociologia) – IFCH, Unicamp. Campinas, 1993.

GINZBURG, C. *Mitos, emblemas e sinais*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, a. 9, n. 19, p. 247-281, jul. 2003.

GIUMBELLI, Emerson. Um projeto de cristianismo hegemônico In: SILVA, V. G. (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007. p. 149-169.



HOBBSAWM, Eric J. *Sobre história*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

JORNAL de umbanda. Rio de Janeiro: União Espiritista de Umbanda, [?-?]. bimestral. O exemplar consultado, de outubro de 1982, estava, na época da realização da pesquisa, entre os documentos arquivados pela CEUB.

LOPES, Nei. A presença africana na música popular brasileira. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, n. 50, jun. 2005.

MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias, deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: UNIVERSAL, 1997.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

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

MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. Tradução de Heloisa Braz

MARIANO, Ricardo. Deus é voto. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, a. 8, n. 87, dez. 2012.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MIRANDA, Ana Paula; GOULART, Julie Barrozo. Combate à intolerância ou defesa da liberdade religiosa: paradigmas em conflito na construção de uma política pública de enfrentamento ao crime de discriminação étnico-racial-religiosa. In: ANPOCS. Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 33., 2009, Caxambu. *Anais...* São Paulo: ANPOCS, 2009.

MONTERO, Paula. O campo religioso, secularismo e a esfera pública no Brasil. *Boletim CEDES*, Rio de Janeiro, out.-dez. 2011. [disponível em <<http://www.cis.puc-rio.br/cis/cedes/>>]

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 47-66, mar. 2006.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, Lisboa-PT, v. 13, n. 1, p. 7-16, 2009.

MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Tradução de Ana Medeiros. Mangualde-PT: Pedagogo, Luanda-AO: Mulemba, 2013.

O DIA. Rio de Janeiro: O Dia, 1951-. jornal diário. (também publicado em formato digital em <<https://odia.ig.com.br/>>)

O FLUMINENSE. Niterói: O Fluminense, 1878-. jornal diário. (também publicado em formato digital em <<http://www.ofluminense.com.br/>>)

ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, Porto Alegre, a. 1, n. 1, p. 10-36, 1997.

ORO, Ari Pedro. O "neopentecostalismo macumbeiro". *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 319-332, dez.-fev. 2005-2006.

ORO, Ari Pedro. Religião, laicidade e cidadania no Rio Grande do Sul. In: ANPOCS. Encontro Anual, 31., Caxambu-MG, 22-26 out. 2007: Seminário temático 27. *Anais...* [Disponível em <<https://www.anpocs.com/index.php/papers-31-encontro/st-7/st27-2/3065-aripedrooro-religiao/file>>]

ORO, Ari Pedro; BEM, Daniel F. A discriminação contra as religiões afrobrasileiras: ontem e hoje. *Ciências e Letras*, Porto Alegre, n. 44, p. 301-318, jul.-dez. 2008.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Tradução de Dora Rocha Flauman. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas - Revista de Ciências*

REFKALEFSKY, Eduardo. Jeitinho evangelizador. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, a. 8, n. 87, dez. 2012.

SANT'ANA, Raquel. *A nação cujo Deus é o Senhor: a imaginação de uma coletividade evangélica a partir da Marcha para Jesus*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ, 2017.

SANTOS, Babalawô Ivanir dos [et al.] (org.). *Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço = Religious intolerance in Brazil: report account*. Rio de Janeiro: Klíne/ CEAP, 2016. edição bilíngue.

SANTOS, Ivanir dos; SEMOG, Éle. Apresentação. In: SANTOS, Ivanir dos; ESTEVES FILHO, Astrogildo (org.). *Intolerância religiosa x democracia*. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos. *Marchar não é Caminhar: Interfaces políticas e sociais das religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro contra os processos de Intolerância Religiosa (1950-2008)*. Tese de Doutorado – Programa de Pós-graduação em História Comparada, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2018.

SARAMAGO, José. O fator Deus. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, Caderno especial, 19 set. 2001. [Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/especial/fj1909200128.htm>>].

THOMPSON, Edward P. *A formação da classe operária inglesa*. v. 1: a árvore da liberdade. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, Edward P. *A miséria da teoria*. ou um planetário de erros. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

# Escrever a resistência: uma análise das dinâmicas religiosas como narrativas insurgentes na Revolta dos Malês

Writing the resistance: an analysis of the religious dynamics as insurgent narratives in the Malê Revolt

*Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões*

## RESUMO

O presente artigo buscou, a partir do episódio do levante de escravizados muçulmanos no Brasil - a Revolta dos Malês, ocorrida em 1835 na Bahia - levantar as dinâmicas religiosas como possibilidade de discursos de insurgência e de transposição dos territórios centrais e zonas periféricas. Pretendeu-se compreender, através da experiência dos malês, as narrativas que sobreviveram nos espaços intersticiais, aquém ou além dos discursos hegemônicos e de seus mecanismos de exclusão e validação. Para tanto, mobilizamos nesta análise teorias alinhadas com as chamadas epistemologias pós-coloniais, considerando-as como potentes ferramentas para o entendimento de um episódio que da história que muito tem a contribuir para a compreensão da vivência do Islã no Brasil, bem como para as diversas nuances que configuram a diáspora africana no Atlântico.

**Palavras-chave:** Malês, resistência, religião, epistemologias pós-coloniais.

## ABSTRACT

The present article aimed, from the episode of the uprising of Muslim slaves in Brazil - the Males Revolt of 1835 in Bahia - to raise religious dynamics as possibility of insurgency discourses, by transposing central territories and peripheral zones. It was intended to understand, through the Males experience, the narratives that survived in the "interstitial spaces", before and beyond the hegemonic discourses and their exclusion and validation mechanisms. Therefore, we mobilize in this analysis theories aligned with the postcolonial epistemologies, considering them as powerful tools for understanding this episode, that has much to contribute to the knowing of the experience of Islam in Brazil, as well as to the nuances that shape the African diaspora through the Atlantic Ocean

**Keywords:** malês, resistance, religion, postcolonial epistemologies

I Professora Adjunta no Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Artigo recebido em 31.07.2019 e aceito em 25.11.2019. Contato: ceciliarsimoes@gmail.com

## INTRODUÇÃO

O mapa da diáspora africana, enquanto espaço simbólico, é composto por diferentes narrativas, articuladas através de dinâmicas de movimento e multiplicidade. Com base nesta compreensão este artigo buscou, a partir do episódio do levante de escravizados muçulmanos no Brasil - historicamente conhecido como a Revolta dos Malês, ocorrido em 1835 na Bahia - levantar as dinâmicas religiosas como possibilidade de discursos de insurgência e de transposição dos territórios centrais e zonas periféricas. Desta forma pretendeu-se compreender, através da experiência dos malês, as narrativas que sobreviveram nos espaços intersticiais, aquém ou além dos discursos hegemônicos e de seus mecanismos de exclusão e validação. Para tanto, mobilizamos nesta análise teorias alinhadas com as chamadas epistemologias pós-coloniais, centrando-nos sobretudo no teórico Homi Bhabha (1998), com o intuito de promover o entendimento de um episódio que, embora já bastante referenciado pela historiografia, muito tem a contribuir para a compreensão da vivência do Islã no Brasil colonial e imperial, bem como para as diversas nuances que configuram a diáspora africana no Atlântico.

A crítica pós-colonial ganhou notoriedade a partir da década de 1970, através de “intelectuais diaspóricos” que experimentavam tanto na vida, quanto na produção intelectual, o sentimento de dupla pertença (colonizador e colonizado), ocupando os espaços intersticiais de uma identidade múltipla e ao mesmo tempo singular. Baseada na crítica pós-estruturalista, sobretudo na filosofia política de Michel Foucault e na filosofia da diferença de Jacques Derrida, a crítica pós-colonial pretende também se debruçar sobre as assimetrias discursivas nas construções das relações de poder e na possibilidade de se considerar diferenças simultâneas, plurais e parciais, em contrapartida ao fundamento rígido e imutável do sujeito moderno. Esta experiência deu fôlego ao argumento de que também a ciência, como qualquer outra experiência humana, pode servir como instrumento para esmaecer ou realçar aspectos do mundo que, por excelência, é plural e híbrido. As narrativas de mundo e dos processos colonizadores forjadas pela História, Ciências Sociais e pelas Humanidades como campo geral são então revisitadas a partir deste olhar, que parte dos Estudos Culturais, para uma compreensão de que a realidade dos contextos pós-coloniais vai muito além das clássicas dicotomias que separam os discursos de vencedores e de vencidos. E o que é esse muito além?

É importante ressaltar que o prefixo “pós” do pós-colonial não atua como periodização cronológica, mas sugere um olhar adiante, que promove leituras inéditas dos contextos afetados pela dinâmica colonial e pode ser utilizado para leituras mais profundas e dinâmicas das relações entre identidade e alteridade, apurando os olhares sobre a diferença. Diante disso, ousamos incluir neste olhar a experiência dos malês naquilo que poderíamos definir como “experiências

religiosas outras”. Embora possa parecer um capricho de linguagem, o uso de expressões como conhecimentos outros, realidades outras ou, no nosso caso, religiões outras, pretende ir além da ideia de outras realidades, outros conhecimentos ou outras religiões, assumindo uma perspectiva que ressalta nestas diferenças seu estatuto ontológico, trazendo-as para o mesmo patamar referencial do eu. Desta forma a experiência dos malês vivenciada através do levante e de sua significação religiosa ganha um novo status e significado, não sendo possível falar somente de uma tentativa desesperada por fuga. A Revolta dos Malês, muito mais do que isso, nos aponta para uma organizada e fortalecida rede de trocas de conhecimento e de bens simbólicos em prol de um objetivo comum: libertar-se do sistema escravista. (REIS, 2003)

Conforme exposto, as teorias pós-coloniais podem ser potentes ferramentas interpretativas para compreensão de eventos históricos e narrativas historicamente engessadas dentro da lógica colonial homogeneizadora, como é o caso das revoltas de escravos no território brasileiro e do esmaecimento da influência africana para a consolidação dos ideais de liberdade no mundo ocidental. Como afirma Stuart Hall (2003), por trás da suposta dicotomia entre vítimas e algozes, colonizados e colonizadores, oriente e ocidente, desenvolve-se uma complexa rede de antagonismos, alianças, distanciamentos, aproximações entre sujeitos que se constituem indefinidamente na instabilidade de suas posições. O sujeito pós-colonial é então um sujeito que jamais será acabado, está em constante transformação, afetado a todo momento pela alteridade, desconstruindo o discurso colonial que legitima a subalternização desta alteridade.

Para o teórico H. Bhabha (1998) as narrativas e representações em contextos coloniais mantêm em aberto uma “soma que não fecha”, uma sobra não prevista pela colonização, onde ocorre a renegociação dos espaços sociais, incluindo neles a heterogeneidade e a diferença. Analisar as discursividades nestes contextos requer levar em conta a hibridez de qualquer representação, pois todas irão conter traços dos discursos situados à sua volta, em uma potente articulação de referências e diferenças assimiladas por um terceiro espaço entre colonizador e colonizado. Este espaço, denominado “entre-lugar”, funciona como um hiato, onde podem ocorrer incontáveis sobreposições e reorganizações das experiências intersubjetivas, negociadas a partir da emergência de diferenças que possibilitam expressões híbridas. No lugar das narrativas hegemônicas surgem novas narrativas, que não somente articulam os mecanismos de exclusão, mas buscam outrossim criar um espaço de expressividade para os sujeitos excluídos da sociedade dominante e de seus mecanismos discursivos de validação. O conceito de hibridismo de Bhabha (1998) busca justamente recuperar esse espaço intersticial, outrora esquecido em análises que suspendem a dimensão histórica e social da percepção e da significação dos discursos.

## 2 - “ISLÃ NEGRO”: DA ÁFRICA AO BRASIL

Como ressalta Pinto (2010, p. 201) a movimentação de muçulmanos no Brasil se inicia ainda no período da colonização portuguesa, pela presença individual dos chamados mouriscos que, temendo a perseguição da Inquisição permaneciam com sua fé secretamente, nas esferas particulares, sem constituir uma coletividade organizada. No entanto, a primeira inserção de fato de muçulmanos no espaço religioso brasileiro se deu através da imigração forçada pelo tráfico de escravos, que trouxe ao Brasil africanos oriundos de diversas etnias em diáspora (PINTO, 2010). Entre eles vieram também negros muçulmanos que, apesar da dispersão étnica a que foram submetidos, conseguiram manter uma organização centrada em sua identidade religiosa. Muito diferente do Islã praticado na Península Arábica ou na Península Ibérica, o Islã africano que chega em terras brasileiras se caracteriza por adquirir práticas que reforçam o seu significado, ainda em África, de resistência à escravidão.

Os malês, como foram chamados, organizaram comunidades no Rio de Janeiro, Salvador e no Recife e marcaram o cenário político e religioso brasileiro. Embora não a origem do nome malê seja objeto de disputa, há um consenso de que o a palavra se refere aos escravizados africanos muçulmanos, ou seja, adeptos ao Islã. Como explica Reis:

Na Bahia de 1835, os africanos muçulmanos eram conhecidos como “malês”. A origem do termo tem sido objeto de disputa. Braz do Amaral, por exemplo, sugeriu que derivasse de “má lei”, que seria como os católicos consideravam o Islã, em oposição à “boa lei” da religião católica. (...) Nina Rodrigues, primeiro estudioso competente dos malês, sugeriu que o termo deriva de Mali, o poderoso Estado muçulmano da Costa do Ouro. Contudo, a explicação que nos parece mais sensata e direta é apresentada por Pierre Verger, Vincent Monteil e Vivaldo da Costa Lima, que associam o termo male a imále, expressão iorubá para muçulmano. Imále, por sua vez, é apontado por Kathleen Stasik como sendo derivado de Mali. (...) No entanto, deve ficar claro que na Bahia “malé” não denominava o conjunto de uma etnia africana particular, mas o africano que tivesse adotado o Islã, embora, se quisermos ser bem estritos e etnicamente corretos, malês seriam apenas nagôs islamizados. Porém, nagôs, haussás, jejes, tapas – enfim, indivíduos pertencentes a diversas etnias – eram tidos, se muçulmanos, por malês (REIS, 2003, p. 177).

Dotados de uma cultura letrada, a historiografia destaca sua alta capacidade de organização, que se refletiu, sobretudo nas inúmeras revoltas escravas por eles lideradas, entre elas a Revolta dos Malês, de 1835 na Bahia, qualificada por Reis como “o levante de escravos urbanos mais sério ocorrido nas Américas” (REIS, 2003, p.9). A rebelião em si não durou sequer 24 horas e foi fortemente reprimida. No entanto tornou-se representativa por ter sido capaz de demonstrar o alto poder de organização dos malês e a marcante presença do Islã neste período da história do Brasil.

A diversidade nas formas de vivenciar e interpretar o Islã tem sido tema de estudos que ressaltam o aspecto plural dessa tradição religiosa, ao mesmo tempo em que reconhecem nessa pluralidade particularidades capazes de delimitá-lo enquanto um único sistema religioso. (PINTO, 2010) Com base nessa dinâmica, entre o universal e o particular, as adaptações da tradição ao longo da história a contextos distintos e específicos, tem redesenhado constantemente os modos de ser muçulmano, a partir de diversas configurações que relacionam contextos socioculturais, políticos e econômicos à vida religiosa. (PACE, 2005)

O Islã chega no continente africano por volta do ano de 639, ainda em seu primeiro período de expansão, reproduzindo uma lógica conversionista da mensagem divina revelada a Muhammad. Embora o primeiro contato da África com o Islã tenha sido por vias terrestres, que alcançam o norte do Saara, não tardiamente outras correntes expansionistas darão conta de se espalhar pela costa oriental africana por via marítima. A partir do século XI os impérios muçulmanos irão se fortalecer no território africano, promovendo uma expansão das conversões ao longo dos séculos posteriores. Desta forma, no início do período do tráfico de escravizados pelo Atlântico, boa parte da África negra já convivía como Islã há alguns séculos. Este processo de expansão, acompanhado de resistência e conflitos entre a doutrina islâmica e as tradições locais, resulta em maneiras plurais de vivenciar e praticar o Islã. O continente africano irá conhecer um Islã tolerante e adaptável às crenças e práticas tradicionais, pois a lógica imperialista que acompanha esse período de expansão permitiria uma adesão ao Islã sem o total abandono das crenças e prática nativas, entre elas o fetichismo e o animismo, que muito se farão presentes nas feituas mágicas dos patuás/amuletos utilizados pelos revoltosos malês. (MELLO, 2009)

Em algumas comunidades tribais a islamização representou inclusive fator de ascensão social, sobretudo pelo advento do letramento, fator fundamental para a prática religiosa muçulmana. É possível afirmar, à luz do pensamento de Bhabha ano da obra? que, em seu movimento de expansão, o Islã africano irá rearticular as lógicas locais em uma nova reconfiguração – híbrida – em torno da identidade religiosa, da linguagem escrita e do idioma árabe.

Experiências de diáspora associadas a condições de extrema dificuldade e vulnerabilidade, como é o caso do tráfico de escravizados africanos, nos convidam a olhares atenciosos e cuidadores para questão diaspórica, ampliando sobremaneira a concepção de cadeias e redes de solidariedade. Ao serem segregados de suas comunidades de origem e transportados para outras realidades geográficas e cosmogônicas, os indivíduos não estão ilesos ao contato com a sociedade receptora e muito menos rompem definitivamente com sua sociedade de origem. A experiência em uma nova sociedade, permeada pela existência do outro - outros idiomas, outras culturas,

outros costumes, outras condições – tende a desafiar e colocar em xeque as representações de fronteiras simbólicas até então minimamente fixas. O indivíduo em deslocamento modifica-se e modifica seu entorno em um claro exercício onde é socialmente, culturalmente, politicamente e psicologicamente desafiado e interpelado pela presença da diferença, uma vez que encontra-se imerso nela, ainda que, devido às duras condições de desumanização e vulnerabilidade provocadas pelo tráfico de seres humanos e pelo regime escravista, inicialmente depreenda-se com um sentimento de não pertencimento e não reconhecimento. Neste regime o escravizado é forçado a romper com vínculos e laços sociais e muitas vezes com padrões culturais, necessariamente, ainda que de maneira forçosa, reformulando seu olhar sobre si mesmo e sobre o mundo.

A diáspora é um fenômeno híbrido em sua essência. Haverá sempre uma duplicidade de presença/ausência, partida/chegada, alterando e constituindo as realidades individuais e sociais. A noção do retorno neste processo, apesar de ser uma possibilidade que só existe no seu devir, é sempre uma justificativa e um elo que se representa nem tanto em um espaço físico, mas sobretudo em um espaço social e simbólico. No caso dos escravizados, a comunidade religiosa se destacou como um dos mais fortes vínculos de identidade e segurança nas mais adversas realidades. Entre os escravizados muçulmanos não foi diferente; a religião se destacou como dimensão fundamental na vinculação com um grupo e também na confirmação social em território estrangeiro. Neste exercício, a comunidade religiosa pode oferecer plausibilidade de mundo, na medida em que é com ela que se compartilham percepções, sentidos e uma identidade, pois ao reforçar o aspecto simbólico-religioso, acionam a sensação de pertença.

A religião muçulmana especificamente é também responsável por uma identificação que, ao menos idealmente, ultrapassa as pertenças locais. O conceito de *ummah*, como uma espécie de comunidade global, ou irmandade, à qual pertencem todos os muçulmanos como iguais, possibilita o estabelecimento de relações fraternas entre seus membros. De acordo com Santos (2011), a noção de *ummah* tem referência mítica na primeira comunidade formada por muçulmanos em Medina, onde o Islã substitui os laços identitários anteriores ao seu advento. Ela aparece como um arquétipo de comunidade para todos os muçulmanos do mundo, que devem se reconhecer como irmãos, pertencentes a uma mesma identidade, substituindo todos os laços anteriores. Pertencer ao Islã significa pertencer a *ummah*. Esta noção provoca a ideia de uma identidade religiosa que ultrapassa outras pertenças, funcionando como um símbolo de coesão social, ao mesmo tempo em que procura acomodar a diversidade cultural que envolve o Islã ao redor do mundo. É importante notar que essa noção de identificação reflete um significativo potencial de organização social e, no contexto africano colonial, risco à dominação europeia. Por conta disso, o Islã Negro - subsaariano, esteve sempre sobre a cautelosa ótica das



agências colonialistas, tendo sido tratado de forma pejorativa por estudos que ressaltam uma ideia de um Islã heterodoxo, misturado às práticas mágicas anímicas e, nesse sentido, impuro, em contraposição ao Islã arabizado, praticado ao norte da África e no Oriente Médio (MOTA, 2018).

Além da pertença simbólica a uma nação religiosa, o fator etnicidade e a referência da língua são aspectos importantes a serem destacados. No caso específico do Islã, o idioma árabe também aparece como fator de organização. Sendo considerado sagrado pelos muçulmanos, por ser o idioma de revelação do Alcorão, o árabe é condição fundamental para a prática e conhecimento do Islã, estando presente nos espaços religiosos e rituais (FERREIRA, 2009). Aqui chamamos a atenção para o significado do letramento destes escravizados muçulmanos e para a importância da escrita em caracteres árabes, ainda que em outros idiomas, considerando o que um aprofundamento sobre o Islã, em seu aspecto de religião revelada, pode nos levar a considerar, além de características específicas do idioma árabe, que marca profundamente o estilo da narrativa corânica. Como ressalta Souza (2015), o idioma árabe quase não emprega a subordinação nas formulações gramaticais, recorrendo a um maior uso de preposições, o que faz com que, nas narrativas, os fatos se alinhem sem que antes se enfatize as relações lógicas que articulam o pensamento humano. Para o autor esta característica está diretamente relacionada à compreensão de divindade ou de transcendência no Islã, que não se aproxima dos homens através da lógica ou do raciocínio, mas por meio de uma ligação direta místico-mágica, através da sua palavra. Neste sentido seria possível considerar uma analogia fenomenológica onde, se no cristianismo Deus faz-se habitar o mundo humano enquanto homem, no Islã Deus faz-se habitar o mundo humano enquanto palavra. Esta palavra, divina, é expressa em um idioma específico, o árabe. Escrever em árabe é, assim, exercitar a escrita do sagrado:

Ele [o Alcorão] é a Palavra eterna e incriada proposta no tempo dos seres humanos por inspiração direta de Deus. É o Verbo que se fez escrita. Escrita que se materializou na caligrafia. Caligrafia que representa corpo visível da divina palavra, objeto de veneração e meditação. (SOUZA, 2015)

Embora outras formas de escrita já estivessem presentes na África, a forma de literacia do Islã, composta essencialmente pela repetição, se ajustou ao uso da escrita com propósitos mágicos. Nesta lógica, a escrita das passagens do Alcorão no exercício de *taktub* - escrita da grafia árabe com a finalidade de proteção - foram resignificadas e integradas às práticas tradicionais anímicas e fetichistas de feituas e encantamentos de amuletos/patuás (MELLO, 2009). Nesta elaboração da escrita sagrada muçulmana com a feitura mágica do amuleto tradicional, ambas as práticas, ou exercícios, se encontram em um lugar de uma essência sagrada

e poderosa: a proteção do corpo. É essa forma de Islã que atravessa o Atlântico e chega ao Brasil através dos malês, os escravizados muçulmanos.

### 3 - LETRAMENTO E RESISTÊNCIA: UM LEVANTE RELIGIOSO

Embora pertencentes a etnias, grupos e subgrupos diversos, por conta dos fatores já mencionados, os negros malês desenvolveram, no Brasil, uma significativa capacidade de organização, tendo construído redes de comunicação, organização e resistência que se estendiam do Rio de Janeiro a Recife e que culminou na rebelião de 1935. Ressalta-se que neste período específico, embora os ideais iluministas já se fizessem sutilmente presentes na burguesia brasileira, a economia escravista refletia na sociedade uma intensa desigualdade social, gerando um contexto de revolta latente, sobretudo na Bahia que, como analisa Reis, “destacou-se como uma das regiões mais agitadas do país. Entre 1820 e 1840, a província foi palco de um conflito anti-colonial, revoltas militares, motins portugueses, quebra-quebras e saques populares, rebeliões liberais e federalistas, com laivos republicanos, e levante de escravos” (REIS, 2003, p.45)

O levante dos Malês, contudo, ganhou notoriedade por conta da expressiva adesão de revoltosos em relação à população escrava de Salvador e por conta da capacidade de organização registrada pelos documentos produzidos pelos próprios malês, em suas reuniões secretas em *madrassas*<sup>2</sup> improvisadas pelas ruas de Salvador (MELLO, 2009).

Sena (2015) ressalta o quanto a instauração da rebelião foi pautada diretamente por aspectos religiosos, até por conta da realidade cultural dos escravizados muçulmanos, que vivenciavam uma percepção de resistência também enquanto vivência religiosa, uma vez que já elaboravam, a partir de sua bagagem cultural, um forte elo entre religião e política. Desta forma, não se pode falar de uma diferença entre religião e resistência, ou de aspectos religiosos distintos de aspectos políticos nas rebeliões malês. A pertença e a vivência religiosa já se constroem enquanto fator de resistência política, tanto pelo fato de representar uma pertença marginalizada, uma vez que o estado brasileiro imperial era constitucionalmente católico, quanto pelo ideal religioso do muçulmano de submissão somente a Deus, que é justamente contrário à escravidão e a submissão a outro senhor.

Conforme ressalta Reis:

Decerto, é inútil delimitar em casos como este a fronteira exata entre religião e rebelião. Esta última começa onde aquela enuncia a predileção por um grupo

---

2 *Madrassas* são escolas tradicionais de ensinamento da religião muçulmana.

oprimido. O próprio fato de africanos escravos e libertos professarem o Islamismo configurava uma cisão, um afastamento radical da máquina ideológica escravista e, portanto, uma rebeldia (REIS, 2003, p. 247).

Dado bastante significativo para isso é a data de deflagração da rebelião que, de acordo com os cálculos de Reis (2003, p. 262) teria ocorrido durante o mês sagrado do Ramadan e provavelmente bem próxima à “Noite do Decreto”, uma data especial no calendário islâmico que celebra o início da revelação do Alcorão ao Profeta Muhammad e é considerada uma das datas mais especiais pelos muçulmanos. Nesta noite Deus envia seus anjos à terra para ouvir e atender as preces dos homens.

Embora tenha sido articulada pelos malês, a rebelião, que objetivava a liberdade dos escravos de Salvador e do Recôncavo Baiano, contou com a participação de africanos não-muçulmanos que aderiram ao movimento diante da capacidade de organização do grupo (REIS, 2003) Embora tenha sido tratada classicamente nas análises de Arthur Ramos (1971) como um movimento jihadista, que teria o propósito de implementar uma “guerra santa” aos infiéis (brancos crioulos ou africanos) e um estado muçulmano na Bahia; como bem analisa Reis(2003), a presença de escravos não-muçulmanos na organização e na luta demonstra que esta intenção nunca existiu e que o objetivo do levante era de fato a liberdade, o romper como o regime escravista.<sup>3</sup> Muitos revoltosos falavam e tinham a habilidade de escrever em árabe e, acompanhando a adesão dos negros não-muçulmanos, havia um processo de expansão do Islã na província da Bahia e a organização de *madrassas* para o ensino da língua e da escrita árabe escrita, através da prática da repetição, além de um intenso comércio de patuás/amuletos, que eram vendidos por até 4 patacas (Mello, 2009).

Os revoltosos foram às ruas utilizando abadás, vestimenta tipicamente muçulmana, e carregavam no pescoço e nos bolsos os amuletos protetores contendo a escrita da grafia árabe em passagens do Alcorão. Destaca-se aqui uma das suras mais utilizadas nos patuás, a Sura dos Humanos, que reflete claramente uma súplica de proteção:

Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso  
 Amparo-me no senhor dos humanos  
 O rei dos humanos  
 O allah dos humanos  
 Contra o mal do vil que sussurra,

---

<sup>3</sup> Importante ressaltar que a tradução da palavra *jihad* como “guerra santa”, muito disseminada no ocidente por uma visão marcada pelo orientalismo, tem origem no cristianismo medieval, especificamente na época das cruzadas e representa um olhar equivocado desse ideal muçulmano. O *jihad* considerado como esforço e de luta por emancipação e verdadeira submissão a Deus poderia ser considerado como um dos impulsionadores religiosos do levante, como busca relacionar Mello (2009), rompendo com a visão de que o objetivo do Levante seria uma “guerra santa” e a tomada do Estado pelos negros muçulmanos.

Que sussurra aos corações dos humanos,  
Entre gênios e humanos  
[ALCORÃO SAGRADO, Surata 114]

Diante da profunda relação entre a narrativa religiosa e a organização da revolta, no caso dos malês, torna-se claro nas análises que a revolta não foi um levante sem direção, um possível ato de desespero dos negros cativos, mas um movimento político-religioso, elaborado a partir da experiência religiosa dos africanos muçulmanos e sua adaptação diante de um novo cenário, a diáspora no território brasileiro. Para tanto, as noções religiosas foram rearticuladas ao novo plano, elaborando novos discursos de resistência com base nas vivências do islã negro apreendidos ainda no continente africano. Neste sentido, a própria noção de liberdade é reelaborada no discurso dos malês, que utilizam a palavra escapada como sinônimo de liberdade, como destaca Mello (2009, p.14). A autora observa que embora na língua portuguesa a palavra alforria tenha origem na palavra árabe *haria* (liberdade) - por conta da influência mourisca na Península Ibérica - nos documentos em árabe do levante não há uma única menção a esta palavra.

Ao analisar aos níveis de literacia entre os escravos revoltosos de Salvador, Mello atestou também uma espécie de dinâmica de letramento entre os escravizados muçulmanos em diáspora, que denominou de Literacia Árabe no Atlântico, marcada pelo uso de caracteres árabes pelos muçulmanos nos três continentes do eixo atlântico (África, Américas e Europa) para escrever em outras línguas, gerando assim uma profunda e rica troca simbólica, para além das trocas econômicas às quais são reduzidas a presença africana neste eixo nas narrativas historiográficas clássicas. Neste sentido, a análise das fontes e documentos do levante malê, bem como uma revisitação da revolta através da representatividade dos fatores religiosos que a envolvem é também uma rica ferramenta que possibilita incluir na historiografia e, para além dela, o debate pós-colonial no intuito de superar as visões dualistas de vencedor/vencido, colonizador/colonizado que tendem a diminuir a presença e participação africana nos circuitos literais e ilustrados no Atlântico.

Conforme destacou Mello, “os africanos islamizados traficados para as Américas sabiam da importância da leitura para o seu destino” (MELLO, 2009. p.169). Sendo uma condição de compreensão e exercício da religião, a leitura e a escrita foram, no caso dos malês, também condição de organização e anseio por liberdade. Os documentos árabes sobre o Levante demonstram a riqueza e variabilidade do uso da escrita árabe pelos revoltosos. Na historiografia do levante, quanto à utilização dos patuás/amuletos, Nina Rodrigues (1935) já fazia referência à literacia mágico-religiosa utilizada para fins de proteção do corpo, ao que chamou de animismo fetichista africano, com base nos amuletos que foram encontrados com os revoltosos. Giberto

Freyre também ressalta a presença da literacia entre os malês e chega a sugerir que “nas senzalas da Bahia de 1835 havia talvez maior número de gente sabendo ler e escrever do que no alto das casas grandes” (FREYRE, 2005. p. 382), refletindo sobre o amplo alcance do letramento entre os negros escravizados no Brasil, impulsionada pela presença e atuação dos africanos muçulmanos.

No entanto é Reis (2003) quem melhor descreve a utilização desses amuletos entre os malês e ressalta a utilização dos mesmos inclusive por escravizados não muçulmanos que aderiram à revolta, fazendo um amplo levantamento da documentação referente ao ocorrido, incluindo em suas descrições um “livrinho malê contendo 102 folhas”, das quais 94 estavam escritas em árabe, e que trazia em suas linhas e inscrições, diversas orações e súplicas muçulmanas e passagens específicas do Alcorão.

Desde a elaboração dos patuás/amuletos com poderes mágicos de proteção do corpo, aos estudos corânicos sobre noções de direito e liberdade, passando pelo exercício de repetição das suras registrados nas *madrassas* organizadas nos arredores de Salvador, um cuidadoso olhar sobre a presença dos Malês no território brasileiro traz à tona algumas reformulações na narrativa hegemônica que não podem passar despercebidas. O movimentado comércio transatlântico de alcorões registrado nos documentos sobre os negros muçulmanos de diversas regiões das Américas necessariamente desfaz a ideia de que somente as elites contavam com algum grau de instrução e ilustração, reelaborando a presença dos saberes africanos na construção das narrativas e discursos no contexto escravista brasileiro.

Embora em termos de duração o levante em si tenha sido pouco expressivo, toda a organização e inteligência que rodearam e nortearam os revoltosos até aquela noite em Salvador demonstraram uma expressividade da potência revoltosa e revolucionária dos escravizados de tal forma que alarmou o estado imperial em todo o território, gerando práticas de repressão ainda mais violentas. Nos autos dos processos, muitos acusados afirmavam não ter conhecimento do que estava escrito na documentação recolhida com os revoltosos na apreensão e repressão do levante. Uma vez que o árabe era uma língua totalmente estranha às autoridades locais, o desconhecimento de como havia sido mobilizado o expressivo número de adeptos ao levante permaneceu um mistério aos investigadores, gerando assim grande preocupação por conta do potencial de desestabilização do sistema escravista que uma revolta como aquela poderia causar. A forte repressão oficial às práticas muçulmanas, decorrentes do levante, e o fim do contato com a África, por conta do fim do tráfico de escravos no Atlântico diminuiu significativamente a expressão do Islã de origem africana no Brasil, causando forte esmaecimento e somente expressões dispersas nas gerações seguintes. Apesar da expressiva movimentação dos malês em torno de sua religião como fator de pertença e resistência, o Islã praticado no Brasil hoje não

possui relação direta com essa primeira forma de inserção, sendo fruto da chegada de imigrantes advindos de regiões do Oriente Médio, sobretudo da Síria e do Líbano, a partir do final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. (PINTO, 2010)

#### 4 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar o levante malê com base em epistemologias pós-coloniais, tal como nos propomos neste artigo, representa um esforço para o desenvolvimento de referências alternativas àquelas pautadas pela hegemonia ocidental e a superação de binarismos que fundamentam a subalternização de saberes nos processos coloniais. Neste sentido é possível aproximar o olhar sobre as religiões ao contexto pós-colonial e decolonial da produção de saberes subalternos, propiciando uma análise mais cuidadosa e reflexiva sobre as realidades religiosas periféricas ao “mundo ocidental”, aqui incluindo especificamente a experiência malê e sua organização, envolvendo a inteligência articulada no levante através da literacia árabe e do avivamento da magia de proteção dos corpos, representada pelos amuletos/patuás.

Os africanos muçulmanos trouxeram às Américas saberes próprios que os possibilitaram, através da escrita, articular uma grande rede de trocas e reelaboração destes saberes em um contexto de diáspora. Entre estes saberes, as discussões sobre liberdade e sobre os limites da escravidão dentro do Islã, frutos de profundas elaborações nas escolas corânicas africanas, possibilitaram ventilar no Atlântico ideais de liberdade ainda antes dos ventos iluministas europeus. Ideais de liberdade estes que, reelaborados e articulados ao contexto americano e às madrassas malês, foram capazes de causar a mais expressiva rebelião escrava vivenciada no Brasil

Neste sentido, procurou-se pensar na narrativa religiosa dos escravizados muçulmanos e sua percepção de resistência a partir do ideal religioso do muçulmano de submissão a Deus - oposto ao regime de escravidão - e suas interfaces com as religiões africanas tradicionais, no desenvolvimento de uma literacia mágico-religiosa própria que ocupará um significativo espaço na inteligência e na articulação do levante na Bahia.

Através da crítica e desconstrução do realismo e do historicismo na análise das narrativas, Bhabha (2010) procura apontar e revelar o espaço intersticial entre o significante e o significado como um espaço produtivo. O significado não é, então, algo que possa ser recuperado através de uma referência direta a uma origem “real” postulada, uma vez que o discurso é senão um processo, através do qual se postula a significação como uma produção sistêmica situada dentro de determinados modelos de representação. Dentro deste contexto, uma análise sobre as características religiosas no levante dos malês buscou também superar as vicissitudes que tocam

o conhecimento dos muçulmanos marcado por uma visão orientalista<sup>4</sup>, que cria um quadro de entendimento extremamente limitado, desconsiderando os diversos contextos que dizem respeito ao Islã em uma perspectiva que o compreende enquanto uma religião universal, sem deixar de lado as especificidades de sua inserção no imaginário coletivo dos locais por onde se disseminou, incluindo aqui a África sub-sariana e o Brasil escravista.

Assim também acreditamos que é possível compreender a experiência dos escravizados muçulmanos revoltosos, tomada de atitudes e escolhas em um lugar onde as diferenças não se resolvem, mas se sobrepõem num exercício onde a autoridade e as certezas aparentes do discurso hegemônico são questionadas e desestabilizadas para produzir nas fissuras, nas travessias e nas negociações, um novo discurso, contra-hegemônico, híbrido e quiçá libertário.

## REFERÊNCIAS

ALCORÃO SAGRADO. *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a Língua Portuguesa*. Realizada por Dr. Helmi Nasr, professor de estudos Árabes e Islâmicos na Universidade de São Paulo. Complexo do Rei Fahd para imprimir o Alcorão Nobre Al-Madinah Al-Munauarah K.S.A. s/d.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: EDUFMG, 1998.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. Redes islâmicas em São Paulo: nascidos muçulmanos e revertidos. *Revista Litteris*, n. 3, nov. 2009

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. São Paulo: Global, 2005.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

MELLO, Priscila Leal. *Leitura, encantamento e rebelião: o Islã negro no Brasil do século XIX*. Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense. Programa de Pós-Graduação em História, 2009.

MOTA, Thiago Henrique. *História Atlântica da islamização na África Ocidental*. Tese de Doutorado. *Universidade Federal de Minas Gerais*. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018.

PACE, Enzo. *Sociologia do Islã*. Petrópolis: Vozes, 2005.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: Religião e Civilização. Uma abordagem antropológica*. Aparecida, Santuário, 2010.

---

<sup>4</sup> O termo orientalismo é trabalhado por Edward Said (1990), importante autor dos estudos pós-coloniais que sugere que o Oriente, tal qual conhece o nosso senso comum, nada mais é do que uma construção do Ocidente, que coloca o outro em um lugar diferenciado, para fins de dominação. Nesta visão o outro é estereotipado e generalizado, impossibilitando seu conhecimento de fato.

RAMOS, Arthur. *O Negro na civilização brasileira*. Col. Arthur Ramos. v. I. Rio de Janeiro: Livraria-Editora Casa do Estudante, 1971.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

SANTOS, Delano de Jesus Silva. Ummah e narrativas: história e identidade da religião islâmica. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, vol. 2, nº 1, 2011.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Editora da USP, 1998.

SENA, Edmar Avelar. O Islã no Brasil: malês e “árabes”, dois momentos da presença muçulmana no contexto brasileiro. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p. 829-861, abr./jun 2015

SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. A singularidade da experiência islâmica: contexto histórico, revelação e concepção de Deus Souza. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 38. abr./jun. 2015



# Preto-velho, memória, juventude umbandista

"Preto-velho", memory, youth Umbanda

*Sônia Regina Corrêa Lages*

## RESUMO

Este ensaio oferece uma reflexão sobre a importância das entidades do preto e da preta-velha para a juventude umbandista considerando a intolerância religiosa e as tradições na modernidade. Eles são os representantes da memória histórica da escravidão no Brasil e símbolos da diáspora negra no campo religioso afro-brasileiro da umbanda. O racismo alcança este campo religioso na forma de preconceito, discriminação e violência, o que produz desdobramentos na identidade religiosa e subjetividade dos jovens umbandistas. Aquelas entidades, em seus diferentes sentidos, podem oferecer aos jovens instrumental simbólico que os fortaleça nas lutas pelo reconhecimento positivo de suas identidades religiosas.

**Palavras-chave:** preto e preta-velhos; juventude; memória, racismo

## ABSTRACT

This essay offers a reflection on the importance of "Preto-velho" and "Preta-velha" entities for Umbanda youth considering religious intolerance and traditions in modernity. They are the representatives of the historical memory of enslavement in Brazil and symbols of the black diaspora in the Afro-Brazilian Umbanda religious field. Racism reaches this religious field in the form of prejudice, discrimination and violence, which produces consequences on the religious identity and subjectivity of Umbanda young adherents. These entities, in their different senses, can offer young people symbolic instruments to strengthen them in their struggles for the positive recognition of their religious identities.

**Keywords:** black and black-old; youth; memory, racism

Há pouco tempo, num evento sobre saúde e religiosidades de matriz africana, na cidade de Belo Horizonte, MG, realizado numa instituição de ensino superior, uma mãe de santo, palestrante, levou uma bacia com muitas plantas e raízes, que são utilizadas nos terreiros, e disse que não tinha para quem ensinar os saberes do terreiro sobre o tratamento com aquelas ervas, pois o

<sup>1</sup> Professora adjunta do Departamento de Ciência da Religião no Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora. doutora em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social pelo Departamento de Psicologia da UFRJ, e com pós-doutorado na mesma área. Artigo recebido em 31.07.2019 e aceito em 20.11.2019. Contato: soniarclages@gmail.com

terreiro quase não tinha mais jovens, e os poucos que frequentavam não estavam interessados neste conhecimento. Também nas pesquisas realizadas pela autora<sup>2</sup>, com uma mãe de santo do terreiro mais antigo da cidade, ela diz algo muito parecido. Os jovens não estão mais interessados, preferem as baladas ou estão indo para as igrejas pentecostais ou neopentecostais.

São muitas as umbandas no Brasil, considerando suas diferentes configurações, a autonomia de cada liderança da comunidade de terreiro e a ausência de uma unidade em toda essa diversidade. Não se pode, pois, afirmar que este fato esteja ocorrendo em todos os terreiros, mas ele chama a atenção para a necessidade de novas ressignificações dos sentidos simbólicos das entidades diante do afastamento dos jovens, quando isto acontece. É a partir deste contexto que propomos uma reflexão sobre o preto e pretas-velhos, levando em conta a importância de suas raízes históricas para a construção de laços associativos que possam oferecer aos jovens fontes de resiliência, seja espiritual, ou para as práticas cotidianas de resistência e luta.

Os estudos sobre preto-velho e preta-velha os mostram como velhos curvados, com mãos às cadeiras, demonstrando suas dores no corpo, pelos anos de trabalho, fumando um cachimbo, sentados num banquinho. Usualmente chamado de vó, vô, pai e mãe, atendem às pessoas, chamando-as de filhos e filhas, e usam seu conhecimento sobre os seres humanos e a natureza para orientá-las. Sua cor preta e sua condição de velho, ressaltam aos olhos, não sendo possível desvinculá-los da questão racial, étnica, da representação religiosa do negro escravo.

A diversidade da umbanda no Brasil aponta para sua capacidade criativa de se adaptar aos diferentes contextos regionais e nacionais. Isto se deve à memória coletiva referente ao processo de escravização no país, presentes na população negra em todo o território brasileiro. Diante disto, as pretas e pretos-velhos adquirem variados sentidos e expandem sua presença em outros campos das religiosidades de matriz africana. Mas quem são os pretos e pretas-velhos? A literatura aponta diferentes significados. Tal como incorporados pelos umbandistas

parecem ser produto de um processo abrangente de sacralização e mitificação de personagens e fatos históricos, calcados na necessidade de reatualização e expressão de memórias profundamente arraigadas no âmago das comunidades afro-brasileiras desde os primeiros tempos de suas afirmações culturais e identitárias. (Dias e Bairrão, 2011:148).

---

2 A presente reflexão se apoia na pesquisa da autora, em andamento, sobre o tema religião e juventude umbandista. A percepção de que os jovens estão se afastando dos terreiros de umbanda é pontual, e diz respeito às narrativas de mães de santo entrevistadas, de terreiros específicos. Sugere-se a leitura do artigo, já fruto desta pesquisa, que versa sobre a presença de jovens acadêmicos, em sua maioria brancos, em um terreiro de umbanda: Jovens universitários num terreiro de umbanda e as narrativas sobre as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 11, p. 209-231, 2019.

Mas como foi dito, essas memórias foram expressas de diferentes maneiras devido aos contextos históricos. Por um lado a violência do sistema escravocrata, que trouxe para o convívio de suas famílias, as negras e negros africanos que zelaram pelas crianças, amamentaram os filhos das sinhazinhas, cuidaram das propriedades dos seus senhores. Tornaram-se expressão da moralidade da cultura branca. Por outro lado, elementos cristãos colaboraram na criação da versão religiosa do preto e da preta velhos como passivos, pacíficos, obedientes e afetuosos. Houve uma investida violenta, por parte da igreja católica, para que os povos africanos escravizados abandonassem suas crenças, e se submetessem ao processo de domesticação religiosa, apelando para o culto aos santos protetores. A vida dos santos e dos mártires forneceu ao preto-velho o modelo de comportamento que delineou seu perfil como negro cristianizado com as virtudes da resignação, da caridade, da paciência, da bondade e da humildade. (Santos, 2007). Como desdobramento dessa trajetória, as qualidades morais do preto-velho e preta-velha os fazem aparecer como conselheiros, verdadeiros psicólogos; e fazendo uso da magia, dos saberes que possuem sobre o poder da natureza, realizam benzeduras e limpezas espirituais (Lages, 2010)

Numa outra vertente, o preto-velho pode aparecer como feiticeiro, mestre da magia, realizando trabalhos de feitiçaria, performance esta associada à memória social da resistência dos negros escravizados que lutaram por sua liberdade, através do confronto, da rebeldia, das fugas. Tais memórias “estão presentes na umbanda na forma de espíritos que se autopercebem como quilombolas e fugitivos (Dias e Bairrão, 2014). A pesquisa desses autores, realizada em um terreiro da cidade de Ribeirão Preto, em São Paulo, fala dos pretos-velhos da mata, pouco afinados com o modelo tradicional, mais próximos de Exu. Não se apoiam em bengalas, e sim em caldeirões, o que faz alusão às suas habilidades de feiticeiros, e também usam roupas verdes, que lembram as matas. Eles seriam pretos-velhos com uma energia mais densa, próxima de exu. Eles trabalham sentados em seus tocos, queimando ervas em suas panelas de ferro, fazendo referência à entrada em “um mundo misterioso onde a natureza (mata densa e fechada) se faz poder nas mãos de homens negros e experientes.” (Dias e Bairrão, 2014: 175). E, também, os pretos-velhos da mata, não gostam de ser chamados de “pai”, “vô”, “tias”. Indignado por ser chamado assim, um preto-velho da mata disse ao cambone: “avise a todos aqui que eu não sou pai de ninguém, eu sou um encontrado”. (Ibid: 178).

Esta ambiguidade, entre pretos-velhos passivos e obedientes e pretos-velhos rebeldes também é apontada por outros autores como Santos, 2007; Nunes-Pereira, 2006; Souza, 2006; Birman, 1985, dentre outros. Ela aponta para a expressão de parte da memória coletiva e histórica afro-brasileira e seus diferentes sentidos sobre a escravização, seja a resignação ou

revolta, tão bem expressos na umbanda em seu lado direito e seu lado esquerdo, também chamado de quimbanda. A direita como sendo o lugar que ocupam os orixás sincretizados com os santos católicos, identificada com as virtudes do sagrado, é o lugar correto dos espíritos de luz, evoluídos, como os pretos velhos e caboclos. Já a esquerda é identificada com a negatividade, onde estão os espíritos que ainda não evoluíram, como os exu e pombagiras. A direita como ligada à civilização, às virtudes, à moralidade, e a esquerda, ao primitivo, ao inferior e ao a-ético.

Mas pode-se afirmar, de uma maneira geral, que a faceta mais submissa e passiva do preto e das pretas-velhas são as mais evidentes nos terreiros brasileiros (Dias e Bairrão, 2014), o que demonstra a eficiência do violento processo de colonialidade do poder, compreendido por Mignolo (2003) como a invisibilidade das formas de conhecimento anteriores ao projeto moderno, a partir do totalitarismo epistêmico teológico e científico. Neste mesmo sentido, Quijano (2005) entende que esse empreendimento foi possível na América a partir da ideia de raça que outorgou legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista, ou seja, uma suposta estrutura biológica que situava uns em situação natural de inferioridade em relação aos outros. As relações sociais fundadas nessa categoria mental produziram novas identidades históricas: os índios, os negros, os mestiços, associando-as às hierarquias locais e papéis sociais correspondentes na nova estrutura global de controle do trabalho. Não mais os astecas, os maias, os tupis, os tupinambás, mas os índios. Não mais os iorubás, os zulus, os bantos, os congos, mas os negros. Esse resultado da história teve duas implicações decisivas. A primeira, como diz Quijano (2005, p. 249), é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias identidades históricas. A segunda é que sua nova “identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade”. Isto implicava que dali por diante passaram a ser o passado, ou ainda, “o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro do qual o não-europeu era o passado e, desse modo, inferior.” (ibid.). Esse pensamento, pois, teve no decorrer da história brasileira, até os dias de hoje, uma influência determinante na construção dos preconceitos com relação ao campo religioso de matriz africana no país.

Se, como vimos, os pretos e pretas-velhos possuem uma significativa importância dentro das umbandas, uma vez que são guardiões da memória histórica e simbólica da diáspora negra no Brasil, a pergunta é: que danos à essa memória está sendo causados pelo afastamento de parte dos jovens, principalmente negros, dos terreiros de umbanda, diante dos ataques de determinados grupos fundamentalistas dentro de igrejas pentecostais e neopentecostais? De

que forma essas perseguições afetam tanto a subjetividade e identidade religiosa desses jovens a ponto de negar suas crenças religiosas? Que elementos culturais estariam por detrás desta histórica e tão longa violência contra esse campo religioso? Que símbolos dos pretos e pretas-velhas seriam mais condizentes para chamar de volta ou fazer permanecer os jovens e crianças negras nos terreiros, os fazer resistir e serem resilientes?

Não tem como desvincular todas essas questões levantadas do racismo no Brasil, que tem múltiplas dimensões e alcance. O racismo provoca sérios danos às identidades individuais, coletivas e à subjetividade de cada sujeito, à sua saúde mental e social. Crianças e jovens com identidades desprezadas, diariamente constrangidas, humilhadas, devido a uma marca em seu corpo, ou por pertencer a um grupo vítima de preconceito social ou cultural, podem desenvolver baixa auto-estima, vergonha e desprezo por si mesma e pelo grupo de pertença. Esses danos, se não forem tratados, entendendo aqui a responsabilidade das diferentes instituições como espaço de saúde, podem fazer com que essas crianças se tornem jovens e futuros adultos despotencializados para os campos de luta em prol da transformação social, seja como pessoas que aceitam passivamente a situação em que vivem, seja como pessoas que não se tornam sujeitos de direitos nos espaços culturais e políticos.

Sawaia (2008), a respeito da afetividade presente nos processos de exclusão social, vai dizer que o sofrimento causado tira a potência de ação dos indivíduos, e chama esse processo de sofrimento ético-político, mas que ele pode ser revertido através de ações coletivas. A vergonha, por exemplo, gera medo e culpa, favorecendo a submissão. Considerando o tema aqui apresentado, ela também pode fazer com que jovens negros acabem negando sua crença religiosa, pelo preconceito de que são alvos, e passem a procurar outros campos de pertencimento religioso. A ausência de jovens nos terreiros tem sido apontada, por parte de algumas lideranças das comunidades de terreiro, à autora desse trabalho. Isto significa que os saberes e práticas tradicionais das religiões e religiosidades afro-brasileiras correm o risco de perderem sua importância para a memória coletiva. As religiões de matriz africana, historicamente, são alvo de intolerância religiosa, os umbandistas são alvos de violência moral e física. Como afirma Silva (2000), uma fala preconceituosa, performatizada, repetida de forma banalizada, possui um conteúdo pejorativo, que reproduzindo o preconceito contribui para a fixação de uma negatividade à identidade de um indivíduo ou grupo específico. E isto vem acontecendo com a umbanda, desde suas origens.

A adolescência é um período crítico em que o jovem afirma sua individualidade e identidade social, em meio aos conflitos geracionais e psicossociais que surgem nesta fase, e que o levam a contestar e construir uma opinião própria. Neste momento, os grupos de

referência são fundamentais, e ele irá buscar aqueles com o qual se identifica, e que irão contribuir para a consolidação de sua visão de mundo, crenças e valores. Estudos apontam que é nesta fase que jovens negros percebem de forma mais clara a discriminação e o preconceito que recebem. (Piza, 2005). Na caso do Brasil, onde “família e escola parecem ser espaços privilegiados da manutenção dos valores brancos fundados sobre o silêncio a respeito da história, dos valores e dos privilégios que eles proporcionam” (Piza, 2005, p. 2) é muito complexo para um jovem negro e, principalmente, se ele for pobre, enfrentar as cadeias discursivas, sociais e culturais que não problematizam as raízes históricas e os diferentes interesses que perpetuam o racismo no país. Assim, ser preto e umbandista para um jovem, no Brasil, pode significar inferioridade, isolamento social. Os sentimentos de vergonha que muitos jovens negros sentem, por serem negros e umbandistas, pode ser entendido a partir do conceito de vergonha social de Honnet (2003, p.259), que a define como o sentimento moral que se expressa pela diminuição do auto-respeito acompanhada da tolerância passiva do rebaixamento e da ofensa.

Segundo Halbwachs (2006), o grupo de referência possibilita ao sujeito retomar os modos de pensamento e a experiência comum próprios do grupo, construindo a memória coletiva, onde o passado é permanentemente reconstruído e ressignificado, mantendo viva a tradição. A memória é para esse autor, a própria trama da identidade individual e coletiva. O afastamento dos jovens, pois, compromete a memória das tradições religiosas e religiosidades afro-brasileiras na modernidade mais especificamente ligadas aos conteúdos da memória da escravização e seus desdobramentos nos diferentes espaços sócio-culturais.

Mas Honneth (2003), na mesma direção de Sawaia (2008), defende que o não-reconhecimento nas esferas do amor, jurídica e social podem levar as pessoas a reagir quando elas percebem que, como elas, vários outras pessoas compartilham da mesma situação, e a força para a luta poderá ser encontrada na formação de um grupo que se une em prol de um objetivo comum.

São justas as ações coletivas que podem questionar o racismo no país e romper com a histórica opressão que vêm sofrendo. Dentre as maneiras dos jovens se organizarem em prol dessa luta, e recuperarem o reconhecimento simbólico de sua cultura, encontra-se o campo religioso afro-brasileiro. E a preta e o preto-velhos, no meu ponto de vista, seriam aqueles capazes de problematizar o futuro da tradição na modernidade. Quando se fala de futuro, se fala também de juventude, uma vez é essa que pode levar adiante a luta contra a expropriação das identidades dos grupos dominados. Preservar a memória é a condição da identidade e da unidade de grupos humanos, e retomar a posse de sua memória constitui um ato de

emancipação social. Para Hallbwachs (2006), uma sociedade que esquece seu passado é uma sociedade que perde sua identidade, e ao mesmo tempo uma sociedade incapaz de enfrentar o seu próprio futuro.

É a conexão das entidades dos pretos e pretas-velhas com o povo da diáspora negra, que foi violentamente escravizado, que rememora no terreiro a sua condição, que não deixam esquecer o epistemicídio causado pelo processo colonizador. E cabe aqui pontuar que a violência do passado está hoje presente, que os desdobramentos dos longos anos de escravização permanecem no hoje. Não houve um pedido de perdão, e políticas compensatórias são mínimas, frágeis e recentes. Mas as entidades de pretos e pretas velhos são capazes de lembrar, e estas lembranças se referem aos diferentes aspectos e conexões com a memória histórica da escravização.

O preto-velho em sua representação de um velho ou velha curvados, cansados, caridosos, acolhedores, curadores, conhecedores da plantas, em vez de um olhar apressado e estereotipado que os julga como obedientes e passivos, podem ser compreendidos através do arquétipo do Velho Sábio e da Velha Sábia. Psicologicamente, para Jung, a imagem do Velho Sábio representa a auto-reflexão, a concentração das forças morais, a capacidade de orientação, oferece “clareza no tocante ao *quem, onde, como, para que*, possibilitando assim o conhecimento da situação momentânea e da meta” (Jung 2000:217). Ele propicia “o esclarecimento e o desembaraçar do novelo do destino” (ibid), experiência que tem um aspecto verdadeiramente mágico.

Diante deste ponto de vista, podemos considerar as entidades do preto e da preta-velha como os portadoras do conhecimento de povos africanos sobre a natureza humana, sobre a capacidade curativa da medicina fitoterápica; de sua capacidade humana de acolher o outro em sua fragilidade e necessidades, da importância que tem os mais velhos por já terem passado por experiências de sofrimento, e, portanto, são detentores, também, sobre o conhecimento de como superá-los. Essa posição se coloca ao lado de uma outra que também é verdadeira e que também esteve presente na história da diáspora negra – a da resistência, da luta, do confronto com os poderes vigentes. Esse aspecto, como já foi visto, é algumas vezes ligado a exu, a face exu do preto-velho. E aqui também podemos analisar tal aspecto através do arquétipo do *trickster*, em sua função transgressora, transformadora, mediadora. Como aquele que pune os que não cumprem os mandamentos divinos, aquele que inverte a ordem das coisas, os mestres da trapaça e da malandragem, aquele que transita em diferentes mundos procurando soluções, inteligente, esperto e contraditório. (Jung, 2000)

Então, a partir desse aspecto, a luta se realizava no contínuo dos dias, seja preferindo a morte que a escravização, seja se rebelando contra os maus tratos e se confrontando contra os

brancos, seja encontrando uma forma de fundar comunidades de negros, os quilombos. Essas atuações integram o arquétipo do preto e da preta-velha, tanto como Velha e Velho sábios, como o do *trickster*. No entanto, acredito ser necessário que o lado rebelde destas entidades precisem estar mais presentes nos terreiros, no sentido da preta e preto-velhos ensinarem seus filhos e filhas de santo a reagir. O sofrimento pode ser transformado numa ação política. Estas entidades podem orientar seus jovens filhos e filhas a lutar por seus direitos de reconhecimento identitário positivo. Por luta social, entende-se aqui, a partir de Honneth (2003), que se trata de “um processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento.” (Honneth, 2003:257). Essa luta passa pela participação em espaços de participação política, cultural, religiosa, nos movimentos sociais. Jovens negros umbandistas em vez de se sentirem envergonhados por se afirmarem negros e afiliados ao campo religioso afrobrasileiro, através do seu engajamento com grupos de resistências afins, podem se convencer do valor moral ou social de si mesmos, reconhecendo positivamente suas identidades, mesmo lhes sendo negado tal reconhecimento.

## BIBLIOGRAFIA

BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DIAS, Rafael de Nuzzi; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. O caldeirão dos insurgentes: os pretos-velhos da mata. In: *Revista Memorandum*. Belo Horizonte, UFMG, n. 26, 2014. Disponível em <https://seer.ufmg.br/index.php/memorandum/article/viewFile/6394/4855>. Acesso em 13 de agosto de 2018.

\_\_\_\_\_. Aquém e além do cativo dos conceitos: perspectivas do preto-velho nos estudos afro-brasileiros. In: *Revista Memorandum*. Belo Horizonte, UFMG, n. 20, 2011. Disponível em <https://seer.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/9808>. Acesso em 23 de agosto de 2018.

HALLWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2009.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (L. Repa, trad.). São Paulo, SP: 34, 2003.

JUNG, Carl Gustav. A Psicologia da figura do “trickster”. In: *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Petrópolis :Vozes: 2000, p.250-266.



LAGES, Sônia Regina C. Os terreiros de umbanda e a saúde da população negra. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida; DAIBERT- JÚNIOR, Robert. *Depois, o Atlântico* – modos de pensar, crer e narrar na diáspora africana. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010.

MIGNOLO, Walter D. Histórias locais/projetos globais. In: *Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NUNES-PEREIRA, Sérjio Henrique. *É meu avô, ora! Um estudo sobre pretos-velhos no imaginário social brasileiro*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, RJ, 2006.

PIZA, Edith. Adolescência e racismo. Uma breve reflexão. In: *Simposio internacional do adolescente*, 1., 2005, São Paulo. Disponível em: [http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC0000000082005000100022&script=sci\\_arttext](http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC0000000082005000100022&script=sci_arttext). Acesso em 20 ago. 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (org.). *A colonialidade do saber* – eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas. Buenos Aires; CLACSO, 2005.

SANTOS, Eufrázia Cristina Menezes Santos. A construção simbólica de um personagem religioso: o Preto-velho. In: *Revista Tomo*. Serjipe, São Cristovão, n. 11, 2007, p.161-193.

SAWAIA, Bader. *O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão-inclusão*. Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVA, Thomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Thomaz Tadeu da. (Org.) *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. (pp. 73-102). Petrópolis: Vozes, 2000.

SOUZA, Mônica Dias. *Pretos-velhos*: oráculos, crença e magia entre os cariocas. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2006.

# Sobre a luta pelo direito do Outro de ser diferente

## On the Struggle for the Right of the Other to be Different

*Paulo Ayres Mattos*

### RESUMO

O artigo visa a discussão sobre os processos de assemelhação que, no Brasil Colônia e no Brasil Império, foram impostos — pelo racismo dos senhores escravocratas — aos diferentes povos africanos traficados para o Brasil, a fim de suprir a mão de obra necessária às grandes plantações e à mineração de ouro e diamantes. O artigo é desenvolvido a partir da narrativa da experiência pessoal do autor no processo ecumênico de tomada de consciência de sua negritude — bem ao modo das teologias negras e feministas — para, a seguir, refletir sobre os processos ecumênicos de enfrentamento ao racismo arraigado na sociedade brasileira ao longo de sua história. O artigo busca ressaltar que o racismo tem dimensões que escapam e transcendem à luta contra a exploração econômica e a repressão política dos racialmente injustiçados. No processo de sujeição que lhes foi imposto, as igrejas desempenharam papel fundamental na destruição de sua cultura. Medo, ignorância, intolerância e violência são os elementos que nutrem o racismo em suas diferentes expressões, em especial no campo religioso. Sua superação implica, necessariamente, na afirmação do diferente — no seu direito de ser diferente. Assim, a questão da liberdade religiosa é de fundamental importância na prática ecumênica inter-religiosa no Brasil de hoje, ensinando-nos que os diferentes podem coexistir sem deixar de ser o que são, pois, no encontro dos diferentes, todos são desafiados a afirmar suas diferenças sem negar um ao outro: o ser inclui o não-ser, sem deixar de ser.

**Palavras-chaves:** Colonialismo, Escravidão, Racismo, Assemelhação, Ecumenismo Inter-religioso.

### ABSTRACT

The article aims to discuss the resemblance processes in Colonial and Imperial Brazil that were imposed by the racism of slaveholders to the different African peoples who were brought here in order to supply the labor needed for large plantations and mining of gold and diamonds. As the black and feminist theologies, the article is developed from the narrative of the author's personal ecumenical experience in the process of becoming aware of his blackness, to then reflect on the ecumenical processes of confrontation with the rooted racism in Brazilian society throughout its history. The article seeks to emphasize that racism has dimensions that escape and transcend the struggle against economic exploitation and the political repression of the racially excluded. In the process of subjection imposed upon them, the churches have played a key role in the destruction of their culture. Fear, ignorance, intolerance and violence are the elements that nourish racism in its different expressions, especially in the religious field. The overcoming of racism implies

<sup>1</sup> Ph.D. em Teologia, Drew University, Madison, NJ, EUA. Presidente da Diretoria do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação [IEPG] (Rudge Ramos, São Bernardo do Campo, SP); Presidente da Diretoria de Koinonia, Presença Ecumênica e Serviço (Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador); Professor Pesquisador da Faculdade de Teologia Refidim, Joinville, SC. Este texto é a revisão da Palestra feita no Encerramento da 2ª Conferência Global de Religiões Africanas e Afrodiáspóricas, realizada de 22 a 25 de Outubro de 2018, na Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, MG, Brasil. Artigo recebido em 04.10.2019 e aceito em 05.11.2019. Contato: payresmattos@yahoo.com

necessarily in the affirmation of the different - in his or her right to be different. Thus, the question of religious freedom is of fundamental importance for the interreligious ecumenical practice in today's Brazil, teaching us that the differences can coexist without ceasing to be what they are, thus building each other in the encounter of the different ones. All are challenged to affirm their differences without denying each other: being includes nonbeing, without ceasing to be.

**Keywords:** Colonialism, Slavery, Racism, Resemblance, Interreligious Ecumenism.

## RESUMEN

El artículo tiene como objetivo discutir los procesos de semejanza impuestos en los períodos Colonial y Imperial de Brasil por el racismo de los esclavistas a los diferentes pueblos africanos que fueron traídos aquí para suministrar la mano de obra necesaria para grandes plantaciones y minería de oro y diamantes. Como en las teologías negras y feministas, el artículo se desarrolla a partir de la narrativa de la experiencia ecuménica personal del autor en el proceso de tomar conciencia de su negritud, para luego reflexionar sobre los procesos ecuménicos de confrontación con el racismo arraigado en la sociedad brasileña a lo largo de su historia. El artículo busca enfatizar que el racismo tiene dimensiones que escapan y trascienden la lucha contra la explotación económica y la represión política de los agraviados racialmente. En el proceso de sujeción impuesto sobre ellos, las iglesias jugarán un papel clave en la destrucción de su cultura. El miedo, la ignorancia, la intolerancia y la violencia son los elementos que nutren el racismo en sus diferentes expresiones, especialmente en el campo religioso. La superación del racismo implica necesariamente en la afirmación de lo diferente, en su derecho a ser diferente. Por lo tanto, la cuestión de la libertad religiosa es de fundamental importancia para la práctica ecuménica interreligiosa en Brasil hoy en día, enseñándonos que los diferentes pueden coexistir sin dejar de ser lo que son, construyéndose mutuamente en el encuentro de los diferentes. Todos tienen el desafío de afirmar sus diferencias sin negarse unos a otros: ser incluye el no ser, sin dejar de ser.

**Palabras clave:** colonialismo, esclavitud, racismo, semejanza, ecumenismo interreligioso.

Pouco depois da minha eleição como bispo da Igreja Metodista, em dezembro de 1977, fui surpreendido por informações referindo-se a uma discussão entre alguns membros da Igreja sobre minha cor: seria eu negro, “moreno” ou mulato? Até que alguém deu o veredicto final: O bispo é quase branco!

O fato é que pela primeira vez, na história da minha denominação, havia sido eleito para o episcopado uma pessoa reconhecidamente “não branca”. Os bispos, até então eleitos, apesar da óbvia miscigenação de alguns deles (na verdade, de apenas um) foram reconhecidos pelos membros da Igreja como “brancos”. A escolha de um “não-branco” criou em algumas

peças certa dúvida ou, talvez, até mesmo algum constrangimento. Afinal, para certo tipo de mentalidade, ser bispo era ser branco; até então essa fora a regra do jogo. É verdade que o concílio que me elegera não se preocupava muito com essa questão, até porque outro candidato era muito mais negro do que eu. Portanto, não se permitiu ser determinado por qualquer preconceito que pudesse existir entre alguns membros da Igreja. Enquanto isso, a definição preconceituosa “quase branco” fazia do “branco” um dos critérios para alguém ser bispo da Igreja. Se, por algum motivo, o escolhido (até então somente entre homens; mulheres seriam eleitas como bispas na Igreja Metodista somente nas primeiras décadas do presente século) escapara de tal regra, o preconceito se encarregou de resolver o problema. Era o estratagema racista do branqueamento entrando em ação para corrigir distorções imprevistas pelo sistema: é “quase branco”!

O fato, de a questão sobre minha cor ter sido levantada naquele momento, trouxe à luz um dos problemas mais permanentemente velados na vida brasileira: nosso enrustido, sutil e recorrente racismo. Na maioria das outras instituições da vida brasileira não é frequente a presença de “pessoas de cor” nas posições mais altas da hierarquia funcional. Tão pouco as igrejas cristãs estão acostumadas a convocar para suas posições de liderança pessoas cuja cor não se encaixa dentro dos pretensos padrões dominantes. As coisas geralmente acontecem em um círculo vicioso onde ser branco é identificado com poder, e o poder branco se reproduz através de mecanismos institucionais que garantam que a ele só terão acesso aqueles de pele branca. Os poucos “não-brancos” de pele, que conseguiram varar as barreiras construídas pelo preconceito, deverão ser, pelo menos, “brancos de alma”. O branqueamento ocorre tanto na epiderme, como na “psique” das pessoas. É por isso que é frequente que algumas pessoas tratem o bispo “não branco” como se ele fosse branco, mesmo quando não é, porque, como bispo, certamente sua *branquice* deve ser de “alma”.

Por outro lado, a questão levantada serviu para que eu tomasse consciência do fato de que minha eleição para o episcopado da Igreja Metodista necessariamente me obrigava a enfrentar a questão do racismo na vivência e nas estruturas das igrejas brasileiras. É claro que, no ambiente ecumênico, o Programa de Combate ao Racismo do Conselho Mundial de Igrejas havia causado, durante a década de 1970, grande impacto em todos nós que lutamos pela justiça em nosso continente latino-americano. Entretanto, a questão do racismo ainda era coisa distante para nós, que exigia nossa solidariedade com os companheiros de outros continentes, contra algo que afligia muitas pessoas nos Estados Unidos e em outras partes do mundo.

Minha consciência sobre a questão do racismo no Brasil foi em muito ajudada e reforçada por uma conversa ocasional que tive com o bispo Roy Nichols, da Igreja Metodista Unida, um dos primeiros bispos negros daquela Igreja norte-americana. Nós estávamos participando de uma reunião no Panamá e falávamos sobre a questão racial em nossos dois países, quando ele me disse que em seu país eu seria considerado uma pessoa negra. Naquele momento pude perceber que a contrapartida de ser considerado um “quase branco” no Brasil, era que nos Estados Unidos, ao contrário, eu seria considerado um “preto”. Na sociedade brasileira, hipócrita e racista de maneira velada, a armadilha de branqueamento do “quase branco”, quando aplicada a um bispo metodista, não fez dele um branco. Na sociedade norte-americana, explicitamente racista, um “quase negro” é necessariamente um preto, mesmo que seja um bispo metodista. Essa percepção me levou a assumir definitivamente a busca de minha negritude, levando-me à caminhada de libertação do cativo racista em que todos nos encontramos nas Américas, independente do fato de sermos brancos ou negros, nativos ou estrangeiros, homens ou mulheres, ricos ou pobres, jovens ou adultos, cristãos ou não-cristãos.

Estas duas experiências marcantes em minha vida pessoal, ocorreram no final dos anos setenta, e seriam confrontadas ainda mais em sua dimensão teológica durante o Congresso da Associação dos Teólogos do Terceiro Mundo em São Paulo em 1980. No congresso, teólogos e bispos latino-americanos foram pública e abertamente desafiados, pelos teólogos negros presentes na reunião, especialmente os dos Estados Unidos, a incorporarem em seus trabalhos teológicos os temas que até então não tinham sido considerados adequadamente pela Teologia da Libertação. De maneira fraterna, criticaram um possível reducionismo sócio-político-econômico com o qual os latino-americanos respondiam teologicamente aos questionamentos sobre racismo, sexismo, uso revolucionário da ação armada (creia ou não, os Sandinistas [sic] tinham acabado de derrubar a ditadura de Somoza por uma guerra de guerrilhas), violência ambiental e outros problemas do nosso dia-a-dia. A crítica foi, em particular, para um determinismo que muitos de nós esposávamos (talvez não em teoria – mas que se fazia presente em nossos discursos e práticas diárias) por acreditar que todas as demais opressões deixariam de existir após a conquista de poder político pelos oprimidos. Assim, acreditava-se que também o racismo em nossas sociedades desapareceria com a construção de uma sociedade onde não houvesse mais os economicamente oprimidos e opressores. Os teólogos negros indicaram a existência de outros sujeitos históricos que até então só existiam atrelados aos pobres ou, quando muito, aos trabalhadores do campo e da cidade. A partir de então,

gradualmente procurei integrar, à minha reflexão teológica e à minha prática, estes novos sujeitos e entre eles, certamente de forma mais intensa e desafiadora, aqueles ligados à luta contra o racismo e o sexismo<sup>2</sup>.

Como resultado desse processo, procurei entrar em contato com representantes dos movimentos negros brasileiros, dentro e fora das igrejas cristãs. Esses contatos sempre foram pautados por convívio solidário com ações concretas, que buscavam principalmente desmascarar os mitos da harmonia e da democracia racial dos brasileiros. Pouco a pouco, percebi que, apesar de viver em uma realidade cotidiana profundamente impregnada da presença negra, eu só conhecia seus aspectos estereotipados pelo nosso racismo velado. Através desses contatos fui aprendendo a conhecer um mundo até então desconhecido para mim.

A partir daí, fui gradualmente entendendo que o racismo tem dimensões que escapam e transcendem à luta contra a exploração econômica e a repressão política dos racialmente injustiçados. Não é suficiente denunciar o racismo como injustiça econômica, ainda que entre os pobres o fato de ser negro ou negra carregue historicamente maior probabilidade de ser ainda mais pobre e mais vulnerável à violência sistêmica. Isto é verdade, mas, no entanto, não é toda a verdade. Por quê? Por meio da peneira estreita da ascensão social, permitida pela racista sociedade de classes, alguns pobres conseguem melhorar suas vidas e deixar de ser pobres. Esta possibilidade remota é sempre necessária, precisamente para legitimar o sistema com sua teimosa tese da meritocracia. No entanto, nenhum negro pode escapar de ser negro. Sim, uma vez preto, sempre preto (inclusive aqueles de “alma branca”).

É por isso que a luta contra o racismo demanda mais do que a justiça socioeconômica e liberdade política. Sem ambas, é verdade que os povos racialmente oprimidos não terão chance de resgatar sua dignidade. Mas, isso é também verdade para todas as demais situações em que pessoas são oprimidas e exploradas econômica, social e politicamente. No entanto, elas por si só não são suficientes para a libertação completa das vítimas da opressão do racismo. A experiência de pessoas “não brancas” nas Américas, seja no sistema capitalista ou no socialista,

---

<sup>2</sup> Antes do Congresso da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (*Ecumenical Association of Third World Theologians – EATWOT*), em São Paulo, em 1980, teólogos negros norte-americanos e teólogos latino-americanos já haviam discutido suas diferenças e semelhanças em 1973, em Genebra, num simpósio promovido pelo Conselho Mundial de Igrejas e, depois, em 1975, em Detroit, na *Theology in the Americas Conference*. As críticas feitas em São Paulo ressoavam as críticas já discutidas principalmente no simpósio de Genebra. Sobre as críticas de teólogos negros norte-americanos à teologia da libertação latino-americana, ver Burrow Jr., 2001.

mostra com clareza que o fato de se romper, de uma ou de outra maneira, o círculo vicioso da pobreza de suas comunidades não as livra necessariamente das garras do racismo. Ainda que usufruindo os benefícios de um estado de bem-estar social, eles permanecem excluídos de certas oportunidades pelo simples fato de serem diferentes do pretense padrão racial dominante.

Aqui, certamente, nos aproximamos do centro do problema: a questão da diferença! O fato de ser “não branco” nos faz diferentes dentro das sociedades envolvidas pelo colonialismo dos últimos cinco séculos. Para o sistema que produziu o avanço colonial sobre a África e as Américas foi fundamental desde o início discriminar e marginalizar os racialmente diferentes dos europeus, para poder garantir a supremacia política, econômica e cultural dos países centrais<sup>3</sup>. No entanto, com o passar do tempo, a discriminação e marginalização deixaram de ser instrumentos e adquiriram sua própria autonomia. É verdade que isso não era uma novidade na história do mundo cristão; mas, pela primeira vez em mil e quinhentos anos de cristianismo, todo um sistema genocida de opressão, exploração, discriminação e marginalização estava sendo ideologicamente construído com base na diferença racial [Nascimento, 2016], como o filme “*A Missão*” [The Mission] ilustrou tão bem<sup>4</sup>.

Sua autonomia foi reforçada pelo fato de que ambos – os *ameríndios* (eitcha palavrinha mais troncha! mas, ela nada tem a ver com os habitantes das terras deste lado do Grande Mar, muito menos com Américo Vespúcio e nem com a Índia) e os *africanos* para cá transportadas de forma violenta nos famigerados “navios negreiros” – eram racialmente diferentes dos europeus. O fato de ser diferente dos europeus significava que europeus eram superiores e os outros inferiores; os colonizadores cultos e os outros bárbaros; os brancos cristãos e os outros pagãos. A supremacia do branco não era apenas econômica e militar, era também cultural [Grosfoguel, 2011]! É isso que faz a questão da justiça, para os povos racialmente oprimidos, ir além da redistribuição da riqueza econômica e do poder político. A pretensa supremacia europeia implicava necessariamente na negação do diferente. Sua superação implica necessariamente na afirmação do diferente – no seu direito de ser diferente.

Com a permissão, as bênçãos e ajuda da Santa Madre Igreja (não importa se de Roma, Madri, Lisboa, Genebra, Londres, Amsterdã, Wittenberg ou qualquer outro lugar da luterana

---

<sup>3</sup>Para uma descrição histórica mais detalhada do comércio transatlântico de escravos, ver Thomas, 1997. Sobre o tráfico de povos africanos para o Brasil para suprir a mão de obra escrava, ver Marquese, 2006. Ver também, Richardson & Silva, 2014, p. 1-30.

<sup>4</sup> O filme “A Missão” se acha disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=OiBG2tVJAX0>.

Alemanha]) a destruição da cultura de povos racialmente diferentes foi um dos objetivos dos países coloniais durante os últimos cinco séculos [Wachholz, 2001]. A destruição de suas culturas, em última análise, pretendia sua eliminação espiritual, restando-lhes apenas a constatação da única diferença de sua pele “não branca”. No caso dos povos africanos, lhes foi negado o direito de afirmar sua negritude. Aqui reside a inegável contradição inescapável do racismo contra as populações negras: afirmar que preto é preto, nada mais que um preto, para negar sua negritude. E por isso, no fundo, o genocídio provocado por sua escravidão pretendia ser sua destruição espiritual com a destruição de seus diferentes sistemas religiosos. É evidente que o sistema de escravidão, imposto aos povos africanos no Américas para garantir a pretensa supremacia dos brancos, teria de passar necessariamente pela destruição das vivências e instituições de sua espiritualidade [Cannon, 2004].

A pretendida destruição da religião de povos racialmente diferentes do povo europeu branco assumiu diferentes formas nas Américas. Nos Estados Unidos, os povos negros para lá levados perderam os referenciais de suas religiões originais devido a enorme repressão protestante. Filmes como “12 Anos de Escravidão” [12 Years a Slave]<sup>5</sup> contam todo o terror e brutalidade impostos aos escravos na América do Norte sob o beneplácito evangélico. Um dos principais aspectos da ideologia WASP norte-americana, especialmente do Sul do país, é ser profundamente intolerante com o que lhe é diferente. Foi esse aspecto, de certo modo hegemônico, que impôs suas regras à escravidão praticada na América do Norte, mesmo no Norte abolicionista. Nem mesmo o enorme derramamento de sangue na guerra civil entre o norte e o sul, na década de 1860, conseguiu criar condições para a superação do racismo que ainda hoje causa tanto sofrimento. Lá, os povos negros, sob coação violenta e frequente repressão quase que em massa, tiveram que resignificar à sua maneira africana a fé protestante, buscando preservar elementos próprios da espiritualidade africana, como, por exemplo, a sua corporeidade, um verdadeiro escândalo para os protestantes puritanos e moralistas. É verdade que as comunidades negras norte-americanas têm um modo muito africano de praticar sua espiritualidade, fonte e força inesgotável de sua resistência à opressão. No entanto, o fato inegável é que eles são majoritariamente *protestantes*. A intolerância protestante eliminou a possibilidade de o diferente sobreviver sendo ele mesmo. O diferente foi forçado a se assemelhar [Butler, 1992].

---

<sup>5</sup> Sumários e sinopse do filme disponíveis em <https://www.imdb.com/title/tt2024544/plotsummary>.



No restante das Américas, onde o domínio foi exercido por católicos brancos, espanhóis ou portugueses, o processo de destruição religiosa tomou outra direção. Não que o catolicismo fosse mais tolerante, porque a crueldade foi a mesma dos protestantes e com os mesmos objetivos. O peculiar foi o modo de alcançá-lo. Por aqui a destruição do diferente ocorreria no relacionamento extremamente ambíguo: “Você não é, sendo. Você é, deixando de ser”, algo a não ser interpretado como contradição, mas, como estratégia de sobrevivência. O diferente também deveria assemelhar-se [Isfahani-Hammond, 2005], apesar de certos experimentos institucionais visando garantir aos “não-brancos” o direito de existirem como diferentes, como no caso das irmandades católicas. As irmandades, ainda que de forma não homogênea, antes complexa e contextual, em alguns lugares e circunstâncias lhes possibilitaram assumir uma identidade própria que era reconhecida tanto pela Igreja Católica, como pelo Estado, quer o colonial, quer o imperial [Silva, 2003]. Isto “possibilitou a absorção do catolicismo pelos africanos e seus afro-descendentes” mesmo quando são “encontrados elementos do passado religioso africano em coexistência com práticas cristãs” [Sweet, 2003, p. 191], porque, como foi expresso por Napomuceno,

O campo religioso, pensado pelo colonizador europeu como instrumento de coerção e vigilância, foi usado pelos africanos da diáspora como um dos mais importantes *locus* para recriarem Áfricas nas Américas, encontrando nele tanto um espaço para criar novas identidades quanto para manter-se em sintonia com seus ancestrais [Napomuceno, 2011, p. 187, *apud* in Costa Brito, 2017, p. 24].

Esse processo permitiu a sobrevivência da espiritualidade africana de modo marcante, vindo a se constituir praticamente, ao longo dos tempos, na única forma efetiva de resistência à opressão racial – apesar de toda a repressão que sofreu. Ernie José da Costa Brito afirma que “nas brechas do próprio sistema colonial-escravista, os negros estabeleceram laços religiosos entre diferentes etnias para recriar seus cultos e formar religiões novas, através de importantes processos de resignificação” [Costa Brito, 2017, 29]. Sua própria existência é a manifestação mais eloquente da negação do diferente, que *para ser* teve que *deixar de ser*.

Hoje, alguns estudiosos afirmam que todo o processo de aculturação – dos povos africanos trazidos pela escravidão ao Brasil e outras partes do América Latina – exigiu dos líderes religiosos negros um profundo esforço de reflexão teológica, que não era apenas algo espontâneo ou acidental. O processo não teria só respondido aos interesses dos opressores, mas também aos dos oprimidos, apesar de serem contraditórios entre si [Carneiro, 2014]. É reconhecendo esta brecha que se pode entender melhor a sobrevivência de diferentes

manifestações espirituais africanas [Adogame, 2016], inclusive no pentecostalismo clássico que à primeira vista poderia parecer-lhe antagônico [Alexander, 2011]. Entretanto, quero ressaltar que o processo que possibilitou ao diferente continuar existindo, apesar de toda opressão e repressão que sofreu, se fez mediante a assemelhação para continuar a ser deixando de ser. Foi possível porque tal processo recriou em terra estranha as vivências e os valores espirituais de suas diferentes etnias, pois, como acima mencionado, estabeleceu novos laços religiosos “para recriar seus cultos e formar religiões novas, através de importantes processos de resignificação”. E aí novamente vai exercer papel decisivo o elemento corpóreo da espiritualidade africana, pois “corpos forjados em culturas orais e vivendo memória corporal – única instância que não lhes fora expropriada na diáspora – refizeram-se entre nós, colorindo, ritmando, reencantando nossos universos” [Antonacci, 2014].

Contudo, reconhecendo a ambivalência de tal processo, o ponto que quero enfatizar aqui não tem a ver com os resultados posteriores do processo de luta dos povos oprimidos racialmente por sua sobrevivência e sua resistência à opressão no Brasil e em outras partes da América Latina, mas, sim, com a questão da negação do diferente. As condições impostas pela escravidão dos povos africanos nas Américas pelos povos cristãos europeus, católicos ou protestantes, não lhes permitiram obviamente preservar todas suas vivências que ficaram na África além-mar. Os sistemas sociais da escravidão destruíram grande parte de sua africana construção social e cultural. No entanto, como Solange Aparecida do Nascimento já se referiu,

Assim como na invasão do Continente Africano, nas Américas, as práticas colonialistas traziam a cunha da destruição das bases religiosas, mesmas bases que tanto na sociedade escravista quanto na República tiveram significativo papel nos processos de fortalecimento, de resistência e revigoramento identitário. No sentido de preservar suas crenças religiosas diante das proibições e constante vigilância imposta pela igreja católica e pelos senhores de escravos, os cultos religiosos acabaram sendo resignificados. [Nascimento, 2017, p. 64].

Mas, o colonizador em sua violência contra o colonizado nunca conseguiu esconder o seu medo diante da resistência negra que nunca cessou apesar de toda repressão. Considerando o medo do outro em experiências pessoais e comunitárias, o teólogo ortodoxo grego John D. Zizioulas nos lembra que,

Não temos simplesmente medo de um certo outro ou de outros, mas, mesmo que o(s) aceitemos, aceitamos com a condição de que, de alguma forma, sejam como nós. A alteridade radical é um anátema. A diferença em si é uma ameaça ... Quando o medo do outro é mostrado como o medo da alteridade, chegamos ao ponto de identificar a diferença com a divisão. Isso complica e obscurece o pensamento e o comportamento

humanos em um grau alarmante. As consequências morais neste caso são muito graves. Dividimos nossas vidas e os seres humanos de acordo com a diferença [Zizioulas, 2006, p. 2].

Eis, pois, onde reside a força, o vigor e a persistência do racismo entre nós: o medo do diferente a alimentar a intolerância e a violência contra as religiões brasileiras de matriz africana, algo que tem predominado entre muitos evangélicos, não se restringindo ao campo do chamado neopentecostalismo [Silva, 2014]. Nos últimos anos temos testemunhado o agravamento de tal intolerância sem a devida reação do Estado [Alton, 2018]. O espectro da *Senzala* continua rondando a *Casa Grande*. Portanto, a questão da liberdade religiosa é de fundamental importância para a prática ecumênica na América Latina nos dias de hoje.

A descoberta do barco do ecumenismo é um fenômeno tardio em nosso continente, tanto para protestantes, como para católicos. Entre os protestantes, apesar de esforços extraordinários de alguns líderes visionários na primeira metade do século vinte, o continente sempre foi muito estranho aos movimentos que carregavam a bandeira do ecumenismo em outras partes do mundo. É apenas no início da segunda metade do último século que a questão da unidade dos cristãos se coloca com prioridade em setores mais amplos das chamadas igrejas protestantes históricas da América Latina. Começamos a descobrir as implicações teológicas de nossa falta de unidade para nosso testemunho e serviço no mundo. Pouco a pouco fomos descobrindo que o barco em que estávamos viajando conduzia outros passageiros além de nossas próprias denominações. O sermos diferentes não devia ser um impedimento para a busca de nossa unidade em Cristo e de nossa comum participação em resposta ao chamado da missão de Deus (da *missio dei*) [Longuini Neto, 2002; Gonzales, 2008].

Devido ao esgotamento, a partir de 1950, do modelo econômico – adotado por muitos países do continente após a grande recessão dos anos de 1930, que exponenciou a marginalização dos setores mais vulneráveis de nossas sociedades – ao lado da questão da unidade cristã vai se colocar crescentemente a questão da unidade de todas as pessoas latino-americanas que procuravam a construção de uma sociedade econômica, social e politicamente mais justa. Para nós, que por muito tempo vivemos negando o diferente, a união de cristãos com homens e mulheres não-crentes foi um desafio jamais imaginado. Assim, a barca do ecumenismo tornou-se mais ampla e mais acolhedora [Amestoy, 2011].

Católicos latino-americanos, bafejados pela ventos do Concílio Vaticano II, logo vão embarcar no movimento ecumênico, queimando rapidamente etapas que os protestantes levaram cerca de cem anos para atravessar [Cook, 1994]. Então, e especialmente depois da

Conferência Episcopal de Medellín em 1968, lá fomos nós unidos – muitos cristãos católicos e protestantes e muitos não-cristãos – navegando (e às vezes naufragando) em nosso barco ecumênico sobre as ondas tempestuosas de regimes de segurança nacional em todo o continente durante a década de 1970. Este será o período em que, na luta pela justiça e na resistência contra as ditaduras militares, compartilhamos o testemunho de muitos mártires cristãos e não-cristãos. É nessa prática política para a libertação de nossos povos que também foi forjada a teologia de libertação, que desde o início será confrontada com o desafio do ecumenismo. Nossa prática ecumênica, mais eclesial que eclesiástica (muitos dos nós com o apoio de vários dos nossos pastores e bispos e com a reprovação de tantos outros), cresceu nas trincheiras contra a opressão da repressão político-militar, ombro a ombro com homens e mulheres de boa vontade que não professavam fé alguma. Aqui, em meio a muito sofrimento e dor, começamos a aprender melhor que os diferentes podem coexistir sem deixar de ser o que são, construindo-se mutuamente [Löwy, 1996].

Todo esse esforço ecumênico, no entanto, não assumiu a dimensão do ecumenismo que ocorria de maneira particular nos continentes onde cristãos eram ainda numericamente minoritários (não importava se eles estavam crescendo ou não). Na África e mais intensamente na Ásia, cristãos foram obrigados a se confrontar com a existência de religiões muito antigas (algumas delas muito mais antigas que o cristianismo) que têm multidões enormes de fiéis. A presença cristã nestes contextos é forçada a enfrentar o desafio do diferente já que o projeto neocolonial não mais comportava a pura eliminação da espiritualidade das massas colonizadas. Por outro lado, o fato de que o missionário cristão havia chegado naquelas terras no mesmo barco que o colonizador, comprometera a credibilidade de sua mensagem evangélica [Robert, 2008]. O famoso diálogo de Mahatma Ghandi com o Dr. Stanley Jones, missionário metodista na Índia, exemplifica a falta de credibilidade do projeto missionário cristão naquelas terras. À pergunta de Jones sobre

O que os cristãos podem fazer para que o cristianismo se aculture na Índia, e não seja mais identificado com uma cultura e um governo estrangeiros, mas como uma parte significativa na formação de uma Índia independente? O que o senhor, como um dos líderes hindus da Índia, diz a mim, um cristão, devo fazer para tornar isso possível?

Gandhi respondeu,

Eu gostaria de sugerir que todos vocês pastores, missionários e cristãos em geral vissem mais à semelhança de Cristo. Que vocês pratiquem a sua religião sem adulterá-la ou torcer a sua mensagem. Que vocês amem mais e enfatizem o amor, pois o amor é a mensagem central do cristianismo. Estudem mais a religião dos outros e procurem por alguma coisa boa que

possa existir nelas, no sentido de serem mais simpáticos com aqueles que são diferentes [Jones, 1948, p. 118–120].

Mais uma vez se explicitava o mesmo problema enfrentado ao longo dos séculos por todas as missões cristãs desde o dia em que, segundo o livro dos Atos dos Apóstolos, o apóstolo Pedro foi, muito a contragosto, forçado a ir à casa do centurião romano Cornelius. O desafio do outro diferente – que, no começo, poderia ser só de coexistência – seria então transformado em encontro, em convivência solidária. No encontro dos diferentes todos são desafiados a afirmar suas diferenças sem negar um ao outro: o ser inclui o não-ser, sem deixar de ser [Chung, 2010]. É esta dimensão do movimento ecumênico que parece estar ainda faltando no ecumenismo entre nós na América Latina e, particularmente, no Brasil.

Sua ausência entre nós torna-se clara nos esforços que têm sido feitos para se superar a negação, por cristãos, das várias religiões brasileiras de matriz africana. Considero que, em tempos mais recentes, duas tendências têm predominado entre as pessoas que buscam tal superação: de um lado estão as pessoas que tendem a privilegiar um ecumenismo que no fundo atribui às religiões não-cristãs, inclusive as de matriz africana, uma pré-revelação cristã (semelhante à posição de alguns Pais da Igreja em relação à filosofia grega), pois o eixo fundamental da revelação de Deus giraria em torno da tradição judaico-cristã. Embora esta posição possa manifestar uma grande abertura para o valor do diferente, a verdade é que, em última análise, o diferente só encontra seu pleno significado naquilo que ele não é. Novamente, o diferente tem que se submeter a uma realidade que está fora dele mesmo.

Por outro lado, há aquelas pessoas cristãs que, ao buscarem a superação da negação, assumem, até nas celebrações cristãs, o que é diferente nas religiões de matriz africana brasileiras sem afirmar suas diferenças, num sutil processo de expropriação. No entanto, se queremos afirmar as diferenças, elas precisam continuar a ser diferentes sem que isso signifique que são contrárias. As diferenças são porque têm uma compreensão e entendimento diferentes da relação com o sagrado. Quando essas diferenças são ignoradas, há um empobrecimento dos diferentes que, no final, podem levar à sua involuntária negação e consequente exclusão<sup>6</sup>. Creio que a discussão sobre o macro-ecumenismo em alguns círculos

---

<sup>6</sup> Para uma abordagem distinta das discussões sobre as teologias das religiões, nas quais os diferentes outros são considerados em seus próprios direitos, ver Daggers, 2013.

cristãos não pode e não nos deve levar a uma nova e sutil forma de negação e exclusão do diferente. Nem tudo é igual, nem tudo é a mesma coisa<sup>7</sup> – diversidade é a ordem do dia.

Somente quando nós, cristãos latino-americanos, estivermos dispostos a reconhecer o valor dos diversos diferentes, entre eles as várias religiões brasileiras de matriz africana, sem a pretensão, consciente ou não, de fazê-los semelhante a nós, por negação ou expropriação, é que poderemos finalmente praticar e viver o ecumenismo que nos ajudará a superar o racismo, celebrando plenamente a dignidade humana de todos homens e mulheres negras, qualquer que seja a religião que possam professar. Essa poderá ser a mais importante contribuição ecumênica que poderemos prestar na luta contra a recorrente intolerância religiosa enfrentada pelos terreiros espalhados por esse nosso Brasil afora. Que esse seja o nosso compromisso com a luta pelo direito do outro de ser diferente.

## REFERÊNCIAS

ADOGAME, Afe (ed.). *The Public Face of African New Religious Movements in Diaspora: Imagining the Religious 'Other'*. New York: Routledge, 2016.

ALEXANDER, Estrela. *Black Fire: One Hundred Years of African American Pentecostalism*. Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 2011.

ALTON, Alexander Curtis. "Brazil's distinct brand of religious liberty: an example to the world, not without its challenges." *A&C – Revista de Direito Administrativo & Constitucional*, vol. 18, no. 71 (2018): p. 13-54.

AMESTOY, Norman Rubén. "De la crisis del modelo liberal a la irrupción del movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL)". *Teología y cultura*, vol. 8, no. 13, 2011: p. 7-26.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros* [2 ed.]. São Paulo: Educ, 2014. p. 150.

BURROW JR., Rufus. *James H. Cone and Black Liberation Theology*. Jefferson, NC: McFarland Publishers, 2001, 12-132.

BUTLER, Jon. "Slavery and the African Spiritual Holocaust". Butler, Jon. *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

CANNON, Kathie Geneva. "Slave Ideology and Biblical Interpretation", in: Bobo, Jacqueline; Hudley, Cynthia; Michel, Claudine (eds.). *The Black Studies Reader*. New York: Routledge, 2004.

CARNEIRO, João Luís. *Religiões Afro-brasileiras: Uma Construção Teológica*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

<sup>7</sup> Para uma discussão crítica sobre o macro-ecumenismo na teologia da libertação latino-americana, ver Vigil, 2008.

- CHUNG, Paul S. "Inculturation and the Recognition of the Other". *Boston: Studies in: Interreligious Dialogue*. Vol. 20, no. 1, 2010: p. 79-97.
- COOK, Guillermo. *New face of the Church in Latin America*. between tradition and change. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994.
- COSTA BRITO, Ernie José da. "Diáspora e Religiões Africanas". BAGGIO, Fábio; PARISE, Paolo; SANCHEZ, Wagner Lopes (orgs). *Diásporas Africanas e Processos Sociorreligiosos*. São Paulo: Paulus, 2017. p. 29.
- DAGGERS, Jenny. *Postcolonial Theology of Religions*. Particularity and Pluralism in World Christianity. New York: Routledge, 2013.
- GONZÁLEZ, Justo L.; GONZÁLEZ, Ondina E. O. E. *Christianity in Latin America*. A History. New York: Cambridge University Press, 2008.
- GROSGOUEL, Ramón. "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality". *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 1, no. 1 (2011).
- ISFAHANI-HAMMOND, A. "Writing Brazilian Culture". Isfahani-Hammond A. (ed.) *The Masters and the Slaves. New Directions in Latino American Cultures*. New York; Palgrave Macmillan, 2005. p. 35-50.
- JONES, E. Stanley. *Mahatma Gandhi*. An Interpretation. Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1948.
- LONGUINI NETO, Luiz. *O Novo Rosto da Missão*: os movimentos ecumênicos e evangelical no protestantismo latino-americano. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2002.
- MARQUESE, Rafael de Bivar. "A dinâmica da escravidão no Brasil, Resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX". *Novos Estudos – CEBRAP*, No.74 São Paulo, 2006, p. 107-123. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?Script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002006000100007](http://www.scielo.br/scielo.php?Script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000100007) [<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002006000100007>].
- LÖWY, Michael. *The War of Gods*. Religion and Politics in Latin America. New York: Verso, 1996.
- NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva S/A, 2016.
- NASCIMENTO, Solange Aparecida do. "Entre o vivido e o sentido na escola: uma experiência formativa na Comunidade Quilombola Lagoa da Pedra, TO". Tese doutoral em Educação. Salvador, BA: Universidade Federal da Bahia, 2017.
- NEPOMUCENO, Nirlene. "Celebrações Negras do Ciclo Natalino: Teias da Diáspora em Áreas Culturais do Brasil e do Caribe". Tese doutoral em História Social São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011, p. 187; in: Costa Brito, "Diáspora e Religiões Africanas", p. 24.
- RICHARDSON, David & SILVA, Filipa Ribeiro da. "The South Atlantic Slave Trade, in Historical Perspective", in: RICHARDSON, David & SILVA, Filipa Ribeiro da, *Networks and Trans-Cultural Exchange: Slave Trading in the South Atlantic, 1590-1867*, Boston: Brill, 2014, p. 1-30.
- ROBERT, Dana L. (ed.). *Converting Colonialism*. Visions and Realities in Mission History, 1706-1914. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2008.

SILVA, Luiz Geraldo. "Religião e identidade étnica: africanos, crioulos e irmandades na América Portuguesa". *Cahiers des Amériques Latines*, no. 44 (2003): p. 77-96.

SILVA, Vagner Gonçalves da. "Religion and black cultural identity. Roman Catholics, Afro-Brazilians and Neopentecostalism". *Vibrant - Virtual Brazilian Anthropology*, vol.11, no.2 Brasília July/Dec. 2014.

SWEET, James Hoke. *Recreating Africa. Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press. 2003.

THOMAS, Hugh. *The slave trade. The Story of the Atlantic Slave Trade: 1440-1870*. New York: Simon and Schuster, 1997.

VIGIL, José María. "Macro-ecumenism: Latin American Theology of Religions". VIGIL, José María; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcello (eds.). *Along the Many Paths of God [Intercontinental Liberation Theology of Religious Pluralism]*. Berlin: LIT Verlag, 2008.

WACHHOLZ, Wilhelm. "Identidades Religiosas Brasileiras e seus exclusivismos". *Horizonte*, Belo Horizonte, vol. 9, no. 23: p. 782-798, Oct./Dec. 2011.

ZIZIOULAS, John D. *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*. New York: T & T Clark, 2006. p. 2



# From Siddis to Dalits: Racial Prejudice in India, the Legacy of the Caste System

Dos Siddis aos Dalits: Preconceito racial na Índia, o legado do sistema de castas

*Jesudas M. Athyal*<sup>1</sup>

## ABSTRACT

---

The African nations and India have several common features, and both were the subjects of colonial exploitation and oppression for a long period. Yet, in recent decades, the thousands of African students in India have faced harassment and intimidation at the hands of the local public. Why is there so much hostility between the people of the two regions? What makes the African students and youth in India tick against the backdrop of xenophobia and socioeconomic deprivation? In attempting to answer these questions, this paper argues that the discrimination the African diaspora communities experience in India is rooted in India's identity as a society built on the Hindu system of caste hierarchy. The paper further points out that the African indigenous religions and cultures, on arrival in India, blended with the local traditions in the process providing a spiritual and emotional anchor for the immigrants.

---

## RESUMO

---

As Nações Africanas e a Índia têm diversas características em comum, e foram sujeitas à exploração e opressão colonial por um longo período. Ainda assim, nas últimas décadas, os milhares de estudantes africanos na Índia têm enfrentado assédio e intimidação nas mãos do público local. Por que há tanta hostilidade entre os povos das duas regiões? O que faz com que estudantes africanos e jovens na Índia se liguem ao pano de fundo da xenofobia e da destruição socioeconômica? Na tentativa de responder essas perguntas, este texto argumenta que a discriminação que as comunidades da diáspora africana experienciam na Índia tem suas raízes na identidade da Índia como uma sociedade construída sobre a hierarquia do sistema de castas Hindu. Este artigo também indica que as culturas e religiões indígenas africanas, ao chegar à Índia, se misturaram com as tradições locais nesse processo, proporcionando um ponto de apoio espiritual e emocional para os imigrantes.

---

---

<sup>1</sup> Dr. Jesudas Matthew Athyal is a Visiting Researcher with the center. He has extensive teaching and research experience in the areas of Philosophy, Theology, Religion and Social Analysis. He specializes in the religion and society of South Asia, and is the Acquisitions Editor for Fortress Press in the Area of South Asian Theology. Article received on 10.29.2019 and accepted on 11.17.2019. Contact: jesudas@athyal.org

A young Kenyan woman is pulled from a taxi in Noida near Delhi by a group of men and beaten. In the same city in the same week, a mob storms into a mall and attacks two Nigerian students shopping. In Delhi a Nigerian student was beaten with steel dustbins, kicked and punched by a large mob inside a mall. The protesters alleged that Nigerians supply narcotic drugs to students but police investigating the case said they are unable to find any evidence for this. In the Southern Indian city of Bengaluru a Tanzanian woman is attacked by a mob which tore off her T-shirt and set her car on fire. The group was angry about a Sudanese man who had run over a woman earlier that day with his car. The traumatized Tanzanian lady did not know the Sudanese man. The only similarity was that both happened to be black and from Africa. These are but a few of the physical assaults experienced by young African students in India in recent years. The frequency of the attacks during the past few years raises several questions about racial attitudes in India. "Why do they hate Africans so much", asked Abdou Ibrahim, senior adviser to the Association of African Students in India.<sup>2</sup> India and the African nations have several common features. Both were the subjects of colonial exploitation and oppression for a long period. Why should there, therefore, be so much hostility between the people of the two regions? What makes the African students and youth in India tick against the backdrop of xenophobia and socioeconomic deprivation? To what extent do religious worldviews and practices remain relevant for Africans and their descendants in the face of negative public perception in India? These are some of the questions that become relevant as we discuss racial prejudices in India, especially those that are directed at African students, youth and other immigrants.

Within this overall context, this paper will argue that the discrimination the African diaspora communities experience in India is rooted in India's identity as a society built on the Hindu system of caste hierarchy. But it is further pointed out that the African indigenous religions and cultures, on arrival in India, blended with the local traditions in the process providing a spiritual and emotional anchor for the immigrants. In the context of this background, this paper has the following parts: (a): A historical sketch of the African presence in India, and a social analysis of the lack of assimilation and integration with the mainstream Indian society. (b): The roots of the discrimination the African diaspora communities experience in India is

---

<sup>2</sup> Geeta Anand and Subasini Raj, "Attacks Against African Students Rise in India, Rights Advocates Say". <https://www.nytimes.com/2017/03/29/world/asia/african-students-india-mob-attacks.html> [Cited, October 28, 2019].

understood as a legacy of the caste system in Hinduism and the concept of purity and pollution deeply embedded in the Indian social psyche, both playing a crucial role in maintaining the required distance between different groups of people on racial/caste lines. (c): The resilience and dynamism of the African religions in India contribute tremendously in sustaining the immigrants as they are reminded of their shared African heritage and common identity.

With the presence of the African diaspora in India, race and caste, two exploitative social systems, converge raising in the process crucial questions about the oppressive characteristics of religion, racial politics, human rights and social justice. If, however, religion is a part of the problem, religion can also be a part of the solution, and this paper will look at both the oppressive characteristics of religion and its liberative potential.

## THE AFRICAN PRESENCE IN INDIA:

India and Africa have a shared history that dates back to trade relations in the early centuries of the Common Era. Ethiopian coins from the 4<sup>th</sup> century CE have been found in southern India. Several African groups came to India as traders or were brought there as slaves. Their subsequent generations, known as Siddis to denote their African origins, settled down in the country and went on to play important roles in the history of the region. While many Siddis were slaves, some escaped slavery to establish communities of their own, and some others established Siddi principalities. A case from the seventeenth century is that of Malik Ambar<sup>3</sup>, an Ethiopian brought to India as a slave. In the Deccan region of India, Ambar gradually grew independent and powerful becoming a military leader and a popular Prime Minister of the Ahmednagar Sultanate, a medieval Indian kingdom located in northwestern Deccan. Like Ambar, several other African slaves rose to positions of power and prestige in India.

There are today tens of thousands of Siddis in India and, despite their long history in the country when they held positions of power and privilege, educationally and economically they are a marginalized community. While the current generation of Siddis are far removed

---

<sup>3</sup> B. N, Goswamy, "Malik Ambar: A remarkable life" in *Spectrum*, August 13, 2006. <https://www.tribuneindia.com/2006/20060813/spectrum/art.htm> [Cited, October 28, 2019].

from their African origins and are well integrated with the local society, they have retained some of the African musical and dance traditions. Despite threats to survival, Africans and their descendants in India strive to preserve their cultural heritage and religious identity.

Immigration from Africa to India has continued to the present time with higher education being an area of great attraction for the African youth and students. It also helped that at the political level, India enjoyed cordial diplomatic relations with many African nations.<sup>4</sup> However, for the African students who came to India, assimilation with the local society proved to be a major challenge. The extremely color-conscious mainstream Indian society ostracized them to a great extent. There were cases across the country of African students being marginalized in the classrooms by both other students and teachers, attacked by the public in the marketplace, denied housing and harassed in numerous other ways. The thousands of African students in Greater Delhi lead a life of insecurity even as more students come to India from Africa. Mob violence combined with racial prejudices has led to accelerated attacks on African youth and students in India. The question is, how do we understand the unprecedented hostility the Africans face in India and what is the way forward.

## THE ROOTS OF DISCRIMINATION:

The roots of the discrimination the African diaspora communities experience in India can be traced back to India's identity as a society built on the Hindu system of caste hierarchy. While Hinduism is based on the caste system, today caste pervades the whole Indian society including several other religions. It is therefore important to undertake a brief survey of the caste system at this juncture. The ancient Hindu text Rigveda states that the division of the Indian society is based on the divine manifestation of four castes. According to legends, the priests and teachers were cast from the mouth of Brahma (a creator god), rulers and warriors from Brahma's arms, merchants and traders from his thighs, and workers and peasants from his feet. One long-held theory about the origins of South Asia's caste system states that the Aryans from central Asia

---

<sup>4</sup> For a comprehensive study of Indo-African relations, see *Trends in Indo-African Relations* by Ajay Dubey, Manas Publications, 2010.

invaded South Asia and introduced the caste system as a means of controlling the local populations. The Aryans defined key roles in society, then assigned groups of people to them. Individuals were born into, worked, married, ate, and died within those groups (castes).

In addition to the four castes, there is a fifth group in Hinduism, the outcastes who did the menial jobs such as cleaning up after funerals, dealing with sewage, and working with animal skin. They come in the broad category of 'Dalits' though there are a number of subdivisions with the Dalit community. The great social divide in India is based on the notion of the Hindu understanding of ritual pollution and purity; the Brahmins, the highest caste, were considered the embodiment of purity while the outcastes represented pollution. Physical contact between the two groups was absolutely prohibited and therefore, the Dalits were also called 'the untouchables'. While the Dalits constitute almost 20% of the Indian population (over 200 million), they are peripheral to the Indian society and there is little social mobility among the various castes.

A critical analysis of history is fundamental to understanding the situation of the Dalits. History is fundamental in the sense that the realization of the Dalits as the subjects of their destiny is essential for the recovery and recapture of their lost dignity. There were a few significant movements in the past that were aimed at the liberation of the Dalits; these movements and the protest and resistance of the Dalits went through several phases. The Bhakti movement (a movement within Hinduism for religious reforms by adopting the method of devotion to achieve salvation) between the 14th and 16th centuries CE symbolised the aspirations of the lower caste communities for an egalitarian society and religion. It is also important to note that there were non-Brahminic traditions in Indian history such as the pre-Aryan civilizations and, from orthodox systems of philosophy, there were the Lokayata or the Charvaka traditions. These movements and traditions were eventually either suppressed or co-opted into the mainstream by the dominant castes or by British colonialism.<sup>5</sup>

Although born into an upper caste, Mahatma Gandhi spent much of his life working to bring the untouchables equality. It was Gandhi who first named the untouchables 'Harijans', meaning "children of God." The untouchables, however, preferred the term, Dalits which means

---

<sup>5</sup> George Oommen, *The Emerging Dalit Theology: A Historical Appraisal* (Indian Church History Review, Vol. XXXIV, Number 1, June 2000), p. 19

the oppressed, broken and scattered. James Massey captured thus the wide usage of the term Dalit:

Dalit is thus not a mere descriptive name or title, but an expression of hope for the recovery of their past identity. The struggle of these "outcastes" has given the term dalit a positive meaning. The very realisation of themselves as Dalit, the very acceptance of the state of "dalitness," is the first step on the way towards their transformation into full and liberated human beings.<sup>6</sup>

The term 'Dalit' thus does not mean the poor or the outcast; it really denotes the state to which a certain section of the people have been reduced through religion and culture and who now are forced to continue living in that predicament. They are outcastes and poor, because according to the architects of the caste hierarchy, they are not fit to be included in the fourfold graded caste structure of the traditional Hindu society. On the basis of this status, they were made to bear extreme kinds of disabilities in the form of oppression for centuries, which made them almost lose their humanness and finally they reached the state of being a 'no- people'.<sup>7</sup>

Closely linked to the plight of the Dalit communities in India is an appraisal of the Christian missionary movement in the country. Though Apostle Thomas is believed to have brought the gospel to India as early as the first century CE, Christianity spread to most parts of the country due to the work of the western missionaries, both Catholic and Protestant. The missionaries were quick to perceive that the Indian society was based on the caste structure and that its peoples were hierarchically arranged. The missionaries had a practical interest in understanding caste and adjusting their mission strategy accordingly, because caste was perceived as a major hindrance for evangelism. Consequently, they adopted a mission strategy which was not only in favor of the upper caste people but also biased against the low castes and Dalits because it was feared that their entry into the church would lead to 'baptized heathenism' and become a deterrent to upper caste people embracing the Christian faith.<sup>8</sup> However, the dominant

---

<sup>6</sup> James Massey, *Down Trodden: The Struggle of India's Dalits for Identity, Solidarity and Liberation* (Geneva: WCC, 1997), p. 3.

<sup>7</sup> K. P. Kuruvilla, "Dalit Theology: An Indian Christian Attempt to Give Voice to the Voiceless" (Unpublished Paper).

<sup>8</sup> V. Devasahayam, *Outside the Camp. Bible Studies in Dalit Perspective* (Madras: Gurukul, 1992) p. 37

castes did not enthusiastically welcome the gospel or become Christians in large numbers, while the Dalits expressed an eagerness to embrace the Christian fold, in their hundreds and thousands and in mass movements. V. Devasahayam outlined the profound impact the entry of the Dalits to the Indian church had:

It was the Dalits (not missionaries) who took the initiative in mass movements and the missionaries were forced to respond to this Dalit initiative. There was a dramatic increase in the membership of the church. Due to mass movements, the nature of Christian church was transformed from a tiny, urban, educated community of mixed social origins to a predominantly poor, rural, illiterate Dalit community. A permanent Dalit stamp was marked on the church and it is this church that has come to stay.<sup>9</sup>

History however has also shown that the “permanent Dalit stamp” on the church remained largely symbolic as the power structures in the church continued to be controlled by the urban educated communities, often from the dominant castes. That also goes to show that though religious conversion often emerged from the urge to escape oppression and enslavement, the result was not always liberation and fuller humanity.

### SEEKING SPIRITUAL RESOURCES:

The mass movements of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries that led to the conversion of the Dalits to Christianity was a significant chapter in the history of the Dalit movement in India. In tune with their self-understanding and the articulation of their faith, in the 20<sup>th</sup> century Dalit theology emerged as the Christian and Biblical expression of the pathos of the Dalits. It is therefore important to briefly review the course and content of Dalit theology.

While there were in India non-Brahminic traditions, the classical and mainstream Indian Christian theology had, by and large, ignored these dimensions of the Indian heritage and instead, embraced an approach to theology that was, on the one hand, western in orientation and on the

---

<sup>9</sup> Ibid., p. 38

other, firmly rooted in the Brahminical culture and ethos of India.<sup>10</sup> One of the tasks of Dalit theology, therefore, was to develop an Indian theology that was truly indigenous in nature. “The task of indigenous theology is one of theological creative interpretation of Indian history and of discovering or capturing ‘our story of salvation’.”<sup>11</sup>

While rejecting the traditional Indian Christian theology which was largely dependent on the Brahminical tradition, as well as the classical confessional theology based on formulated doctrines applicable supposedly for all times, Dalit theology represents a paradigm shift in our understanding of God-human relation. Finality, in this sense, is in the revelation of God and this revelation has a dynamic aspect to it that takes a fresh meaning in each new context. Arvind Nirmal therefore believed that theology always has a heuristic dimension, an enquiry of truth. He wrote, “Although theology is in pursuit of the Transcendent Truth, its conceptual and heuristic tools have to be derived from empiric and imminent realities. All theological discourse is based on models and metaphors drawn from *this* world.”<sup>12</sup> He further elaborated this point thus:

Whether it is the traditional Indian Christian theology or the more recent third-world theology, our theologians failed to see the struggle of Indian Dalits for liberation, as a subject matter appropriate for doing theology in India. What is amazing is the fact that Indian theologians ignore the reality of the Indian Church. While estimates vary, between 50 and 80 percent of all the Christians in India today are of scheduled caste origin. This is the most important commonality cutting across the various diversities of the Indian Church that would have provided an authentic liberation motif for Indian Christian theology. If our theologians failed to see this in the past, there is all the more reason for our waking up to this reality today and for applying ourselves seriously to the ‘task of doing theology.’<sup>13</sup>

Dalit theology emerged out of the conviction that theology should be rooted in the context and, in the Indian situation, as a conscious reflection of the oppressive situation of the

<sup>10</sup> J. Russell Chandran, “Rev. A. P. Nirmal: A Tribute” in *NCCI Review*, January 1997, p. 30

<sup>11</sup> Arvind P. Nirmal, *Heuristic Explorations* (Madras: CLS, 1990), pp. 172-173

<sup>12</sup> *Heuristic Explorations*, p. 7 (*Emphasis as in the original*)

<sup>13</sup> Arvind P. Nirmal, *Toward a Christian Dalit Theology*, R.S. Sugirtharajah (ed.), *Frontiers in Asian Christian Theology: Emerging Trends*. Maryknoll: Orbis, 1994, p 30



Dalits. In this sense, the Dalit theological movement was a corrective to the institutionalization of inequality and inaccessibility within the Indian Church.

The primary source for doing Dalit theology is the Dalit experience of suffering and pain, for the narration of the story of their pathos and protest has an essential place in their spiritual quest for salvation and liberation. In their Biblical reflections, the Dalits identified the depth of their suffering with the cross of Christ. While the cross is central to the Christian faith and practice, the Dalits realized that the traditional interpretations of the cross needed to be revisited in order that they could have a vision of the cross that can both shatter their caste prejudices and strengthen their resolve to fight them. The Dalits affirm that they need to have a relook at the cross, recognising Jesus as the representative of the oppressed collective.<sup>14</sup> Under Jesus' overarching commitment to humanity, the cross should be understood as a human choice.

Dalit theology is an essential part of the 'irruption of the poor' within the Indian church. The church of the poor demands not merely an economic and political change, but also a perspectival one. Those who seek to make the church fully Indian, fully relevant and fully missional, should be prepared to struggle against the forces that perpetuate the Christendom model of the church. Those who join this struggle must also be ready to pay the ultimate price.

## THE RELEVANCE OF AMBEDKAR<sup>15</sup> FOR THEOLOGIZING:

Following the 125<sup>th</sup> birth anniversary of B. R. Ambedkar in 2015, there was a renewed interest in the relevance of this champion of the downtrodden people for theologizing in India. In a brilliant exposition of the significance of Ambedkar for theologizing in India, P.

---

<sup>14</sup> Ibid., p. 54

<sup>15</sup> B. R. Ambedkar was born on 14 April, 1891 in Mhow in the present-day Madhya Pradesh state in India. Though born into a poor low Mahar (Dalit) caste who were treated as untouchables and subjected to socio-economic discrimination, Ambedkar rose to be an eminent jurist, economist, politician and social reformer who inspired the Dalit Buddhist movement and campaigned against social discrimination towards the untouchables, while also supporting the rights of women and laborers. He was the Chairman of the Drafting Committee that prepared the final draft of the Constitution of the Republic of India. Faced with discrimination in Hinduism, he declared: "I was born a Hindu, but I will not die a Hindu". Convinced that Buddhism was the only way for the Dalits, along with 380,000 others from the Mahar community, on 14 October, 1956, Ambedkar converted to Buddhism. He died six weeks later.

Arockiadoss outlined the relevance of Ambedkar in doing Christian theology in India today.<sup>16</sup> From Ambedkar we learn that it is imperative to adopt the Dalit perspective and reject the elite perspective in order to do theology in India. Ambedkar has given concrete as well as valid principles required to make a liberating religion which should be “earthy, historical and political to make the earth resemble the heaven in which we believe.” Through his mission and message, Ambedkar’s life project became one with God’s own historical project. God’s liberating actions became present in Ambedkar’s liberative praxis. Therefore, “though Ambedkar has not spoken about theology or engaged himself in glorious euologisation on God”, his life and mission are more than mere source materials for theologizing; they in themselves have a deep theological significance.<sup>17</sup>

Arockiadoss’s affirmation that Ambedkar’s life project became “one with God’s own historical project” is likely to generate a serious debate in the theological circles on the validity of Ambedkar’s method for theologizing. Samuel Thambusamy, while agreeing that Ambedkar has great significance for theologizing in India - particularly theologizing from a dalit perspective - feels that liberation alone does not warrant the task of theologizing. Using the Tillichian criterion for theological system<sup>18</sup>, he contests Arockiadoss’s position that Ambedkar’s life and message are more than source material for theologizing in India. According to Thambusamy,

---

<sup>16</sup> Arockiadoss lists ten areas where Ambedkar’s life and message are relevant for theologizing in India today: 1. Ambedkar’s life project is a theological project, 2. From him we learn the right perspective for theologizing, 3. Ambedkar provides us with the right option for theology, 4. He provides a paradigm for identifying and interpreting the signs of the times, 5. Ambedkar helps us to identify the messianic people of India, 6. From Ambedkar we learn that the Dalits, and their likes, are the real subjects of theologizing in India, 7. From him we also learn that the language of Dalit theology will be angry and conflictual, 8. Ambedkar gives the basic norms for critiquing religions and entering into interreligious dialogue, 9. Ambedkar provides the right yardstick to evaluate the church in India and its various missionary efforts, 10. He also supplies a critique for judging the erstwhile Indian theologies and inculturations. (Refer: V. Devasahayam (Ed.), *Frontiers of Dalit Theology* (Delhi: ISPCK & Gurukul, 1997), pp. 290-313)

<sup>17</sup> Refer: V. Devasahayam (Ed.), *Frontiers of Dalit Theology* (Delhi: ISPCK & Gurukul, 1997), p. 291

<sup>18</sup> “According to Paul Tillich, any theological system must satisfy two basic needs: the statement of the truth of the Christian message and the interpretation of this truth for every generation” [Source: Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I, p.3] Quoted by, Samuel Thambusamy, *The Significance of Ambedkar for Theologising in India* (Unpublished Paper)

A serious limitation of this [Arockiadoss's] view is that it is tilted towards speaking to the 'context' and does not relate it to the Gospel 'message'. It is true that Ambedkar's theanthropic praxis cannot be ignored, and his concerns and agenda are valid for the theological task in India. But, this needs to be unified with the 'eternal truth' of the gospel in order to balance the two poles. Fr. Arockiadoss's contention seems untenable if we apply Tillich's criteria for a theological system.<sup>19</sup>

Whether as source material for theologizing or as the base for a new theological methodology itself, it is undisputed that Ambedkar cannot be ignored in the faith-reflection of Indian Christians.

## RELIGIOUS CONVERSION - A DALIT PERSPECTIVE:

A discussion of Ambedkar's relevance would invariably include the question of religious conversion as a tool for the liberation of the Dalits. In modern India religious conversion has historically been a weapon of the downtrodden communities for liberation from oppressive and enslaving social and religious traditions. Even before Ambedkar came on the scene, at mass conversion programs, Dalits in large numbers joined Christianity. Ambedkar's life-long study of the inseparable link between Brahminical Hinduism and casteism led him to make the famous statement: "Even though I was born as a Hindu I will not die as a Hindu." And his last political act was the embracing of Neo-Buddhism along with six hundred and fifty thousand Dalits in 1956, just a few weeks before he passed away. Conversion continues to be an attractive option for the oppressed people of India.<sup>20</sup>

What, however, is the continuing relevance of conversion, especially in the present Indian context in which religious fundamentalism and communalism, with their professed hostility towards conversion to the minority communities, are playing a centre-stage role in public life? In

---

<sup>19</sup> Thambusamy, *The Significance of Ambedkar for Theologising in India* (Unpublished Paper)

<sup>20</sup> *The Hindu* (October 15, 2004; Chennai Edition) reported that hundreds of Dalits from the southern States had, on October 14, 2004, embraced Buddhism in the presence of monks from the Nagpur Monastery, in Perambalur district. "Renouncing" Hinduism and Hindu Gods were among the oaths administered at the ceremony, organized by the Dr. Ambedkar Youth Front and the International Buddhist Youth Organisation (IBYO).

a significant debate between Swami Agnivesh and M. M. Thomas on the question of inter-religious conversion in the aftermath of the demolition of the Babri Masjid, V. Devasahayam forcefully argued for a “Dalit perspective on Conversion.”<sup>21</sup> According to Devasahayam, the whole discussion on conversion, or the attempt to understand conversion, has been taking place from the perspective of the elite or the so-called upper caste, who were trying to dominate, rather than see it from the perspective of the subjects of conversion. “For the Dalits, conversion was not child’s play as Ambedkar would say, but it is concerned with how to make humans, how to make life, purposeful. It was a search for human dignity, and self-affirmation. It meant a new religion which also meant a new community and a new identity for the Dalits.”<sup>22</sup>

Not only on the question of conversion, but also on baptism which is the visible sign of the new identity of the converts, the Dalit perspective is different from the ecclesiastical as well as mainstream theological thinking. The church’s mainline doctrine of the indispensability of baptism has been questioned in modern times by nationalist and ecumenical theologians. M. M. Thomas, in his article, ‘The Church – the Fellowship of the Baptised and the Unbaptised?’<sup>23</sup> stated that in India baptism often amounted to the cutting off of one’s ties with one community and the embracing of another community, a fact which has kept several Hindus who have accepted Christ as Lord and Savior from being baptized. In view of the ambiguity of the relevance of baptism in the Indian interreligious and political context and in reference to the positions taken by several leading theologians<sup>24</sup>, Thomas stated that the question of giving to the unbaptized Christ-

<sup>21</sup> Broadly speaking, the debate was between the positions: “I personally refuse to be converted” (Swami Agnivesh), “I believe in conversion... there is a necessity for decommunalising conversion” (M. M. Thomas) and, “We need to have a new perspective, and a new viewpoint which should be the perspective of the oppressed Dalits and the backward class” (V. Devasahayam). For details see, J. John & Jesudas Athyal (ed.), *Religion, State and Communalism: A Post-Ayodhya Reflection* (Hong Kong: CCA, 1995), pp. 95-131

<sup>22</sup> , J. John & Jesudas Athyal (ed.), *Religion, State and Communalism: A Post-Ayodhya Reflection* (Hong Kong: CCA, 1995), p. 110-111.

<sup>23</sup> Prasanna Kumari (Ed.), *Liberating Witness* (Dr. K. Rajaratnam’s Platinum Jubilee Commemoration Volume I, Published by Gurukul Theological College, Madras, 1995), pp. 8-16

<sup>24</sup> In this context, M. M. Thomas refers to several studies. Two of them are: 1. The NCCI Consultation in the 1960s on ‘Renewal in Mission’ where it was argued that “in the perspective of the Bible, conversion is turning from idols to serve a living and true God’ and not moving from one culture to another and from one community to another as it is understood in the communal sense in India today” and further that so long as baptism remains a transference of cultural and communal allegiance, “we cannot judge those who while confessing faith in Jesus are unwilling to be baptized” [*Renewal in Mission*, NCCI, p. 220]. 2. The studies of the Gurukul Lutheran Theological College in this area – notably, a survey conducted in the city of Chennai where it was revealed that many people in the city who had accepted Jesus Christ as their personal Savior had chosen to continue in their own religious, cultural and caste communities without conversion to the Christian community.

devotees in other religious communities a sense of full belonging to the spiritual fellowship of the church including participation in the sacrament of the Lord's supper, needed to be explored.<sup>25</sup>

Dalit theologians too agree with others that a society divided on narrow communal and sectarian lines and Christianity cannot co-exist, but they prefer to describe the Indian society as primarily caste-ridden or 'casteist'. The question therefore is whether we can meaningfully talk of participating in a casteist society which is anti-Christian. "The sin of the church is not that it has isolated itself from the social and cultural community but more precisely that it has failed to isolate itself to come out of this cultural and social community and it has failed to evolve a new social order."<sup>26</sup> Ram Manohar Lohia and others have pointed out that the struggle against caste and patriarchal structures should go alongside the efforts to build up tolerance towards Muslims and other minorities. In other words, challenging the demonic forces of caste is essential for the protection of the secular fabric of the Indian society as well.

## SIDDIS TO STUDENTS - THE AFRO-INDIAN TRADITION LINGERS ON:

It is essential to locate the marginalization the African students, youth and the other immigrant communities experience in India in the larger context of the survey undertaken in the previous sections on the long tradition of caste-based exclusion and oppression, the plight of the Dalits, their struggles for a place under the sun, the development of Dalit theology as an expression of the spiritual resources that sustained the Dalits in their suffering and struggles, and the contextual challenges Dalit theology faces today. The question, why do the African students still come to India despite the ostracization and humiliation they experience there is a relevant one. Historically, there was a sharp difference between how higher education developed in India and Africa. In the 19<sup>th</sup> century the European colonizers argued that Britain must avoid "the Indian disease" in Africa. "The Indian disease" referred to the development of an educated middle class, a group most likely to carry the virus of nationalism. Consequently, the spread of higher education in Africa was mainly a post-colonial development. Despite all these limitations, there was a time

---

Refer also to the Gurukul publication, *The Debate on Mission – Issues from the Indian context* (Edited by Herbert E. Hofer, 1979)

<sup>25</sup> *Liberating Witness*, pp. 13-14

<sup>26</sup> *Religion, State & Communalism*, p. 112

when the African universities maintained a high standard, and the best and the brightest Africans stayed at home for their higher education. Nigeria's Nobel Prize-winning writer Wole Soyinka, Tanzania's post-independence leader Julius Nyerere, Namibia's first president Sam Nujoma and several other leaders were educated in African universities. However, underfunding and mismanagement, coupled with what the Ugandan academic Mahmood Mamdani called the "NGO-isation of the university" has stripped Africa's centres of higher learning of their reputation. Despite being a strong believer that the next generation of African scholars should be trained at home, Mamdani finds the current scene in the African universities quite dismal, as he outlined to Laura Freschi in an article:

Today, intellectual life in [African] universities has been reduced to bare-bones classroom activity. Extra-curricular seminars and workshops have migrated to hotels. Workshop attendance goes with transport allowances and per diem. All this is part of a larger process, the NGO-ization of the university. Academic papers have turned into corporate-style power point presentations. Academics read less and less. A chorus of buzz words have taken the place of lively debates...<sup>27</sup>

In many African institutions of higher education, academic research has been reduced to mere consultancy-driven research, devaluing original research or intellectual production in Africa. A 2015 list by the Times Higher Education, a British publication, named only five African institutions among the top places for research.

For all these reasons, those African parents who can afford it, send their children abroad for studies. India, known for quality education which is also inexpensive compared to Europe or North America, is a favorite destination of these students. For those from English-speaking African countries, the language of higher education in India is an additional positive.<sup>28</sup> India's sector of higher education has flourished in recent years, led by world-class, state-funded institutions such as the Indian Institutes of Technology and the Indian Institutes of Management,

---

<sup>27</sup> Laura Freschi, "African Universities: Creating True Researchers or "Native Informers" to NGOs?" <http://www.nyudri.org/aidwatcharchive/2011/05/african-universities-creating-true-researchers-or-%E2%80%9Cnative-informers%E2%80%9D-to-ngos> (Cited, October 29, 2019).

<sup>28</sup> Jahnavi Sen, "Africans in India: Pictures that Speak of a Forgotten History" in *The Wire*. <https://thewire.in/politics/africans-in-india-pictures-that-speak-of-a-forgotten-history> (Cited, October 29, 2019).

besides a number of well-run private universities and colleges. The country's higher education sector is now one of the largest in the world with over 26 million enrolled in tertiary education.<sup>29</sup> This is the dilemma faced by the African immigrants, mostly young students, in India. They agree that India is a selectively racist nation but they also realize that the country has the potential to fulfil their dreams.

Similar is the situation of the Siddis in India. Though the Siddis today are far removed from their African origins and have spent centuries with indigenous Indian populations speaking local languages, they have retained some of their religious and cultural traditions. Through historic paintings and photographs, there are efforts today to look at their forgotten histories in order to give them the recognition they deserve.<sup>30</sup> There is a remarkable deal of eclectic syncretism in the religious beliefs and cultural values of Siddis, who often married with native communities in India and participated in regional cultural and political systems. In several places in India, the religious and cultural practices of the Siddis constitute a nucleus of the religious beliefs of the local communities and is a mosaic of elements from Brahmanic Hinduism, Sufi traditions, tribal beliefs, Zoroastrianism and Dalit practices. Several Siddi shrines in Gujarat focus on the curing of spirit possession, the removal of barrenness and impotency in devotees, and delivering of justice through ordeals of truth. While retaining the basic heritage of African traditions, by adapting diverse religious beliefs and cultural practices, these shrines that are visited by members of diverse religious and ethnic communities, exhibit an eclectic nature. "Siddis have contested and amalgamated some of the mythical elements from the host culture with insertions of their own rituals from their tribal past, such as offerings of blood sacrifices, cigarettes and alcoholic drinks during the annual festival of Nash."<sup>31</sup> Thus with the appropriation of a common religious vocabulary and rituals, the Siddis have reinterpreted beliefs and ideas from diverse communities. As Helene Basu put it, by "eclectically combining and mixing Sufi, Bhil, Hindu and African

<sup>29</sup> Itika Sharma Punit & Omar Mohammed, "Indians think Africans are "frauds and prostitutes"—so why do they still come to India to study?" in *Quartz India*. <https://qz.com/india/613920/despite-discrimination-and-violence-why-do-african-students-still-come-to-india/> [Cited, October 29, 2019].

<sup>30</sup> In order to highlight the achievements and retrace the lives of prominent Africans who settled down in India, the Schomburg Centre for Research in Black Culture at the New York Public Library created in 2016 the 'Africans in India: From Slaves to Generals' exhibition in collaboration with the United Nations 'Remembering Slavery' program. See, <https://www.un.org/en/events/slaveryremembranceday/exhibit2016.shtml> [Cited, October 29, 2019].

<sup>31</sup> Karan Singh, "Syncretic heritage of Africans in India: Identity and Acculturation" in *The Newsletter* No. 72, Autumn 2015. [https://ias.asia/sites/default/files/IIAS\\_NL72\\_07.pdf](https://ias.asia/sites/default/files/IIAS_NL72_07.pdf) [Cited, September 25, 2018].

cultural elements, the cult of Gori Pir can be understood as a new, uniquely creolized cultural production that has been brought about by the interactions of Siddi with their social environment.”<sup>32</sup>

The resilience and dynamism of the African religions in India require a close scholarly attention that should explore how they are central to the everyday lives of Africans and their descendants. A proper grasp of their complex religious cosmologies, traditions and cultures will improve the understanding of African peoples in conditions of globality. The well-known dance Dhamal which is a marker of the Siddi identity in India has “many similarities with the East African Swahili Ngoma tradition in its presentation, use of instruments as well as conception.”<sup>33</sup> The musical instruments used during Dhamal also has several similarities with various African instruments found in the Democratic Republic of Congo, Tanzania and Angola. Despite the eclectic and syncretic nature of the Siddis’ religious and cultural practices, the leaders of the community found festivals and other such gatherings as occasions to remind the people of their shared African heritage and to stimulate common identity concerns among the people. The Siddis were reminded that they have come from Africa and that such occasions serve to empower one another.

It has been a long and complex journey from the original African immigrants to the modern day African university students in India. In both the cases, African-Indians are becoming increasingly conscious of their African identity. While the overriding reality of caste has shaped to a large extent the lack of assimilation of the people of African origin in India, the lingering presence of both the Siddis and the students in the country point towards deep streams of religious and cultural practices that bind the diverse contexts together.

---

<sup>32</sup> Basu, H. 1998. ‘Hierarchy and emotion: love, joy and sorrow in a cult of black saints in Gujarat, India’, in Werbner, P. & H. Basu (eds.) *Embodying Charisma: Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cult* (London: Routledge, 2016), 67.

<sup>33</sup> Karan Singh, op.cit.



# A coroação de Reis Negros e a tradição Congadeira: um elo entre o Velho e o Novo Mundo

The coronation of the Black Kings and the tradition of the Congado: a link between the Old and the New World

*Kelly Rabello\**

## RESUMO

Entre os séculos XVI a XIX, negros de origem Banto foram escravizados e transportados à força para o Brasil. Apesar de perderem muitos dos seus costumes originais, através de instrumentos como a linguagem, a dança e a música, conseguiram dar continuidade a certas práticas culturais, especialmente àquelas que associavam o divertimento à religião. Esses elementos se tornavam vivos especialmente nas festividades associadas às Irmandades religiosas, nas quais negros e negras praticavam bailados próprios, cantos e danças em homenagem ao santo padroeiro daquela confraria e entronizavam os seus próprios reis. Composto por esse conjunto de rituais, o Congado apresentava características de um catolicismo negro peculiar. Realizado ainda nos dias de hoje, o Congado e o Reinado muito nos dizem sobre a dinâmica pós-diaspórica e sobre os meios de adaptação e resistência dos negros no Brasil. Neste viés, o objetivo deste trabalho é refletir sobre a relevância dos Congados e dos Reinados como manifestações que resguardam uma memória ancestral. A metodologia consiste em uma revisão bibliográfica sobre as temáticas do Catolicismo Africano, Catolicismo Negro, Irmandades negras e Congado.

**Palavras-chave:** Catolicismo Negro; Irmandades Negras; Reis Negros; Congado.

## ABSTRACT

Between the 16th and 19th centuries, Africans of Bantu origins were enslaved and forcibly brought to Brazil. Although much of their original customs were lost, through tools such as language, dance and music, these people were able to maintain some of their cultural practices, especially those that associated entertainment to religion. These elements notably came to life on festivities associated with religious Brotherhoods, in which black men and women practiced particular dance routines, chants and dances in homage to that brotherhood's patron saint and enthroned their own kings. Composed by this set of rituals, the Congado showed characteristics of a peculiar black Catholicism. Practiced even nowadays, the Congado and the Reinado still tell us much about the post diaspora dynamics and the means of adaptation and resistance of black people in Brazil. The aim of this paper is to reflect about the importance of the Congados and Reinados as manifestations that guard an ancestral memory. The methodology consists in a bibliographic review of the thematic of African Catholicism, Black Catholicism, Black Brotherhoods and Congado.

**Keywords:** Black Catholicism; Black Brotherhoods; Black Kings; Congado.

\* Doutoranda em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora. Bolsista CAPES. Artigo recebido em 15.10.2019 e aceito em 20.11.2019. Contato: kellyrabello@yahoo.com.br.

## 1. CATOLICISMO AFRICANO NO VELHO MUNDO

Ao se refletir sobre a formação de um Catolicismo Africano, ou de um Catolicismo Negro, se faz necessário retomar o processo de cristianização ocorrido no antigo Reino do Congo, para, a partir de então, compreender a constituição desse catolicismo no Brasil Colonial e seus desdobramentos, percebidos ainda nos dias de hoje em nosso país. Para tanto, a parte introdutória desse estudo se apoia, sobretudo, na obra “Reis Negros no Brasil Escravista: História da Festa de Coroação de Rei Congo”, da historiadora Marina de Mello e Souza (2002).

Ocupado por grupos bantos, o antigo Reino do Congo, situado na África Centro-Ocidental, era formado por diversas províncias, cada uma delas liderada por um chefe local que atuava por cerca de três anos, sendo sucedido por outro indivíduo de sua família, ou por alguém que fosse indicado pelo rei. Por sua vez, a unidade do reino era mantida através do exercício do rei, que atuava junto a linhagens de nobres dedicados a estabelecer relações comerciais e políticas com diversas regiões. Desse modo, em 1483, quando o navegador Diogo Cão, enviado pelo reino de Portugal, chegou à foz do rio Zaire, encontrou ali um reino forte e bem estruturado.

Os maiores interesses dos portugueses naquela região estavam ligados ao comércio, sobretudo de escravos, e ao controle da extração de minério. Sendo assim, os emissários europeus foram instruídos a se aproximarem dos congolezes de forma pacífica, contando com intérpretes que conheciam as línguas africanas. Todavia, ao despertarem a curiosidade dos habitantes locais, os emissários foram retidos e os navios portugueses retornaram sem alguns deles. Por sua vez, a embarcação europeia levou consigo alguns reféns congolezes. Esses reféns foram bem tratados em Portugal e lá conheceram novos hábitos, se relacionaram com a religião católica e aprenderam um pouco da língua portuguesa. Após uma temporada, foram levados de volta ao antigo Reino do Congo, sendo acompanhados por uma embaixada e com presentes para o então rei, *mani* Congo. Esse retorno foi festejado com muito entusiasmo, como aponta o relato do cronista e diplomata português Rui de Pina.

Junto com a sua Corte recebeu tal alegria que ninguém, nem por palavras bem por escrito, o poderia dizer, como se todos fossem mortos e ressuscitados, e a chegada daqueles oradores e negros por todo o Reino de repente foi conhecida, e assim uma multidão infinda pela alegria correu a vê-los (MELLO E SOUZA, 2002, p.53).

A partir de então, os contatos entre os portugueses e congoleses se intensificaram, sendo que as comitivas europeias eram recebidas com inúmeras atividades festivas. Mello e Souza, a partir de registros deixados por Rui de Pina, apresenta uma descrição dos primeiros encontros entre os dois reinos.

E para isso se ajuntou logo muita gente com arcos e frechas e com atabaques e trombetas de marfim e com violas, tudo segundo seu costume, mui acordado, parecia bem. Vinham todos nuus da cinta para cima e tintos na carne de branco e d'outras cores em sinal de grann prazer e alegria, vestidos de panos de palma ricos da cinta pera fundo e com penachos na cabeça fectos de penas de papagayos e d'outras aves diversas que fazem e lhes dam por empresas as gentiis molheres. E o Senhor trazia na cabeça ua carapuça em que andava ua serpente mui bem lavrada d'agulha e mui natural. Eram presentes as molheres dos fidalgos que festejavam favorecendo com grandes vozes e praseer seus maridos, dizendo cada ua que o seu o fazia melhor por serviço d'El-Rei de Portugal a que eles chamavam *Zambem-apongo* que, antr'eles quer dizer *Senhor do Mundo* (MELLO E SOUZA, 2002, p.53- grifo da autora).

Em meio a relação que então se construía, em 1489 o *mani* Congo enviou uma embaixada ao rei português declarando seu desejo de se converter ao cristianismo. Logo, chefes das províncias e alguns membros da nobreza também foram batizados e igrejas católicas foram construídas em diversos pontos da região. Mas o que levaria a esse reino bem consolidado a ceder às influências externas de uma forma tão interveniente? Os interesses econômicos e políticos, sem dúvidas, influenciaram as relações estabelecidas entre os dois reinos. Todavia, uma interpretação dos significados religiosos aí envolvidos é fundamental para que uma leitura mais criteriosa sobre esse processo possa ser feita, evitando equívocos de interpretação ao se pensar em uma acomodação passiva por parte dos povos congoleses.

Por essa razão, é importante considerar, em primeiro plano, que na cosmogonia congolesa, o mundo se encontra dividido em duas partes, o plano visível e o invisível. O visível é ocupado “por gente negra, que nela aparece e dele desaparece através do nascimento e da morte, e que experimenta tribulações provocadas em grande parte pela ação de forças ruins, contra as quais as pessoas buscam a proteção dos poderes voltados para o bem” (MELLO E SOUZA, 2002, p.63). Por sua vez, o mundo invisível é “habitado por ancestrais e espíritos diversos, que afetam a vida das pessoas deste mundo, diretamente ou por intermédio de algum líder religioso” (MELLO E SOUZA, 2002, p.63).

A divisão entre esses planos é feita pelas águas, sendo o oceano um canal que conduz ao outro lado, onde vivem os mortos. Na cosmogonia congolesa, esses mortos são brancos

como os albinos e exigem que para eles sejam feitas homenagens, entrega de presentes e obediência da parte dos vivos. Seguindo essas exigências, seus poderes e dons poderiam ser repassados aos humanos. Esse pacto demandava um rito de iniciação que contava com um período de enclausuramento, representando uma permanência no mundo dos mortos. Diante desses dados, é possível interpretar que a chegada dos portugueses, homens brancos que despontavam nas águas marítimas, pode ter sido relacionada à aparição dos ancestrais, detentores de grandes poderes, que chegavam do oceano e ali se aproximavam trazendo mensagens do plano divino. Além disso, o retorno dos reféns congolezes, relatado anteriormente, aparentava ser um retorno do mundo dos mortos “e tudo que eles viram em Lisboa tornou-se imediatamente alvo do mais intenso desejo, uma vez que dizia respeito ao reino da sabedoria, à fonte do poder, do conhecimento, da riqueza” (MELLO E SOUZA, 2002, p.64).

O próprio relato da festividade de recepção aos reféns congolezes, citado anteriormente, mostra que o rei de Portugal era chamado de *Zambem-apongo* - Senhor do Mundo - o que indica a associação entre esse rei e uma divindade suprema. Por essa razão, o rei português pode ter sido visto como um deus vivo que era superior ao próprio rei do Congo, já que ele chegava de outro mundo. Mello e Souza explica que,

Ao adotar os novos ritos trazidos pelos brancos vindos do mar, os chefes bacongos acreditavam estar ganhando mais poder, o que parecia imediatamente comprovado pela superioridade tecnológica dos portugueses, materializada em seus artefatos, técnicas agrícolas, de construção, de processamento de alimentos, de comunicação pela escrita, sendo o domínio sobre tudo isso requerido pelo rei congolês juntamente com os ensinamentos religiosos (MELLO E SOUZA, 2002, p.66).

Sendo assim, o antropólogo Wyatt MacGaffey e o historiador John Thornton estão de acordo que, durante os primeiros duzentos anos em que se estabeleceram contatos entre os congolezes e europeus, “houve o desenvolvimento de um catolicismo africano, no qual os missionários cristãos viam sua religião, e as populações congolezas a sua forma tradicional de reverenciar os deuses e relacionar-se com o além” (MELLO E SOUZA, 2002, p.63). Seguindo essa mesma linha, Mello e Souza defende que,

Diálogo de surdos ou reinterpretação de mitologias e símbolos a partir dos códigos culturais próprios, a conversão ao cristianismo foi dada como fato pelos missionários e pela Santa Sé, assim como a população e os líderes religiosos locais aceitaram as designações e ritos cristãos como novas maneiras de lidar com velhos conceitos (MELLO E SOUZA, 2002, p.63).

Portanto, a imposição do catolicismo, realizada através de um jogo de poder dos portugueses sobre os congoleses, foi recebida não como uma aceitação da fé propagada por exploradores europeus, mas sim como uma vivência de suas próprias religiosidades. Cabe acrescentar que nem toda a comunidade congoleza recebeu a interferência do catolicismo de forma similar, uma vez que, inicialmente, os batizados eram exclusivos à nobreza, pois representavam uma fonte de poder. Assim, muitos dos habitantes do antigo reino do Congo deram continuidade às suas ritualísticas tradicionais sem que houvessem os mesmos efeitos causados à elite pelo cristianismo, sendo mantida a estrutura religiosa do Congo, de forma geral.

Em relação à vida política no antigo Reino do Congo, o rei era apoiado por uma corte que deveria cumprir uma série de tarefas cerimoniais, entre elas as embaixadas diplomáticas e as eleições e coroações de novos chefes de províncias e do rei. As embaixadas consistiam em visitas ritualizadas que tinham como objetivo estabelecer relações diplomáticas, nas quais os emissários do rei ou os chefes das províncias ofereciam presentes ao outro reinado, dirigindo a ele uma mensagem ou um tratado. Por sua vez, a escolha de um novo rei seguia um ritual de entronização imbuído de diversos signos indicadores de poder. A definição de um novo rei poderia ser feita a partir de sua linhagem familiar, passando o cargo para seu filho, ou através da definição do mais apto entre um conjunto de possíveis herdeiros do cargo.

Essas atividades receberam interferências dos portugueses a partir da incorporação de elementos europeus aos ritos africanos, a exemplo dos trajes utilizados durante as embaixadas, optando-se por roupas de pompa tais como as europeias, e a inserção do padre no rito de coroação do novo rei.

A cerimônia de coroação e entronização do rei no Congo foi descrita por alguns observadores europeus (...). Importante momento ritual no qual se inaugurava um novo governo, contava com a participação dos mais importantes governantes provinciais e do principal sacerdote, o *mani* Vunda. A partir da conversão da elite governante ao cristianismo, foram incorporados ao ritual tradicional o sacerdote católico, que ocupava um papel de destaque na cerimônia de entronização de um novo chefe, e um juramento sobre a Bíblia, no qual o rei se comprometia a seguir os ensinamentos do evangelho e a governar segundo as leis cristãs. Como relação a estas cerimônias, (...) o poder passou a ser legitimado tanto por ritos ancestrais como por elementos ligados à cristianização, ambos controlados pela elite dirigente (MELLO E SOUZA, 2002, p.224).

Como fica evidente, a inserção dos portugueses no antigo Reino do Congo causou uma reelaboração em alguns de seus rituais tradicionais, de modo que velhos ritos não foram abandonados, todavia, foram transformados e adaptados. Essas características de arranjos e negociações foram ainda mais acentuadas com a diáspora africana, de modo que a realidade vivenciada pelos negros e negras ainda em África sofreram impactos também ao se depararem com as feições do novo mundo ao qual, impositivamente, passaram a pertencer.

## 2. CATOLICISMO NEGRO NO NOVO MUNDO

Muitos elementos presentes nas cerimônias de entronização dos reis no Congo foram identificados em festividades realizadas em Portugal, na Espanha, na América espanhola, nas ilhas do Caribe, na América do Norte e na América Portuguesa. Todavia, Mello e Souza afirma que foi nessa última que as coroações dos reis negros e suas comemorações festivas estiveram mais difundidas, existindo comprovadamente desde o início do século XVII, tendo seu ápice no século XVIII, se transformando ao longo do século XIX e existindo ainda nos dias de hoje.

No Brasil Colonial, as coroações de reis negros ocorreram principalmente através da vinculação dos descendentes de africanos às Irmandades Religiosas católicas, às quais se filiaram negros e negras que, sob o manto do santo padroeiro, realizavam festividades devocionais. Essas associações eram organizadas a partir da cor da pele e da posição social que os seus membros ocupavam, sendo a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário a mais comum entre os negros e negras, com destaque também para a adesão desses àquelas irmandades em homenagem a São Benedito, Santa Efigênia e São Elesbão. Tal devoção, se explicava pela afinidade epidérmica, pela origem social e geográfica ou pela identificação com suas histórias de vida (BOSCHI, 2007).

As motivações para a adesão de membros às Irmandades eram diversas e perpassavam pelo exercício da fé, bem como pelo assistencialismo compartilhado nesses núcleos. O século XVIII foi o apogeu de fundação das Irmandades religiosas e, nesse contexto, “seria verdadeiro dizer que para cada pessoa, negra ou mulata, homem ou mulher, escrava ou livre, e para cada origem tribal e local de nascimento (crioula, ou seja, nascida no Brasil, ou vinda da África) existia uma Irmandade na qual poderia encontrar seus iguais” (RUSSELL-WOOD, 2005, p.199-200). As Irmandades eram, assim, um importante veículo de sociabilidade, especialmente aquelas formadas por negros e negras, nas quais os filiados trocavam experiências e se apoiavam mutuamente em suas necessidades. Eram, portanto, ambientes de trocas e

fortalecimento de uma cultura comum, “as irmandades davam aos negros a oportunidade de desabafar suas agruras, expressar suas necessidades e, até mesmo, tentar influir em seu futuro, procurando tornar suas vidas mais suportáveis” (BOSCHI, 1986, p.152).

Entre as atribuições dessas confrarias, se destacava a responsabilidade do sepultamento de um irmão, que era assegurada pela associação e muito bem quista por aqueles enfermos que, diante do quadro da doença que lhes acometia, tratavam de se agrupar logo em alguma Irmandade. Nesse sentido, “a garantia do sepultamento parece ter sido uma verdadeira obsessão por parte das populações mineiras coloniais” (BOSCHI, 1986, p.150). Isso se explica, pois, um enterro digno era concedido praticamente apenas àqueles filiados às Irmandades, uma vez que, até o século XIX, os cemitérios eram, geralmente, construídos dentro de seus templos. No caso das Irmandades negras, a preocupação com o sepultamento também tinha um caráter fundamental, pois os funerais eram de grande importância nas sociedades africanas, onde simbolizavam o momento de passagem “do mundo dos vivos para o mundo dos ancestrais e dos espíritos da natureza, cercado de rituais especiais, cantos e danças” (MELLO E SOUZA, 2002, p.186). Assim, a relevância desse ritual de passagem seria um dos motivadores da grande adesão dos negros às Irmandades católicas.

Apesar de existirem em outros estados, Minas Gerais abrigou um grande número de Irmandades religiosas. As primeiras Irmandades documentadas nessa região tinham por invocação Nossa Senhora do Rosário, sendo elas a da Vila do Serro (atual município Serro), criada em 1704, e a da Vila Rica (atual Ouro Preto), criada em 1711 (SILVA, 2010). Entre os fatores que justificaram o grande número de Irmandades mineiras, e as suas particularidades, estava a proibição da entrada das ordens regulares na região. Tal restrição, imposta pela Coroa ao longo de todo o século XVIII, tinha por finalidade controlar o contrabando do ouro e do diamante. Diante desse cenário, agindo através das Irmandades religiosas, o clero secular tornou-se responsável por reger a vida religiosa das Minas Coloniais (SANTOS, 2011).

Apesar da marca imposta pela cultura dominante, as Irmandades também apresentavam traços da cultura africana que foram resistentes ao processo da diáspora, ressignificados a partir das estruturas de seu contexto. Borges, por exemplo, destaca a estética barroca como um dos elementos resultantes dessa religiosidade definida pelo catolicismo, entretanto, não deixa de apontar que, em Minas Gerais, “as práticas mágicas [de origens africanas] estiveram longe de serem raras” (BORGES, 2005, p.133). Analisando os aspectos culturais e religiosos, a autora discute ainda que o convívio entre pessoas de grupos distintos nessas associações gerou

uma negociação cultural, onde os símbolos ganharam novos contornos. Assim, a historiadora defende que os negros assimilaram o cristianismo, levando em consideração as suas necessidades pessoais, ao mesmo tempo em que conseguiram manter a fidelidade às lógicas de sua cultura original.

Nesse sentido, já inseridos em um Catolicismo Africano anterior à diáspora, na América portuguesa os negros e negras deram continuidade a tradições em que o catolicismo português operava em interface com as religiosidades africanas, formando um tipo de catolicismo próprio, um catolicismo negro. Mello e Souza indica que, a partir da definição do Congo como um símbolo de referência da conversão e da vivência do catolicismo, a própria “recuperação da África mãe, da terra natal, da identidade que distinguia a comunidade negra no seio da sociedade brasileira, dava-se pelo viés da fé cristã, presente desde o século XVI na região do antigo reino do Congo” (MELLO E SOUZA, 2002, p.323).

Dessa forma, a autora defende que o catolicismo negro que se desenvolveu no Brasil não era o mesmo do Catolicismo Africano, sendo que nesse último era mais evidente a presença da religião tradicional dos bantos, “mas a existência do catolicismo africano permitiu que as origens africanas fossem invocadas também por meio das práticas tradicionais” (MELLO E SOUZA, 2002, p.323). Sob essa ótica, “podemos entender como africanos e seus descendentes afirmavam sua identidade particular, fundada nas culturas de origem, ao invocar sua qualidade de cristãos, e mesmo de disseminadores do cristianismo” (MELLO E SOUZA, 2002, p.323).

Por sua vez, Volney Berkenbrock afirma que nos encontros promovidos pelos negros no interior das Irmandades se deu o início de um catolicismo popular negro, onde havia uma particularidade no culto aos santos protetores e no modo de se executar as festividades. Desse modo, “a formação de irmandades destes negros catolicizados à força teve um papel preponderante na transmissão das tradições religiosas africanas e no surgimento do sincretismo afro-católico” (BERKENBROCK 1997, p.100). Nessa linha, Rubens Silva indica que, no caso específico dos agrupamentos de negros, as Irmandades mineiras agiram como importantes vias de preservação, “ainda que fragmentada, da memória coletiva africana e o elo mais forte deste povo, na diáspora, com a distante mãe África” (SILVA, 2010, p.24). Para o autor, o catolicismo negro derivante dessa situação “caracterizava-se por uma reinterpretação do catolicismo oficial, realizada pelos negros, tendo em perspectiva a sobrevivência de suas formas de expressão religiosa ou, pelo menos, de alguns de seus significados” (SILVA, 2010,



p.175). Por fim, Bastide também interpreta que, no Brasil Colonial, “criou-se um catolicismo negro que se conserva dentro das confrarias e que não obstante, à unidade dos dogmas e da fé, apresenta características particulares” (BASTIDE, 1989, p.171).

Portanto, o que se viu formar através da participação dos africanos e seus descendentes nas Irmandades católicas mineiras foi, “nem África pura, nem Catolicismo europeu. Do ponto de vista religioso e do ponto de vista cultural” (SANCHIS, 1997, p.105). Em alguns ritos realizados a partir da participação dos negros nessas confrarias se faz possível perceber elementos que evidenciam tal interface afro-católica, como é o caso das festividades em devoção aos santos padroeiros, os bailados e cantos dos Congados e as cerimônias de entronização dos Reis negros.

### 3. COROAÇÃO DE REIS NEGROS E CONGADO, ELO ENTRE O PASSADO E PRESENTE

Como já mencionado, as Irmandades religiosas, principalmente as de devoção a Nossa Senhora do Rosário, realizavam festividades em que a comunidade negra coroava os seus próprios reis. É importante pontuar que a atividade de entronização desses reis é apontada na literatura como Reinado, enquanto ao Congado é associado o corpo festivo, responsável não apenas pela execução do Reinado (podendo inclusive existir sem esse elemento), como também pela execução de embaixadas, simulação de combates, bailados, danças e cantos em homenagem aos santos padroeiros. Segundo Leda Martins:

Ainda que sejam tomados um pelo outro, os termos Congado e Reinado mantêm diferenças. Ternos ou guardas de Congo podem existir individualmente, ligados a santos de devoção em comunidades onde não exista o Reinado. Os Reinados, entretanto, são definidos por uma estrutura simbólica complexa e por ritos que incluem não apenas a presença das guardas, mas a instauração de um Império, cuja concepção inclui variados elementos, atos litúrgicos e cerimoniais e narrativas que, na *performance* mitopoética, reinterpretem as travessias dos negros da África às Américas (MARTINS L., 1997, p.31-32 – grifo da autora).

Mário de Andrade assim descreve a constituição dos Congados:

a primeira [parte] é o corpo real, com que o rancho dos bailarinos percorre as ruas acompanhando o rei, ou quando parado diante das igrejas ou das casas de pessoas importantes, dança com a assistência do rei, para o rei ver... É a parte mais livre, mais móvel em que estão as canções de marcha, as louvações religiosas-feiticistas, católicas ou não, as danças referentes a costumes e trabalhos tribais, e as coreografias puras. Os técnicos populares dos *Congos* distinguem muito bem as duas partes do bailado, pois que às músicas dessa primeira parte

chamam de “cantigas”, para separá-las da segunda parte, a que chamam a “embaixada”. E com efeito, o segundo elemento essencial dos Congos é a representação duma embaixada, de paz ou guerra, geralmente de guerra. Essa é a parte propriamente dramática, com peças fixas, de seriação predeterminada e lógica. Musicalmente, o que é mais de admirar, é que as “cantigas” diferem profundamente como caráter das peças musicais das “embaixadas” (ANDRADE, p.305-306).

A informação mais antiga que se tem sobre uma celebração festiva realizada pelos negros no Brasil Colonial data de 1666, sendo essa um relato descrito pelo viajante francês Urbain Souchu de Rennefort. Oito anos depois, em 1674, foi escrita uma descrição nos documentos da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, no qual constam os dados sobre a eleição de quatro reis angolas, quatro crioulos, cinco rainhas angola e cinco crioulas. Nesse sentido, eram coroados reis de nação, ou Reis do Congo, sendo esse último caso mais expressivo nas localidades que receberam maior número de africanos originários da África-Centro-Occidental, de etnia banto, oriundos do antigo reino do Congo. Todavia, a figura do Rei Congo ganhou destaque a tal ponto que, no Brasil Colonial, era comum que, mesmo aqueles africanos que não tinham essa origem, recebiam tal título quando coroados (MELLO E SOUZA, 2002).

As razões para o Rei Congo ter ganhado tal notoriedade sobre os demais reis de nação “devem ser buscadas na história das relações entre Portugal e a África Centro-Occidental, na natureza do tráfico de escravos que lá se implantou e nos mecanismos de constituição de comunidades negras na América portuguesa” (MELLO E SOUZA, 2002, p.258). A essas razões acrescenta-se que, apesar do Reino do Congo ter se desestruturado com as guerras civis ocorridas entre os séculos XVII e XVIII, manteve um papel simbólico relevante, de modo que várias regiões que antes estavam nos comandos do *mani* Congo mantiveram-se unidas, ainda que possuindo autonomia administrativa. Desse modo, “o reino, mais do que uma realidade política, se tornou um símbolo, importante na maneira como os bacongos viam a si próprios” (MELLO E SOUZA, 2002, p.259-260).

No antigo Reino do Congo, o rei era respeitado não só por sua superioridade administrativa, mas também pela divindade que a ele era atribuída. A figura da realeza era vista pelos subalternos como o encontro do natural e do sobrenatural, sendo uma representação do deus criador. Assim, o rei era responsável por assegurar a prosperidade de seu povo e deveria representar as aspirações de todos os membros de sua comunidade. Logo, “seria por meio da realeza, da qual o rei é o símbolo mais visível, que o povo construiria uma identidade

coletiva e se reconheceria enquanto comunidade solidária e coerente” (MELLO E SOUZA, 2002, p.17). Portanto, afirma Mello e Souza, a reunião de distintos grupos familiares em volta do rei assegurava a sensação de pertencimento a uma unidade, e a reconstrução dessa tradição após a diáspora africana agiu de modo a amenizar a desunião decorrente do tráfico atlântico.

Os rituais festivos realizados em torno dos reis negros eram complexos, podendo variar de estrutura e significado a depender da localidade e dos grupos que os executavam. Quando realizados fora das Irmandades, poderiam ocorrer em forma de desfiles decorrentes de festas comemorativas vinculadas à família real portuguesa, ou a importantes realizações políticas. Nesses casos, as cortes do Congo dançavam junto aos negros que realizavam performances de batalhas entre mouros e cristãos e jogos equestres, buscando dar visibilidade ao poder real e ao império português. Desse modo, a participação dos reinados nas celebrações oficiais ressaltava o poder do soberano português, mas, por outro lado, quando executados nas Irmandades religiosas de negros, o destaque era concedido aos aspectos africanos de seu catolicismo. Logo, a representação do Reino do Congo atendia tanto aos grupos dominados, quanto aos dominantes (MELLO E SOUZA, 2002).

Nos casos em que estavam atrelados às Irmandades, os ritos eram feitos em homenagem aos santos padroeiros, realizando cortejos pelas ruas com a presença do reinado, quando os demais membros do grupo acompanhavam com instrumentos musicais, adereços, versos e passos de dança relacionados aos povos africanos. De acordo com as informações disponíveis, sobretudo nos relatos de viajantes, é possível identificar que, também nas Irmandades, aconteciam as eleições dos reis negros, sendo essas acompanhadas pela escolha de pessoas que assumiam outros cargos que compunham a corte festiva, entre eles, príncipes, alferes, mordomos, juiz, capitão do rei, sargento, alferes da bandeira, meirinho, capitão do mastro, entre outros. Essas funções reproduziam cargos existentes nas cortes europeias, mas não apenas, já que os nomes dados a esses postos faziam parte da formação da corte congoleza desde o começo do século XVI. Essas categorias se explicam devido à conversão do antigo Reino do Congo ao catolicismo, quando grande parte da elite atribuiu títulos da nobreza europeia aos chefes de linhagem mais poderosos.

Do mesmo modo, a adesão de trajes luxuosos, o uso das coroas e cetros de metal e a inserção do padre como o responsável pela entrega das coroas, já era percebida nas festividades congolezas desde a aproximação com os portugueses. Mello Moraes Filho,

folclorista, relata um cortejo festivo realizado no final do século XIX, onde se pode perceber a ostentação dos elementos utilizados pela corte formada por negros:

Atrás da música caminhavam majestosamente o Neuvangue (rei), a Nembanda (rainha), os Manafundos (príncipes), o Endoque (feiticeiro), os Uantuafunos (escravos, vassalos e vassalos do rei), luzido e vigoroso grupo daquelas festas tradicionais e genuinamente africanas, celebradas no Rio de Janeiro no século passado. O Rei e a Rainha, com seus mantos de belbutina escarlata recamados de estrelas, com suas vestiduras cintilantes de lantejoulas e agaloadas, aquele com seu cetro dourado, e esta com seu diadema resplandecente, pisavam garbosos à frente de sua corte, levando dois vassalos as duas coroas, vestidos de capa e espada, ostentando na cabeça carapinhada e no pontudo topete fios de corais e missangas, que lhes desciam em volta como um casco de capacete.<sup>1</sup>

Os reis coroados nas festividades da população negra eram reconhecidos por toda a sua comunidade em suas figuras majestosas, sendo respeitados durante todo o exercício do seu ofício, ou seja, para além dos dias festivos. Entre os seus papéis, estava a tarefa de servirem como intermediários entre a sociedade senhorial e os grupos os quais representavam. Todavia, além de atuarem no apaziguamento das tensões, em alguns casos atuavam também na direção contrária, sendo responsáveis por organização de levantes e rebeliões (MELLO E SOUZA, 2002). Além disso, dentro do sistema social das Irmandades, esse rei tinha influência sobre os demais irmãos, “cabendo-lhe dirigir e responder pelo bom comportamento de seus súditos” (GOMES; PEREIRA, 1988, p.89). Quando as atitudes desses reis ultrapassavam aos limites que lhes eram concedidos, eram presos pelas autoridades coloniais. É importante considerar ainda que, “embora esses reis só reinassem dentro de suas irmandades, essa era uma maneira dos negros rejeitarem a autoridade dominadora e imposta dos brancos, e de afirmarem seu desejo de liberdade, escolhendo, pelo voto, suas próprias autoridades” (REZENDE, 1981, p.98).

Apesar de gozar de um certo prestígio, ainda que simbólico, as eleições dos reis negros, bem como a adesão de negros e negras às Irmandades religiosas, eram permitidas pelas autoridades locais, pois, estando reunidos nessas associações, os africanos e seus descendentes estariam sob a vigília da Igreja e de seus senhores. Boschi considera que ainda que vinculados às irmandades católicas, os negros estavam “dominados ideologicamente”, o que fomentava uma sensação de que estariam sob condição de igualdade aos brancos nos termos religiosos e,

---

<sup>1</sup> Ver em: MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação de rei Congo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002, p.217.

dessa forma, terminavam por “minimizar a expressividade cultural de seus grupos originais” (BOSCHI, 1986, p.156).

A fim de estabelecer a ordem nas Irmandades, as autoridades coloniais tinham mecanismos próprios de controle, entre eles a aprovação de seus compromissos, ou Estatutos, nos quais eram descritos os direitos e os deveres dos associados. De modo geral, esses compromissos deveriam ser submetidos à aprovação das autoridades religiosas, quando era o caso das irmandades de origem eclesiástica, ou das autoridades civis, quando eram de origem secular. Isso possibilitava a regularização de seu funcionamento, dava-lhes status jurídico e concedia as bases para a execução de suas atividades. Além disso, as Irmandades religiosas concentravam negros e negras de diferentes etnias, o que era visto, por parte das autoridades, como um ponto favorável no sentido de fomentar a rivalidade entre os grupos e o enfraquecimento da possibilidade de se unirem contra as forças dominantes. Todavia, no exercício das práticas religiosas, o agrupamento desses negros nas associações provocava também a união, consequência da igualdade social desses povos (MELLO E SOUZA, 2002).

Outro fator determinante para o estímulo dos povos negros a se associarem às Irmandades, era o pensamento dos grupos dominantes de que, ao concederem aos escravizados momentos lúdicos e de prazer, a sensação de satisfação contribuiria para que trabalhassem melhor e para que contivessem o sentimento de revolta (MELLO E SOUZA, 2002). Nesse sentido, Antonil, um jesuíta italiano que viveu no Brasil entre os anos de 1681 a 1716, escreveu um ofício em que mencionava a presença de reis negros nas festas de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Nesse registro oficial ele recomendava aos senhores que permitissem aos escravizados que realizassem os seus “folguedos” conforme o texto seguir:

Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente, em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da capela do engenho, sem gastos dos escravos, acudindo o senhor com sua liberdade aos juizes e dando-lhes algum prêmio do seu continuado trabalho.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Ver em: MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei Congo**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002, p.191.

Todavia, apesar da expansão das Irmandades e da concomitante realização dos Reinados ao longo do século XVIII, durante o século XIX houve um processo de intensificação das medidas restritivas aos agrupamentos de negros. Junto ao crescimento do número de rebeliões, “as autoridades coloniais e os senhores buscaram cada vez mais restringir, controlar ou eliminar as expressões culturais que unificassem os escravos, especialmente aquelas abertamente africanas” (MELLO E SOUZA, 2002, p.244). Diante desse cenário, embora as irmandades religiosas não fossem configuradas como instituições puramente africanas, foram atingidas pelas repressões.

Ademais, a regulamentação efetiva das Irmandades no século XIX e de suas expressões religiosas, foi estimulada pela passagem da Colônia para o Império, momento esse marcado por uma adequação na sociedade, em que as elites buscavam novos padrões que deixassem apagadas as marcas de um passado arcaico. Sendo assim, a realização das festas religiosas de cunho popular era submetida a um controle policial e a uma negociação entre os executantes e as autoridades (MELLO E SOUZA, 2002).

Ser ou dizer-se Rei dos Congos representa a singularidade da situação em que se encontrava o reinado do Rosário no início do século XIX, em Minas Gerais e instaura uma tensão. Para os que representavam o Estado, esse rei era um falsário e uma afronta ao Imperador e, por isso, poderia ser punido, para a sua comunidade, formada em sua maioria por escravos ou ex-escravos e para alguns homens livres que os apoiavam, um representante da memória ancestral do grupo, ligado à irmandade. Podiam ser tratados como passíveis dos rigores da lei aos olhos dos proprietários de escravos, que viam suas reuniões como ameaças, como afirmação da liberdade que lhes era negada ou como conspirações contra os poderes locais (GABARRA, 2009, s/p.).

Por conseguinte, somente através de adaptações e resistências diversos grupos conseguiram manter as festas de coroação dos reis negros ao longo do século XIX. Apenas em meados do século XX houve uma nova abertura à realização das festas relacionadas aos Reinados e Congados, quando então as atividades puderam ser retomadas com mais tranquilidade nas regiões mineiras (SANTOS, 2011). Leda Martins observa que:

Interditados pela Igreja Católica em meados do século XIX, os festejos de reinado, ainda assim, continuaram alastrando-se e vincando-se pelo Brasil, apesar das perseguições institucionais, da ostensiva ridicularização da sociedade branca ou da tolerância complacente, que os via ou vê como manifestações “folclóricas”, “lúdicas” e “inofensivas”. No entanto, os valores que traduzem, a visão de mundo que espelham, as formas rituais que performam, e a reposição cultural que estabelecem vêm d’além mar, como rizomas ágrafos, reinscrevendo perenamente, no palimpsesto textual brasileiro, a letra africana (MARTINS, 1997, p.41).

Logo, identificar a permanência de grupos congadeiros e a execução de seus reinados no século XXI implica compreender esse processo de resistência religiosa e cultural. Esse é o caso, por exemplo, do Congado atuante no município do Serro/MG que, desde 1728, junto à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, mantém a tradição secular de prestar homenagens à sua padroeira em grandes festividades (ALCÂNTARA, 2016). É também o caso de grupos que se fundaram no século XX, rememorando histórias vividas por seus antepassados, a exemplo do Congado de Bela Vista de Minas/MG, fundado oficialmente na década de 1980 (RABELLO, 2018), do Congado de Dom Silvério/ MG, criado em data próxima ao ano de 1940 (RABELLO, 2018), dos Ciriacos de Contagem/MG, fundado na década de 1950 (ANDRADE JÚNIOR; DELLAMORE, 2016), entre muitos outros que preservam e reinventam a cultura e a religiosidade congadeira.

Em relação à religiosidade do Congado, é possível constatar que muitos congadeiros vivenciam fervorosamente a fé católica, todavia, sem deixar de lado as suas crenças em um mundo mágico religioso que se aproxima de uma cosmovisão afro-brasileira e se distancia de um catolicismo tradicional. Alguns integrantes, inclusive, transitam entre os cultos na Igreja Católica e as sessões em terreiros de Umbanda ou Candomblé (RABELLO, 2018).

Rubens Silva afirma ser possível compreender o caráter sincrético do Congado Mineiro através da articulação e da ressignificação de elementos que tem a sua origem no catolicismo popular com aspectos das manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras, sobretudo da Umbanda. Para o autor, “é no emaranhado dessa “trama sincrética” e em um complexo jogo de ambiguidades – e ambivalências – que se observa a identidade negra ganhar destaque e se afirmar de maneira singular e diversificada, no mundo mágico-religioso do Congado mineiro” (SILVA, 2010, p.171).

Por sua vez, Edimilson Pereira aponta que a autodefinição da religião dos praticantes varia de acordo com o lugar de onde se fala, a depender se está dentro ou fora dos limites do catolicismo enquanto instituição. Segundo o autor,

Essa especificação é verificada pela pesquisa de campo, na medida em que os integrantes do Congado se autodefinem em relação à instituição: os devotos se dizem católicos, estando inseridos na área de influência da instituição eclesiástica. Fora desses limites, se autodefinem como “filhos do rosário”, “pretinhos do rosário” ou “vassalos” – qualificativos tomados em relação ao culto de Nossa Senhora do Rosário, que é, pelo menos a princípio, uma representação da instituição (PEREIRA, 2015, p.61).

Edimilson Pereira observa, assim, que os integrantes do Congado se auto definem como católicos quando há uma necessidade de se delimitar uma identidade social a ser aceita por grupos dominantes. Todavia,

as vivências religiosas herdadas de tradições africanas – como certas práticas mágicas, cultos aos ancestrais, forma externa dos rituais, processos específicos de iniciação – tornam o Congado um sistema religioso que se relaciona com o catolicismo seguindo uma lógica de aproximação e distanciamento. Essa ambiguidade minimiza as afirmações que veem o Congado apenas como uma “grande festa de sujeição cristã” ou uma “dança de explícita devoção cristã” (PEREIRA, 2015, p.61).

Portanto, diante do que já foi tratado nesse texto, é possível afirmar a preponderância de um Catolicismo Negro entre os ritos realizados pelos grupos de Congado em dias festivos e/ou até mesmo no cotidiano de seus devotos, de modo que se faz possível vivenciar a religiosidade católica em um fluxo que se interage de forma dinâmica com as crenças e/ou as práticas afro-brasileiras.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Principiado pela conversão do Reino do Congo no século XV, o Catolicismo Africano ganhou contornos próprios em solo brasileiro, desdobrando-se em um catolicismo negro que associou as culturas europeias, indígenas e africanas, conectadas através de um jogo de poder estruturalmente desigual. As Irmandades Religiosas foram os principais veículos para a (re) criação das práticas religiosas dos negros, evidenciando a influência do cristianismo hegemônico, todavia deixando grafadas as marcas das tradições de matrizes africanas.

No cenário do Brasil Colonial as coroações dos Reis Congo buscavam reconstruir não apenas uma prática política e cultural de origem, como também prestigiar a força simbólica dos reis negros. Além disso, o rito dava continuidade aos aspectos religiosos que nele estavam embutidos, dada à interferência divina que era atribuída à figura do rei. Por sua vez, os cortejos festivos do Congado preservavam elementos da cultura tradicional africana, como os bailados próprios, os cânticos e os toques de instrumentos percussivos. Nos dias atuais, a realização dos rituais do Reinado e as festividades dos Congados permanecem ativos, não somente, mas com grande expressividade em Minas Gerais. Nesse estado, podemos identificar



grupos congadeiros que se constituíram em tempos longínquos e deram continuidade às suas práticas por gerações, ou outros que, por motivações diversas, foram fundados à época da modernidade.

É importante refletir que, atualmente, esses grupos enfrentam o desafio de se preservar em meio a um intenso ritmo de modernização e um conseqüente processo de urbanização, que tende a descaracterizar as tradições. Ou seja, o processo de resistência torna-se não apenas religioso, mas também cultural. Nesse sentido, é válido contrastar, por um lado, o cenário de uma sociedade marcada por uma acelerada busca de instrumentos tecnológicos e conhecimentos científicos e, por outro, os grupos congadeiros que repassam seus ensinamentos por gerações, através da oralidade e de outras formas características de transmissão dos saberes da cultura africana, como a corporeidade e a musicalidade, elementos esses usados de forma integrada na prática religiosa. No Congado, a execução desses ritos traduz-se como forma de conexão a uma ancestralidade africana, além de resistência frente às oposições que foram impostas pelas culturas dominantes em variados contextos sociais.

## REFERÊNCIAS

- ALCÂNTARA, Carolina. *Dossiê de Registro do Bem Imaterial Congado do Serro*. Prefeitura Municipal do Serro. 2011.
- ANDRADE JÚNIOR, A.; DELLAMORE, C. *A Voz dos Tambores: Uma história dos Ciriacos*. Contagem: Irmandade do Rosário os Ciriacos, 2015.
- ANDRADE, Mário de. Os Congos. In: CASCUDO, Luís da Câmara. *Antologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global Editora, 2002.
- BASTIDE, R. *As Américas Negras: Civilizações Africanas no novo mundo*. São Paulo: EDUSP, 1974.
- BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás – um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BORGES, Célia M. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio César. Irmandade, religiosidade e sociabilidade. In.: RESENDE, Maria E. F. de; VILLALTA, Luiz Carlos. *História de Minas Gerais: As Minas Setecentistas 2*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Os leigos e o poder: (irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais)*. São Paulo: Ática, 1986.

GABARRA, Larissa O. *O Reinado do Congo no Império do Brasil: O congado de Minas Gerais no século XIX e as memórias da África Central*. 2009. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

GOMES, Núbia; PEREIRA, Edimilson. *Negras raízes mineiras: Os Arturos*. Juiz de Fora: MinC/ EDUFJF, 1988.

MARTINS, Leda M. *Afrografias da Memória*. Belo Horizonte: Maza, 1997.

MELLO E SOUZA, Marina de. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. Rosário de muitas fés: Mediações do sincretismo nas vivências religiosas populares em Minas Gerais. In.: BERKENBROCK, V. J.; DAIBERT JR, R. (org.); FLORIANO, M. G.. *A mão que costura o vento: mediações do sagrado nas tradições religiosas afro-brasileiras*. 1.ed. Juiz de Fora: MAMM – UFJF, 2015.

\_\_\_\_\_. *Os tambores estão frios: Herança Cultural e Sincretismo Religioso no Ritual de Candombe*. 1996. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora. RABELLO, Kelly. *Dossiê de Registro do Bem Imaterial Congado de Dom Silvério*. Prefeitura Municipal de Dom Silvério. 2018.

\_\_\_\_\_. *Pelo Sinal da Cruz, ao Som do Tambor: Interfaces da Experiência Religiosa no Congado Belavistano*. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018.

REZENDE, M. V. *Não se pode servir a dois senhores: história da Igreja no Brasil - período colonial*. 2. ed. Lins: Todos Irmãos, 1981.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2005.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v° 1, n°2, p.28-43, jul./dez. 1997.

SANTOS, Carlos Roberto. *Congado e Reinada*: história religiosa da irmandade negra em Jequitibá, MG. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica, Belo Horizonte.

SILVA, Rubens Alves.. *Negros católicos ou catolicismo negro?* Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

# Transmissão de conhecimento nos terreiros: O Terreiro Santa Bárbara do Portão do Gelo entre a modernidade e a tradição

Transmission of knowledge at the terreiros: The Terreiro Santa Bárbara do Portão do Gelo between modernity and tradition

*Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos*

## RESUMO

O objetivo deste trabalho é averiguar o processo de modernização ocorrido nas religiões afro-brasileiras e a importância atribuída à produção escrita e visual no processo de aprendizado dos devotos do terreiro Santa Bárbara do Portão do Gelo (Ilê Axé Oyá Meguê ou Terreiro de Xambá, como é mais conhecido). Para tanto, utilizo-me do conceito de hibridação, de Nestor García Canclini que o concebe como resultado imprevisto de processos migratórios de trocas econômicas, comunicacionais, entre outros. A partir de investigações de campo, busco demonstrar que os xambazeiros perpetuam sua tradição e seus conhecimentos através de processos híbridos e de reconversão, para acompanhar as transformações exigidas pelo mundo afro religioso contemporâneo.

**Palavras-chave:** religiões afro-brasileiras; educação; hibridismo; modernização

## ABSTRACT

The aim of this paper is to investigate the modernization process that occurred in Afro-Brazilian religions and the importance attributed to the written and visual production in the learning process of the devotees of the *terreiro Santa Bárbara do Portão do Gelo* (Ilê Axé Oyá Meguê or *Terreiro de Xambá*, as is better known). To this end, I use Nestor García Canclini's concept of hybridization, which conceives it as an unforeseen result of migratory processes of economic, communicational exchange, among others. From field investigations, I seek to demonstrate that xambazeiros perpetuate their tradition and their knowledge through hybrid and reconversion processes, to accompany the transformations required by the contemporary Afro-religious world.

**Keywords:** afro-brazilian religions; education; hybridism; modernization

1 Professora Titular da Universidade Católica de Pernambuco, atuando como coordenadora no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Artigo recebido em 31.07.2019 e aprovado em 20.11.2019. Contato: : zuleica.campos@unicap.br, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2533900166385959>.

## INTRODUÇÃO

O campo de produção de pesquisas acerca das religiões afro-brasileiras é amplo e já sedimentado. É importante lembrar, que considero esta reflexão como resultado de uma prática interdisciplinar, localizada nos liames tênues da antropologia das populações afro-brasileiras e da história das religiões, ambas inclusas nas ciências da religião. São áreas de difícil localização na produção do conhecimento humano, uma vez que envolvem grande número de especializações e saberes. Delimitá-la de forma mais específica seria colocá-la em uma camisa de força, o que não é o caso.

A religião dos afrodescendentes surge no Brasil no Século XIX<sup>2</sup>, a partir de um processo múltiplo e complexo proveniente de um confronto de valores luso e afro-brasileiros, e não como uma fusão de elementos diferenciados.

Dessa forma, preferi trabalhar com o conceito de hibridação, de Nestor García Canclini, uma vez que envolve um universo cultural mais amplo, incluindo o sincretismo, a mestiçagem e outras mesclas interculturais. Para o autor, as culturas híbridas constituem a modernidade e lhe dão seu perfil específico. É preciso reunir saberes parciais das disciplinas que se ocupam da cultura para elaborar uma interpretação mais plausível das contradições (CANCLINI, 1998).

Canclini (1996) admite que o termo hibridação não tem sentido por si só, e sim juntamente com uma constelação de conceitos como modernidade, modernização, modernismo, diferença, desigualdade, heterogeneidade multitemporal, reconversão, entre outros. A hibridação acontece de forma não planejada, ou é o resultado imprevisto de processos migratórios, turísticos e de trocas econômicas ou comunicacionais. Com frequência, surge na intenção de reverter um patrimônio para reintegrá-lo em novas condições de produção e mercado. O termo reconversão (tomado de empréstimo da economia) permite propor uma visão conjunta das estratégias de hibridação das classes cultas e das populares.

## O TERREIRO SANTA BARBARA DO PORTÃO DO GELO

O terreiro do Portão do Gelo ou Sociedade Africana Santa Bárbara de Nação Xambá é também conhecido como Terreiro de Xambá ou Ilê Axé Oyá Meguê.

---

2 Desde o século XVII documentos comprovam cultos africanos praticados por negros escravizados no Brasil, muitos deles, inclusive, citados na Visitação do Santo ofício às Partes do Brasil. Porém, no século XIX, se tem documentos e notícias de práticas religiosas em “terreiros” organizadas de forma mais sistemática e hierarquizada.

As primeiras menções - feitas por pesquisadores de Pernambuco aos terreiros de Xambá - são tão antigas quanto as realizadas de forma mais sistemática nas outras tradições, durante as primeiras décadas do século XX. O Culto Xambá foi trazido de Alagoas para Pernambuco, pelo Pai de Santo Artur Rosendo Pereira, por volta de 1923 (GUERRA, 2010). De acordo com Alves (2007), este, não chegou ao Brasil pelas mãos de Artur Rosendo, visto que o referido pai de santo teria levado o culto para Pernambuco no período da repressão aos terreiros em Maceió<sup>3</sup>.

A tradição Xambá traz muitas similitudes com a tradição Nagô, comumente encontrada em Pernambuco. Pode ser considerado um modelo ritualístico de culto aos orixás que se distingue dos Xangôs de Pernambuco e do Candomblé da Bahia pelos cantos litúrgicos em iorubá 'aportuguesado'<sup>4</sup>; roupas rituais da cerimônia de feitura-de-santo semelhantes às indumentárias dos autos alagoanos e pelo fato de se alimentarem dos "axés" dos animais<sup>5</sup> oferecidos aos orixás, enquanto a carne é compartilhada entre os demais membros presentes nas obrigações.

Os xambazeiros explicam que a diferença mais marcante entre as tradições Xambá e Nagô está no fato de os xambazeiros comerem os ebós, que são as partes vitais dos animais oferecidas aos Orixás. No caso do terreiro Santa Barbara, aqui contemplado, é feita a partilha com os filhos de santo no dia da festa pública. Alguns tipos de comida também são diferentes. Por essa razão, vez por outra são chamados pelas outras tradições de comedores de ebós e se orgulham dessa distinção.

A partir da década de 1920, Artur Rosendo passa a participar do contexto religioso de Pernambuco e começa a formar inúmeros filhos e filhas de santo na tradição Xambá, entre eles, Maria das Dores da Silva, conhecida como Maria Oyá que, posteriormente, transforma-se em lalorixá e funda a Sociedade Africana Santa Bárbara de Nação Xambá.

Assim, a história do terreiro remonta à década de 1930, quando Maria Oyá forma a então denominada Seita Africana Santa Bárbara. Ninguém realmente sabe como se deu a sucessão de Maria Oyá para a mãe de santo denominada Severina Paraíso da Silva, Mãe Biu. Esta, na década de 1950, transferiu o terreiro para a área do Portão do Gelo, em Olinda (ALVES, 2007).

---

3 Acerca da repressão aos terreiros em Alagoas, Rafael (2004) afirma ter sido iniciada em 1912. Foi liderada por uma milícia armada chamada Liga dos Republicanos Combatentes. O episódio ficou conhecido como "O Quebra". Poucas foram as casas que continuaram mantendo atividades. As que resistiram, fizeram-no de forma mais discreta, tanto que se convencionou chamar, "Xangô rezado baixo".

4 Na ocasião em que estive no terreiro para assistir ao toque de Obaluaê, não consegui encontrar semelhança com a música cantada no Ilê Obá Ogunté e na Roça de Oxossi. Nos terreiros citados, muitos cânticos são absolutamente similares, caso que me chamou atenção, uma vez que os três terreiros matêm fortes ligações rituais. Por exemplo, Tata Raminho de Oxossi, pai de santo da Roça, de tradição jeje, é que faz o ritual de borí de Pai Ivo, patriarca da tradição Xambá.

5 Víceras (partes vitais).

Com a morte de Mãe Biu, em 1993, as tradições começam a ser reinventadas. Pai Ivo, Adeildo Paraíso da Silva, filho biológico de Mãe Biu, assume a liderança do terreiro, e com ele novas formas de pensar a comunidade religiosa começam a ser traçadas. Adeildo Paraíso é sindicalista, e passa a atuar no terreiro implementando uma série de práticas no sentido de dar visibilidade ao grupo.

## O TERREIRO, A MODERNIZAÇÃO E A TRADIÇÃO

É nesse contexto que o terreiro se insere no espaço público. Aqui entendido tal qual Habermas (2014) discute e conceitua. O espaço público é lugar de discussão, de crítica. É um elemento articulador. São lugares criados para validar e legitimar as vontades do público.

As preocupações com atividades culturais e artísticas são pontos fortes na sua reinvenção identitária. Primeiramente, foi construído o “Memorial Severina Paraíso da Silva”. Em seguida, é criado o Ponto de Cultura<sup>6</sup>. Em 2006, o terreiro se transforma em Patrimônio Imaterial de Olinda e conquista o título de Quilombo Urbano.

Os Quilombos Urbanos só se constituíram em uma proposta possível no Brasil a partir do Decreto 4.887/2003 que sistematiza as atribuições dos órgãos estatais na concretização do direito à propriedade das comunidades quilombolas urbanas e rurais. Dois anos depois, com a Resolução No. 34, do Conselho das Cidades, vinculado ao Ministério das Cidades, o governo federal estabelece que as Prefeituras devem demarcar, através do Plano Diretor, as áreas em que vivem quilombolas<sup>7</sup> em áreas urbanas ou rurais. Importante lembrar que o reconhecimento das áreas quilombolas urbanas ocorre através da instituição de Zonas Especiais de Interesse Social e Cultural.

Observa-se assim, a preocupação dos Xambazeiros em propagar, no meio acadêmico, que a tradição Xambá continua viva. Autores como: Valente (1955); Prandi (2005); Cacciatore (1988) acreditavam na extinção dessa tradição, pois nem o próprio grupo se reconhecia como tal.

A preservação do espaço físico do terreiro vem junto com o cuidado em demarcar, nos seus espaços os ambientes considerados sagrados, separando-os dos profanos. Além dos rituais de tradição Xambá o terreiro também cultua a Jurema<sup>8</sup>, mas em territórios físicos separados.

---

6 Pontos e Pontões de Cultura são instrumentos da Política Nacional de Cultura Viva que tem como proposta fortalecer a política de base comunitária, possibilitando o amplo exercício dos direitos culturais pelo conjunto da população brasileira (BRASIL, 2014).

7 Incluindo também na Resolução, povos indígenas, ribeirinhos e extrativistas.

8 A Jurema faz parte de um complexo cultural que inclui os estados do Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Sergipe. Também denominada Catimbó, Macumba e Toré é caracterizada pela

A conservação dos axós (vestimentas sagradas) é clara no terreiro. Os devotos mantêm a tradição de uma indumentária simples, conforme a preservada durante todo o século XX. Levando em consideração que todos os frequentadores do terreiro ainda recorrem à produção manual de seus trajes – visto que o terreiro possui como parte do seu regimento um modelo padrão que impede o contato com o mercado – seus fiéis recorrem às tradicionais costureiras.

Outra peculiaridade com relação à indumentária, os axós, é que os fiéis tornam a vestir a sua roupa de saída de Iaô<sup>9</sup> no dia da festa de Iansã. No restante do ano, tudo é absolutamente o mesmo, com pequenas alterações ou adaptações.

O terreiro, ao ser selecionado como Ponto de Cultura, recebeu uma quantia que na época garantiu a manutenção do Memorial, como também digitalização e capacitação de jovens para os cuidados do acervo (GUERRA, 2010, p.69).

Quem representa o Ponto de Cultura Severina Paraíso da Silva é o grupo Bongar. Este é um conjunto de música do terreiro, formado por jovens descendentes da tradição Xambá, e tem como finalidade divulgar o Coco, o Maracatu e a Ciranda, em face das influências musicais das Religiões Afro-brasileiras e da diversidade nos toques religiosos da Xambá (Guerra, 2010). As atividades desenvolvidas pelo Bongar são direcionadas a jovens e crianças do entorno da comunidade.

Sobre o Grupo Cultural Bongá, Guerra (2010) explica que no ano de 2001 alguns jovens do terreiro, interessados em formar um grupo musical, foram convidados para participar de dois eventos. Um show particular no Clube da Águias, na cidade de Jaboatão dos Guararapes, Região Metropolitana do Recife, e no festival “Apoio para Música” promovido por uma escola particular em Olinda, onde cantaram o coco da Xambá<sup>10</sup>. O grupo, hoje, além de Ponto de Cultura (realizando atividades culturais no terreiro), apresenta-se em vários shows que são divulgados em rádios, jornais, internet, TV, entre outros, e já gravaram vários CDs.

Há uma série de atividades que o grupo desenvolve durante o ano, aproveitando as grandes festas tradicionais como o Natal, Carnaval e o São João. Nessas ocasiões, o grupo envolve jovens e crianças. No São João, realiza-se a quadrilha; no Carnaval, monta-se uma a La

---

incorporação de entidades denominadas Mestres e Caboclos, e pelo uso ritual da bebida e do fumo. Configura-se, assim, como uma prática ritual predominantemente nordestina, e também é encontrada no chamado Candomblé de Caboclo, no estado da Bahia (PINTO, 1995).

<sup>9</sup> Saída do noviço (Iaô) do quarto de santo. Trata-se da apresentação do novo iniciado à comunidade religiosa, que é motivo de festa.

<sup>10</sup> De acordo com Guerra (2010) nem Pai Ivo sabe precisar quando o coco começou a fazer parte da cultura Xambá.



Ursa<sup>11</sup> ou uma charanga<sup>12</sup> de crianças; os festejos natalinos são comemorados com pastoril. Dessa forma, durante todo o ano, as atividades com jovens e com crianças estão sempre acompanhadas do calendário das tradições culturais de Pernambuco<sup>13</sup>.

No início do ano, também são distribuídos calendários com os dias de toque, as festas públicas, como também as principais atividades a serem realizadas pela comunidade.

Em setembro de 2006, o Ilê se transforma em Quilombo Urbano. O título foi concedido pela Fundação Palmares, cujo pedido foi realizado por solicitação da Associação dos Amigos do Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano- AAP. O terreiro também se constitui em Patrimônio Histórico e Cultural de Olinda. Em 2007, foi assinado um decreto pela Prefeitura de Olinda, através do Conselho de Preservação dos Sítios Históricos.

A política de reparação do então Governo Federal, que conferia acesso às políticas públicas, além de investimentos, fez com que o Terreiro recebesse verbas, no ano de 2008, para reforma de sua sede e do seu museu. Nesse mesmo ano, o terreiro recebeu doação do Ministério da Cultura; do Governo Estadual e da Prefeitura de Olinda. Obras estruturais foram realizadas - tanto no interior, como no entorno - em 2009, por exemplo, a pavimentação da Rua Severina Paraíso e outras ruas da comunidade [GUERRA, 2010].

A realização de eventos de caráter profano; a participação do pai de santo em palestras no mundo acadêmico-universitário; a preocupação com a visibilidade na mídia também contribui, não só para preservação de uma tradição que precisava ser urgentemente revigorada, como moderniza e dinamiza o cotidiano do terreiro.

Os horários dos toques são realizados sem grandes modificações, procurando manter o mesmo cotidiano dos tempos de Mãe Biu. Iniciam às 16h e, no máximo, se prolongam até às 20:30h.

Apesar de todas essas inovações, muitas tradições são rigorosamente mantidas pelos xambazeiros. Por exemplo, em todo toque é servido o famoso mungunzá de Mãe Biu. Pai Ivo explica que após a mudança do terreiro para o Portão do Gelo, muitos filhos de santo vinham de longe para as obrigações e toques. Mãe Biu fazia questão de servir o mungunzá a todos. Prática que até hoje é mantida.

---

11 A La Ursa consiste em uma brincadeira típica do carnaval de Pernambuco composta normalmente por três personagens: o urso, o caçador e o domador, que usa um chapéu para arrecadar moedas da plateia. Ao lado deles vão meninos batendo em latas, o que encoraja o público a doar um pouco de dinheiro para se livrar logo da "orquestra", que segue seu caminho junto ao urso. Ao longo do percurso, os meninos da batucada gritam: A La Ursa quer dinheiro, quem não dá é pirangueiro.

12 Charanga é uma pequena banda de música composta de instrumentos de sopro, tambores e outros instrumentos comuns ao mundo afro-brasileiro.

13 Informações concedidas em entrevista por ROSA, 2010.

Aos visitantes não é permitido uso de roupas pretas; os homens devem se vestir de calça (nunca bermuda, short ou camiseta regata); a mulher deve vestir-se de saia ou vestido abaixo do joelho (nunca de calça nem camiseta).

○ Ilê possui uma equipe de informática para divulgação dos eventos, sem falar do seu mais famoso divulgador, através da música, o Grupo Bongar. Além de um *website*, perfil no micro *blog* twitter e página no *facebook*. Nota-se, então, que a internet é um campo de pesquisa necessário para o entendimento da Nação Xambá.

Novas perspectivas indicam a preocupação em inserir o terreiro no circuito turístico, principalmente com a visita de alunos do ensino médio e universitário ao memorial. Desde sua inauguração, o Memorial participa do Circuito Pernambucano de Museus, e no ano de 2008 foi incluído na semana Nacional de Museus.

Os xambazeiros realizam palestras - que antecedem as visitas de grupos de alunos, turistas, etc. - as quais, quase sempre são realizadas por Hildo Leal Rosa, considerado por Pai Ivo, o historiador da casa. De acordo com Hildo:

...o memorial, principalmente nos últimos anos, tem nos feito ir a universidades ou a escolas pra fazer palestras e tal, mas, principalmente, tem vindo até nós, sobretudo estudantes universitários.[...] os cursos de especialização na área de História da Religião da Fe., da Rural, sistematicamente, alguns professores levam essas turmas para conhecer o memorial e pra debater história e religião..., alunos, de diversos cursos, fazendo trabalhos[...] também tem algumas escolas públicas em menores número, mas tem algumas escolas particulares que, sistematicamente, também levam seus alunos pra conhecer o memorial e tal. E a visita ao memorial a gente tem feito, principalmente quando são grupos, a gente monta primeiro um auditório, conta nossa história, fala da nossa religião, abre pra debate, e depois as pessoas visitam o memorial e algumas dependências da casa. (ROSA, 2010).

No discurso de Hildo, também está presente a grande importância que atribui em receber cientistas, pesquisadores. Dessa forma, o Terreiro de Santa Barbara do Portão do Gelo, teria o reconhecimento formal do mundo acadêmico. Para os xambazeiros a presença de intelectuais pesquisadores é uma forma de legitimação de sua religião.

Em entrevista concedida, o Babalorixá Pai Ivo (Adeildo Paraíso da Silva) demonstra seu orgulho na criação do Memorial Severina Paraíso da Silva, em homenagem a sua mãe, mostrando a importância das lideranças femininas para a contribuição da história do Terreiro. O entusiasmo aumenta quando o Babalorixá é questionado sobre a importância de o Terreiro ter se tornado um Ponto de Cultura no ano de 2004. Explica que o terreiro conseguiu se tornar um Ponto de Cultura, pois se preocupa com as questões sociais. Ao ser realizado qualquer projeto social, a pessoa que está se beneficiando não é questionada a respeito da sua religião, ou seja, busca-se apenas o bem-estar social e não a conversão em massa da comunidade. Muitas pessoas que moram próximo ao terreiro, pertencem a outras religiões. Nesse momento, Pai Ivo afirma que

a religião mais plausível para proceder, digamos assim, com esse ecumenismo solidário é a pertencente à matriz africana, uma vez que o sincretismo faz parte da sua história (SILVA, 2010).

Estando consciente do possível esquecimento dos rituais de seus ancestrais e das mudanças - que necessariamente ocorrerão na história dos xambazeiros - a comunidade se convence de que as memórias e sabedorias dos antigos teriam que ser registradas para perpetuar sua continuidade, isso aconteceu no ano de 2000.

O referido ano foi marcante para a Nação Xambá, que comemorou o centenário de nascimento da fundadora do Terreiro, Maria das Dores da Silva (Maria Oyá), no dia 25 de julho; os setenta anos da inauguração da casa de Oyá, em 7 de junho; e os 50 anos da reabertura do terreiro, no comando de Mãe Biu, dia 16 de junho (ALVES, 2007, p. 28).

O memorial também serve de abertura do terreiro para função cultural. De acordo com Hildo, foi com sua implementação que o terreiro começou a ter visibilidade. Transforma-se em algo para além de “uma casa de culto aos orixás, uma casa religiosa, passa a ter uma função cultural.” Nesse movimento de modernização, existe também uma preocupação com os meios de comunicação. Pois como informa Hildo, “a gente começa, como algumas pessoas costumam dizer, a aparecer na mídia. Então, a própria informação da sucessão de mãe Biu vira matéria nos jornais, o projeto do memorial também começa a aparecer na mídia escrita” (ROSA, 2010).

A inserção de membros da comunidade em cursos universitários também contribui com a nova forma de ser do Terreiro. Este conta com uma quantidade significativa de historiadores e cientistas sociais.

Na preocupação com a história escrita, também em 2000 foi confeccionada a cartilha Xambá, de autoria do Historiador Hildo Leal Rosa. É composta de quarenta e duas páginas e conta a história do terreiro através da vida dos pais, mães de santo e outros membros de sua hierarquia. Para os xambazeiros, quando a produção escrita e visual faz parte da tradição do terreiro, os participantes da cultura Xambá se aproximam mais dos seus ancestrais.

Trabalhos acadêmicos (monografias, dissertações e teses sobre Xambá), também são muito bem vistos. Os xambazeiros, dentro de suas possibilidades tentam organizar uma biblioteca com o que foi produzido de trabalhos científicos acerca do terreiro. Toda essa valorização atribuída à cultura escrita, à especialização do devoto, à presença de pesquisadores no terreiro busca uma identidade que não se pretende perdida, ao contrário, se entende como resgatada, valorizada.

Encontrei em Hildo e Pai Ivo não só uma preocupação com a manutenção de uma tradição religiosa por pouco perdida na história afro-pernambucana. Manter a memória e a imagem viva dos antigos soma-se também ao cuidado de inventar a sua própria marca na história do Xambá.

A vontade de mostrar a sua cultura, e não a decadência desta, fez com que os participantes ativos do terreiro buscassem ajuda financeira em órgãos de fomento, como também, construíssem um Memorial com recursos próprios.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dessa forma, os xambazeiros buscam perpetuar sua tradição, através de processos híbridos e de reconversão, para acompanhar as transformações exigidas pelo mundo afro religioso contemporâneo.

O Terreiro Santa Bárbara, como narrado anteriormente, antes da morte de Severina Paraíso da Silva, era conhecido como Xangô de Mãe Biu, tanto pela comunidade quanto pelos frequentadores e visitantes do terreiro. Portanto denominá-lo ou (re)descrevê-lo como Nação e/ou Culto Xambá é recente e também uma forma de reestruturação.

No meu ponto de vista, com a revalorização da sua origem, surgiu a vontade do Povo Xambá de divulgar as suas diferenças e, ao mesmo tempo, similaridades com outras tradições afrodescendentes.

Dessa maneira, o Terreiro Santa Bárbara-Xambá somou o movimento de manutenção do saber, através da tradição oral, herdado de Mãe Biu, a utilização de uma memória escrita, com a criação da Cartilha Xambá e, posteriormente, o Memorial Severina Paraíso da Silva. Este, com um vasto acervo de fotos, mapas, roupas, entre outros elementos que pertenceram à lalorixá. Destaca-se, portanto, a importância atribuída ao Terreiro pelos seus títulos, sua escrita e imagem, que agora se inserem na História Oral do mesmo.

A comunidade está abarcando formas históricas de organização heterogênea, mesclando o moderno com o tradicional. Reúne processos que foram, historicamente, estudados em separado (logo processos hibridizados).

## REFERÊNCIAS

ALVES, Marileide. *Nação Xambá*. do terreiro aos palcos. Olinda: Ed. Do Autor, 2007.

BRASIL, *Decreto 4.887* de 20 de novembro, 2003. Disponível em:  
[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/D4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm) Acesso em: 20 nov. 2019

BRASIL, *Lei 13.018* de 22 de julho, 2014. Disponível em:  
[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2011-2014/2014/lei/L13018.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2014/lei/L13018.htm)  
Acesso em: 14 nov. 2019

BRASIL, Resolução Recomendada N° 34 de 01 de julho de 2005. Alterada pela Resolução Recomendada N° 164 de 26 de março de 2014. DOU de 14/07/2005, seção 1, pag. 89 e DOU de 20/10/2014, seção 1, pag. 64, respectivamente. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília.

Disponível em:

[http://www.cidades.gov.br/images/stories/ArquivosCidades/ArquivosPDF/Resolucoes/resolucao-34-2005\\_alterada.pdf](http://www.cidades.gov.br/images/stories/ArquivosCidades/ArquivosPDF/Resolucoes/resolucao-34-2005_alterada.pdf) Acesso: 20 nov. 2019.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. 3ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1998.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas y estrategias comunicacionales*. Seminário Fronteiras Culturales; Identidade y Comunicación em America Latina. Universidad de Stirling, outubro de 1996.

COSTA, Valéria Gomes da. *É do dendê!* História e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992). São Paulo: Annablume, 2009.

GUERRA, Lúcia Helena Barbosa. *Xangô Rezado Baixo, Xambá Tocando Alto*. A reprodução da tradição religiosa através da música. 2010. [184] (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco, Recife-PE, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

PINTO, C. M. *Saravá Jurema Sagrada*: as várias faces de um culto mediúnic. 1995.210f. (Mestrado Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco Recife-PE, 1995.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados*: Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo*. Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912.2004. 274f. (Doutorado em antropologia) Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: RJ, 2004.

ROSA, Hildo Leal da. *Os afro-brasileiros no Recife*. Jan.2010 Entrevistadora: Zuleica Dantas Pereira Campos. Ilê Axé Oyá Manguê – Olinda –PE, 2010. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Adeildo Paraíso da. (Pai Ivo). *Os afro-brasileiros no Recife*. Jan.2010 Entrevistadora: Zuleica Dantas Pereira Campos. Ilê Axé Oyá Manguê – Olinda –PE, 2010. Entrevista gravada em formato MP3.

*Terreiro de Xambá*. Disponível em: <http://xamba.com.br/index.html>. Acesso 21 nov. 2019.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo Religioso Afrobrasileiro*. São Paulo: Nacional, 1955

## Africa's influence on European culture: conditions, impact and pathways of reception and Placide Tempels' *Bantu Philosophy*

A influência da África sobre a cultura europeia: condições, impacto e vias de recepção e *Filosofia Bantu* de Placide Tempels

Ullrich Relebogilwe Kleinhempel

### ABSTRACT

Placide Tempels was a pioneer in presenting Bantu philosophy in the mid-20<sup>th</sup> century as a serious ontological and metaphysical system. His book stands in the context of Europe's discovery of African art and of its aesthetics. In this article the conditions for this reception and the resonance of key motifs of Bantu philosophy with developments in European culture are discussed. Fields of cultural and epistemic difference which persist are identified for further consideration and suggestions for further reception are indicated.

**Keywords:** Bantu philosophy, African philosophy, inter-cultural dialogue, Vitalism, Modern art and African aesthetics, spiritual energy, holism, Spiritism, Spiritualism

### RESUMO

Placide Tempels foi um pioneiro ao apresentar a filosofia Bantu em meados do século XX como um sistema ontológico e metafísico sério. Seu livro se situa no contexto da descoberta pela Europa da arte africana e de sua estética. Neste artigo, as condições para essa recepção e a ressonância dos temas centrais da filosofia Bantu com desenvolvimentos na Europa são discutidas. Áreas de diferença cultural e epistêmica que subsistem são identificadas para se fazer mais considerações e são indicadas sugestões para outras recepções.

**Palavras-chave:** Filosofia Bantu, Filosofia Africana, Diálogo intercultural, Vitalismo, Arte Moderna e Estética Africana, Energia Espiritual, Holismo, Espiritismo, Espiritualismo.

<sup>1</sup> Ullrich Relebogilwe Kleinhempel: Doctoral candidate Univ. of Münster, Master in Theology, B.A. in Psychology and German Literature, pastor, teaching in upper secondary education in Schweinfurt / Germany, visiting lecturer in Bayreuth, Bucharest and Moscow in Science of Religion and in Orthodox Theology. Article received on 10.15.2019 and accepted on 11.20.2019. Contact: u.kleinhempel@gmail.com

## INTRODUCTION

Africa's culture has exerted a formative influence on modern European culture for more than a century by now. For such influence to happen, certain conditions are necessary. Cultures, like all (living) systems are aware of their identities and systemic boundaries, and act reflexively to preserve them, reinforcing the sense of self. Reception from foreign cultures depends on factors within a culture, such as perceiving another culture as similar, so that fusions do not affect identity, with the "other" being perceived as "alter ego", or when a sense of deficit arises by which elements of another culture can fill gaps in the receiving system or provide new pathways of development. Usually the receiving system preserves its core features in the process of integration and transformation. Ulrich Berner, historian of religion, describes different forms of syncretism in a systemic perspective (BERNER, 1982)

For our topic of the reception of African culture in Europe this means, that we may assume that the reception of African culture is strongly determined by the perceived deficits in European cultures, themes, debates and hermeneutics. The background of such reception is thus interesting and necessary for understanding. Introduced elements may develop a life of their own in the receiving system, effecting changes within it and transforming it.

## APPRECIATING THE "LANGUAGE" OF AFRICAN ART AS CONDITION OF INFLUENCE ON EUROPEAN CULTURE

Cultural exchange between Africa and Europe developed intensely though through colonialism. From the late 19<sup>th</sup> century on Europeans became exposed to African cultures beyond the coastal trade settlements. Works of art, obtained by whichever means, arrived in Europe and became accessible to the public through museums. The impact of this exposure on the development of modern art in Europe was immense. It is impossible to understand the art of Europe since the early 20<sup>th</sup> century without the formative impact of African aesthetics. By way of this – mostly uninvited – encounter African cultures began to assert themselves world-wide, in the spheres of European and Euro-descendent cultures. Africa exerts a formative influence in their core, in particular in the realms of symbolic expression and symbolic forms. This applies to music and the visual arts, in some parts also to religion. The significance of these as mediums of expression of inner and outer reality, and their influence on forming perceptions and sense of being has been assessed by philosophers and

theoreticians of art. Theoreticians of semiotics, especially Umberto Eco (ECO, 1976 [1968]) have deepened understanding for the cultural meaning and significance of symbolic forms, identifying them as distinct “languages”. African influence in these fields goes to the core of European cultures, however conditioned and limited by its motifs and convictions.

## CULTURAL CONDITIONS FOR THE RECEPTION OF AFRICAN ART AND THOUGHT IN THE EARLY 20<sup>TH</sup> CENTURY

At the turn of the 20th century Europe appeared to be at its peak in power, cultural and scientific development, yet barely two decades later it lay in ruins. The cultural crisis and transformations which prefigured and presaged the demise of the old political order, with its revolutions, had begun already in the late 19<sup>th</sup> century. Culturally it was an intensely fruitful and inspiring era which persisted beyond the collapse of World War I and the Russian Revolution. New views on what had hitherto been suppressed and excluded in the established symbolic order arose. In this situation a “philosophy of life” prevailed (EKSTEINS, 1989, p. 33f.) which was first proposed by F. Nietzsche and continued by W. Dilthey and H. Bergson. Nietzsche's ideas influenced both S. Freud and C. G. Jung. Both of them developed hermeneutics to interpret works of art as expressions of the soul – individually, but also universally, in cross-cultural perspective. The works of art of foreign cultures were now understood as expressions of alternative symbolic orders which possibly revealed aspects of the common soul which were repressed in the own. Hereby a critique of the own culture came to be connected to interest in foreign cultures as important expressions of complementary aspects of humankind. The critique of ruling culture – whose limitations had become so apparent in the crises of the First World War and the Russian Revolution – opened up interest in other cultures – in particular in those perceived as more “original” for the sake of cultural revision and new- self-perception.

Some focal points mark this revolution: In 1899 Sigmund Freud published his epochal book on the interpretation of dreams, the *Traumdeutung* (FREUD, 1900), where he raised the symbolic manifestations of the unconscious and repressed contents of the soul, to the dignity of revelations in dreams, whose decipherment would lead a person to wholeness, happiness and self-understanding. Freud significantly compared the language of dreams to the symbols of non-literate people.



Freud's view has been complemented by Ruth Benedict in her *Patterns of Culture* (BENEDICT, 1934) who emphasised the individual logic of any culture and thus cultural difference - it nevertheless presented a very important figure of thought.

The exploration of African art, the visual arts, music, ritual, and of religion thus became means of retrieving vital layers of the common collective self but also as manifestations of alternative cultures worth consideration. The "Other" of the colonized peoples came to be appreciated as representing either a lost element of the collective "Self", or as representing inspiring difference. This has methodological consequences. African art and other symbolic expressions of culture and religion are approached with the intent of "understanding" in the sense of W. Dilthey, that is to take them seriously as means which give access to their perceptions of outer and inner realities, of the natural and super-natural realms.

This transition in method and attitude can be well observed in the work of Victor and Edith Turner, who began the studies of ritual among the Ndembu people of northwest Zambia in the 1950's from a functionalistic approach of sociology (V. TURNER, 1967), up to the point of realizing its limitations and inherent "not taking for serious" the perceptions, actions and effects of the rites they studied. This brought them to a fundamental change of approach, which was worked out in their later work of ritual studies (V. TURNER & E. BRUNER, 1986; E. TURNER, 2008).

Of course a hermeneutic approach has its limitations, since any "understanding" is inevitably conditioned and limited by the culturally conditioned means of understanding of a researcher or (mere) observer, as of African art and ritual. The intended "fusion of horizons" (MALPAS, 2016) can only be attained, approximately, in a "dialogue" with the "Other" by which initial pre-conceptions are tested and revised. Such an approach is often derided as "going native". It is however not only ethically sound in terms of inter-cultural respect, but also less prone to the inherent self-deceit of reductionistic approaches of reducing the enigmatic expressions and performances of foreign cultures to the allegedly all explaining assumptions of reductionist perspectives.

Carl Gustav Jung idea of a "collective unconscious" in the soul of mankind and of any person, (JUNG, 1916), connected the awareness of cultural differences with the idea of common ground in the soul. This theory became hermeneutic tool for the interpretation of works of art, including myth, in the following years (JUNG, 1936). Jung also inspired S. Freud to look at the cultures of non-literature societies for symbolic expressions of common deep

levels of the human psyche (JUNG, 1912). It means that works of art and myths are interpreted as expressions of inner realities accessible across the boundaries of cultures. This approach coincided with the arts' movement of Symbolism (CASSOU & al., 1979). The movement engendered a respectful and dedicated study of the art of "primitive" cultures – with a growing sense that theirs were by no means simple, but rather sophisticated symbolic cultures.

## BEYOND EXOTICISM: DISCOVERING THE "OTHER SELF" IN AFRICAN CULTURE

The preoccupation with African art was initially burdened with colonial power distance and contempt. However fascination took over with pioneers of European art, who understood the abstraction and sophistication of African art and the possibilities of her language and grammars of expression. Africa became adopted as expressive of the (undiscovered) possibilities of "Self". Constantin Brâncuși's gently ironic title of the sculpture *La Nègresse Blonde* [*The Blonde Negro Lady*] (1933) expresses this insight. It challenges the European "blond" spectator to see himself or herself as mirrored in the gilded bust of an African woman. This subtly subverts the power distance of colonial times by representing the prestigious "blond" of Europe with the "gold" of the negro statue, "gold" being associated with Africa from the Gold Coast of Ashanti to the gold mines of the Rand.



Constantin Brâncuși, *La Négresse Blonde II*, 1933. Exhibited in the *Mumok* [Museum Moderner Kunst Stiftung Ludwig], Vienna, Austria.  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:La\\_N%C3%A9gresse\\_Blonde\\_II.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:La_N%C3%A9gresse_Blonde_II.JPG)

This sculpture, inspired by African styles, expresses these hermeneutics:

Brâncuși depicted the hermeneutic situation of European encounter with Bantu African philosophy in his *La Négresse Blonde*. to discover oneself in the encounter with the “other”. The use of an African style for this statue conveys the message that the (European) spectator should try to see with the aesthetic and perceptual means of African culture. The “blonde negro woman” is thus not only depicted as “mirror image” – which it does, by its polished surface – but it creates an effect by which the spectator will inevitably find himself being looked at through the sculpture. The change of perspective in the attempt to see with African eyes – which Picasso understood and tried to adopt in his art – became programmatic.

## AFRICA IN THE FORMATION OF MODERN ART OF EUROPE: DISCOVERING AFRICAN PERSPECTIVES AND MEANS OF ARTISTIC EXPRESSION IN THE QUEST FOR A NEW AESTHETICS

The inspiration which Cubism drew as an artistic movement from the confrontation with the aesthetics of African art in the early 20th century, which became accessible in major collections in museums of Europe from the late 19th century onwards (JUNGE & IVANOV, 2005, pp. 56ff), is well known. Pablo Picasso is perhaps best known for his reception of African forms of artistic expression. His first encounter with African art took place in 1907 in a museum in Paris:

“When I began to take interest in African art, some forty years ago, inaugurating the ‘Negro Period’ of my art, I rejected what was then regarded as ‘beautiful’... I stayed and studied the objects. People had created these masks and other objects for a holy purpose, to a magical purpose, as a sort of medium between themselves and unknown alien forces, which surrounded them, in order to overcome their fears and terror, by giving them a form and image. In this moment I realised what painting essentially is. Painting is not an aesthetic endeavour. It is a form of magic ... a means to attain power, by giving form to our fears and to our desires. When I realised that, I knew that I had found my way. The people began to regard these objects from an aesthetic perspective.” (GATES, 1996, p. 27)

Picasso describes his first encounter with African art as an epochal event, revealing a new meaning of art to him, by which he discovered his own course as an artist. It was an initiatory experience, which became a seminal event. He understood the dimensions of the spiritual and the magic in these works of art and adopted them for his own work. His appreciation of African art was profound:

“I felt touched as an artist most strongly always then when I was confronted with the sublime beauty of the sculptures of the anonymous artists of Africa. These works of a religious, passionate, and rigorously logical art represent the most overwhelming and beautiful things which human imagination has ever brought forth. Although I have to add, that I abhor exoticism.” (GATES, 1996, p. 27)

Picasso was not the only artist to become fascinated by African art. André Derain had coaxed him to visit the exhibit of African art. Henri Matisse collected African art and introduced Picasso to its meaning. Eduard Manet, Paul Cezanne and Paul Gauguin were fascinated and adopted elements of African art (PABLO PICASSO, 2009). Alberto Giacometti or Henry Moore adopted African forms and styles, likewise Karl Schmitt-Rottluff, Henri Matisse and Paul Gauguin. They explored principles of African art and applied it in their own creations. The multiplicity of perspectives, the abstraction and reduction of colour, “geometrization” and flowing shapes were discovered. The visual art of European Modernity is essentially and indelibly influenced by African art. This also applies to its „theurgic”, divinatorial properties, which had been proclaimed as programme by the art movement of Symbolism, at the beginning of the 20<sup>th</sup> century and was adopted subsequently, especially in Expressionism, as in Germany (BILANG, 1989). African aesthetics disclosed aesthetic means of perception and of expression which came to be adopted here. This discovery has imprinted itself permanently in cultural memory, in spite of the cataclysms of the 20<sup>th</sup> century.

Interest in African art since the begin of the 20<sup>th</sup> century became a movement “ad fontes”, “to the sources” for the sake of liberation from an old Self, for re-identification and of renewal in a movement similar to that of the Renaissance – of “re-birth” by re-immersion in the collective “origins” (ELIADE, 1959, p. 15).

## MOVING FROM ART AND SYMBOLISM TO PHILOSOPHY: PLACIDE TEMPELS' "BANTU PHILOSOPHY" - EPISTEMOLOGICAL CONSIDERATIONS

It is in this cultural context that the seminal book by Fr. Placide Tempels, *La philosophie bantue* (TEMPELS, 1945), was written and received. P. Tempels worked in the Belgian Congo between the First and Second World Wars. Looking at central concepts of his "Bantu Philosophy" one can recognise the influence of the "Philosophy of Life" as a transcendent, metaphysical force, as proposed by Nietzsche, which inspired the cultural (and spiritual) revolution of the first two decades of the 20<sup>th</sup> century. Tempels finds parallels and correspondences between Bantu thought and this philosophy. It provided him hermeneutic tools of understanding key features of Bantu philosophy. His book has influenced other works on African religion and philosophy ever since (MALIBABO, 2006). Tempels and the editor of his book were well aware of the reception of African art in European culture at the time and have furnished it richly with illustrations of Congolese sculptures.

Tempels has succeeded in applying the figure of "inversion" of the merely "ethnographic", "objective" look at cultural elements of African culture into a view in which African (religious) philosophy "speaks" to European and Africans intellectuals. He inaugurated a "de-colonial perspective" in which a new appreciation of African religion became possible as well.

Tempels has been criticised for applying this contemporary philosophy as well as the religious philosophy of scholasticism as interpretative tools to the study of Bantu philosophy. However such critique does not take the fundamentals of any intercultural understanding into account. The "hermeneutic circle" cannot be escaped at whim and to deny it means to relegate the implicit (hermeneutic) pre-conceptions of any researcher (from outside) to the unconscious. Translation inevitably implies alienation – and thus the necessity of subsequent dialogue and reflection on conceptual differences becoming apparent in the process.

Placide Tempels' research and presentation of Bantu philosophy was the fruit of many years of work as a missionary and educator in the Belgian Congo. He knew the Ciluba language well. He was trained in philosophy and in neo-scholastic systematic theology. Thus he was able to understand Bantu philosophy as a system and to fathom its ramifications into diverse realms of culture, such as law or psychology.

It is to his honour that he did not merely study Bantu philosophy as an exotic (random) "belief system", "constructed" with more or less (mal-)adaptive "cognitive means" of

“attributing meaning” to the uncontrollable or enigmatic conditions of the environment. In this perspective Bantu philosophy would be seen as an unenlightened, superstitious system of coping with a difficult environment not yet connected to the cognitive means of rational science and utilitarianism - a condescending attitude, cloaked as “enlightened”, persisting to the present. Tempels distanced himself from such presumptions, exploring Bantu thought with a view to its relevance to issues of European thought. He presented Bantu philosophy a unique contribution to universal philosophy, to be taken for serious in the same way as the philosophy of Plato. He called it one of the major systems of philosophy, deeply convinced that it had something “to say” in its own right, opening up new perspectives of ontological understanding.

The quality of P. Tempels' work has been acknowledged by African scholars such as the Angolan philosopher P. Batsíkama, who however also deplores that Tempels' sound work has not received the reception in European philosophy which it deserves.:

“A ‘filosofia bantu’ de Padre Tempels é o resultado duma longa experiência de estudos e de publicações nos jornais de especialidade. No seu trabalho ‘L'étude des langues bantues à la lumière de la philosophie bantue’ é muito visível a maneira como o autor traçou o seu projeto sobre a ‘filosofia bantu’ a partir da língua. Como é de conhecimento de muito, essa publicação foi barbaramente refutada pelo classicismo eurocêntrico.” (BATSÍKAMA, 2008)

This recognition by a scholar who can assess the quality of Tempels' interpretations of words and sayings, due to his own fluency in languages closely related to the CiLuba which Tempels spoke, and with the culture that he studied, is important. Batsíkama also affirms the value of Tempels' method of starting his research of Bantu philosophy with the analysis of words and sayings – in the context of their culture – which came to be adopted by notable Africa authors on Bantu philosophy, such as Alexis Kagame of Ruanda, and John Mbiti of Uganda, who both followed this methodological approach, albeit with some modifications, confirming the essence of Tempels' book, but adding differentiations. Further linguistic research has added more nuances, such as by Eboussi-Boulaga and by Tshiamalenga. (MALIBABO, 2006, p. 30)

Although Tempels' pioneering work was not received into the mainstream of European philosophy it nevertheless became important in Europe for those who seek to understand African art and its influence in Europe, or African cultures and religion.

Tempels' Bantu Philosophy changed attitudes to African culture in the early 20th century. Philosophical and religious encounter followed. Father Placide Frans Tempels (1906 – 1977) was a pioneer of the study of Bantu African philosophy.



*Father Placide Frans Tempels*

<http://www.aequatoria.be/tempels/Gallery.htm>



*The first edition of Bantu Philosophy*

<http://www.aequatoria.be/tempels/Gallery.htm>

## THE RECEPTION OF “BANTU PHILOSOPHY”

Tempels' book soon became widely read, when it was translated from Flemish to French in 1945. The English translation appeared in 1959. A Portuguese edition does not yet exist to my knowledge. Tempels contributed much to change perceptions on Bantu thought in Europe. This is reflected in statements of the time. Thus A.D. Ritchie, professor of philosophy in the University of Edinburgh, wrote in the "It is quite clear, if Father P. Tempels is right, that the Bantu system of thought [...] ought to be taken seriously." (RITCHIE, 1947)

Tempels' book has influenced other works on African religion and philosophy ever since. The significance of this book is consists not only in its reception as a key work on African philosophy. It also conveys elements of African traditional religion. It laid a foundation for authors such as Axel Ivar Berglund (BERGLUND, 1976), Alexis Kagame (KAGAME, 1956), John Mbiti (MBITI, 1969), Gabriel Setiloane (SETILOANE, 1976), Mubabinge Bilolo (MALIBABO, 2006), Alan Anderson (ANDERSON, 1991) or Mogobe Ramose (RAMOSE, 2003). Tempels' book has become a classical work which is referred to in almost any work on African philosophy, as recently affirmed in a conference on him, by H. Lodewyckx:

“Il est indéniable que la Philosophie Bantue de Tempels a changé la vision sur l'homme africain. On ne lira à peine une article ou un livre concernant

la philosophie africaine sans qu'on ne fasse mention de cet petit livre.”(LODEWYCKX, 2014)

Of course Tempels has also found critics, both in Europe and in Africa. His reception by the most notable scholars on African philosophy and religion however indicates the degree of his work.

Tempels regarded the spiritual elements of Bantu philosophy in a remarkable attitude of inter-religious respect. Here he pre-empted positions adopted by his Roman Catholic Church in the Second Vatican Council. One of Tempels' supporters, Cardinal Achille Lienhart became a leading figure at this council which redefined the relations of the Roman Catholic Church to non-Christian religions. Tempels' book contributed to this re-evaluation (MAGESA, 2015, p. 10f.). However, as L. Magesa, a leading African scholar of religion, critically observes, Tempels' recognition and appreciation of the spiritual world view of Africa, with its integration of the super-natural in cultural perception and religious and therapeutic practice has not been received, but is suppressed in much of the practice of the Roman Catholic Church in Africa at the time of writing:

“... it is the theology so far in force in the African seminaries, a result of European rationalism, enforced rigorously in diocesan policies, that considers the intrusion of spiritual forces into human life as “irrational” and “superstition.” (MAGESA, 2015, p. 12f)

This verdict unfortunately still holds. While the dynamic aspect of Bantu world view was found compatible with European perceptions, the integration of the para-normal or “supernatural” has remained a contentious issue.

## TEMPELS' DELINEATION OF COMMON GROUND OF PAGAN BANTU THOUGHT WITH CATHOLICISM

Tempels reflected on the spiritual aspects of the dynamic ontology. Emphasising the theme of spiritual growth in an inter-religious perspective, delineating common ground between African Paganism expressed in Bantu philosophy and Roman Catholic theology. He wrote:

“Catholic spirituality still teaches that God created humanity by reason of the living richness of His own Nature, by His Goodness, and in order to allow His creatures to have a part in His Beatitude, in His Love. This participation, we are taught, can occur in various degrees and in ever-increasing degree. That is to say, there exists on earth the possibility of



vital, intrinsic and supernatural internal growth. This intense spiritual doctrine, which animates and feeds the souls who are in the bosom of the Catholic Church, finds an arresting parallel in the ontological thought of the Bantu. We arrive, therefore, at the unheard of conclusion that Bantu paganism, the ancient wisdom of the Bantu, reaches out from the depths of its Bantu soul towards the very soul of Christian spirituality." (TEMPELS, 1959, p. 121)

This integrative attitude was intended to pave the way for respectful understanding on the basis of his Christian convictions.

### TEMPELS' APPEAL FOR UNDERSTANDING BANTU PHILOSOPHY "FROM WITHIN":

In a rather rare move, Tempels explicitly asks his readers to attempt to think on the lines of the Bantu world view:

"I therefore invite the reader of this study to put out of his mind while reading it both his western philosophical thought and any judgments which he may have already made concerning Bantu and primitive peoples I ask him to abandon received ideas and to apply his mind to getting hold of the significance of what is here said, trying to grasp Bantu thought from within and not allowing himself to be diverted into criticism of my way of setting it out or of my choice of terms. I ask him even to reserve judgment concerning the evaluation to be put upon the theory and, before he pronounces judgment upon it, to have patience to consider the proofs and applications of it which will ultimately be given." (TEMPELS, 1959, p. 30)

In this passage it appears that Tempels had learnt to apply Bantu philosophy's perceptual and analytical concepts - and begun to see the world in this way. In a way reminiscent of initiatory processes he asks the reader to embark on a voyage of transformation by setting aside the accustomed European modes of perception and ideas of reality and to deliberately become strange to himself by engaging with African thought from within. The effects of such existential change of environment are documented (KLEINHEMPEL, 2018). Anticipating resistance, he asks for suspension of judgement.

#### *Change of perspective – the application of the "inverted perspective"*

"Let us try above all to understand Bantu philosophy, to know what their beliefs are, and what their rational interpretation of the nature of visible and invisible things is. These views may be held to be sound or erroneous: in either case we should admit that their ideas on the nature of the

universe are essentially metaphysical knowledge, which constitutes them an ontology.

Before we set about teaching these Africans our system of philosophical thought, let us try to master theirs." (TEMPELS, 1959, p. 25f.)

The contentious issue of a non-materialistic world view is touched with circumspection. Tempels was clearly aware of European reservations in this regard.

## A DYNAMIC UNDERSTANDING OF LIFE AND THE ANTHROPOLOGY OF PSYCHOANALYSIS AS BASIS FOR THE RECEPTION OF BANTU ONTOLOGY

Tempels presented Bantu philosophy on the background of the dynamic understanding of the human person which had developed by the late 19<sup>th</sup> century, especially in the "philosophies of Life" which came to be expressed and unfolded in the dynamic anthropology of Psychoanalysis (ELLENBERGER 1994). However in distinction from the vitalistic monism, such as of F. Nietzsche, Tempels emphasised the spiritual element of Bantu anthropology.

"If the Bantu ideal were concerned with the temporal only, it would be difficult to see how it could serve as a basis for a higher civilization. [...] There are abundant examples, some few of which have been cited in the course of this book, to prove that ... there is to be found in the depths of the Bantu soul an aspiration, an irresistible allurements towards an infinite strengthening of life." (TEMPELS, 1959, p. 121)

In this passage the appeal of Bantu thought to Tempels emerges, based in issues of discourse in contemporary European philosophy and theology: While Roman Catholicism upheld the ideal of a transcendent ontology, Vitalism was based on a monistic concept of "Nature". Tempels understood the scope and power of this dynamic ontology. In Bantu thought he found a philosophy which reconciled these perspectives. The dynamic spiritual world view, linking the vital powers of nature and man with the transcendent only came to be received in European culture in the late 20<sup>th</sup> century, by the more established pathways of reception of Yoga and Tantra.

The significance of Tempels' understanding of the dynamic element of Bantu philosophy was recognized by specialists familiar with its implications. Thus the renowned Belgian jurist and anthropologist Emile Possoz wrote:

"A true estimate of indigenous peoples can now take the place of the misunderstanding and fanaticism of the ethnology of the past and of the former attitude of aversion entertained with regard to them. That is why this present work by the Revd. Fr. Tempels is destined to achieve so much good. [...] Since the Greeks, all classical European philosophy has revealed

a static outlook. But older peoples, tribal peoples as I call them ... have preserved a mental outlook not purely static. We have behind us two thousand years of too static thought. Prof. Maréchal, some years ago, ended his study of Kant as follows: 'The future metaphysics will be either dynamic or it will not be at all.' (POSSOZ, 1945)

In this review themes of critique of European thought are formulated which came to be powerful only decades later in the "counter-cultural" movement: the revision of an ontology of static order and of isolated "being"— an idea reflected in Mogobe Ramose's exegesis of the concept of "Ubuntu" (RAMOSE, 2003) - as well as the retrieval of a unified world view integrating the spiritual, as Tempels confirmed himself (TEMPELS, 1959, p. 39).

### THE KEY TO BANTU ONTOLOGY: A DYNAMIC CONCEPT OF BEING:

Tempels identified the following ideas as central to Bantu philosophy and culture:

"This supreme value is life, force, to live strongly, or vital force. The Bantu say, in respect of a number of strange practices in which we see neither rime nor reason that their purpose is to acquire life, strength or vital force, to live strongly, that they are to make life stronger, or to assure that force shall remain perpetually in one's posterity. [...] In every Bantu language it is easy to recognize the words or phrases denoting a force, which is not used in an exclusively bodily sense, but in the sense of the integrity of our whole being." (TEMPELS, 1959, p. 30)

This idea has become a mainstay of Western culture since the late 20<sup>th</sup> century by mediation of Afro-American pop culture: "power", "energy", or "presence" have become household words, to denote the force of a person in the public sphere and a state of well-being. This motif is not derived from European tradition of thought.

Bantu African scholars of philosophy, such as A. Kagame have however pointed out that Tempels has gone somewhat too far in identifying the ideas of "being" and of "force vitale". Thus the Congolese scholar B. Malibabo refers to the argument of Tshiamalenga, who pointed out that the root word "-ntu" does not only designate force (of life) but also weakness. (TSHIAMALENGA, 1973, p. 80). John Mbiti has been quite critical of Tempels in this regard, stating about Tempels' central assertion: "... the theory of 'vital force' cannot be applied to other African peoples with whose life and ideas I am familiar." (MBITI, 1990 [2nd rev. ed.], p. 10). However he continues – with critical distance - by referring the work of J. Jahn (JAHN, 1958) with his analysis of the root word „ntu“ and its philosophical connotations:

*"Muntu* is the philosophical category which includes God, spirits, the departed, human beings and certain trees. These constitute a 'force' endowed with intelligence.

*Kintu* includes all the 'forces' which do not act on their own but only under the command of *Muntu*, such as plants, animals, minerals and the like.

*Hantu* is the category of time and space

*Kuntu* is what he calls 'modality' and covers items like beauty, laughter etc." (MBITI, 1990, p. 11)

While Mbiti is strongly critical of Tempels' dynamic interpretation, other Bantu African scholars of religion and philosophy confirm it. Thus the South African Gabriel Setiloane explains in his analysis of the Sotho-Tswana anthropological concept of "seriti" ("personality"), which is closely connected to the element of blood:

"At the annual 'renewal of the marks' medicines for the strengthening of 'seriti' are mixed with the blood flowing from newly made incisions. 'O seriti se setle' (he has a good personality), is identical in meaning with 'O madi a matle' (he has good blood). [...] Life does not end with biological death. [...] In Sotho-Tswana terms 'seriti' may be 'light' (weak) or 'heavy' (strong). It may be heavy with good or bad. A child is born with a light 'seriti' and this has to be strengthened ... by the influence of the 'diriti' [= plural of seriti] of others which are strong for good. [...] So in contrast, the evil 'seriti' of a sorcerer attacks and weakens the 'diriti' of his victims, making them subject to all kinds of misfortunes. 'Seriti' is dynamic concept, as Tempels has written – 'Bantu speak act and live as if for them beings are forces. Force is for them not an adventitious accidental reality. Force is even more than a necessary attribute of beings. Force is the nature of being; force is being; being is force.' (TEMPELS, 1959, p. 35)." (SETILOANE, 1976, p. 41f.).

In this passage Setiloane emphatically affirms the concept of "force" identified by Tempels and applies it as analytic category to his analysis of Sotho-Tswana anthropology. In distinction from a European tendency to view this "force of life" somewhat in isolation and as limited to the individual human life in this world, Setiloane explains that it is closely connected to interpersonal relations, and thus to the concept of "humanity", as sketched above too:

"Basically this is Tempels' 'force vitale'. But it has to be insisted with Mulago [MULAGO, 1973] ... that it exists only through participation with the vital forces of other people and things. In contrast to Janheinz Jahn [JAHN, 1961] it is essential to speak not of 'Muntu' [i. e. 'Man' in the singular] but of 'uluntu' (the community of man)..." (SETILOANE, 1976, p. 261f., fn. 33)

Interestingly Setiloane also affirms Tempels' view that the 'force vitale' is not limited to animated beings, nor even less, to human beings, but is even contained in inanimate things and conveyed by them.

## A DYNAMIC UNDERSTANDING OF THE DIVINE AND THEOLOGY:

The reflection of Tempels' key concept can be recognized in G. Setiloane's description of the Sotho-Tswana concept of God:

*"Modimo [God] is one. [...] Modimo has no plural without a radical change of meaning. [...] If Modimo is to be designated as Creator, it must be as one who eternally generates both himself and his manifestations. [...] Modimo is 'motlhodi', the source, in unrecorded time, of the stream of life which flows into the indeterminate future and is ever returning to its source."* (SETILOANE, 1976, pp. 79ff).

Mbiti illustrates the same ontological figure of life emanating from God – and with it, the souls - to return likewise to God, and to act as mediators between men on earth and God. (MBITI, 1990, pp. 24ff.).

## BANTU PHILOSOPHY ON HEALING

A holistic view of "energy" related to happiness and exchange with the environment has become a central motif of health and wellness in Western countries. Tempels' declaration: "In the minds of Bantu, all beings in the universe possess vital force of their own: human, animal, vegetable, or inanimate." (TEMPELS, 1959, p. 30) resonates perfectly with views current in the early 21<sup>st</sup> century. The holistic nature of this "force vitale", including its spiritual aspect in Bantu thought appeal to this view. This has implications for the diagnosis of illness and for healing:

*"Every illness, wound or disappointment, all suffering, depression, or fatigue, every injustice and every failure: all these are held to be, and are spoken of by the Bantu as, a diminution of vital force"* (TEMPELS, 1959, p. 30f.).

The implicit relation between well-being and susceptibility to disease and illness of body and psyche, have received heightened attention in European cultures in recent years.

## THE CONCEPT OF "POWER" AND THE REALMS OF SPIRITS

The concept of "power" has a religious quality since God the Creator is understood as the supreme source of all vital power in the world. It also defines the status and role of otherworldly and spiritual beings:

"The spirits of the first ancestors, highly exalted in the superhuman world, possess extraordinary force inasmuch as they are the founders of the human race and propagators of the divine inheritance of vital human strength. The other dead are esteemed only to the extent to which they increase and perpetuate their vital force in their progeny." (TEMPELS, 1959, p. 32)

Thus a continuum is assumed between this world and otherworldly realms of the spirits and ancestors. Tempels' wording is reminiscent of Spiritism, which was still culturally established in Europe. However he avoids any comparisons. The exchange with the spirits is governed by their role of mediating divine energy, as is expected from them. This influences religious life:

"Force, the potent life, vital energy are the object of prayers and invocations to God, to the spirits and to the dead, as well as of all that is usually called magic, sorcery or magical remedies. The Bantu will tell you that they go to a diviner to learn the words of life, so that he can teach them the way of making life stronger." (TEMPELS, 1959, p. 30)

The concept of such "force vitale" is not limited to the natural world, but comprises the "otherworld" and the realm of the spiritual as well, existing as unified and as diversified "forces":

"It is because all being is force and exists only in that it is force, that the category "force" includes of necessity all "beings": God, men living and departed, animals, plants, minerals. Since being is force, all these beings appear to the Bantu as forces. This universal concept is hardly used by the Bantu, but they are susceptible to philosophical abstractions though they express them in concrete terms only. They give a name to each thing, but the inner life of these things presents itself to their minds as such specific forces and not at all as static reality" (TEMPELS, 1959, p. 36)

It is a view that coincides with the rise of "energetic" perceptions of reality in the sub-atomic realm and with its philosophical implications which are gradually taking hold of the general mind in Western societies, in which the concept of "energy" is increasingly used for a wide range of phenomena and states. The aspect of "vital energy" nourished both in the physiological and psychological sphere are recognised as a prime factor of health and resilience, and are receiving holistic attention.

## PRACTICES AND HERMENEUTICS CONCERNING THE SUPERNATURAL REALMS AND DIMENSION OF REALITY

Tempels pointed out that the influence of the supernatural is considered to be pervasive and not limited to specific agents, as by magic. The cosmological conception of a force, ultimately considered to emanate from God has been affirmed by subsequent Bantu researchers. This power is considered to manifest itself in specific phenomena of unusual character, but is generally held to be ubiquitous in the natural realm (SETILOANE, 1976, p. 77f.). Apart from this sustaining force, specific agents from beyond the visible realm are also assumed. These are the spirits of the departed, the “Badimo”, who may be of a very personal nature, when close to their descendants, and in a relation with them of providing guidance and sustenance, also acting as mediators to God, or moving on in time to become impersonal when no longer remembered (MBITI, 1990, pp. 24ff.). They may be invoked for providing rainfall or healing or for protection and fertility in the appropriate rites. This is connected to complex rites of (priestly) invocation, performed individually, at the level of the (extended) family or in the wider community. (SETILOANE, 1976, pp. 64ff.). The spirits are also believed to reincarnate themselves in subsequent generations. Tempels has described the outlines of this belief; its details have been described by following authors. Apart from these religious rites, involving the spirits and the supernatural in the communication with God, the handling of specific forces – of a good or evil nature – is a matter for the specialists, the diviners. In some Bantu societies, they also handle the field of herbal cures, in others they are distinct. In cases of illness or misfortune, it is their task to discern the supernatural factor in an affliction, apart from the medical, psychological or other natural causes involved (TEMPELS, 1959, p. 22f.). Admittance to training for this profession requires clear signs of mediumistic endowment. The candidates' natural faculties in this regard are developed in the course of structured, arduous training and are subjected to repeated examinations, as described by N. Mlisa (MLISA, 2009). Tempels has merely outlined this realm and its influence. He made it clear that it is a central aspect of Bantu cosmology, influencing many fields of life (the secular and the religious), not confined to healing alone (TEMPELS, 1959, p. 33). He did not treat this realm as a matter of unenlightened superstition, but integrated it in a comprehensive philosophical understanding, defending its dignity and seriousness to the European reader.

## CONCLUSION

The impact of Tempels' book in the cultural transformation in European art, and the resonance of his depiction of the dynamism and holism of Bantu world view have been well understood and appreciated. What remains is the integration of the super-natural realm, sometimes conceptualised as "extended naturalism" to distinguish it categorically from the spiritual aspects which pervade both the natural and the super-natural, according to Bantu thought. Contemporary "cognitivist" approaches in Western culture and academia ride roughshod over the rich phenomenology and tested diagnostic means of identifying phenomena in this realm, accepting only that as "real" which can be subsumed under a materialistic view of the "brain", regardless of the knowledge and acumen as of African culture. Fascination by these well-documented phenomena (MLISA, 2009) in some parts of academia (ESSWE 7) is neutralized by a paradigm which is based on the cultural repression of the uncontrollable and denial of the enigmatic regardless of revisions in the field. The prevailing disregard of this aspect of Bantu ontology, which Tempels described and acknowledged conscientiously, requires revision. A readiness to become a stranger unto one's own culture and to enter the epistemological realms of another culture may be required – an attitude which Father Placide Tempels has convincingly and fruitfully lived up to. Chapters of his book still remain to be studied. It is reassuring to see that this is going on.

## DISCUSSIONS:

Dr. Lily Rose Nomfundo MLISA (University of Ft. Hare, South Africa) was able to alleviate the somewhat pessimistic assessment that the ontology described by P. Tempels would continue to be rejected by European academic circles and relegated to the margins of the "ethnographic". She reported on her extensive connections to the Jungian Societies of South Africa and of Switzerland. Her own doctoral work is based on concepts described by Tempels. Hereby she stands in a tradition of engagement with Bantu philosophy by this influential society of psychoanalysts in clinical practice and academia.

Dr. Reto MELCHIOR (São Paulo) pointed out at the reception of some notions presented by Tempels by artists and theoreticians of French and Spanish Surrealism, the pathways of which remain to be explored.



Dr. Katerina KERESTETZI (CNRS, Paris/Toulouse) stated that while the ontological models presented by P. Tempels for Bantu philosophy are receiving some credit, recently, authors venturing in this realm like Dr. Diana Espírito Santo (Santiago de Chile, Pontifical University) have remained deliberately vague about cosmological models to support the corresponding phenomena of “ontological plasticity” and “recursivity”, preferring to limit themselves cautiously to such general formulae and to detailed documentations.

### BIBLIOGRAPHY:

ANDERSON, Allan, *Moya: the Holy Spirit in an African Context*, Pretoria, Unisa 1991

BATSÍKAMA, Patrício, “Reler o Padre Placid Tempels: Filosofia Bantu”, in: *Revista Exaguium*, vol. IV, December 2008 [5 pp.], [https://www.academia.edu/19901914/Reler\\_o\\_Padre\\_Placid\\_Tempels\\_Filosofia\\_Bantu](https://www.academia.edu/19901914/Reler_o_Padre_Placid_Tempels_Filosofia_Bantu)

BENEDICT, Ruth, *Patterns of Culture*. New York, 1934: Houghton Mifflin

BERGLUND, Axel Ivar, *Zulu Thought Patterns and Symbolism*, London, 1976: C. Hurst & Co.

BERNER, Ulrich, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffs*, Wiesbaden, 1982: Otto Harrassowitz Vlg.

BILANG, Karla, *Das Gegenbild. Die Begegnung der Avantgarde mit dem Ursprünglichen*. Leipzig, 1989: Edition Leipzig

CASSOU, Jean et al. (ed.), *Encyclopédie du Symbolisme*, Paris, 1979 : Éditions Aimery Somogy

ECO, Umberto, *A Theory of Semiotics*, Bloomington, 1976: Indiana Univ. Press (original edition: *La struttura Assente*, Milano, 1968: Casa editrice Valentino Bompiani)

EKSTEINS, Modris , *Rites of Spring, The Great War and the Birth of the Modern Age*, Toronto, 1989: Key Porter Books

ELIADE, Mircea, *Initiation, rites, sociétés secretes. Naissance mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, 1959: Gallimard

ELLENBERGER, Henri F., *The Discovery of the Unconscious – The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, London, 1994 (1<sup>st</sup> ed.: 1970), Harper Collins

ESSWE7 7<sup>th</sup> International Conference of the European Society for the Study of Western Esotericism *Western Esotericism and Consciousness: Visions, Voices, Altered States*, University of Amsterdam 2-4 July 2019 - *Book of Abstracts*,

[https://www.amsterdamhermetica.nl/wp-content/uploads/2019/06/BOOK-OF-ABSTRACTS\\_MP.pdf](https://www.amsterdamhermetica.nl/wp-content/uploads/2019/06/BOOK-OF-ABSTRACTS_MP.pdf)

FREUD, Sigmund, *Die Traumdeutung*, Vienna & Leipzig, 1900. English edition: *The Interpretation of Dreams*, (transl. by A. A. Brill), New York, 1913: MacMillan Co.

GATES, Henry L. jr., "Europa, Afrikanische Kunst und das Unheimliche", in: Phillips, Tom (ed.), *Afrika – Die Kunst eines Kontinents*. München, 1996: Prestel, pp. 27-30

JAHN, Janheinz, *Muntu*, London, 1961: E. T. (original in German, 1958)

JUNG, Carl Gustav, "La Structure de l'inconscient" in: *Archives de Psychologie* XVI (1916)

JUNG, Carl Gustav, "The Concept of the Collective Unconscious" (1936), in: *Collected Works* vol. 9.I (1959)

JUNG, Carl Gustav, *Wandlungen und Symbol der Libido*. In: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, vol. IV, 1912

JUNGE, Peter and Paola IVANOV (eds.), *Kunst aus Afrika: Plastik, Performance, Design*, Cologne, 2005: Du Mont (Catalogue of the exhibition "Kunst aus Afrika", Staatliches Ethnologisches Museum, Berlin)

KAGAME, Alexis, *La Philosophie Bantu-Rwandaise de L'Etre*, [Brussels] 1956: Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer (ARSOM). Johnson Reprint [1956. 1966]

KLEINHEMPEL, Ullrich R., "White Sangomas: the manifestation of Bantu forms of shamanic calling among whites in South Africa", in: *REVER - Revista de Estudos da Religião*, vol. 18 (2018), pp. 143 – 173. DOI: <http://dx.doi.org/10.23925/1677-1222.2018vol18ila8>

LODEWYCKX, Herman, "L'Actualité Tempels Kagame 2014", Texte préparé pour une table ronde sur " La philosophie bantoue et les philosophes africaines aujourd'hui... " , Paris, le 13 mars 2014 au Musée du Quai Branly avec Séverine Kodjo---Grandvaux, Souleymane Bachir Diagne, Nadia Yala Kisukidi et Herman Lodewyckx., [14 pp.],

MAGESA, Laurenti, *An Overview of 50 years of Vatican II and the Church*, Nairobi, Kenya [2015], Hekima College, Jesuit School of Theology, p. 10f., [https://www.dug.edu/Documents/theology/pdf/Vatican%20II%20Conference/Magesa\\_VATICAN%20II%20CONFERENCE%202012.pdf](https://www.dug.edu/Documents/theology/pdf/Vatican%20II%20Conference/Magesa_VATICAN%20II%20CONFERENCE%202012.pdf)

MALIBABO, Balimbanga, „Die Bantu-Philosophie von Tempels aus afrikanischer Perspektive“ in: *Afrikanistik Online*, Vol. 2006, <http://www.afrikanistik-aegyptologie-online.de/archiv/2006/268/>

MALPASS, Jeff, "Hans-Georg Gadamer", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/gadamer/>

MBITI, John S., *African Religions and Philosophy*, London, 1969: Heinemann, <http://www.afrikanistik-aegyptologie-online.de/archiv/2006/268/>

MLISA, Lily-Rose Nomfundo. *Ukuthwasa Initiation of Amagcirha: Identity Construction and the Training of Xhosa Women as Traditional Healers*. Bloemfontein: University of the Free State, 2009. (Diss. phil. 2009). <http://scholar.ufs.ac.za:8080/xmlui/bitstream/handle/11660/2171/MlisaL-RN.pdf?sequence=1>

MULAGO [GWA CIKALA], Vincent, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, 1973 (2<sup>nd</sup> ed. 1980): Presses universitaires du Zaïre

PABLO PICASSO – *Paintings, Quotes and Biography*, 2009, URL: <https://www.pablocicasso.org/africanperiod.jsp>

RAMOSE, Mogobe B., "Ubuntu Philosophy" in: COETZEE, P. H. and A. J. P. ROUX (eds.), *The African Philosophy Reader*, (2<sup>nd</sup> ed.), New York, 2003: Routledge, pp. 270 – 280. <https://www.peacepalacelibrary.nl/ebooks/files/273832425.pdf>

RITCHIE, A. D., [review of Placide Tempels' *Philosophie Bantue*] in: *International Review of Missions*, July, 1947

SETILOANE, Gabriel M., *The image of God among the Sotho-Tswana*, Rotterdam, 1976: Balkema

TEMPELS, Placide, *Bantu Philosophy*, Paris, 1959: Présence Africaine, [published online at] <http://www.aequatoria.be/tempels/FTEnglishTranslation.htm>

TEMPELS, Placide, *La philosophie bantue*, (Traduit du néerlandais par A. Rubbens) Elisabethville, 1945: Lovania, <http://www.aequatoria.be/tempels/FTLovaniaFR.htm> (English edition: 1959).

TSHIAMALENGA, Ntumba, "La vision ntu de l'homme", in: *Cahiers des Religions Africaines* (1973) 7:175-197

TURNER, Edith B., "The Soul and Communication between Souls", in: WAUTISCHER, Helmut (ed.), *Ontology of Consciousness: Percipient Action*, Cambridge, 2008: MIT Press, pp. 73 – 96

TURNER, Victor W. and BRUER, Edward, (eds.), *The Anthropology of Experience*, Urbana, 1986: University of Illinois Press;

TURNER, Victor, *The Forest of Symbols – Aspects of Ndembu Ritual*, New York, 1967: Cornell University Press

# Tradições africanas recriadas em prosa e verso

The Recreation of African Traditions in Prose and Verse

*Felipe Fanuel Xavier Rodrigues*

## RESUMO

---

O presente artigo se propõe a explorar as representações da África em textos selecionados de Livia Natália e Maria Stella de Azevedo Santos (ou Mãe Stella de Oxóssi). Para isso, são examinadas algumas questões teóricas relativas à literatura de pessoas negras e estabelecidas encruzilhadas discursivas, dentro das quais textos e contextos afrodiaspóricos são entrecruzados à procura de uma voz negra recriada em prosa e verso. Nas recriações literárias das tradições africanas, aparecem textos de novas ideias e significados que fornecem recursos de sobrevivência e histórias de combate às variadas formas de violências impostas às pessoas negras. A apropriação criativa de formas culturais afrodiaspóricas na imaginação literária de mulheres negras revela o valor polivalente dos símbolos africanos na diáspora e sua capacidade de fundamentar discursos identitários diversos.

---

**Palavras-chave:** Tradições africanas; literatura afro-brasileira; escritoras negras; diáspora africana; encruzilhadas discursivas.

---

## ABSTRACT

---

This article explores the representations of Africa in selected texts by Livia Natália and Maria Stella de Azevedo Santos (ou Mãe Stella de Oxóssi). To this end, we examine some theoretical issues concerning black people's literature and establish discursive crossroads within which Afro-diasporic texts and contexts are intersected in search of a black voice in poetry and prose. In the literary recreation of African traditions, there are texts of new ideas and meanings that provide survival resources and stories to combat the various forms of violence imposed on black people. The creative appropriation of Afro-diasporic cultural forms by the literary imagination of black women reveals the polyvalent value of African symbols in the diaspora and its ability to lay the foundations of diverse identity discourses.

---

**Keywords:** African traditions; Afro-Brazilian literature; black women writers; African diaspora; discursive crossroads.

---

---

Professor adjunto de línguas e literaturas na Fundação Técnico-Educacional Souza Marques (FTESM). Pós-Doutor em Literatura Comparada pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Doutor em Literatura Comparada pela UERJ. Artigo recebido em 31.07.2019 e aceito em 15.11.2019. Contato: ffanuel@gmail.com

Este artigo se propõe a estudar as representações da África em textos selecionados da literatura contemporânea de escritoras negras no Brasil, com foco específico em trechos da produção criativa de Livia Natália e Maria Stella de Azevedo Santos (ou Mãe Stella de Oxóssi). Realiza-se um percurso teórico das questões envolvidas na produção literária de pessoas negras para, através do método crítico formulado por Henry Louis Gates, Jr. (1989), estabelecer encruzilhadas discursivas, dentro das quais textos e contextos afrodiaspóricos são entrecruzados à procura de uma voz negra. Como notou Carol Boice Davies (1996, p. 203), essa voz tende a buscar mudanças “através da memória, visão de mundos alternativos e existências transformadas”. Da reivindicação do “poder de narrar”, tão importante na manutenção dos impérios ocidentais, como observa Edward Said (2011, p.11), à substituição do “juízo de identidade” pela “declaração de identidade”, segundo propõe Achilles Mbembe (2017, p. 59), pode-se dizer que a literatura afro-brasileira<sup>2</sup> reafirma a subjetividade negra e ressignifica o coletivo cultural africano para efetuar uma reescrita da história da descolonização.

Conforme Frantz Fanon (2005, p. 52), “a descolonização, que se propõe a mudar a ordem do mundo” é “um programa de desordem absoluta”, pois, sendo um processo histórico, demanda o confronto de duas forças, o colono e o colonizado, sendo que um lado fora vencido por outro “graças às baionetas e aos canhões”. Fanon constatou que quem controlava o processo de colonização “fez e continua a fazer o colonizado”, logo qualquer movimento historicizante, que busque romper com as estruturas coloniais, implica um confronto de poder.

A descolonização gera uma mudança de rumo histórico, na qual o colonizado deixaria a condição não essencial de espectador para assumir a posição privilegiada de ator da História, transformando fundamentalmente o ser. No âmbito artístico, a descolonização do ser se traduz em produção literária, por meio da qual o sujeito executa seu ativismo político-cultural. Trata-se, pois, de uma verdadeira aposta cultural: “Daí a perspectiva fanoniana encerrar, fundamentalmente, uma aposta na ideia de cultura, angulada pela ótica do colonizado/oprimido, como motor da resistência e da construção de uma situação social alternativa e emancipatória” (SILVA, 2011, p. 343).

---

2 A nomenclatura referente à literatura de pessoas afrodescendentes tem resultado em variadas discussões teóricas. As principais contribuições críticas provêm dos conceitos de “literatura negra”, formulado por Zilá Bernd (1988); “literatura negro-brasileira”, proposto por Cuti (2010); e “literatura afro-brasileira”, apresentado por Edimilson de Almeida Pereira (1995) e articulado por Eduardo de Assis Duarte (2008). Entre as autoras afrodescendentes, destacam-se as reflexões de Conceição Evaristo (2010) em torno de uma “literatura negra brasileira”. Neste artigo, o emprego do termo “literatura afro-brasileira” está fundamentado na obra seminal de Duarte (2008, p. 12), segundo a qual a literatura afro-brasileira seria definida pela interação de cinco elementos, a saber: a temática, a autoria, o ponto de vista, a linguagem e o público leitor.

Ao apostarem na produção de literatura, as escritoras afro-brasileiras se apropriam do poder de narrar suas próprias experiências em contextos em que o racismo tem o objetivo de “preservar e legitimar um sistema de privilégios raciais” através da “circulação contínua de estereótipos que representam minorias raciais como pessoas incapazes de atuar de forma competente na esfera pública” (MOREIRA, 2019, p. 32). O gesto de escrever sua própria história é carregado de uma profunda importância política, pois “[o]s sujeitos descolonizados se escrevem agora como o sujeito de uma literatura de si mesmos” (APPIAH, 1992, p. 55).

## A LITERATURA DE PESSOAS NEGRAS: ALGUMAS QUESTÕES TEÓRICAS

A imaginação literária empodera a mulher negra para o combate contra os efeitos daquilo que Gayatri Spivak (2010, p. 54) identificou como “violência epistêmica da lei e educação imperialistas”, ignorada pelo pós-estruturalismo europeu. No combate à persistência de imagens essencialistas que reforçam a violência epistêmica das formas variadas que o racismo se manifesta no Brasil, as autoras negras recuperam narrativas que assumem a importância da africanidade como fundamento identitário e fonte imaginária de herança cultural. Com isso, são examinadas, de modo crítico e criativo, as limitações e potencialidades das experiências presentes e passadas de afrodescendentes em território brasileiro.

A escrita de mulheres afro-brasileiras deriva de uma história de sobrevivência cultural. Segundo Édouard Glissant, o africano deportado, isto é, o “migrante nu”, transportado à força para as Américas, recorre a “rastros/resíduos” de sua herança para compor formas culturais diversas, criando assim o fenômeno imprevisível da “crioulização” (GLISSANT, 2013, p. 18). Recorrendo a essa estratégia de sobrevivência, o sujeito negro pôde recompor sua própria humanidade e valorizar seus componentes culturais. Desprovido de acesso imediato à materialização das estruturas de sentido dos sistemas simbólicos africanos, esse sujeito negro produziu formas de cultura que lhe permitiram se afirmar como ser humano apesar das condições inumanas da escravidão.

As formas culturais criadas pelos afrodescendentes constituem gestos de conjuração, que encenam a vida cotidiana sem os grilhões das normas sociais do sistema colonial, revelando, assim, o duplo do mundo. Para Mbembe, a religião e a arte são uma dupla criação metafísica e estética com implicações políticas para os descendentes de africanos escravizados:

Para as comunidades cuja história foi sobretudo a do aviltamento e de humilhação, a criação religiosa e artística representou, muitas vezes, derradeira fortaleza contra as forças de desumanização e de morte. Esta dupla criação marcou profundamente

a práxis política. No fundo, sempre foi o invólucro metafísico e estético, sendo uma das funções da arte e da religião precisamente a de entreter a esperança de sair do mundo tal como ele foi e como é, de renascer para a vida e de continuar a festa (MBEMBE, 2017, p. 290).

Por intermédio da arte e da religião, o sujeito negro criou estratégias de libertação das contradições de seu mundo, de afirmação da sua humanidade plena e de luta para manter sua vida com dignidade. A arte e a religião negras estão relacionadas com o gesto de “acordar potências adormecidas, reconduzir a festa, este canal que privilegia a ambivalência” (MBEMBE, 2017, p. 291). Uma característica dessa arte é a sua capacidade de recriação dos elementos simbólicos, pois essa é “uma arte que nunca deixou de reinventar os mitos, de desviar a tradição, de miná-la no próprio ato que parecia instituí-la e ratificá-la” (MBEMBE, 2017, p. 291).

As escritoras negras reconhecem a importância das tradições africanas em formas diaspóricas, ao mesmo tempo que fazem uso da arte da palavra para reinterpretar elementos culturais de acordo com suas próprias experiências de vida. Ao afirmar: “Sou, como costume dizer, das heranças”, Livia Natália (2016, p. 119) evoca outras mulheres negras ancestrais de quem ela se diz continuadora. Mesmo declarando que não foi uma decisão fácil expressar os mistérios do candomblé em seus textos, Mãe Stella de Oxóssi (2013, p. 18) revelou que o uso da “tradição escrita para, respeitosamente, oferecer a riqueza da filosofia yorubá” demandou ousadia, coragem e permissão dos orixás.

A possibilidade de reinterpretação das narrativas míticas ocorre porque “a estrutura narrativa dos mitos é cíclica”, porém “dentro da história, seu significado é frequentemente transformado”, como nota Stuart Hall (2011, p. 29). As tradições afrodiaspóricas, portanto, não são estáticas, mas resultam de negociações complexas de ressignificação da herança cultural africana. Homi Bhabha aponta que a tradição se reinscreve em condições de contingência e contraditoriedade na periferia do poder, afastando o sujeito de um acesso imediato a uma identidade ou tradição originais. Bhabha afirma:

O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição (BHABHA, 2010, p. 21).

As formas literárias negras se caracterizam pela revisão e recriação de outros textos. Gates (1989, p. xxv) descreve a tradição literária negra como “duplo-vocal” (*double-voiced*), pois nela se observa a repetição, com diferenças significativas, de tropos específicos. Essa revisão tropológica aparece nas produções de autores e autoras afrodescendentes em contextos distintos, revelando o duplo discursivo de textos que falam com outros textos. Além disso, com

a criação de estruturas vernáculas próprias, as pessoas de ascendência africana desenvolveram rituais de significação que reforçaram o duplo da linguagem.

Na colonização da África, a linguagem serviu como um instrumento de poder para que a conquista europeia ultrapassasse os limites da violência física e provocasse danos nas mentes africanas. Ngugi wa Thiong’o reconhece a linguagem como um artifício imperial tão poderoso como a arma de fogo ao afirmar que

a linguagem era o veículo mais importante através do qual esse poder [o poder colonial] fascinava e mantinha a alma prisioneira. A bala era o meio de subjugação física. A linguagem era o meio de subjugação espiritual (THIONG’O, 1994, p. 437).

O estabelecimento do sistema colonial utilizou a linguagem como uma das principais armas, justamente por ela permitir a dominação do universo mental do sujeito colonizado. Para Thiong’o, a dominação da mente controla a maneira como as pessoas percebem a si mesmas e tudo ao seu redor. Como resultado, o domínio mental destruiu ou desvalorizou as formas de cultura, arte, danças, religiões, história, geografia, educação, oratura e literatura dos povos africanos, ao passo que engrateceu as línguas, e, por conseguinte, os sistemas simbólicos do colonizador.

Por essa razão, Thiong’o defende uma descolonização da mente através do uso literário das línguas africanas que se recusaram a morrer, apesar do imperialismo das línguas europeias. Após dezessete anos escrevendo no que ele denomina “afro-inglês”, Thiong’o passou a produzir literatura na sua própria língua mãe, o gikuyu. Esse gesto político constitui uma contribuição às lutas anti-imperialistas africanas, pois nas escolas, as línguas quenianas eram associadas a atraso, subdesenvolvimento, humilhação e punição. Por isso, para o escritor, a literatura pensada e escrita em língua africana – e, em seguida, traduzida para as línguas europeias – deve ser sensível às lutas anti-imperialistas dos povos da África a fim de contribuir para libertar suas forças produtivas e criativas do controle estrangeiro. Com o uso literário das línguas nativas da África, a literatura africana desenvolve o seu pleno potencial:

Nós, escritores africanos, estamos fadados pelo nosso chamado a fazer pelas nossas línguas o que Spencer, Milton e Shakespeare fizeram pelo inglês; o que Pushkin e Tolstoi fizeram pelo russo; ou seja, o que todos os escritores da história mundial fizeram por suas línguas, enfrentando o desafio de criar uma literatura dentro delas, processo que mais tarde abrirá as línguas para a filosofia, a ciência, a tecnologia e todas as outras áreas dos esforços criativos humanos (THIONG’O, 1994, p. 452).

No contexto brasileiro, a linguagem está relacionada diretamente com o sistema colonial que impôs o uso do português aos ameríndios e negros, o que denuncia uma dominação mental



semelhante àquela descrita por Thiong'o. O direito de se expressar em suas línguas maternas não foi concedido aos africanos escravizados, os quais foram submetidos a um processo de transmissão linguística irregular do português como uma segunda língua.

A nativização do português entre os descendentes dos escravos africanos é determinante na história sociolinguística dessas comunidades. Os escravos vindos da África tiveram de aprender o português como segunda língua em condições bem adversas, no ambiente de trabalho forçado da lavoura ou das minas. Já os que nasciam no Brasil e, em muitos casos, eram filhos de pais que falavam línguas africanas diferentes e mutuamente ininteligíveis, adquiriam o português como língua materna a partir do modelo imperfeito de português falado como segunda língua pelos adultos. Esse processo de nativização de um modelo defectivo de segunda língua, aqui denominado de transmissão linguística irregular, teria dado origem a uma variedade linguística do português muito diferente do português falado pelos colonos portugueses e seus descendentes 'brasileiros' (LUCCHESI *et al.*, 2009, p. 75).

Em sua origem, o fenômeno imprevisível da linguagem afro-brasileira deriva de desvios das normas linguísticas oficiais. O falar africano sobreviveu na capacidade do falante de se apropriar das formas e sentidos do enunciado, transformando a língua do senhor em língua do sujeito subjugado, o que pode se caracterizar como um gesto contingente de descolonização da mente. Contudo, em contextos nos quais a humanidade das pessoas de ascendência africana é inferiorizada, a fala do subalterno é silenciada, como conclui Spivak:

O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à 'mulher' como um item respeitoso na lista de prioridades globais. A representação não definiu. A mulher como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio (SPIVAK, 2010, p. 126).

Se, por um lado, Spivak reconhece que as pessoas marginalizadas, especialmente as mulheres, são destinadas a um silenciamento da fala, por outro, ela assume um posicionamento político de rejeitar essa condição imposta. Ao estabelecimento desse lugar de fala corresponde o direito à existência digna, como postula Djamila Ribeiro na obra *Lugar de fala*.

O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas a poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social (RIBEIRO, 2019, p. 64).

Na estrutura de uma sociedade racialmente hierarquizada, as mulheres negras são forçadas a ocupar os lugares mais inferiores e sofrem discriminação de gênero, raça e classe. Por isso, Conceição Evaristo (2005, p. 204) demonstra que na literatura de mulheres negras, o corpo feminino negro "não é apenas descrito, mas antes de tudo vivido". Assim, a "escrevivência" das

mulheres negras manifesta as aventuras e as desventuras de sujeitos que vivenciam uma tripla condição socialmente inferiorizada: mulher, negra e pobre. A literatura encena as questões complexas das vivências da mulher negra em uma sociedade desigual. Como afirma Maria Aparecida Salgueiro (2004, p. 119), “[a]s escritoras afro-brasileiras, a partir de sua História, dentro de sua luta, retratam a razão e o coração da mulher negra brasileira”.

Ainda que a eficácia dos sistemas de dominação esteja evidente na interiorização do racismo e no sentimento de inferioridade que alteram a capacidade de os afrodescendentes amarem a si mesmos, o cultivo do “amor interior” constitui um processo de descolonização, em que sujeitos herdeiros dos danos físicos e psicológicos da colonização “recriam” a si mesmos como seres humanos, rompendo, assim, com a lógica social que permite a prevalência das variadas formas de discriminação. Segundo bell hooks (2006, p. 195), “a mulher negra descolonizada precisa definir suas experiências de forma que outros entendam a importância de sua vida interior”. As literaturas de mulheres negras exploram exatamente a individualidade e suas implicações coletivas como uma maneira de compreender a complexidade das formas de discriminação com as quais essas mulheres convivem.

Escrevendo da perspectiva ‘mulher’ e ‘negra’, as escritoras de origem africana, muitas delas oriundas dos movimentos organizados, examinam os indivíduos e suas relações pessoais, como meio de abordagem de questões complexas da sociedade. Através de questões de raça e gênero, presentes no cotidiano de todos nós, atingem a universalidade (SALGUEIRO, 2014, p. 65).

O impacto histórico, social e político dessa escrita é evidente: ao ocupar o lugar inesperado de escritora negra, encara-se o mundo contraditório das relações raciais no Brasil com uma tradução criativa da sua subjetividade, negando o papel de vítima passiva da persistente injustiça racial que obstrui o estabelecimento de uma democracia de fato igualitária no país. Nesses textos literários, as tradições africanas são inscritas em palimpsestos de vivências, lutas e memórias, a partir das quais os vestígios culturais africanos são reimaginados e reinventados na diáspora.

## DO EBÓ À ENCRUZILHADA: TRADIÇÕES AFRICANAS RECRIADAS EM VERSO E PROSA

Livia Natália retrata a vida negra através de uma confluência criativa entre subjetividade e coletividade, como se observa, por exemplo, na representação literária da divindade de origem iorubá, Exu, apresentada no “Poema-ebó”. Em sua recriação poética da tradição simbólica africana, a autora mune-se de imaginação, histórias orais compartilhadas, narrativas pessoais e experiências vividas para justapor a busca de um eu pessoal aos elementos de significado cultural

coletivo. A voz poética metamorfoseia-se entre o eu e o nós, entre o meu e o nosso, para modular um discurso de dupla voz em prol da libertação negra.

Poema-ebó  
pelo dia 20 de Novembro

Dono das encruzilhadas,  
morador das soleiras das portas de minha vida,  
Falo alto que sombreia o sol:  
Exu!

Domine as esquinas que dobram  
o corpo negro do meu povo!  
Derrama sobre nós seu epô perfumado,  
nos banha na sua farofa  
sobre o alguidá da vida!

Defuma nossos caminhos  
com sua fumaça encantada.  
Brinca com nossos inimigos,  
impede, confunde, cega  
os olhos que mal nos veem.

Exu!

Menino amado dos Orixás,  
dou-te este poema em oferenda.  
Ponho no seu assentamento  
este ebó de palavras!

Tu que habitas na porteira de minha vida,  
seja por mim!  
Seja pelos meus irmãos negros  
filhos de sua pele ébano!

Nós, que carregamos no corpo escuro  
os mistérios de nossas Divindades,  
te vemos espelhado nos nossos cabelos de carapinha,  
na nossa alma azeviche!

Mora na porteira de nossa vida,  
Exu!  
Vai na frente trançando as pernas dos inimigos.  
Nos olhe de frente e de costas!

Seja para nós o que Zumbi foi em Palmares:  
Nos liberta, Exu,  
Laroiê!  
(NATÁLIA 2015, p. 68-69)

Esse poema se propõe a ser uma oferenda, ou seja, um “ebó de palavras” dedicado a um interlocutor sagrado, a divindade Exu, “o mestre máximo da potencialidade” (THOMPSON, 1984, p. 19). Em iorubá, o termo *ebo* denota “oferenda ou sacrifício feito às divindades”

(BENISTE, 2011, p. 225). Segundo Nei Lopes (2011, p. 254), ebó é uma “oferenda ritual, especialmente a Exu ou aos eguns”. Como guardião de templos, casas, lugares e pessoas, Exu recebe as oferendas “antes de qualquer outro orixá” (VERGER, 2002, p. 76), apaziguando assim as possibilidades de conflitos nas esferas imanente e transcendente. O sistema cosmogônico iorubá está fundamentado na noção de ebó, como explica Juana Elbein dos Santos, atribuindo a Exu o papel de protagonista na mobilização da dinâmica que mantém a vida:

O sacrifício em toda a sua vasta gama de propósitos e de modalidades, restituindo e redistribuindo *àse*, é o único meio de conservar a harmonia entre os diversos componentes do sistema, entre os dois planos da existência, e de garantir a continuação da mesma. *Èsù Òjise-ebo*, em seu caráter de descendente, de terceiro elemento, é o único que pode mobilizar o processo, levando e entregando as oferendas a seu lugar de destino, permitindo completar o ciclo do sacrifício (SANTOS, 2016, p. 181)

Da divindade suprema Olorum, Exu recebeu em uma cabaça o axé, que constitui “o poder controlador e a força que lhe capacita a todos ajudar e a tudo resolver” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2014, p. 220). Representando a mobilidade divina e o princípio ativo de todas as coisas criadas, Exu move tudo o que existe e possui o poder supremo “de conceder uma vontade, um desejo, uma oração, destino e fé” (FALOLA, 2013, p. 6). A voz poética reconhece o potencial transformativo dessa divindade ao lhe prestar versos que expressam seus atributos heroicos bem como suplicam por sua intervenção na vida do povo negro.

“Poema-ebó” retrata Exu como “dono das encruzilhadas”, “morador das soleiras das portas” e “falo alto que sombreia o sol” (NATÁLIA 2015, p. 68). Na mitologia de origem iorubá, Exu é o senhor da encruzilhada, um espaço em que múltiplas formas, figuras e forças se colidem (WASHINGTON, 2013, p. 315). Reconhecido como “guardião e protetor da casa”, Exu também atua na soleira das portas para conter as ameaças internas e externas (SILVA, 2015, p. 84). O que simboliza o seu poder de unir os universos divino e humano é o falo, “um órgão gerativo que forma uma conexão entre dois corpos diferentes, (isto é, dois mundos diferentes), e a cópula equivale à comunicação” (SELLERS & TISHKEN, 2013, p. 51).

Em sua poesia, Livia Natália lança mão dessa figura simbólica afro-brasileira para comentar o dia 20 de Novembro, como destacado na epígrafe. O Dia Nacional da Consciência Negra tornou-se uma data para afirmar a negritude em um país supostamente “nao racializado”, que promoveu o falacioso mito da democracia racial ao mesmo tempo que manteve os afrodescendentes nas piores posições sociais. Como já notou Milton Santos ao falar sobre o negro no Brasil como “objeto de um olhar enviesado”: “A chamada boa sociedade parece considerar que há um lugar predeterminado, lá embaixo, para os negros e assim tranquilamente

se comporta” (SANTOS, 2002, p. 161). “Poema-ebó” revisa a situação dos negros pelas lentes da corporeidade, o fundamento de toda produção cultural afro-brasileira.

O corpo negro é sinedóquico, pois representa as lutas de um povo sofrido (“o corpo negro do meu povo”), para o qual a voz poética suplica a atenção de Exu. O sofrimento, no entanto, surge ao longo de “esquinas” e “caminhos”, territórios daquele orixá capaz de “imped[ir], confund[ir], cega[r]/ os olhos que mal nos veem” (NATÁLIA 2015, p. 68). A hostilidade à negritude se manifesta no olhar daqueles que o poema chama de “nossos inimigos”, com os quais Exu pode brincar ao tomar partido do lado mais fraco para equilibrar o jogo de forças: “Se notar prepotência e vaidade, defeitos que abomina, ele poderá causar desestabilização, porque sabe que o homem usa estes predicados para desdenhar dos outros e impor a sua superioridade” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2014, p. 221).

O corpo negro é retratado como um receptáculo, um “alguid[ar]”, dentro do qual Exu pode derramar o seu “epô perfumado”, isto é, o seu azeite (NATÁLIA 2015, p. 68). Para Toyin Falola, “embora haja um emblema físico usado para representar Exu, ele é também onipresente e invisível, tanto é que o seu ‘templo’ também pode estar dentro do eu individual” (FALOLA, 2013, p. 4). Como templo de Exu, o corpo negro é empoderado, o que nas imagens do poema significam caminhos defumados pela “fumaça encantada”, que confunde a visão racista. Ao contemplar Exu, o eu individual negro visualiza sua própria subjetividade espelhada, reconhecendo os laços familiares do orixá com os “irmãos negros/ filhos de sua pele ébano” (NATÁLIA 2015, p. 68).

A sinédoque da corporeidade negra se revela quando a voz poética afirma: “Nós, que carregamos no corpo escuro/ os mistérios de nossas Divindades,/ te vemos espelhado nos nossos cabelos de carapinha,/ na nossa alma azeviche” (NATÁLIA 2015, p. 69). O corpo negro é representado como tropo de divindades africanas, um verdadeiro arquivo cultural em movimento, cujos traços e performances pessoais emblemam as histórias míticas de libertação dos milhões sujeitos que compõem o pronome “nós”.

Por sinal, a palavra “nós”, além de se tratar de um pronome pessoal da primeira pessoa do plural que indica o eu e mais outras pessoas, também significa o plural de “nó”. Para nomear “os princípios metodológicos de interpretação de textos negros”, Gates propõe a expressão iorubá cunhada por Wole Soyinka, *Esu-tufunaalo*, quer dizer, “quem desata os nós de Exu” (GATES, 1989, p. 9). Como mensageiro e intérprete mítico, Exu – assim como Hermes, de cujo nome deriva a hermenêutica –, seria a metáfora da crítica literária negra, que consiste em desfazer os diversos “nós” interpretativos de quaisquer textos.

Empoderada por quem pode ir “na frente trançando as pernas dos inimigos”, a voz poética negra assume seu lugar de luta, mas suplica proteção: “Nos olhe de frente e de costas!” (NATÁLIA 2015, p. 69). Atribui-se a *poiesis*<sup>3</sup> de um duplo olhar, o do cuidado e o estético, à divindade cujos olhos “podem ver por toda parte” (FALOLA, 2013, p. 4). O poema ainda elabora uma símile entre Exu e o guerreiro negro Zumbi dos Palmares, para rogar libertação ao orixá que “desafia a detecção e evade-se do cativo e do encarceramento” (OKEDIJI, 2013, p. 233). A comparação com o mítico herói afro-brasileiro humaniza Exu ao mesmo tempo que diviniza a imagem ancestral de Zumbi, posicionando a subjetividade negra na encruzilhada entre memória coletiva e afirmação de uma identidade afroidentificada.

O verso que encerra o discurso poético é um *oriki*, isto é, uma frase de louvação: “Laroiê!” A palavra “Laroiê” também é um epíteto de Exu e, em iorubá, o termo denota “debate, discussão, controvérsia” (BENISTE, 2011, p. 495). Com esse panegírico, a voz poética reivindica o lugar de enunciação de quem tem o poder da palavra e da fala para confrontar as fronteiras discursivas, históricas e sociais predefinidas que circunscrevem o ser negro.

Ao assentar um ebó de palavras para Exu, “o linguista divino, o oráculo, que tem o poder da palavra em sua boca e cujas palavras são imortais e imutáveis” (AFOLÁYAN, 2013, p. 304), Natália compõe poesia performativa, na qual o eu lírico não apenas expõe atributos míticos, mas também os dramatiza. Se o herói Zumbi e o dia 20 de Novembro emblemam as potencialidades da luta pela libertação negra, a poesia se mune de Exu como fundamento ontológico para combater os efeitos da discriminação racial com a arte das palavras. Com essa poética ebó, a força das palavras se assenta no poema, ocasionando a eclosão de um discurso transformativo.

Diferentemente da poesia panegírica de Natália, que particulariza os sentidos plurais de Exu, Maria Stella de Azevedo Santos (ou Mãe Stella de Oxóssi) analisa a importância universal de um símbolo associado a esse orixá, a encruzilhada. Em um ensaio intitulado “Na encruzilhada da vida”, Santos afirma que

o simbolismo da encruzilhada e, conseqüentemente, da cruz está presente em muitas religiões, sendo assim, universal. O catolicismo soube enaltecer e ao mesmo tempo popularizar a imagem da cruz [...]. A cruz, com seus quatro ‘braços’ que apontam para os quatro pontos cardeais, é símbolo de orientação no espaço, para que a jornada humana não seja perdida. A encruzilhada, portanto, é um lugar de pausa, um momento parado no tempo, que leva à mudança de um estágio a outro ou, simplesmente de uma situação a outra (SANTOS, 2012, p. 101).

3 Termo grego que significa “fabricação, atividade operatória; poesia” (GOBRY, 2007, p. 118).

Ao se referir à imagem da cruz como uma espécie de bússola que mostra aos humanos qual direção devem tomar e impede que se percam, Santos reconhece a encruzilhada como símbolo de transição de um lugar para outro no tempo e espaço. O depósito de oferendas nas encruzilhadas reencena o gesto de reencontro com a própria condição humana de instabilidade, donde a encruzilhada se torna “o ponto onde as portas se abrem e se fecham, onde as pessoas têm que tomar decisões que podem afetar suas vidas para sempre” (THOMPSON, 1984, p. 19).

A autora lembra que a instabilidade humana aparece em uma canção do candomblé, pela qual se suplica que o fogo dos incêndios seja apagado e que haja transformação no modo de viver: “Apague o fogo dos incêndios e nos proteja do aguaceiro. Apague o fogo, o calor que se alastra. Termine com as muitas discussões e tristezas criadas” (SANTOS, 2012, p. 101). Para Santos, a poeta Cecília Meireles também retratou o caráter instável das encruzilhadas da vida em seu poema “Ou isto ou aquilo”, quando diz “não consegui entender ainda qual é melhor, se isto ou aquilo” (*apud* SANTOS, 2012, p. 101).

Embora figuras divinas como Jesus e Exu incorporem o significado religioso de momentos de mudança e transformação em suas respectivas tradições de fé, Santos vai além do reino da transcendência para descrever a encruzilhada como uma imagem de imanência e ao mesmo tempo historicizar sua herança africana.

O que torna a encruzilhada sagrada é precisamente a oportunidade de confrontar a condição humana com seus próprios limites e potencialidades. Para a comunidade afro-brasileira, a vida cotidiana é atravessada pelo ato de transcender as limitações humanas impostas pela pobreza, discriminação racial e intolerância religiosa. Por isso, como já afirmou Mbembe (2017, p. 291), “[a] dívida é outro nome para a vida”. Na encruzilhada, eclode a crítica e a (re)criação da vida, tratando-se de um *locus* poético por natureza. O sujeito não se fecha para os cerceamentos de sua condição, mas se abre para as possibilidades de criar caminhos. Nas palavras de Santos:

A vida nos coloca sempre em encruzilhadas, onde somos obrigados a escolher que atitude tomar, por isto se diz que é na encruzilhada que se encontra o destino. É que as encruzilhadas, isto é, os cruzamentos de caminhos, são espaços sagrados, daí a responsabilidade que se deve ter com os rituais e, conseqüentemente, os pedidos feitos nestes locais (SANTOS, 2012, p. 101).

O simbolismo da encruzilhada evidencia o potencial não realizado de mudança que pode irromper a qualquer momento, especialmente na experiência das pessoas de ascendência africana. Por isso, a encruzilhada também é um lugar catártico, como diz a voz ensaística:

São também nesses locais que pessoas que possuem o devido preparo espiritual, com muita responsabilidade e respeito, realizam rituais, cuja finalidade é despachar, no sentido de expulsar, as energias negativas, que o sagrado consegue transmutar em energias positivas, para depois serem devolvidas aos homens, já livre de todas as impurezas (SANTOS, 2012, 101).

Essa representação da encruzilhada acolhe as limitações da condição humana ao mesmo tempo que afirma o potencial de sua transformação. Nessa reescrita criativa da tradição africana, a encruzilhada se torna um palco de reflexão, performance e transformação. A prosa de Santos captura, portanto, os significados universais da encruzilhada, esse espaço que expressa aspectos profundos da condição humana.

## CONCLUSÃO

Nas recriações literárias das tradições africanas, aparecem textos de novas ideias e significados que fornecem recursos de sobrevivência e histórias de combate às variadas formas de violências impostas às pessoas negras. A apropriação criativa de formas culturais afrodiaspóricas na imaginação literária de mulheres negras revela o valor polivalente dos símbolos africanos na diáspora e sua capacidade de fundamentar discursos identitários diversos.

Pelas mãos de escritoras negras, a literatura afro-brasileira reivindica lugares de fala em uma sociedade ainda marcada por formas de racismo reinventadas. As representações literárias de elementos simbólicos derivados da África articulam uma política de afirmação da humanidade afrodescendente, assegurando a legitimidade das tradições que, em território brasileiro, se identificam como africanas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AFOLÁYAN, Michael O. Èsù má se mí, omo elòmí ni o se: a religious principle for ethical living. In: FALOLA, Toyin (ed.). *Èsù: Yoruba God, Power, and The Imaginative Frontiers*. Durham: Carolina Academic Press, 2013, p. 301-314.

APPIAH, Kwame Anthony. *In my father's house: Africa in philosophy of culture*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

BENISTE, José. *Dicionário yorubá-português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BERND, Zilá. *Introdução à literatura negra*. São Paulo: Brasiliense, 1988.



BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

CUTI [Luiz Silva]. *Literatura negro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2010 [Coleção consciência em debate].

DAVIES, Carol Boyce. Transformational discourses, Afro-diasporic culture, and the literary imagination. *Macalester International*, vol. 3, article 20, p. 199-224, Spring, 1996. Disponível em: <http://digitalcommons.macalester.edu/macintl/vol3/iss1/20> Acesso em 18/05/2016.

DUARTE, Eduardo de Assis. Literatura afro-brasileira: um conceito em construção. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n.º. 31, Brasília, p. 11-23, janeiro-junho de 2008.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) da dupla face. In: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Diane (ed.). *Mulheres no mundo, etnia, marginalidade e diáspora*. João Pessoa: Idéia, 2005, p. 201-212.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida (org.). *Um tigre na floresta de signos*: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil. Belo Horizonte, Mazza, 2010, p. 132-142.

FALOLA, Toyin (ed.). *Èsù: Yoruba God, Power, and The Imaginative Frontiers*. Durham: Carolina Academic Press, 2013.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GATES, Jr., Henry Louis. *The signifying monkey: a theory of African-American literary criticism*. Nova Iorque: Oxford, 1989.

GLISSANT, Edouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2013.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

HOOKS, bell. Vivendo de amor. In: WERNECK, Jurema et al. (orgs.). *O livro da saúde das mulheres negras*: nossos passos vêm de longe. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas / Criola, 2006, p. 188-198.

KILEUY, Odé & OXAGUIÃ, Vera de. *O candomblé bem explicado*: nações bantu, iorubá e fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LUCCHESI, Dante et al (orgs). *O português afro-brasileiro*. Salvador: EDUFBA, 2009.

- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.
- MOREIRA, Adilson. *Racismo recreativo*. São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen, 2019.
- NATÁLIA, Livia. *Correntezas e outros estudos marinhos*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2015.
- NATÁLIA, Livia. Intelectuais negras e racismo institucional: um corpo fora de lugar. In: LIMA, Elizabeth Gonzaga; Gonçalves, Luciana Sacramento Moreno; CORDEIRO, Verbena Maria Rocha. *Leitura e literatura*. do centro às margens. Campinas: Pontes, 2016, p. 111-121.
- OKEDIJI, Moyo. Èsù Elegbara and Prometheus. In: *Èsù: Yoruba god, power, and the imaginative frontiers*. Durham: Carolina Academic Press, 2013, p. 231-242.
- PEREIRA, Edimilson de Almeida. Panorama da literatura afro-brasileira. *Callaloo*, v. 18, n.º. 4. p. 1035-1040, John Hopkins University Press, 1995.
- RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen, 2019.
- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SALGUEIRO, Maria Aparecida Andrade. *Escritoras negras contemporâneas*. estudos de narrativas: Estados Unidos e Brasil. Rio de Janeiro: Caetés, 2004.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Opinião*. Salvador: EGBA – Empresa Gráfica da Bahia, 2012.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Ofún*. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2013.
- SELLERS, Allison & TISHKEN, Joel E. The place of Èsù in the Yorùbá pantheon. In: FALOLA, Toyin (ed.). *Èsù: Yoruba God, Power, and The Imaginative Frontiers*. Durham: Carolina Academic Press, 2013, p. 41-55.
- SILVA, Mário Augusto Medeiros da. *A descoberta do insólito*. literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000). 2011. 448f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Exu*. “O Guardião da Casa do Futuro”. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- THIONG’O, Ngugi wa. *Decolonising the mind*. the politics of language in African literature. Londres: James Currey, 1994.
- THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the Spirit*. African & Afro-American Art & Philosophy. Nova York: Random House, 1984.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2002.

WASHINGTON, Teresa N. The penis, the pen, and the praise: Èsù, the seminal force in African American life, literature, and Lyrics. In: FALOLA, Toyin (ed.). *Èsù: Yoruba God, Power, and The Imaginative Frontiers*. Durham: Carolina Academic Press, 2013, p. 315-345.

## Artes visuais e rituais umbandistas: uma experiência poética com os objetos cerâmicos utilizados no *pejé* de Mãe Isabel

Visual arts and practices of Umbanda ritual: one poetic experience with ceramic objects use in Mom Isabel's *pejé*

*Luisa Magaly Santana Oliveira Reis*

### RESUMO

Este artigo expõe os resultados poéticos alcançados na pesquisa em artes visuais, realizada em 2014, no *pejé* de Mãe Isabel, zeladora de *inquice*, na cidade de Juazeiro – BA. A partir de dados coletados em visitas e entrevistas à Mãe Isabel, referentes aos objetos cerâmicos utilizados nos rituais umbandistas, foi possível estabelecer relações entre Arte, Natureza e Umbanda. A compreensão de elementos poéticos visuais e rituais a partir desses objetos contribuiu para a construção de instalações artísticas, resultantes das contenções (aquilo que pode ser contido) e transbordamentos (aquilo que não pode ser contido). A análise do uso do *ibá* sagrado de Umbanda junto aos processos de criação em artes visuais resultou em uma exposição individual denominada “Cerâmica encantada: objetos de contenções”.

**Palavras-chave:** Umbanda, Artes Visuais, processos de criação, contenções, transbordamentos.

### ABSTRACT

This article exposes the poetic results achieved in the art research conducted at the *pejé* of Mother Isabel, caretaker of *inquice*, in the town of Juazeiro - BA in 2014. From the data collected in visits and interviews with Mother Isabel regarding the ceramic objects used in the Umbanda rituals, it was possible to establish relations between Art, Nature and Umbanda. The understanding of visual and ritual poetic elements from these objects contributed to the construction of artistic installations, resulting from containment (what can be contained) and overflows (what cannot be contained). The analysis of the use of the sacred *Ibá* of Umbanda together with the creation processes in visual arts resulted in an individual exhibition called “Enchanted Ceramics: Objects of Containments”.

**Key-words:** Umbanda, Visual Arts, creation processes, containments, overflows.

<sup>1</sup> Licenciada em Artes Visuais pela Universidade do Vale do São Francisco (UNIVASF). Mestra em Processos de Criação em Artes Visuais pelo Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Universidade Federal da Bahia. Docente de Artes do IF Baiano – *campus* Uruçuca. Artigo recebido em 29.09.2019 e aceito em 05.11.2019. Contato: luisa.reis@ifbaiano.edu.br

## INTRODUÇÃO

“Cerâmica Encantada: objetos de contensões” é o resultado artístico da pesquisa em artes visuais, feita em 2014, a partir de análises e estudos realizados no *peji* de Mãe Isabel, zeladora de *inquice*, na cidade de Juazeiro – BA. Nas visitas e entrevistas à Mãe Isabel, foi possível coletar dados que subsidiaram a construção de trabalhos artísticos referentes aos objetos cerâmicos utilizados nos rituais umbandistas, estabelecendo relações entre a Arte, a Natureza<sup>2</sup> e a Umbanda. A compreensão de elementos poéticos visuais e rituais a partir das reflexões acerca do *ibá*<sup>3</sup> sagrado de Umbanda junto aos processos de criação em artes visuais contribuiu para a construção de instalações artísticas, resultantes de questionamentos sobre possíveis contensões (aquilo que pode ser contido) e transbordamentos (aquilo que não pode ser contido).

Neste sentido, pensemos também de que forma a religiosidade afrodiáspórica umbandista poderia contribuir para a elaboração de trabalhos em artes visuais. Como é possível unir processos de criação em Artes a partir de referências na religião Umbanda e, por meio desta fusão, elaborar um arcabouço poético capaz de resultar em visualidades artísticas anímicas? A partir dessas provocações foram elencadas diversas possibilidades de temas que foram suscitados por meio de interrelações entre arte e religião, como as vestimentas, a presença do feminino nos ritos, a possibilidade de representações de suas entidades ou de fotografias capturadas nos terreiros, dentre outros temas corriqueiros aos artistas e pesquisadores da antropologia e sociologia.

A Política, a Cultura, a História, a Sociologia e a Antropologia referentes aos estudos diaspóricos são suscitados pela produção nas Artes. Discussões que se implementam a partir do encontro de etnias e das assimilações das diversas culturas e crenças, para formular uma outra manifestação religiosa e cultural. Existem peculiaridades nas religiões de matrizes africanas e dos povos originários brasileiros que fizeram com que a série de trabalhos artísticos desenvolvidos com base nos objetos e vivências rituais na Umbanda fossem desenhadas por meio da análise de outras experiências estéticas localizadas no campo da arte: cerâmica, natureza e espiritualidade tornaram-se potentes elementos de enredamento dessa pesquisa e processo de criação artístico.

A mistura desses campos de conhecimento propiciou a reformulação dos recipientes, possibilidades visíveis de modos de existências invisíveis, criadas por meio da arte. A vida

---

<sup>2</sup> Natureza aqui se apresenta no sentido da fisicalidade do mundo, do mundo natural, ambiental. A Natureza enquanto provedora de fenômenos e materiais.

<sup>3</sup> *Ibá* ou *igba* é conjunto de utensílios feitos de cerâmica (pratos, tigelas, talhas, combucas, moringas etc.) pertencentes ao umbandista para assentamentos sagrados dos orixás e outros rituais.

extracorpórea anímica, apesar de suas insubstancialidades, pode provocar nos corpos, humanos ou não, múltiplas sensações, desde arrepios até brados que mais parecem sons de trovões. No ato da incorporação é possível perceber nuances de um incorpóreo agindo sobre um corpo, que dança, gira e pode curar. Captar o limiar das ações que envolvem o corpo, a cosmogonia e os objetos possibilitou a reelaboração de formas e as deu um outro sentido, uma outra sacralidade, desta vez no ambiente artístico.

A apropriação artística das formas dos recipientes (objetos cerâmicos) sacralizados pela Umbanda dá origem a novas configurações dos objetos e atribui a eles significados estéticos, gerando instalações artísticas por meio de uma poética das contenções e dos transbordamentos. O resultado foi uma série de instalações, onde a presença da materialidade parecia permitir o contato com o imaterial. Além dos vasos, potes, aribés, moringas, pratos e panelas contentoras, estão presentes elementos transbordantes como o mel, o azeite doce, a seiva de alfazema e o azeite de dendê que, em conjunto com as crenças umbandistas, tentam conter os espíritos que em sua fluidez são incontíveis.

Para fundamentar as reflexões aqui iniciadas partiremos da entrevista feita com Mãe Isabel, *zeladora de inquice*<sup>4</sup>, na cidade de Juazeiro (BA), de observações feitas em seu quarto de santo, em sessões e rituais umbandistas, a fim de criarmos uma ponte sacralizada, onde em uma das extremidades podemos encontrar a cerâmica, enquanto meio expressivo da arte, no outro extremo a religião Umbanda, manifesto de uma cultura híbrida. Entre esses dois extremos existe as indispensáveis forças da natureza e sua diversidade material. As palavras de Mãe Isabel são como linhas que costuram o processo de criação, numa espécie de renda ou bordado, ligando os extremos existentes entre Umbanda e cerâmica, encontrando semelhanças no que se refere a modelagem da argila e em sua posição como pessoa que zela e modela outras pessoas.

Arte e religião se encontram por meio da materialidade, do ritual e dos elementos fundamentais (terra, água, ar e fogo), guiados, teoricamente, pela fenomenologia poética de Gastón Bachelard. Através de uma metodologia transcendente, a artista elabora seus próprios ritos de passagem e conceitos operacionais, estabelecendo analogias entre a sacralidade da matéria e sua correspondente imaterial. As criações são reflexos visuais de uma tentativa de expor o universo simbólico presente no culto dos orixás e encantados. Ao permitir que o

---

<sup>4</sup> O mesmo que mãe de santo. Quem cuida do terreiro, das entidades regentes e dos agregados. *Nkisi* é a palavra em Bantu que denomina essas entidades. “Inquice” é a grafia em português da palavra africana.

azeite de dendê transborde e se auto represente, tomando na liquidez de seu estado físico seu formato fluido, a artista sugere a presença do intangível.

Aos trabalhos que compuseram a exposição “Cerâmica Encantada: objetos de contenções” foram incorporadas nuances que variavam entre o que se pode tocar/conter e, ao mesmo tempo, aquilo que não podemos tocar, ou aquilo que transborda. Somos então condicionados a repensar nosso ato de ver, uma proposta de aproximação dos objetos ali apresentados com os animas da natureza e personificações dos Orixás e os Encantados dos povos originários brasileiros, que seriam as representações do intangível. A contenção se dá pela sacralização dos objetos e ao mesmo tempo a atribuição ao que ele pode guardar para uma determinada entidade. Mas, como poderíamos conter o impalpável? Neste caso, a proximidade se dá por meio de um outro recipiente, o corpo do médium. Vejamos então como poderia acontecer essa mediação entre corpo, espiritualidade, arte e natureza.

A religião Umbanda tem como um de seus fundamentos a crença nas personificações das forças da Natureza e representações da ancestralidade, conhecidas como Orixás, Caboclos, Pretos Velhos, Ciganas, Marujos. Deste modo, os elementos naturais, cada parte que os compõe, tornam-se insubstituíveis. A terra, que pode conter a dureza e a moleza, é o que justifica a singularidade da presença de objetos cerâmicos ou da argila em ritos de passagem, celebrações e oferendas feitas às entidades representantes do tempo, águas, terra, fogo, ar e matas. Resultado do cozimento da terra, a cerâmica envolve em seu fazer uma prática milenar, revolucionária, que contribuiu para que a humanidade aprendesse a guardar coisas, criar formas e compreender o tempo da natureza. Sobre a exposição Cerâmica Encantada e o processo criativo da artista escreve a curadora da mostra Sarah Hallelujah:

A cerâmica guarda em sua memória o avesso da terra, o barro que é lama da beira do rio, em seu trabalho contém também o inatingível. E esse conter é re.construído pela artista, o contido agora nos escapa, e ela permite à matéria o fluir em um transbordar transformador. Na fala do escritor moçambicano Mia Couto: “Não se pode contrariar os espíritos que fluem”, assim se desvela a natureza do conter metafórico nas cerâmicas encantadas que a inquietam. (HALLELUJAH, 2014).

Neste sentido, é cabível que a Umbanda tenha funcionado, para este processo de criação artístico, como objeto central da concepção de imagens concretas, justamente, por apresentar a natureza como fundamento de uma crença. Uma vez que a gênese da série Cerâmica Encantada tenha como objetivo refletir sobre os pontos de encontros entre o que pode conter um objeto sacralizado e aquilo que é incontível, foi permitido a artista atualizar

conceitos mediante procedimentos artísticos e ritos próprios das artes visuais, compreendendo-os enquanto fases de desenvolvimento criativo e poético.

Os conceitos operacionais e formas, ora extraídos da natureza, ora dos rituais umbandistas, proporcionaram enxergar e materializar outras perspectivas e significados para os recipientes encontrados no *peji* de Mãe Isabel. Verbos como: modelar, soprar, transbordar, conter, derramar, ritualizar, queimar, serviram de guias para a elaboração dos trabalhos artísticos e dos resultados estéticos alcançados. No atelier, as palavras-conceito foram transformadas em ações, texturas, materiais, cores, formas, ferramentas, técnicas e modos de fazer. Na galeria, os objetos resultantes permitiram o derramar e a reserva de substâncias ora sólidas, como a terra e a cera, ora fluidas, como azeites, o mel, água e seiva.

## UMA SÍNTESE RELIGIOSA BRASILEIRA CHAMADA UMBANDA

Sem querer estabelecer linhas ontológicas, mas ao mesmo tempo questionando espaços de poder, contextualizar a Umbanda é essencial para que haja a compreensão diante dos dados que foram levantados nesse processo de criação. A intenção não é resumir o contexto de surgimento da religião em datações e marcos históricos, pois não seria apropriado dar ênfase a essa análise, uma vez que o interesse foi o de nos aprofundarmos nos significados gerados pela religião. O que trataremos aqui é de uma síntese religiosa brasileira chamada Umbanda, que possui um poder simbólico capaz de motivar criações no campo das artes visuais.

O surgimento da Umbanda, no início do século XX, no Rio de Janeiro, apresentou uma religião em que suas características conformavam em uma espécie de síntese do que parecia ser o povo brasileiro e as crenças existentes naquele dado momento pós-colonial, pós-genocida e pós-afrodiaspórico. A presença espiritual dos povos indígenas, marujos, pretas e pretos velhos, crianças, ciganas e orixás nos rituais apontam para uma diversidade sagrada, denominada por Fernando Giobellina Brumana de “marginalia sagrada” (BRUMANA, 1991), isto é, esses indivíduos contidos nos rituais umbandistas seriam as mesmas vítimas do genocídio colonial, do mito racial e da exploração por meio do trabalho escravo e das condições precárias de vida, ocorridos em momentos e lugares distintos no Brasil. Esses espíritos pertenceriam então aos corpos que foram colocados à margem e que encontravam modos de resistir nos resquícios culturais advindos da ancestralidade que carregavam, tornando-se no momento do desencarno, espíritos de luz presentes nas sessões umbandistas.



Por meio de investigações sobre os rituais umbandistas foi possível encontrar os vestígios das migrações nas entidades que rodopiam no terreiro, numa espécie de etnografia das terras brasileiras. Poderíamos citar indiretamente aqui a fala do professor Mário Teixeira de Sá Junior onde, em um de seus minicursos, que tem por título “Umbanda: essa marginalia sagrada” (2012), aponta a sacralização das vozes silenciadas, ao passo que compreende que a Umbanda possui em seu conjunto sagrado as diversas representações sociais que fizeram e fazem parte dos processos de construção da sociedade brasileira.

São eles: **Caboclos**: espíritos dos povos indígenas, líderes de aldeias; **Caboclos Boiadeiros**: espíritos de vaqueiros, representações do sertanejo, vestidos de couro; **Pretos velhos**: espíritos de idosos negros, que relatam suas biografias diante das vivências enquanto escravizados; **Marujos**: espíritos de marinheiros, os homens do mar, geralmente se apresentam alcoolizados; **Ciganas**: as mulheres que possuem vidência, operam sobre a saúde, vida pessoal e profissional, são representações da sexualidade feminina; **Mineiros**: são os mineradores, extratores de ouro. Explorados nas minas que enriqueceram as coroas europeias e **Zé Pelintra**, um exemplo espiritual de personagens que marcam a época em que a Umbanda foi sistematizada. Porta-se como um típico “malandro carioca” do início do século XX figura cultuada em alguns Candomblés, Tambores de Mina e em outras casas de Umbanda.

Violência, silenciamento e dispersão forçada resumem o contexto da formação da população brasileira. Cada povo trouxe consigo elementos culturais e experiências sociais que diferiam das já encontradas nas terras brasis. Com o passar do tempo os paradigmas coloniais foram substituídos por ideias como modernidade, industrialização e divisão de classes. Elaborou-se uma proposta hegemônica de identidade sociocultural brasileira e, diante desse contexto, no início do século XX, surge a Umbanda. De acordo com Renato Ortiz:

Constataremos assim que o nascimento da religião umbandista coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes. A um movimento de transformação social corresponde um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira. Nesta dialética entre social e cultural, observaremos que o social desempenha um papel determinante. (ORTIZ, 1999. p. 15).

Os rituais da Umbanda reúnem aspectos de outras práticas religiosas: espiritismo, catolicismo, culto aos Orixás e rituais indígenas de cura que, individualmente, sofreram alterações quando nossos povos originários foram forçados ao contato com os colonizadores europeus, ou quando trazidos para o Brasil, formando um contexto cultural híbrido

(CANCLINI, 1998). Seja no que se refere às adaptações práticas dos seus referidos dogmas e rituais ou justaposição das práticas decorrentes da convivência com outros povos.

Nessa dialética entre social e cultural, como menciona Ortiz (1999, p.15), a Umbanda recolhe em outras religiões as frações que a interessa para formular sua crença, por exemplo, extraindo do catolicismo as imagens dos santos e algumas rezas; reinterpretando os gestos, objetos, palavras e formalidades das religiões de matriz africana e originárias brasileiras, apresentando proximidade com o pensamento racional do espiritismo kardecista, conseguiu encontrar semelhanças entre fragmentos apropriados e outras práticas ritualísticas; sistematizou a presença de objetos, signos, entidades e participantes em sua prática; instrumentalizou o seu praticante recriando símbolos e objetos para agregá-los aos cultos.

No terreiro estudado, as reinterpretações geraram a substituição dos tradicionais tambores por tamboretas (bancos) de madeira, encourados e afinados ao calor do fogo. Esta especificidade ocorreu devido a adaptações determinadas por uma das entidades que guia o terreiro de Umbanda onde mãe Isabel se encontrava. Na maioria das casas de culto afrodiáspóricas tocam-se durante os rituais os atabaques, três tambores, denominados na língua *Yorubá* de *rum*, *rumpi* e *lé*. Outro fator interessante neste terreiro é a fluência na comunicação com as entidades por meio de rezas e cantos, que traduzem a formação linguística do Brasil, apresentando palavras originadas dos troncos linguísticos *Bantu*, *Yorubá* e dos povos originários brasileiros, junto à língua colonial, o português.

É certo que as mudanças geográficas ou sociais podem modificar as práticas culturais de cada indivíduo. O contexto que promoveu as principais alterações do modo de vida do povo brasileiro foi de dominação por meio da escravização, do genocídio e do epistemicídio estrelado pelos colonizadores portugueses. A partir da investigação no *peji* de Mãe Isabel, foi possível detectar traços de resistência e uma contínua reencenação da existência dos povos subalternizados. A história vive dentro dos terreiros de religiões de matrizes indígenas e africanas, pois nos corpos dos rodantes encarnam momentaneamente espíritos daqueles que viveram as violências colonizadoras. Os próprios terreiros, enquanto territórios, podem ser considerados quilombos urbanos, nos quais a prática da resistência é vivida desde as investidas de feitores, perpassando pelos policiais da Delegacia de Jogos e Costume e, nos dias atuais, pelos grupos de fanáticos neopentecostais.

As adaptações, transformações ou ressignificações ocorridas durante a sistematização da Umbanda enquanto religião são consequência de um movimento inevitável da sociedade, principalmente daquelas provocadas de maneira forçosa e dominadora. Muitos estudiosos

tentaram explicar as religiões de matriz africana de modo pejorativo, inferiorizando tais crenças devido a um projeto de dominação cristão, implementado pela coroa portuguesa e engendrado nas camadas sociais mais abastadas para manutenção do domínio e controle dos corpos, legitimados por pensamentos racistas. Em pleno século XXI, atitudes como essas, agora protagonizadas por alguns praticantes de religiões neopentecostais, um público que faz parte de camadas mais populares, comandadas por pessoas que enriquecem às custas da fé, promovem a intolerância religiosa por meio do discurso de ódio e dos constantes ataques aos templos pertencentes aos povos de terreiro.

Desde o Brasil Colônia o contato entre as diferentes culturas e as estratégias utilizadas como formas de resistência à tentativa portuguesa de “matar” a cultura dos povos que viviam sob seu domínio, provocaram o encobrimento dos cultos afrodiáspóricos e indígenas pelas imagens e práticas da religião Católica. Este fenômeno foi nomeado de inúmeros modos, ficando mais conhecido como sincretismo religioso. A justaposição creditada ao alagoano Artur Ramos (2001) para delinear as influências dos povos na constituição das entidades umbandistas, “jeje-nago-muçulmi-banto-católico-espírita-caboclo”, pode ser assimilada ao que foi denominado como sincretismo por outros estudiosos da antropologia e sociologia.

Como em um movimento de dentro para fora, a doutrina umbandista também pode alterar o modo de vida dos praticantes. Poderíamos dizer que, visto a devoção dos fiéis de Umbanda aos seus guias espirituais e as mudanças de rotina ocorridas devido adesão aos cultos, é possível afirmarmos que estes fiéis promovem uma troca constante entre práticas multiculturais (HALL, 2003) ou híbridas (CANCLINI, 2008) em seus contextos socioculturais e políticos.

Apesar do contexto de violências simbólicas, psicológicas e físicas em que se deu o sincretismo, a partir da fala de Mãe Isabel, o fenômeno sincrético não é aceito e tampouco negado pelos seus praticantes, é algo que está naturalizado no cotidiano sagrado, que não é estranho e que não se deu somente pela forçosa relação entre católicos europeus e africanos escravizados, mas também pela possibilidade de inclusão de outras referências cosmogônicas, como a pajelança praticada pelos povos originários brasileiros. Repensar a palavra sincretismo (FERRETI, 2013) ao falar de Umbanda torna-se necessário, pois constitui-se como parte da religião, característica combatida por discursos puristas a respeito das formações culturais e religiosas brasileiras. O sincrético pode ser percebido facilmente nas orações ou nas imagens de santos católicos encontradas no *peji* e aqui representadas pelo depoimento de Mãe Isabel (2013):

Quando Deus criou o mundo. Falando na... é... Digamos assim, Deus a gente chama de Olorum, na Umbanda, né? A gente diz ser Olorum. Deus criador de todo o Universo. Olorum, que na Umbanda a gente diz assim: Olorum, venera Deus. Assim como Oxum. Nossa Senhora Imaculada Conceição, venera Oxum. Na Umbanda é dito assim. Não que isso seja real. Mas, na Umbanda, para os Umbandistas é feito dessa forma. Então, Olorum sendo Deus (SANTOS, 2013).

A fala de Mãe Isabel confirma a perspectiva de que nos processos de trocas simbólicas promovidos pela imposição do cristianismo para os povos diaspóricos ou originários o efeito híbrido em religiões como a Umbanda nasce a partir de parâmetros cristãos, isto é, coloniais. Onde sempre irá existir um padrão católico para comparar a existência de outras crenças. Para a cosmogonia africana, Olorum não é Deus, mas, efetivamente Olorum. Não se traduz ou explica quem esta entidade é a partir de figuras do cristianismo, no entanto, para nós brasileiros, a prática da tradução/traição nos provoca assimilações um tanto literais.

Vê-se culturalmente como algo naturalizado, a partir de uma forçosa catequização do povo brasileiro, a explicação de que qualquer outra divindade exista a partir de personagens judaico-cristãos. Deste modo, Xangô (*Sangô*, entidade dos raios e trovões para os yorubas) é representado por São Jerônimo ou São João, do mesmo modo que ocorre com os exemplos destacados anteriormente na fala de Mãe Isabel. Outro fenômeno ocorre a partir do contato entre as nações africanas, desta forma, Nzazi (entidade dos raios e trovões para os povos *Bantu*) é comparado ao Orixá Xangô, no entanto, Nzazi é um *Nkisi* e tem um sentido sagrado para os Bantu. Xangô, por sua vez é um orixá dos lorubá. Essas duas entidades são diferentes, entretanto, assemelham-se por representarem a mesma força da natureza, há fundamentalmente uma mudança de nome, modo de representá-los e cultuá-los. Quando seus cultos são trazidos para o Brasil, nas condições escravistas, essas entidades recebem configurações proximais e se encontram em um único lugar, o terreiro.

Frente a complexidade das relações estabelecidas entre os praticantes de Umbanda e os processos de formação socioculturais brasileiros, entende-se a necessidade da criação de ritos e estratégias artísticas singulares. Com efeito, o que se buscou com a pesquisa que deu origem a exposição “Cerâmica Encantada: objetos de contensões, não se trata do sincretismo religioso convencional, mas de atribuições de significados a partir das experiências artísticas e de articulações entre Umbanda, Natureza e Arte. As linhas se definem a partir de ligações entre natureza e cosmogonias africanas e indígenas, entre arte e espiritualidade.

A primeira relação citada se dá pela presença das personificações da natureza nos rituais umbandistas, por meio da aproximação entre os orixás, *mikis*<sup>5</sup>, voduns e encantados

<sup>5</sup> Plural de *Nkisi* – entidades cultuadas pelos povos Bantu.

com os quatro elementos primordiais (terra, fogo, água e ar), além da utilização de produtos de origem vegetal, animal e mineral para a construção dos trabalhos artísticos; a segunda acontece no momento em que surge uma poética pautada na tridimensionalidade cerâmica, dando origem a peças que estarão interligadas à Umbanda por meio dos objetos, criados a partir da arte do fogo, sacralizados em seus rituais.

A partir dessas considerações, as linhas que dividem Arte, Natureza e Umbanda são diluídas, o processo de criação faz de seu próprio ritual capaz de sacralizar objetos e criar suas próprias entidades. Com efeito, este fluxo entre arte e espiritualidade possibilitou a criação de aproximações pela artista capazes de entrelaçar conceitos, ações e imagens advindos dos dois campos. Em seguida veremos como ocorrem mais a fundo as associações e como se deu a poética das contenções e transbordamentos.

## DO *PEJÎ* AO ATELIER

No terreiro é possível imergir em uma diversidade de significados culturais e ritualísticos. Por meio de um exercício constante de observação os sentidos físicos apuram, o som do tamborete fica mais alto, as cenas mudam todo o tempo em uma aparente sensação mista entre imagens insurgentes, ora em câmera lenta, ora muito rápidas. Não diferente, no entanto, em outro campo de atuação, a arte é também um lugar de observações e multiplicidade de signos e símbolos. Para a Umbanda, cada passo, cada vela, cada ponto cantado, cada recipiente que se apresenta diante dos visitantes e praticantes possui importâncias ímpares e inerentes às entidades. Para as artes visuais as cores, formas, texturas, dimensões geram modos de significações que podem se entrecruzar em um mesmo ponto com a religião, a própria complexidade da sociedade permite esse encontro.

Elementos singulares como os que estão presentes na Umbanda, principalmente aqueles construídos do barro e logo tornados cerâmica juntos formam composições sagradas, lares dos orixás, *mikisi* e encantados, e foram capazes de influenciar a poética das contenções e transbordamentos. Esses mesmos objetos cerâmicos, antes de ocuparem o espaço sagrado religioso, eram vazios criados por artistas/oleiros, para serem preenchidos, talvez conterem um outro sagrado. Vazios no sentido formal e no sentido físico, por esses recipientes não estarem abrigando outra coisa além do ar.

Os entrecruzamentos conceituais, formais e interpretativos feitos a partir dos objetos cerâmicos ritualísticos encontrados no *pejî* de Mãe Isabel possibilitaram que a artista entendesse a importância do barro, elemento natural moldável para a religião. O contato com

a moleza da massa que passa entre os dedos da artista permitiu que os objetos artísticos ganhassem forma, concretude. O conjunto de peças cerâmicas, louças ou esmaltados conhecido no Candomblé como *Ibá* transfigurou-se através do trânsito entre o *peji* e o atelier.

Os estudos feitos pela artista visual sobre o uso dos objetos cerâmicos nos rituais umbandistas, conteúdo quase ausente em outras pesquisas, ofertou a esse processo de criação o desejo pela massa e pelo jogo elementar. Com efeito, aprendeu que em um atelier de cerâmica e em um terreiro é necessário ter parcimônia e cuidado. Ensinamentos que se tornaram audíveis por meio da voz dos mais velhos. E é com base no relato da zeladora de inquite, modo como mãe Isabel prefere ser enunciada, respeitando seu tempo e a hora certa de fazer perguntas, que reconheceu cada peça, compreendeu seus significados, em que momento e para que são usadas.

Não é de maneira linear que a espiritualidade umbandista acontece para todas as pessoas, parece surgir daí a ideia de que cada filho é como uma espécie de barro diferente, cada um com mais ou menos necessidade de água e limpeza, onde são retiradas as impurezas como pedras, areia e matérias orgânicas, que possuem mais ou menos plasticidades, facilitando ou dificultando sua modelagem. Perguntada se zelar de um filho era o mesmo que modelá-lo Mãe Isabel disse:

Com certeza! Com certeza! É o mesmo que modelar. Só que... Eita, mas está difícil esse povo, meu Deus. Eu acho que vou mandar... Entrem de novo na forma pra ver se vocês se consertam! Mas...Zelar de um filho de santo, o filho, o Orixá, não. O filho em si, a matéria, é a mesma coisa que modelar. Com certeza! Agora, zelar do Orixá, não. Você zela do Orixá para que o Orixá tenha mais força, mais luz. Né! Dada por Deus. Pra que você, através de tudo que você... (SANTOS, 2013).

Relaciona-se o processo de produção de uma peça em argila ao esforço que faz uma Mãe de Santo para doutrinar as matérias que por suas mãos passam. Precedente indispensável para que, por meio das artes visuais, fosse possível criar uma relação inversa, a de que os objetos construídos também pudessem ser análogos a corpos. Junto ao tempo os corpos-objetos passíveis de incorporações são erguidos pelas mãos da artista, assim como se erguem os corpos humanos nas mãos da espiritualidade.

A arte pode nos levar a dimensões desconhecidas e ainda não imaginadas, opera em seu próprio tempo e com uma rede própria de significações. No *peji*, o tempo torna-se parte indistinta das ações coordenadas por forças intangíveis, que fazem do corpo do médium um “cavalo”<sup>6</sup> a ser montado. Arte e espiritualidade compartilham de um tempo que ainda é misterioso e instável. Acompanhar o processo de transformação da massa assemelha-se a ver o

<sup>6</sup> Cavalo: nome dado aos *médiuns* de Umbanda passíveis de incorporação.

tempo deslizar sobre a terra. Desde o seu estado de moleza até alcançar a rigidez irreversível após a sinterização<sup>7</sup>, vemos a dureza se formar, a resistência mecânica e a perenidade da matéria que não pode voltar ao seu estado anterior, de poeira ou lama.

Os recipientes encontrados na ritualidade umbandista guardam, além das sementes, água, azeites e demais elementos, forças intencionais, segredos, orações, que dialogam com os pedidos feitos pelas pessoas designadas a zelar das entidades junto a seus filhos espirituais. O grande objetivo é manter os Orixás e outras entidades cultuadas pela Umbanda mais próximas, fortificadas e iluminadas. Formas diferentes de culto se revelam, de acordo com os diferentes terreiros, nações ou entidades. Entretanto, todos os praticantes tentam conter de alguma maneira essas forças, resignados a guardar uma pequena fração de energia em cada um desses objetos cerâmicos. Fechados ou não, esses objetos auxiliam a alimentar o intangível e, além de tudo, oferecem um conforto concreto, visível, para aqueles que os resguardam.

Para o atelier, as formas, cores, tamanhos, texturas, significados e particularidades dos objetos cerâmicos umbandistas foram sintetizados em uma rede de significações que se distancia dos ritos religiosos para tentar representar as sensações entre o corpo dos médiuns, entidades e objetos, suas contenções e transbordamentos. Somente as peças em terracota, a argila avermelhada cozida e sem os processos de vitrificação foram selecionadas. Desse modo reitera-se o uso dos objetos destinados aos rituais religiosos, comprados pelos praticantes das religiões de matrizes africanas em casas especializadas ou nas feiras livres. Muitos desses objetos ainda são produzidos por famílias ou indivíduos designados a esta prática. Poder construir peças como essas propicia o contato com os antepassados, já que o próprio fazer cerâmico pode induz a pensar nos vestígios da história.

No espaço religioso, as peças podem ser produzidas em comunidade ou muitas vezes atribuídas a uma determinada pessoa, que possui um cargo específico para o ofício de construção dos objetos sagrados. Este foi o caso do artista baiano Deoscóredes Maximiliano dos Santos, mais conhecido como Mestre Didi, que atuava como sacerdote no terreiro do qual fazia parte. Estava ele ligado diretamente à feitura das ferramentas dos Orixás pertencentes ao panteão da terra. A geometria e as matérias-primas constituintes dos elementos rituais são de extrema importância para a eficiência dos ritos. Deste modo, mestre Didi encontra nesses mesmos elementos funções estéticas para a construção dos seus trabalhos.

Na região pesquisada, um outro contexto de produção dos objetos cerâmicos foi encontrado. Muitos dos oleiros construtores dos objetos cerâmicos não participam dos cultos

---

<sup>7</sup> Operação ou processo pelo qual se obtém a cerâmica, submetendo a argila a altas temperaturas, que variam de 900°C a 1340°C, suas partículas se unem e a transformam em um corpo inteiro e resistente.

afrodiaspóricos, mas compreendem o valor formal de cada objeto para o rito, a ancestralidade e o modo de produção hereditário da cerâmica, sabendo eles o tamanho ou especificidades de cada um. Mãe Isabel discorre sobre a insubstituível presença da terra enquanto matéria-prima da cerâmica e elemento constituinte dos objetos rituais. Quando perguntada se objetos que são produzidos a partir de outros materiais poderiam substituir a cerâmica nos rituais, incisivamente a zeladora respondeu:

Não. Nenhum pode substituir a cerâmica. Nada, nada, nada. Porque a força, não tem no gesso, não tem... nada, nada, que possa trazer tanta força quanto a argila. Porque a argila vem da natureza, não é ninguém que fabrica. Você pega ela ali bruta, você constrói, sem praticamente mexer com ela, botar mais nada nela. Tá entendendo? Ali é onde está plantada a força que vem da natureza. A força do Orixá tá ali na cerâmica. Então nada, nada substitui. Pra nós umbandistas nada pode substituir a cerâmica. De jeito nenhum (SANTOS, 2013).

Podemos observar a importância da argila, vista como elemento natural que representa as forças retiradas do chão, como chave para estabelecermos as relações Umbanda/Natureza e Umbanda/Arte. Diante de análises formais, funcionais, conceituais e interpretativas foram selecionados os seguintes recipientes anímicos, contidos no *peji* de Mãe Isabel e por ela definidos e nomeados:



Imagem 1 Objetos cerâmicos pertencentes ao *Peji* de Mãe Isabel. 2014. Foto: arquivo pessoal.

Aribé: uma espécie de tigela, com bordas arredondadas, encontrada em três tamanhos diferentes. É utilizada nos rituais feitos para os *Ibejis*, *Erês* e *Eremins*, onde é depositado o caruru, comida típica dos festejos dessas entidades e posteriormente servida para as sete,



quatorze ou vinte e uma crianças que se sentam às mesas. Também é usada para depositar as matanças e elementos ofertados a outras entidades;

Pratos: são pratos comuns, feitos em cerâmica, alguns mais, ou menos fundos. São utilizados para ofertar as comidas secas (sementes e outros alimentos) aos Orixás e Caboclos, para a alimentação dos participantes e visitantes do terreiro ou para acender velas, ofertando a luz às entidades;

Quartinha: uma espécie de pequeno vaso com tampa. Usado pelos iniciantes para ofertarem para os Orixás a água que fez parte dos rituais de feitura de cabeça, isto é, iniciação. Após essa feitura, periodicamente, o médium deve trocar a água contida nela, em um ritual de renovação denominado *osé*;

Panelinha: espécie de panela pequena com tampa, bem arredondada. Segundo Mãe Isabel é onde se guarda o *inxé* (força) extraído no momento da matança, junto com as sementes que são usadas nos rituais de feitura. Depois ela é guardada e alimentada, ou seja, repõe-se alguns elementos;

Talha: vaso grande, que possui duas ou três asas, com ou sem tampa. Este objeto só pode ser adquirido por aqueles que já possuem sete anos de obrigações cumpridas com seus Orixás, ou seja, alguns Pais e Mães de Santo. Nela deposita-se água.

Estes objetos cerâmicos são, antes de tudo, recipientes utilitários que, anteriormente aos rituais, guardavam o vazio e que, ao mesmo tempo, devido à sua forma, podem estar completos em si mesmos, feitos para conservar aquilo que é material, como alimentos, por exemplo. Todavia, estes alimentos (água, sementes, dendê, mel, azeite, frutas, legumes, ervas etc.) funcionam para os umbandistas como instrumentos que resguardam, aproximam ou “firmam” aquilo que não se pode tocar. Para as artes visuais, tornaram-se instrumentos de construção estética, um meio possível para refletir acerca de como conter o incontível.

## CERÂMICA ENCANTADA: OBJETOS DE CONTENÇÕES

A exposição individual, ocorrida no Centro de Cultura João Gilberto, na cidade de Juazeiro – BA, no ano de 2014, denominada “Cerâmica Encantada: objetos de contenções” configurou-se como um conjunto de instalações, surgidas a partir de peças construídas por meio dos processos cerâmicos. Os recipientes artísticos, traduções das contenções, foram unidos a água, seiva de alfazema, azeite de oliva, azeite de dendê, vela e aos quatro elementos fundamentais, fogo, terra, água e ar, para possibilitar interpretações sobre os transbordamentos do invisível.

O transbordamento e liquidez dos elementos tensionados à cerâmica parece causar uma espécie de fluxo contínuo, onde a presença de fatores externos, como o vento, insetos e o calor transformaram sutilmente os trabalhos. As oito propostas instalativas guardam em seu interior não só aquilo que se pode ver ou tocar, mas também o intangível por meio do próprio fazer artístico, mediados pela imaginação e espiritualidade. Esta é uma mostra que entrelaça os ritos ao atelier, fazendo assimilações a partir do que se pode observar nos rituais de umbanda acessíveis.

A terra sempre presente na cosmogonia africana junto à água torna-se massa modelada e viva. Mãe Isabel relata duas histórias, uma de lágrimas e terra e outra de leite e terra. Essas misturas deram origem a argila que teria originado os demais Orixás e seres humanos, contudo, destaca a multiplicidade de versões das histórias em torno da criação do mundo:

Contam-se as lendas, que são diversas, ninguém pode nem acreditar em uma delas, mas a que eu mais acredito é a lenda que diz assim: que dos olhos de Iemanjá, ela chorando, e dos olhos dela as lágrimas que caíram de arrependimento, de sofrimento, foram gerando a lama e em alguns daqueles buraquinhos que foi ficando, ele foi moldando cada Orixá.

Pergunta: Por isso considera-se Iemanjá como a mãe de todos os Orixás?

A mãe de todos os Orixás... Outra lenda conta que dos seios dela, que ela engravidou, né? E daí, parece que rejeitou o filho, alguém levou o filho, parece que Ogum levou o filho, não sei como foi, e os seios dela ficaram cheios de leite, porque ela rejeitou a criança e não amamentou. E dos seios dela ficaram jorrando leite e caíram na terra e daqueles pingos de leite foram nascendo os Orixás. Então, do barro Deus criou o homem. Na Umbanda, Olorum criou os Orixás (SANTOS, 2013).

Em *Mãe da lama, pai da terra* (2014) o *itãn*<sup>8</sup> contado por Mãe Isabel ganha vida. Neste trabalho os objetos cerâmicos modelados, um seio e um aribé, surgem como signos representativos do panteão da terra. Do seio, que traz uma textura de tecido em sua composição, jorra água, elemento da moleza e da doçura. O aribé, posicionado estrategicamente para recolher a água que escorre do seio, carrega em seu interior a terra argilosa seca, os dois elementos são unidos e dão origem a massa, matéria prima de sua própria existência. O barro, refere-se nas crenças umbandistas ao orixá Obaluaê, o pai da Terra, e a Nanã, a mãe da lama, esta última representa a dualidade da massa, a água e a terra unidas.

---

<sup>8</sup> Palavra similar a um conjunto de histórias, mitos, canções, e demais componentes culturais dos grupos étnicos iorubás.

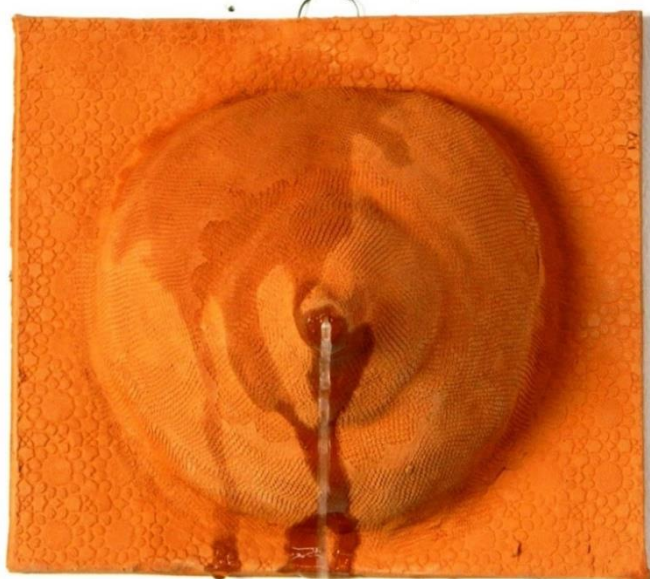


Imagem 2 *Mãe da Lama, Pai da Terra*. (foto-detalle). Luisa Magaly, 2014. Foto: Arquivo pessoal.



Imagem 3 *Mãe da Lama, Pai da Terra*. Instalação. Cerâmica, água e argila. Luisa Magaly, 2014. Foto: Sarah Hallelujah

Os elementos da natureza são parte indispensáveis para esta exposição. Assim como são personificados por meio de objetos e imagens pela cosmogonia africana e indígena, nas artes visuais tornam-se importantes fundamentos poéticos para a construção de trabalhos artísticos. Deste modo, surge *Ventanias de Iansã* (2014), díptico, instalação aérea onde as duas peças juntas contêm cerca de 1 metro de altura por 60 centímetros de largura. Os ventos são invisíveis partículas de ar que fazem com que exista a sensação do movimento, por sua vez, estas peças não poderiam se eximir dos seus movimentos. Foram construídas para ficarem suspensas, pairando sobre as demais instalações que compõem a exposição, esticando os olhares do público para a verticalidade.

Imagem 4 *Ventanias de Iansã*. Instalação. Cerâmica. Luisa Magaly, 2014. Foto: Sarah Hallelujah

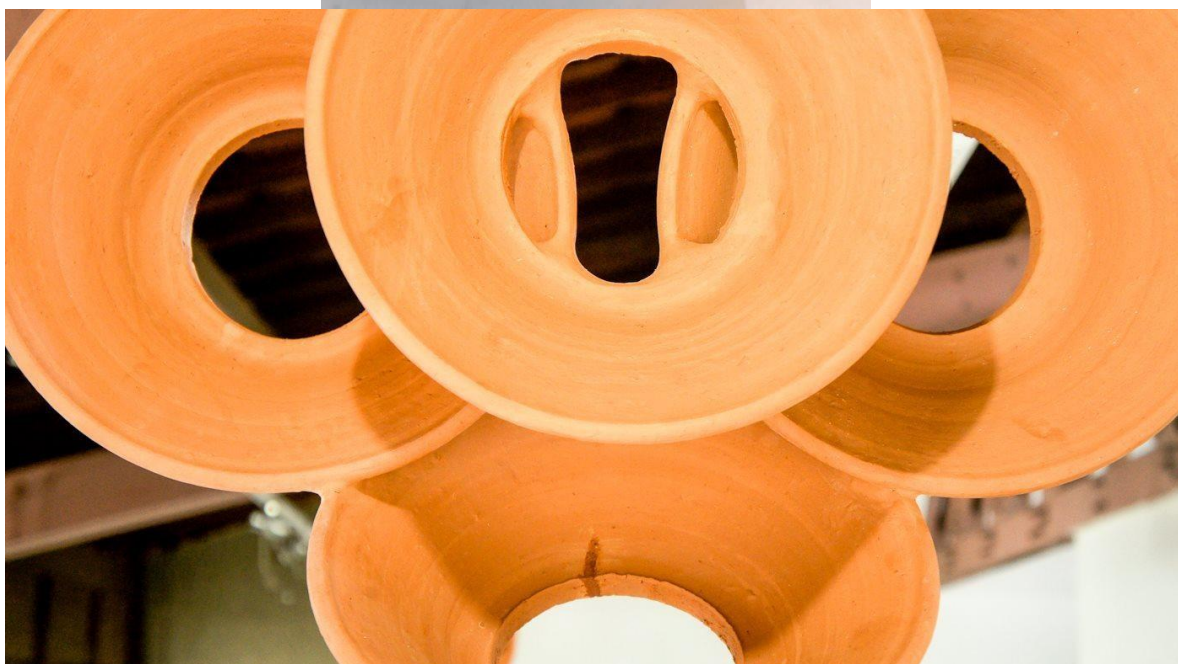


Imagem 5 *Ventanas de Iansã I*, 2014. Foto: Sarah Hallelujah

No díptico *Ventanas de Iansã* os pratos e os aribés tiveram suas formas repetidas, ganhando combinações leves visualmente. Além disso, foram dispostos de uma maneira em que pudessem se movimentar de acordo com o sopro do vento, outro fator que nos leva a

pensarmos em uma menor densidade. A fragmentação das peças é percebida com a retirada dos fundos dos recipientes, contudo, não há perdas em suas formas originais, além do aumento de suas dimensões. Através das aberturas ganharam força, justamente, por deixarem passar o vento puro e vazio, preenchendo novamente os objetos de acordo com a intensidade do ar, propositalmente verossimilhante à energia da orixá Iansã, a rainha dos ventos, que também possui o domínio do fogo.

Em *Luzes para Xangô* (2014), há uma exposição da relação direta entre a cerâmica e a chama da vela, mediada pelos pedidos e oferendas de luz ao orixá Xangô. Orixá do panteão do fogo, leva consigo, como elementos simbólicos, os raios, trovões e a cor vermelha. A liquidez da cera derretida pela chama da vela escorre sobre o prato, representando as intenções colocadas em cada pavio aceso. O sentido da vela acesa, na Umbanda, atribui ao “sonhador inflamado” (BACHELARD, 1989) um sentimento orgânico, criador, que mantém iluminadas a vida e as crenças.



Imagem 6 *Luzes para Xangô*. Instalação. Cerâmica, vela e fogo. Luisa Magaly, 2014. Foto: Ana Paula Maich

No trabalho *Luzes para Xangô* cada uma das velas foi acesa de modo intencional, circundadas por preces nos dias de quarta, dia destinado ao culto do orixá. Sua constituição gradativa indica a convivência do real com o sagrado. Inicialmente, as velas foram acesas uma a

uma, as chamas ganham verticalidade por meio de preces e orações. Depois, de acordo como objetivo estético planejado, foram acesas mais de uma vela, gerando um transbordar luminoso e assimétrico e permitindo o surgimento de fragmentos maiores ou menores, que se construíram verticalmente ou se debruçam sobre a superfície cerâmica tomando-a por inteiro.

*Cerâmica Rendada* (2014) teve como objeto principal para sua elaboração a panelinha, recipiente que contém um mistério singular, de uma delicadeza ímpar. Para construí-lo, foi necessário invadir um outro universo, o das rendas e bordados que enfeitam os corpos dos médiuns de Umbanda. Fazendo referência ao encurtamento do espaço existente entre as linguagens da arte e da religião, as rendas são também analogias à costura feita a partir dos relatos de Mãe Isabel, que relaciona a presença da cerâmica ritual por meio de uma explicação fundamentada na força da natureza. Através de incisões feitas no formato de rendas, foi possível ver o transbordamento do azeite doce, geralmente colocado dentro desses recipientes.

Numa espécie de bordado cerâmico, a superfície da panelinha tornou-se o pano que se destaca nos corpos dos praticantes da Umbanda, as ferramentas que auxiliaram no entalhe (goivas) seriam as agulhas que atravessam este pano, por fim, o vazio causado pela retirada de partes da peça faz-se a linha que dá sentido a trama. Essas linhas ausentes podem ser recriadas por meio da imaginação dos observadores que, inferindo suas experiências, podem conter esse transbordamento.



Imagem 7 *Cerâmica Rendada*. Instalação. Cerâmica e azeite doce. Luisa Magaly, 2014. Foto: Sarah Hallelujah

A busca dos umbandistas pelas enérgicas contenções, gerou o trabalho *Contentoras* (2014). O ato de fechar os potes, panelinhas e a reposição dos elementos que se mantêm

protegidos não só pela estrutura do vaso utilizado nesta obra, a *quartinha*, mas, principalmente, pela tampa que compõe sua estrutura, implicam na aproximação entre os preceitos umbandistas e os médiuns.

O caminho percorrido dentro da prática religiosa até encontrar as energias das entidades que regem a cabeça de cada praticante está representado pelas cinco tampas penduradas acima da *quartinha*. A presença do dendê faz com que o trabalho escorra, junto a sua liquidez, trazendo ainda mais vida para o trabalho. Sua fluida cor quente toma, por vezes, a atenção dos espectadores, podendo provocar uma procura por suas próprias contenções e transbordamentos. Cada tampa possui um tamanho diferente e somente uma delas é compatível com o tamanho da peça que se encontra em um plano mais baixo. Encontrar a tampa correta requer tempo, somente ele poderá mostrar quais são as medidas contentoras.



Imagem 8 *Contentoras*. Instalação. Cerâmica e azeite de dendê. Luisa Magaly, 2014. Foto: Sarah Hallelujah



Composta por duas peças laboriosas que se complementam, *Entre Mares e Cachoeiras* (2014) é o trabalho que representa a energia dos rios e mares. Na talha e na grande bacia cobertos de escamas, aplicadas uma a uma sobre as superfícies dos objetos as águas doces e salgadas repousam e exalam seiva de alfazema. O grande pedaço retirado na talha permite que a água vaze de dentro para fora sendo este vazamento limitado pelo aribé que, por sua vez, age como objeto de contenção, atribuindo à obra uma dualidade que transborda e ao mesmo tempo retém. Essas águas implicam em um navegar imaginário sobre as ondas marítimas e a queda das cachoeiras, os remansos e a calma dos mares, antagônicas características das águas salgadas e doces.

*Entre Mares e Cachoeiras* exprime um particular afeto sobre as águas doces e presenteia as sereias mães com o cheiro da seiva de alfazema. É onde se destaca a sedução das águas, o bailar da brisa que passa e levanta um frescor inigualável, fazendo com que nunca tenhamos vontade de nos despedir dos lugares banhados. Uma ligação por meio de um elemento que me renova a cada segundo que o olhamos.



Imagem 9 *Entre Mares e Cachoeiras*. Instalação. Cerâmica, água e seiva de alfazema. Luisa Magaly, 2014. Foto: Sarah Hallelujah

Da doçura do panteão das águas surge *Doces Contenções*, trazendo consigo o gosto doce das sensações. As moringas, garrafinhas pertencentes aos Erês, Eremins e Ibejis, são utilizadas para ofertar água e mel a essas entidades da Umbanda. Neste trabalho o mel transborda, foge da moringa, se espalhando e referenciando a liberdade do invisível. Os cortes das moringas fazem com que elas se multipliquem em mais duas partes de iguais proporções, fazendo alusão às oferendas feitas em par aos santos meninos. A cor, a textura e a maneira

como o mel escorre nas moringas podem remeter a uma infância não tão distante da artista, podendo ser também um gatilho de memória para os espectadores. *Doces Contenções* a aproxima das brincadeiras de **crianças**. É como comer e lambuzar-se. O mel usado pela religião é um elemento contendor, depositado nas moringas para ser ofertado aos orixás ou em outros alimentos e banhos, fazendo com que as entidades se aproximem do seu médium.



Imagem 10 *Doces Contenções*. Instalação. Cerâmica e mel. Luisa Magaly, 2014. Foto: Sarah Hallelujah

Adentrar neste mundo de encantamentos anímicos sincretizando Arte e Umbanda pode se configurar como uma experiência transbordante. A arte cerâmica e a religião Umbanda, possibilitaram a aproximação com as percepções do sagrado, um contato com as forças naturais e seus animas, combinando fogo, água, ar e terra com o azeite, o dendê, o mel, a seiva e a renda. A poética está lançada, as traduções dadas conduzem por energias contidas na exposição “Cerâmica Encantada: objetos de contenções”, a realização visual do que o invisível pode provocar em um corpo.

Com efeito, os caminhos teóricos e poéticos percorridos para a realização desta mostra, nos expõem a temas pertencentes a diversas áreas do conhecimento. Construída a partir da materialização das sensações surgidas do contato dos corpos invisíveis com os corpos visíveis, a ponte entre a cerâmica sagrada e a cerâmica artística foi recriada por meio de um exercício de escuta da natureza personificada nas entidades da Umbanda, de contenções e transbordamentos anímicos.

O sincretismo inerente a religiosidade umbandista foi ressignificado por meio da pesquisa em artes. A partir de interligações que possuem códigos e modos de assimilação diferentes do sagrado religioso, em seus processos de criação em artes visuais a artista

elaborou aproximações entre signos e significados pertencentes aos universos que fundamentam sua metodologia. Arte e Umbanda se encontraram por meio das forças e nuances da Natureza para instaurar metáforas visuais compreendidas a partir do conceito de animismo. A materialidade terrestre, desde a moleza até a dureza conseguida após o cozimento em alta temperatura, requer dos procedimentos adotados no atelier tempo e fisicalidade próprios. As ideias dos vários corpos materiais e espirituais pertencentes a ritualidade umbandista (visíveis ou não, humanos ou não) são substancialmente incorporados às noções de corpos-objetos artísticos.

A galeria transformou-se em um *pejé* artístico, no intuito de ampliar vivências e sensações que perpassam pelas dimensões espirituais, estético-filosóficas e sociais do ser. Dessa forma, a mostra funciona como instrumento que auxilia no reconhecimento das religiões de matrizes africanas e indígenas, vazando corpos-objetos e abrindo espaço para discussões transbordantes.

## REFERÊNCIAS

- BACHELARD, Gastón. *A chama de uma vela*. Título original: *La flamme d'une chandelle*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A, 1989.
- FERRETI, Sérgio Figueredo. *Repensando o Sincretismo*. 2. Ed. São Paulo: Edusp; Arché Editora, 2013.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais* / Stuart Hall; Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende ... et all. — Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- HALLELUJAH, Sarah. Texto curatorial para exposição *Cerâmica Encantada: objetos de contenções*. — Juazeiro: 2014.
- JUNIOR, Mario Teixeira de Sá. *Umbanda: essa marginália sagrada. Encontro de História e Cultura dos povos indígenas e afrodescendentes*. Curso de História da Universidade de Pernambuco UPE — *campus* Petrolina. 10 de outubro 2012.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. 2ª ed. Brasiliense. São Paulo, 1999.
- RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.
- SANTOS, Isabel Cristina Pereira Lima dos. *Os objetos cerâmicos utilizados nos rituais de Umbanda*. [Entrevista concedida a] Luisa Magaly Santana Oliveira Reis. Juazeiro, Dezembro, 2013.

## Lideranças femininas nas Folias de Reis, nas Umbandas e Candomblé: uma análise de fluxos e refluxos

Female leaders in Folias de Reis and Umbandas and Candomblé: an analysis of ebb and flow

*Andiara Barbosa Neder<sup>1</sup>*

*Gilciana Paulo Franco<sup>2</sup>*

### RESUMO

De cunho popular e devocional, a Folia de Reis era uma festa exclusivamente masculina. Entretanto, a mulher sempre esteve inserida, mas nas funções invisibilizadas. Atualmente, elas buscam sua inserção também na esfera ritual, e surgem as folionas e donas de folias. Não por coincidência, dentre os grupos pesquisados, aqueles liderados por mulheres são de pertença umbandista. Por outro lado, nas religiões afro-brasileiras a tradicional liderança feminina vem perdendo espaço. O objetivo deste trabalho é discutir a relação inversa observada entre o aumento gradativo de autonomia e visibilidade femininas no universo androcêntrico da Folia de Reis e a paulatina perda de relevância no cenário atual da Umbanda e Candomblé, que historicamente contaram com a participação feminina efetiva.

Palavras-chave: Mulher, Folia de Reis, Umbanda, Candomblé.

### ABSTRACT

Popular and devotional in nature, the Folia de Reis was an all-male party. However, the woman has always been inserted, but in invisible functions. Nowadays, they seek their insertion also in the ritual sphere, and arise the folly and owners of folias. Not coincidentally, among the groups surveyed, those led by women are of Umbanda membership. On the other hand, in Afro-Brazilian religions, traditional female leadership has been losing ground. The objective of this paper is to discuss the inverse relationship observed between the gradual increase of female autonomy and visibility in the androcentric universe of Folia de Reis and the gradual loss of relevance in the current scenario of Umbanda and Candomblé, which historically counted on effective female participation.

Keywords: Woman, Folia de Reis, Umbanda, Candomblé.

<sup>1</sup>Doutoranda em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora. Artigo recebido em 31.07.2019 e aprovado em 29.11.2019. Contato: andiaraneder@yahoo.com.br

<sup>2</sup>Doutora em Ciência da Religião, pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora. Artigo recebido 31.07.2019 e aprovado em 29.11.2019. Contato: gilcifranco@yahoo.com.br

## INTRODUÇÃO

Este artigo tem por objetivo traçar reflexões que levem à compreensão de como vêm ocorrendo em contextos religiosos deslocamentos na direção contrária do que acena cada tradição em relação ao papel da mulher nesses ambientes. Como as mulheres estão ganhando espaço em ambientes religiosos tradicionalmente androcêntricos e perdendo onde a matrilinearidade era tradicionalmente uma realidade quase hegemônica dentre as lideranças religiosas. Este texto aborda dois contextos religiosos aparentemente autônomos, mas quando se investiga suas raízes identitárias é possível perceber entrecruzamentos de elementos e uma porosidade de cosmovisões nos subterrâneos híbridos da estrutura sociocultural, que possibilitou a emergência de realidades diversas do que a tradição consideraria natural, ou que tenha se tornado naturalizado. Pode-se pensar que as tendências de igualdade estejam tentando se impor em um fluxo de transmissão de poder, de onde tem mais para onde tem menos. Por um lado, é possível observar esse fluxo com o aumento do alcance das ideias feministas que se disseminam paulatinamente no terreno social fértil e possuem aderência. Por outro lado, o peso e onipresença da estrutura patriarcal, que mesmo sofrendo abalos sísmicos não se desmantela, promovem refluxos consideráveis. Os contextos sobre os quais foram empenhados esforços reflexivos, comparativos e compreensivos são as Folia de Reis e religiões de matriz africana, especificamente a Umbanda e o Candomblé.

Destarte, podem ser observados dois deslocamentos nas tradições: um que aponta um processo emancipatório das mulheres umbandistas enquanto lideranças dentro da estrutura masculina da Folia de Reis, local onde mulheres de qualquer denominação religiosa, tradicionalmente se mantiveram subjugadas sob a égide do sistema patriarcal; e outro que aponta a perda paulatina de autonomia e liderança das mulheres nos centros e terreiros de Umbanda e Candomblé em relação ao massivo surgimento de lideranças masculinas, espaços em que tradicionalmente as mulheres marcavam e definiam como seu ambiente de agência.

A metodologia empreendida neste trabalho foi de análise bibliográfica associada à observação participante e o uso de fonte oral. De acordo com Amaral (2012, p. 77) dados fiéis e com maior clareza se obtêm observando as manifestações pessoalmente. Não desvalorizando os conhecimentos advindos das descrições e análises encontradas em documentos acadêmicos, cuja relevância também é apontada pela autora. Além disso, Amaral (2012, p.77) evidencia os depoimentos dos próprios participantes como importantes fontes e material de análise para o estudo das manifestações. Pensando nesse tripé metodológico, a observação participante foi imprescindível para que pudéssemos ter a possibilidade de “dominar, pela vivência, a linguagem e os códigos que orientam o comportamento coletivo e atribuem sentido e plausibilidade às experiências que lá são observadas” (PROENÇA, 2008, p. 31). Para tal, foi necessária a inserção nos contextos sociais pesquisados, observando e analisando, pois as entrevistas não teriam tanta relevância se os contextos onde os colaboradores se articulam não fossem compreendidos em sua dinâmica. Dessa forma, Beaud e Weber (2007, p. 120) asseveram que somente algumas entrevistas aprofundadas, isoladas, não bastam, elas devem estar associadas a um conjunto de dados etnográficos, de origem histórica, geográfica, com base em dados estatísticos disponíveis e observações diversas, para que se possa evidenciar toda a sua potência. Por isso, os recursos e dados aos quais tivemos acesso foram utilizados como forma de corroborar e legitimar a análise do quadro que se delineia no campo empírico, mesmo que alguns elementos disponibilizados em um campo não se encontrassem equivalentes no outro. Dados numéricos

comparativos e tabelas, retirados da produção acadêmica de referência, foram utilizados na análise do contexto das religiões de matriz africana. Dados equivalentes relacionados às Folias de Reis, sobretudo em Leopoldina, ainda não são encontrados em pesquisas acadêmicas, dado inclusive ao ineditismo e atualidade do tema, como um cenário recente que se esboça. Destarte, o estudo deste tema especificamente está focado na observação e em fonte oral.

A partir daí foi lançado o desafio de articular conceitos e dados acadêmicos e as verdades do campo para compreender como as cosmovisões postuladas associadas a aspectos sociais, puderam viabilizar inversões importantes. Tais fenômenos não podem ser desprezados se nos interessa compreender a dinâmica dos deslocamentos positivos e negativos engendrados no processo de empoderamento e autonomia feminina nos ambientes religiosos analisados.

## 1 A EMANCIPAÇÃO DA MULHER UMBANDISTA NO ESPAÇO DA FOLIA DE REIS

A Folia de Reis é uma manifestação artística e cultural, de cunho popular e devocional, bastante expressiva na região da Zona da Mata mineira. É caracterizada tradicionalmente por um cortejo de homens devidamente uniformizados, que a partir do dia 24 de dezembro até o dia 6 de janeiro saem em jornada tocando seus instrumentos e batendo de casa em casa para fazer uma oração cantada e versada, contando a história do nascimento do Menino Jesus e a jornada dos Magos até o seu encontro na manjedoura. Oferece a bênção de sua bandeira, objeto sagrado e de caráter taumaturgo da folia, à família visitada, para que no ano que se inicia a fartura faça morada naquele lar abençoado a partir de então.

Segundo Beaud e Weber (2007, p. 118) a observação é considerada a principal ferramenta etnográfica, e a entrevista é seu complemento. Através das entrevistas e conversas informais, foi possível perceber o alcance de uma fé compartilhada e os interesses que cimentam a relação de devoção. Geertz (2008) ressalta a importância da conversa em pesquisa etnográfica: “O que procuramos, no sentido mais amplo do termo, que compreende muito mais do que simplesmente falar, é conversar com eles” (GEERTZ, 2008, p. 10). Não se trata de tornar-se um nativo, tampouco copiá-lo, mas se inserir no seu contexto cultural, observá-lo, experienciá-lo e assim obter subsídios para interpretar o sistema entrelaçado de signos, que é a cultura, e descrevê-lo com densidade. Dessa forma, me inseri no universo da Folia de Reis de Leopoldina, participei de tudo que pude, conversei muito, e colhi entrevistas relevantes de mulheres imersas e ativas nesse meio, percebendo suas frustrações e angústias, mas também suas esperanças e atitudes.

Tradicionalmente a estrutura da Folia de Reis é androcêntrica e excludente em relação à participação feminina nas esferas de visibilidade e poder da manifestação. A elas sempre foi delegado os serviços de extensão dos afazeres domésticos nitidamente associados à condição da mulher, como confeccionar/costurar, lavar e passar os uniformes dos foliões e fardas dos palhaços, confeccionar/costurar a bandeira e ornamentá-la, além de fazer sua manutenção ao longo dos anos, ornamentação dos instrumentos, fazer a comida dos jantares oferecidos aos foliões, etc. Cássia, uma de minhas colaboradoras que está ligada a um grupo tradicional e essencialmente androcêntrico e excludente, assegura:

Mulher nunca fez nada na fulia, só trabalho! Lava ropa, passa, lavá sapato, faiz comida! Só trabalha!<sup>3</sup>

<sup>3</sup>Entrevista realizada com Cássia, em sua residência, no dia 09 de outubro de 2017.

Além desses serviços invisibilizados, porém fundamentais para o funcionamento dos giros<sup>4</sup>, as mulheres são as agentes que sustentam a manifestação. Pois são elas as principais devotas e promesseiras, ou seja, elas que na maioria das vezes, demandam a visita dos grupos em seu lar, as verdadeiras responsáveis pela manutenção da rede de sociabilidade e vizinhança que sustenta a atividade das folias. Elas que fazem as promessas e oferecem os jantares como pagamento, às vezes por 7 anos ou por uma vida inteira. Até quando mudam de religião, para uma crença menos tolerante ou plural, vai quase que às escondidas levar espórtulas a uma bandeira de Santos Reis que estiver visitando a casa de uma vizinha, para agradecer uma graça alcançada no passado e não deixar de prestar uma reverência<sup>5</sup>.

Portanto, no contexto tradicional já se pode sinalizar uma participação primordial da mulher para a folia. Dessa forma, analisando de forma segura o histórico de participação feminina nesse contexto androcêntrico, é possível aferir que sua agência sempre foi inviabilizada, mas jamais nula. Muito pelo contrário, sua contribuição sempre foi indispensável e corroborando inclusive com a clássica divisão do trabalho entre os sexos, que reproduz a tradição patriarcal vigente. Lúcia, uma de minhas colaboradoras que faz parte do mesmo grupo que Cássia, assevera com eloquência, mesmo discordando da ideia do marido, que sem a participação feminina a folia nunca teria saído. Pois as mulheres sempre estiveram nos bastidores impulsionando os giros:

Lúcia: Sempre foi assim! Sempre foi! Sempre teve a participação da mulhé!

Marido: Não...

Lúcia: Sempre teve! Porque comé qui, como isso tudo ia acontecê sem a mulhé? Num ixiste! Num tem como! Num ixiste im momento nenhum, im momento nenhum, da História, uma participação, da folia saí, sem a participação da mulhé. [...]por trás é, ué! Num tem como! Sem a participação da mulhé num tem como! Ela só num entra no grupo da folia prá participá! Mas a participação dela, sempre, sempre existiu! Até porque, a bandera. Quem prepara? Quem faz? A mulé! É ela qui costura, é ela que vai amarrá as fitas, é ela que vai enfeitá, são elas que vai fazê! Os instrumento tá lá, vai começa a saí! Quem vai enfeitá, coloca as flores, vê as coisa? A mulé. Tendeu? A participação delas é desde sempre!<sup>6</sup>

Segundo Patrícia Birman (1996, p. 207) em função de “uma clássica divisão de trabalho entre os sexos, caberia, pois, às mulheres as lides religiosas e o trabalho doméstico bem como o cuidado das relações familiares”. Se a Folia de Reis é ao mesmo tempo uma manifestação religiosa e um coletivo familiar, onde se reúnem pais, filhos, tios, primos, padrinhos, afilhados, compadres, avós e netos, como supor que as mulheres, tradicionalmente presas nas funções de cuidadoras e guardiãs da religião e da família, poderiam estar alijadas desse processo? Portanto,

<sup>4</sup>Giro é o nome que se dá à jornada da Folia de Reis em si e o período da manifestação da festa, que vai geralmente do dia 24 de dezembro até o dia de Reis, 6 de janeiro. Em algumas folias o giro é estendido até o dia 20 de janeiro, dia de São Sebastião.

<sup>5</sup>Na pesquisa de campo que realizei desde 2010 pude presenciar uma mulher evangélica beijar e amarrar dinheiro nas fitas de uma bandeira de Santos Reis que estava na casa de sua vizinha. Quando o fez ressaltou que nem podia estar ali, mas não podia deixar de agradecer àquela bandeira. É o sentimento de gratidão superando as fronteiras tênues das religiões no amplo e complexo contexto religioso brasileiro, com seus refluxos e porosidades.

<sup>6</sup>Entrevista realizada com Lúcia, em sua residência, no dia 10 de outubro de 2017.

não enxergar a imersão da mulher nesse cenário desde sempre, como ressalta Lúcia, não é só uma injustiça como também um equívoco histórico, que negaria a supremacia do sistema patriarcal na estruturação da sociedade, que de fato foi o que delegou à mulher seu papel submisso, subserviente e atrelado ao ambiente privado e as atividades que ele suscita, assim como seu papel central nas lides religiosas e na família.

A inversão da tradição da Folia de Reis então, não ocorre quando elas são inseridas nesse universo, mas quando elas se inserem nas esferas de visibilidade e poder da folia, lugar onde o seu acesso sempre foi negado, atuando enquanto folionas, participando no cortejo uniformizadas e tendo legitimada a sua sacralidade<sup>7</sup>. Mas sob qual lacuna da estrutura social emergiu a força que possibilitou a ascensão feminina na Folia De Reis? O que levou as mulheres perceberem a possibilidade de serem donas de grupos até então estritamente masculinos? Qual pré-requisito abriu espaço para que elas almejassem reconhecimento, visibilidade, liderança? Se a sabedoria do povo não se equivoca quando afirma que o que os olhos não veem o coração não sente, em que momento as mulheres viram a possibilidade de liderança e participação ritual e seus corações experimentaram e gostaram desse novo lugar? São questões que só podem ser respondidas historicamente e através da observação sistemática do campo, para compreender em quais contextos a participação feminina extrapola o setor dos serviços e avança para o setor ritual e das sabedorias.

O avanço da agência da mulher nos espaços de visibilidade e poder da Folia de Reis pode ser considerado um fenômeno recente, que vem ganhando força de forma lenta e gradual, começando pelas margens, ou como se diz no popular, comendo pelas beiradas. Tanto que algumas das entrevistadas asseguram que nunca viram mulher na folia ou só viram recentemente. Cássia apontou:

É o que eu tô te falano, dificilmente você vê uma mulher sendo componente duma folia! [...] esse ano é que eu vi numa fulia daqui da roça, essa minina do Zê, que ela tava com o pai dela. O pai dela de palhaço e ela de cantadora de frente.<sup>8</sup>

Matilda, uma devota de Santos Reis que recebe folias em sua casa todos os anos, quando questionada se ela já recebeu ou já viu alguma folia em que a mulher participasse da estrutura ritual, ela respondeu negativamente, embora por fim tenha se lembrado de uma dona de folia:

Eu já vi uma dona da fulia! Mas só que porém, os cara que era os fulião. Só ela que... É a Aparecida Rolinha!<sup>9</sup> Num sei se ocê conhece, lá da Bela Vista!<sup>10</sup>

Lúcia, por sua vez, conta que nunca viu, mas já ouviu falar de uma folia composta só por mulheres. Quando questionada sobre a sua posição em relação à participação feminina na folia, Lúcia afirma:

<sup>7</sup>Os foliões e agora também folionas, são sacralizados/as no ritual de Coroação, que acontece na noite de Natal. Geralmente na casa do dono ou dona da folia, todos os/as participantes recebem a sua coroa (chapéu enfeitado) e a bênção da bandeira, se tornando oficialmente em um/a representante dos Santos Reis, oficialidade concedida pela cultura popular.

<sup>8</sup>Entrevista realizada com Cássia, em sua residência, no dia 09 de outubro de 2017.

<sup>9</sup>Aparecida Rolinha é amiga da Maú, uma das minhas colaboradoras e dona de folia. Embora Matilda não a tenha visto tocar nenhum instrumento, Rolinha sabe, e fez uma participação especial na Folia da Maú tocando pandeiro, quando o grupo foi bater no centro de Omolocô de um amigo de Maú.

<sup>10</sup>Entrevista com Matilda, em sua residência, dia 13/04/2017.



Eu acho que poderia e deveria! Eu não sou contra! Eu não! Eu acho que há lugar prá mulher na folia sim! Como se há lugar ... porque hoje assim, a mulher participa de tudo, né?! Então por que não poderia haver... ou até por que... eu já ouvi dizer que tem uma folia por aí de mulheres. [...] Só de mulheres! Num existe time de futebol só de mulheres, então por que num pode tê uma folia só de mulheres?! Né?!<sup>11</sup>

Embora as entrevistadas deixem transparecer nas falas certo tom de novidade em relação à participação feminina enquanto folionas, todas têm conhecimento do fato. Então se pode pensar que já não é um processo tão novo assim. Pode ainda não ser comum, mas também não pode mais chamado de incomum. Porém, nos contextos onde essa participação não é mais uma novidade, o que pode parecer estranho são os questionamentos em relação ao que é permitido às mulheres na folia. Regina, uma foliona da Folia da Luíza, que integra mulheres nas funções rituais desde sua fundação em 2011, nem entendeu a minha pergunta quando questionada sobre o que as mulheres poderiam fazer na folia. No seguinte excerto da entrevista é possível perceber sua estranheza diante da pergunta:

ABN<sup>12</sup>: Qual o papel da mulher na folia?

Regina: Como assim?

ABN: Ah, o que elas podem fazer na folia?

Regina: [silêncio] Mas como? Fazê o quê?

ABN: [...] elas podem fazer tudo, ou não?

Regina: Pode, ué! Basta querer!<sup>13</sup>

A pergunta lhe soou tão esquisita que pareceu boba, sem fundamento, como quem não acredita que a questão é aquela mesma. Diante da resposta direta de Regina, com um “basta querer!” tão livre e empoderado, isento de quaisquer barreiras próprias do cenário machista, me senti até anacrônica, como se a pergunta fosse baseada em uma realidade do século passado, sem nenhuma aderência ou coerência com o contexto atual. Em sua construção mental, à mulher nada é proibido em relação à sua atuação na folia, pois sua vivência aponta para essa anulação das barreiras androcêntricas que impõem empecilhos à agência feminina. O que há de comum entre essas folias onde a atuação feminina não só é tolerada, mas também valorizada e incentivada, se encontra na pertença religiosa majoritária no grupo. São folias que possuem liderança feminina e integra mulheres no cortejo e em outras ações rituais. Luíza, Regina, Maú, Rolinha, todas Umbandistas, Luíza e Regina inclusive eram mães-de-santo. A partir desse ponto em comum, pode-se perceber que no contexto em que essas mulheres se inserem a liderança feminina em coletivos religiosos não é algo novo, moderno, que faça parte de reivindicações das feministas atuais, pelo contrário, é tradicional. A autonomia feminina para elas não é incomum, famílias matrifocais não fazem parte de uma realidade recente, pelo contrário, é ancestral.

Além disso, em alguns casos pode-se dizer que a estabilidade do grupo faz mais sentido do que a exclusividade masculina. Maú, por exemplo, se manifesta como liderança no momento em que o grupo perdia seu antigo dono e nenhum homem se habilitava a dar continuidade ao projeto. Então ela toma para si a chefia não deixando o grupo cessar suas atividades, hoje é

<sup>11</sup>Entrevista realizada com Lúcia, em sua residência, no dia 10 de outubro de 2017.

<sup>12</sup>ABN: Andiara Barbosa Neder. Iniciais que representam as minhas falas durante a entrevista.

<sup>13</sup>Entrevista realizada com Regina, em sua residência, dia 22/06/2019.

conhecida por todos na cidade e sua folia apontada como referência. Isso faz com que outros grupos encarem como válida a participação de mulheres e passem a considerar tal possibilidade. A partir da atuação das mulheres umbandistas a exclusividade masculina em folias passa a ser relativizada, e outros grupos deixam de ver com estranheza a participação delas, iniciando um processo que Berger (2017, p.21) chama de contaminação cognitiva. Esse processo se estabelece a partir do encontro com o outro, em que ambas as partes se influenciam. Através da relativização os valores do outro podem ser aprendidos, apreendidos e copiados a partir da contaminação cognitiva.

Portanto, interessa compreender através de quais arranjos sociais e a partir de quando as religiões de matriz africana puderam inaugurar uma via de empoderamento feminino no seio de uma sociedade patriarcal e racista. Que se mostra hoje como uma possibilidade de enfrentamento das estruturas androcêntricas da folia. Sendo assim, o deslocamento que as figuras umbandistas realizam na folia a fim de torná-la agregadora das potencialidades femininas em suas esferas de visibilidade e poder, não configuram uma subversão da tradição, mas sim um deslocamento em direção ao retorno da tradição. A escolha desses grupos se manifesta pela supressão da tradição que dita que mulheres não podem participar do cortejo da folia e retomam a tradição de mulheres enquanto lideranças religiosas. Para compreender como se deu esse processo, é preciso retomar historicamente o surgimento das religiões afro-brasileiras e as condições sociais, políticas e econômicas que culminaram na emergência de mulheres enquanto lideranças religiosas, que baliza a discussão a seguir.

## 2 AUTONOMIA FEMININA E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: UMA HISTÓRIA DE AFINIDADES ELETIVAS

Este item propõe se reportar historicamente ao passado colonial e escravocrata brasileiro a fim de analisar a relação de proximidade e, ousado dizer, de simbiose que a condição de autonomia de mulheres negras estabeleceu com sua religiosidade que culminou no surgimento do que hoje conhecemos como religiões de matriz africana. Atuando com liberdade e protagonismo a revelia das punições impostas a seu modo de vida, mulheres negras, mulatas e pardas, africanas ou afrodescendentes, se utilizaram das normas e valores do próprio sistema, para legitimar suas ações. Utilizando seus corpos com a liberdade que a recente alforria lhes conferia, foram taxadas de devassas e mal procedidas, acusadas de fazer mau uso dos seus corpos e de aliciar outras mulheres de mesma condição, além de serem condenadas pela Igreja por, no entendimento católico, fazerem pacto com o demônio. Paradoxalmente, todo esse contexto de julgamentos e de maior opressão sobre a figura da mulher negra livre ou liberta e empobrecida, fomentou o reaparecimento de uma autonomia feminina africana perdida, aplacada ou adormecida pela diáspora. Dessa forma, o histórico embrionário das religiões de matriz africana se estrutura a partir de várias afinidades femininas: afinidade com a chefia de seus lares, afinidade com a autonomia de suas vidas, afinidade com a religiosidade africana, afinidade com outras mulheres em mesma condição de existência, enfim, afinidades múltiplas e estruturantes de uma condição que culminou na formação da religião que conhecemos hoje como Umbanda, Candomblé entre outras.

A expressão afinidades eletivas possui uma trajetória anterior ao seu uso sociológico. Segundo Löwy (2011, p.130) o termo afinidade foi cunhado ainda no período medieval e seu uso estava atrelado à alquimia para explicar a atração e fusão dos corpos. No século XVIII a afinidade

é apregoada como “a força em virtude da qual duas substâncias diversas ‘se procuram, unem-se e se encontram’ em um tipo de casamento”(LÖWY, 2011, p.130). Ainda no século XVIII, porém em sua segunda metade (1775) o termo afinidades eletivas finalmente aparece, na obra de um químico. No século XIX Goethe toma emprestado o termo das ciências naturais e o aplica na literatura, intitulando um romance. Nele o termo é utilizado como uma metáfora para assinalar como se dá o movimento pelo qual um homem e uma mulher são atraídos mutuamente, através de uma afinidade íntima entre suas almas. O termo, a partir de então, passa a ser difundido na cultura alemã designando um tipo particular de ligação entre espíritos. Já no século XX, o termo é mais uma vez transposto agora para o terreno das ciências sociais por Max Weber, mantendo o sentido de escolha recíproca, atração e combinação (LÖWY, 2011, p.131). Weber não conceitua o termo em nenhuma de suas obras onde o citou. O autor o utilizou primeiramente enquanto uma metáfora, retomando como comparativo a obra de Goethe, por isso, inicialmente colocou aspas em torno da expressão, que logo a seguir já caiu, se tornando então um conceito sociológico, que não precisava de maiores explicações por ser naturalmente entendido, já que a obra de Goethe era de domínio comum na Alemanha. Embora não conceitue, oferece explicação sobre o funcionamento, exemplificando que quando um sistema social e um espírito cultural estão ligados através de um grau de adequação intenso, eles entram em estado de afinidades eletivas e se adaptam ou se assimilam mutuamente até enfim, formarem uma unidade sólida (LÖWY, 2011, p.137). A partir da observação da utilização do termo por Weber, Löwy (2011, p.139) se propõe a conceituá-lo da seguinte forma:

afinidade eletiva é o processo pelo qual duas formas culturais – religiosas, intelectuais, políticas ou econômicas – entram, a partir de determinadas analogias significativas, parentescos íntimos ou afinidades de sentidos, em uma relação de atração e influência recíprocas, escolha mútua, convergência ativa e reforço mútuo.

Löwy (2011, p.140) ainda acrescenta que se trata de uma espécie de simbiose cultural, onde mesmo que os elementos permaneçam distintos estão organicamente associados. É exatamente essa a relação entre autonomia feminina estabelece com o nascimento das religiões de matriz africana. Em seu estágio ainda embrionário, porém mais sistematizado do que se apresentava nas senzalas, essas religiões se desenvolveram com o estabelecimento de uma troca cultural mais rica e intensa, alcançando outros atores e nichos sociais, que não somente os negros escravizados. Assim ganharam maior visibilidade urbana, que incomodava a elite colonial de maneira mais incisiva.

Apesar da estrutura social em significativas regiões da África ser focada na figura masculina e o poder religioso estar nas mãos dos homens, as mulheres inseridas nesses escopos sociais detinham uma autonomia e independência com as quais o casamento poligâmico corroborava. Sobre a autonomia e relevância das mulheres nas atividades mercantis ainda na África, Bernardo (2005, p.10) assevera:

autonomia feminina que veio sendo conquistada desde a África, onde as mulheres foram as principais responsáveis pela rede de mercados que interligavam todo o território iorubá, com experiência de excelentes comerciantes, atribuída também às mulheres bantas.

O casamento poligâmico possibilitava às mulheres além de certa independência financeira e física em relação aos maridos, também sua autonomia

para chefiar um lar, já que somente a primeira esposa morava sob o mesmo teto que o marido (BERNARDO, 2005, p.10). A independência financeira se dava na medida em que elas compravam os produtos dos maridos e ficavam com os lucros das vendas (BERNARDO, 2005, p.2). A matrilinearidade religiosa também se colocava como preponderante na educação religiosa dos filhos, pois as mães tinham um vínculo afetivo e presencial com as crianças muito maior que o pai (BERNARDO, 2005, p.12). O casamento poligâmico também suscitava indiretamente o desenvolvimento de habilidades religiosas, pois a rivalidade entre as esposas era motivo de ataques frequentes através da manipulação do plano espiritual (BERNARDO, 2005, p.14). Tais características sociais africanas influenciaram o desenvolvimento de uma cultura matrifocal difundida entre as herdeiras negras no Brasil, subvertendo inclusive a lógica do poder religioso focado em mãos masculinas.

As características de proteção e afeto maternos intensos, acrescidas à de provedora, que a mulher africana e afro-descendente também detém, [...] possibilitam a vivência da matrifocalidade na sociedade brasileira. [...] esses aspectos culturais, sócio-econômicos e históricos elencados [...] dão indícios fundamentais para o entendimento do fato peculiar da mulher surgir como a detentora do poder religioso (BERNARDO, 2005, p.15).

De acordo com Löwy (2011, p. 140) a afinidade eletiva é estimulada ou prejudicada por condições históricas. Ou seja, é preciso um determinado conjunto de fatores históricos, sociais e culturais para que se desenvolva um processo de atração mútua, de afinidade eletiva. Nesse sentido, já elucidados os fatores que influenciaram o modo de ser das africanas no Brasil e que foi transmitido às suas descendentes, é possível mostrar como as condições históricas, econômicas, sociais e culturais do Brasil Colônia preparou uma ambiente prolífico para que surgissem as afinidades eletivas entre o nascimento das religiões afro-brasileiras e a autonomia feminina.

Como negras de ganho, as escravizadas conseguiam juntar dinheiro para comprar a própria alforria de seus descendentes. Lisa Oliveira (2017, p. 234) assevera que o comércio de gêneros alimentícios, empreendido por mulheres pretas e mestiças no Brasil, correspondia ao papel feminino na produção de comida e nas transações mercantis conferidas nas sociedades africanas tradicionais. No Brasil, ampliaram ainda a gama de possibilidades de inserção no mercado de trabalho livre que se delineava<sup>14</sup>. E a possibilidade de alforria para as mulheres era muito maior do que para os homens:

Essas atividades comerciais recriadas no Brasil ainda na época da escravidão fazem com que surjam as ganhadeiras, escravas ou livres, que em muitas regiões tornam-se as responsáveis pela distribuição dos principais gêneros alimentícios, chegando a comprar a própria alforria, numa forma de liberdade que, por sua vez, beneficiou muito mais as mulheres, que eram menos necessárias à produção sobre a qual o sistema escravocrata estava constituído. Assim, as mulheres negras, comparadas com seus parceiros, tiveram

---

<sup>14</sup>Elas ganhavam dinheiro como amas, lavadeiras, cozinheiras, vendiam quitutes em seus tabuleiros, com a prática de curandeirismo através de seus conhecimentos com as ervas, outras se prostituíam, algumas eram sustentadas por homens com quem mantinham relacionamentos extraconjugais, e em muitos casos, exerciam mais de uma função concomitantemente, a fim de complementar a renda (OLIVEIRA, 2017, p. 235). Tinham filhos, provenientes dos relacionamentos nem sempre duradouros, e em outros casos pelo exercício das práticas sexuais de onde tiravam seu sustento.

melhores oportunidades de trabalho, construindo brechas no mercado de trabalho livre que então se formava (BERNARDO, 2005, p. 10).

Nessa nova condição de existência, a matrifocalidade para essas mulheres não era considerada algo ruim, que lhe imprimia sofrimento, ou um fardo pesado a se carregar. Pelo contrário, evidenciava sua autonomia e conferia satisfação a elas (BERNARDO, 2005, p. 11). Nesse sentido, somente a presença dessas mulheres livres e libertárias no seio de uma sociedade machista, escravocrata e racista já se dava por si só como uma contradição incômoda aos setores dominantes da sociedade. Mas além dessa contradição primeira, havia uma segunda ainda mais potente, que pode ser compreendida quando se analisa a figura dessa mulher enquanto objeto sexual. Essa imagem, que é fruto da visão racista e androcêntrica cristalizada na sociedade, e que possuía um lugar bem definido nas relações de poder cristãs patriarcais, viabilizava não mais uma via de submissão, como se poderia supor. Essas mulheres conseguiam, a partir dessa reificação vil, a superação da submissão. A elas não era imputada a “graça” do casamento monogâmico tridentino, como às mulheres brancas e de classe social elevada. Por isso, possuíam autonomia de movimentos e participação nas manifestações culturais, jamais vislumbradas pelas mulheres endereçadas ao casamento (OLIVEIRA, 2017, p. 219). Dessa forma, a contradição emerge da subversão das regras e valores próprios da sociedade patriarcal no momento em que eles próprios eram incorporados por elas. Ou seja, de dentro do sistema e a partir de seus valores mais caros, elas conseguiam engendrar rupturas e ser o ponto nevrálgico dessa estrutura.

Eram nos ambientes das casas de alcouce, nas uniões consensuais e nas relações transitórias que negras, mulatas e brancas pobres incorporavam ao seu modo as relações culturais patriarcais ao improvisarem papéis informais de resistência que se caracterizaram, sobretudo, pela negação ao estrito comportamento social ditado pela Igreja Católica. Mulheres pobres não necessitavam da submissão resultante das restrições relativas ao casamento tridentino (OLIVEIRA, 2017, p. 219).

Nesse sentido, suas condições de vida e sustento não lhes eram favoráveis sob as lentes da sociedade racista e patriarcal afinada e reafirmada pelo discurso católico. Apesar de toda condenação, elas avançaram no sentido de alcançar a autonomia feminina. E não foi apenas uma consequência da condição sócia econômica vigente, mas também uma escolha consciente. Bernardo (2005, p. 10) assevera que a matrifocalidade não foi só uma imposição da escravidão e do contexto do pós-abolição por conta da marginalização do homem negro no mercado livre durante as primeiras décadas do século XX, que o impedia de assumir a chefia de uma família e de um lar. Mas a essas condições se associou à vontade da mulher de ser autônoma, independente e verdadeiramente livre fora do cativeiro.

Para Weber as afinidades eletivas não se sustentam a partir de uma relação causal, a escolha ativa é preciso estar presente, a atração recíproca (LÖWY, 2011, p.139). Elas escolheram ser livres, chefiar seus lares e se apresentar como lideranças religiosas. Nesse cenário, as redes de solidariedade entre mulheres na mesma condição emergiam como possibilidade de auxílio mútuo e uma resistência não programada, mas criada a partir das próprias condições diárias. Oliveira (2017, p. 218) afirma sobre “a constituição de vínculos de auxílio mútuo através do ‘mau procedimento’ nos fogos chefiados por mulheres sós”. Estranhamente, em um cenário social excludente, racista e patriarcal, a religiosidade de matriz africana delineou um espaço socialmente

expressivo e incômodo aos setores dominantes, onde a centralidade feminina se tornou notável e necessariamente estruturante desses espaços.

De acordo com Oliveira (2017, p. 204-205) o temor de rebeliões e insurreições de escravos e libertos era uma constante entre a classe dominante, pois entre meados do século XVIII e princípio do XIX a população negra e mulata correspondia a 75% do total da população mineira. A possibilidade de alforria era uma estratégia de controle eficiente na prevenção das revoltas. A liberdade muitas vezes estava condicionada à repressão da herança cultural africana e adoção do cristianismo. Segundo Oliveira (2017, p. 186) o discurso cristão dominante maldizia os batuques e suas danças, pois era preciso investir uma luta contra os rituais mágicos e danças profanas, visto que as feiticeiras e curandeiras eram líderes religiosas e possuíam prestígio no seio da comunidade negra. Em seus lares matrifocais negros de diversas origens culturais mesclavam suas referências étnicas e religiosas e fortaleciam suas culturas.

Os negros superaram as diversidades culturais por meio dos batuques e calundus realizados nos domicílios matrifocais, que constituíram os principais centros de práticas sexuais ilícitas, o que expressa a importância das ‘mal-procedidas’ na manutenção de uma cultura de resistência à escravidão (OLIVEIRA, 2017, p. 205).

Esse histórico, que desvela uma trajetória de resistência das mulheres negras e seu proeminente papel na manutenção e recriação das suas tradições religiosas e de suas antecessoras, explica o perfil das líderes de templos de religiões de matriz africana hoje ser formado por mulheres independentes e solteiras. Segundo Nilza Menezes (2012, p. 110) nos terreiros em que a liderança é feminina, “foi possível observar que as sacerdotisas estabelecidas são independentes financeiramente e, geralmente, não possuem maridos”.

Os terreiros por muito tempo foram vistos como um espaço de liderança e emancipação feminina e ainda hoje são ambientes onde a supremacia feminina se mostra expressiva (CORDOVIL, 2014, p. 117-118). Apesar de nesses espaços as mulheres serem notoriamente mais livres, os valores androcêntricos não são anulados, são assimilados, mas isso ainda hoje, só faz emergir mais afinidades eletivas. Segundo Carneiro (2008, p. 111):

antigamente, o candomblé era, nitidamente, um ofício de mulher. Indicam-se entre outras coisas, a necessidade de cozinhar as comidas sagradas, de velar pelos altares, de enfeitar a casa por ocasião das festas, de superintender a educação religiosa das mulheres de crianças – serviços essencialmente domésticos.

Com todas as reproduções do modelo de sociedade patriarcal vigente, no que diz respeito ao ambiente doméstico e familiar<sup>15</sup> ser de domínio e responsabilidade da mulher, valeram-se dos tradicionais trabalhos femininos para firmarem seu lugar no contexto religioso.

Ainda que nos terreiros de Candomblé a liderança e supremacia feminina sejam mais notáveis que nos centros umbandistas, entre outros fatores por uma questão dogmática ancestral

---

<sup>15</sup>As religiões afro-brasileiras de fato possuem um tratamento e uma estrutura familiar, como pai, mãe, filha de santo. Mesmo que essas expressões para alguns candomblecistas não sejam muito bem quistas, até no idioma iorubá se tem expressões ialorixá e babalorixá que significam respectivamente, mãe e pai de santo. Assim como no Candomblé de Angola e do Congo, se tem a mameto de inquice (mãe) e tata de inquice (pai) (CARNEIRO, 2008, p. 110).

do Candomblé, a Umbanda também possui um número expressivo de mulheres ocupando o mais alto cargo na hierarquia dos centros. De acordo com uma ordem social de ancestralidade africana, tradicionalmente somente as mulheres possuem legitimidade para entrar em transe (BASTIDE, 2001). Essa legitimidade feminina tem suas raízes na estrutura religiosa iorubá. “Os iorubás, que faziam ligação entre África Ocidental e a África Bantu, cultuavam forças femininas do cosmos, que retornavam para o bem da comunidade por meio do poder inato das mulheres” (OLIVEIRA, 2017, p. 199). Portanto, o poder feminino era supervalorizado nos rituais, às vezes até mesmo superando o dos ancestrais (OLIVEIRA, 2017, p. 199). Dessa forma, o poder religioso que na África estava concentrado nos homens, no Brasil se transfere para as mãos femininas, e essa transferência “pode ser melhor explicitada ao recolocar a noção de Terra-Mãe, iluminando a necessidade da mãe, da mulher, da proteção feminina para os africanos ao deixarem a sua terra natal – a África” (BERNARDO, 2005, p.19). Portanto, a marcante presença feminina chefiando os espaços de culto das religiões afro-brasileiras, em um primeiro momento, se deu através das mulheres negras forras, na maioria das vezes não casadas, refazendo suas vidas nos centros urbanos.

### 3. PERDA DE ESPAÇO E PODER FEMININOS NOS CENTROS E TERREIROS DE UMBANDA E CANDOMBLÉ

O surgimento das religiões afro-brasileiras está intimamente ligado ao contexto da escravidão, no qual os africanos foram retirados do seu país de origem e trazidos para o Brasil pelo colonizador para desempenhar múltiplas funções. Os africanos se tornaram a principal mão de obra nas lavouras, na casa dos senhores de engenho, mais tarde nas minas de ouro descobertas principalmente em Minas Gerais e também desenvolvendo tarefas na área urbana, trabalhando como escravos de ganho<sup>16</sup>. Segundo Berkenbrock (2012, p. 62) do ponto de vista histórico, a África é o campo de origem e o Brasil o campo de desenvolvimento das religiões afro-brasileiras. As religiões africanas formam a base teológica, a partir do qual se desenvolveram as religiões afro-brasileiras.

Importa salientar a relevância da liderança das mulheres na constituição do Candomblé, sobretudo as de origem iorubá. A mulher como ser fundante e como ocupante do cargo máximo dentro dessa hierarquia religiosa tornou-se um importante assunto a ser pesquisado, principalmente por aqueles que se dedicam ao estudo sobre gênero. Posteriormente a liderança feminina foi basilar também no surgimento da Umbanda, uma religião tipicamente brasileira, que se formou a partir do sincretismo religioso.

No que se refere à hierarquia dentro dos contextos religiosos e na mitologia que dá base ao candomblé e à umbanda, a mulher está, em muitos casos, acima do homem, por diversas questões, entre elas a dogmática e a tradição. O que reverbera ainda hoje em grande parte espaços religiosos afro-brasileiros. A pioneira nesse tipo de discussão foi Ruth Landes (1967),

---

<sup>16</sup>Segundo Berkenbrock (2012, p.81) os africanos eram emprestados para prestarem determinados serviços ou então enviados de casa em casa por seu dono para oferecerem serviços ou venderem algum produto. Muitos deles eram trabalhadores especializados. O lucro ou uma determinada soma combinada anteriormente deveria ser entregue aos donos. Estes escravos gozavam de uma determinada liberdade, se comparada à condição dos escravos do campo. Entre os escravos urbanos houve melhores condições para a transmissão de cultura.

que argumentou a respeito das relações de gênero “transgressoras” que predominavam nos cultos afro-brasileiros e que colocavam as mulheres em funções centrais nas casas religiosas.

Em relação à chefia feminina importa destacar alguns fatores que foram incisivos para que a mulher viesse a ocupar o ápice da hierarquia religiosa, além dos outros que foram elencados no trajeto feminino da África para o Brasil. Fato assim comentado por Bernardo, (2005, p.16):

As mulheres africanas pertencentes a etnias fons e iorubás exerceram em seus respectivos reinos um poder político importante. É claro que no presente da escravidão esse poder teve que ser ressignificado. Na realidade é totalmente contraditório com a situação de escravo o exercício de qualquer poder no plano do real. Assim, pode ter ocorrido uma transformação: se não existiam condições de exercício do poder real, exercia-se no plano do imaginário, através da religião.

Ao contrário do que acontece em grande parte das crenças, onde a figura masculina ocupa o maior posto dentro da hierarquia religiosa, nas religiões de matriz africana, as mulheres desafiaram a sociedade patriarcal, se firmando como lideranças, gerindo com sucesso todas as etapas de formação, organização e gerenciamento dos terreiros. Em outros contextos religiosos as mulheres não atuam nos papéis principais, por isso torna-se tão significativa compreender o papel de atuação das mulheres africanas na constituição das religiões afro-brasileiras. Se fizermos um retorno e analisarmos os contextos religiosos percebemos que na grande maioria o homem aparece como figura central. Rosado-Nunes (2005, p. 363) aponta:

Historicamente, os homens dominam a produção do que é ‘sagrado’ nas diversas sociedades. Discursos e práticas religiosas têm a marca dessa dominação. Normas, regras, doutrinas são definidas por homens em praticamente todas as religiões conhecidas. As mulheres continuam ausentes dos espaços definidores das crenças e das políticas pastorais e organizacionais das instituições religiosas. O investimento da população feminina nas religiões dá-se no campo da prática religiosa, nos rituais, na transmissão, como guardiãs da memória do grupo religioso.

Quando os homens perceberam toda a credibilidade e poder confiado às mulheres dentro dos terreiros começaram a tomar as iniciativas para adentrar enquanto lideranças, esse espaço sagrado. Carneiro (2008), não considera justa a entrada dos homens no candomblé, sendo para ele desmoralizadora a maneira pela qual o sexo masculino adentrou a religião. O autor aponta que os homens usurparam os saberes femininos que foram construídos e estruturados ao longo de anos de preparo dentro das tradições religiosas de matriz africana. Assim como Carneiro (2008), Lagos (2012) também defende a importância das mulheres nos terreiros e não descreve positivamente a ação dos homens nesses espaços sagrados. Segundo a autora quando a mulher é sacerdotisa chefe, geralmente ela é organizada, domina e controla tudo, participa de todas as esferas, tanto organizacionais quanto rituais, coordenando de maneira holística o espaço. Já nas casas dirigidas por homens, eles mandam fazer e não fiscalizam. Dessa forma, os serviços nem sempre são feitos como deveriam e a desorganização, pode comprometer



a dinâmica da casa<sup>17</sup>, uma vez que todos os rituais são voltados para trocas de energias entre o Aiê (terra) e o Orum (céu) a manipulação equivocada de qualquer elemento dentro do terreiro pode provocar desequilíbrio entre o mundo espiritual e o mundo terreno.

Enquanto Lagos (2012) faz uma observação sobre o domínio das mulheres em todos os aspectos religiosos e organizacionais que envolvem uma casa de santo, Carneiro (2008) faz uma referência à importância dos saberes tradicionais dominados pelas mulheres sendo usurpados pelos homens, que em algumas ocasiões não possuem experiência suficiente para manter vivos os conhecimentos necessários para conduzir uma casa de candomblé. É relevante mencionar que como no candomblé não existe um livro sagrado. É a experiência, o conhecimento e a vivência no espaço do terreiro que mantêm vivas as tradições religiosas afro-brasileiras.

O poder e a visibilidade advindos dos terreiros enquanto espaços sagrados passaram a despertar o interesse dos homens que começaram a procurar meios para se inserirem como lideranças (babalorixá), nesses contextos religiosos, que outrora eram predominantemente femininos. O chamado dos orixás, as doenças e perturbações espirituais, a possibilidade de ascensão social e a realização financeira são motivos que corroboram para a inserção do homem nos terreiros. Muitas vezes a inexperiência dos homens, sua chegada ao terreiro sem passar pelo processo de feitura, colocam em xeque a credibilidade das religiões afro-brasileiras, que são alvos constante do chamado racismo religioso.

Pesquisas e estatísticas vem demonstrando como os homens estão ocupando os lugares que antes eram exclusivamente dominados pelas mulheres. Utilizamos a pesquisa feita em três localidades diferentes para exemplificar essa ascensão masculina dentro: dos terreiros de candomblé.

Cidades e números totais de terreiros	Terreiros dirigidos por Homens	Terreiros dirigidos por Mulheres
Juiz de Fora (2000) 23 terreiros	12	11
João Pessoa (2009) 28 terreiros	16	12
Rio de Janeiro (2015) 33 terreiros	19	14

Tabela 1: relação comparativa entre número de terreiros liderados por homens e mulheres nas respectivas localidades.

Os dados acima foram colhidos nas pesquisas feitas em Juiz de Fora por Maria da Graça Floriano (2000), em João Pessoa por Bastos (2009) e no Rio de Janeiro por Pereira (2015). Percebe-se que gradativamente os homens vêm conseguindo conquistar a liderança dentro dos terreiros de candomblé. Mas um dado merece ser mencionado, enquanto em vários terreiros a matrilinearidade vem perdendo espaço, na Casa Branca, uma das mais tradicionais de Salvador,

<sup>17</sup>Como as generalizações podem representar armadilhas perigosas para a pesquisa acadêmica, a observação de Lagos (2012) não deve ser tomada como base para descrever a realidade de todos os terreiros chefiados por homens. Por outro lado, também não deve ser negligenciada, visto que parte de uma observação criteriosa, que descreve os aspectos mais comuns em relação às casas de liderança feminina e masculina, não configurando uma totalidade irrefutável.

não há iniciação de homens com objetivo de assumir a cadeira como babalorixá, há somente iniciação de ogãs. Mesmo assim é notória a inversão de valores: as mulheres vem perdendo espaço para os homens dentro de um contexto religioso que a mesma foi reconhecida como ser fundante. A crescente participação do elemento masculino nessas religiões é explicada em parte pela mudança de contexto social dessas religiões na atualidade. Hoje, o homem negro não mais se encontra no cativo, impedido de protagonizar a cena cultural e religiosa, e tão pouco hoje tais religiões só são cultuadas por negros. Diante disso, o ambiente social atual possibilitou a participação masculina, como no passado possibilitou a ascensão feminina enquanto liderança, a partir de afinidades eletivas. E assim como as mulheres no passado, os homens não hesitaram em tomar tal oportunidade para si, por conta dos vários fatores já elencados. Dessa forma, o sistema patriarcal que se manteve dominante, reverberou de fora para dentro, da sociedade para os terreiros e centros, e as mulheres assistem aparentemente em conformidade tal transmutação.

Assim como o machismo encontrou um canal de acesso para as religiões afro-brasileiras, o feminismo encontrou uma via de acesso às Folia de Reis. Percebemos que enquanto no contexto da Folia de Reis as mulheres têm conseguido ascender ocupando papéis de destaque, nas denominações de matriz africanas como a Umbanda e o Candomblé os homens têm chegado e ocupado o cargo de chefia que até então era algo estritamente feminino.

## CONCLUSÃO

Através de uma análise histórica foi possível perceber as mulheres de origem africana como precursoras na reinvenção da sua forma de crer dentro do hostil ambiente da escravização no Brasil. Os primeiros terreiros de que se tem notícia, datando dos séculos XVIII e XIX, são os candomblés de origem iorubá, cuja chefia é feminina, embora uma proto-Umbanda já vinha tomando forma nos batuques e calundus das casas matrifocais nas Minas setecentistas. Mesmo sob a imposição dos costumes do colonizador europeu as mulheres souberam preservar e enriquecer seus costumes, seus idiomas, sua cultura e seu modo de reverenciar os deuses. Em contrapartida também souberam acrescentar aos seus hábitos religiosos elementos do catolicismo e da cultura indígena, ampliando ainda mais suas possibilidades de recriar no Brasil as suas práticas religiosas.

As mulheres negras resistiram, e através da formação de afinidades eletivas entre as embrionárias religiões afro-brasileiras nesse momento e a autonomia feminina resgatada e ressignificada, reinventaram dentro do contexto da escravização o seu modo de vida e de se relacionar com poder, abrindo uma via de empoderamento da mulher negra em uma sociedade patriarcal, racista e classista. Aproveitaram suas habilidades desenvolvidas, principalmente como cozinheiras e negociantes, para buscarem recursos econômicos visando sua liberdade. Foram capazes de desafiar a sociedade patriarcal se estabelecendo como fundadoras e ocupantes do cargo mais alto existente dentro da hierarquia religiosa afro-brasileira.

Por questões próprias do modelo escravocrata, as mulheres conseguiam juntar pecúlios e conquistavam sua alforria antes dos homens. Juntamente com a liberdade alcançada, foram surgindo as primeiras casas de religião de matriz africana no Brasil. Tradicionalmente nas grandes religiões a liderança é algo pertencente aos homens. Por outro lado, o topo da hierarquia religiosa ocupada por mulheres é uma realidade constatada nos terreiros de umbanda e candomblé. Em uma sociedade onde as mulheres eram vítimas da opressão masculina, da violência

e da invisibilidade, elas se tornaram empoderadas, respeitadas e veneradas por conta da autoridade que exerciam.

Dentro das religiões de matriz africana atualmente tanto homens quanto mulheres podem assumir o posto hierárquico mais alto. Porém, por muito tempo as mulheres, se estabeleceram como lideranças únicas dentro dos terreiros e até hoje em candomblés tradicionais da Bahia não é permitido aos homens ocuparem o cargo de chefia (babalorixá). As mulheres são consideradas as principais guardiãs dos saberes elementares para a existência das religiões afro-brasileiras. Mas a revelia disto parece estar se consolidando como uma tendência a ascensão masculina enquanto liderança nas religiões afro-brasileiras.

Estatisticamente nota-se que em muitos terreiros de Umbanda e Candomblé os homens estão ocupando um espaço que era estritamente feminino. Em contrapartida percebemos um movimento oposto nas Folias de Reis, onde o homem que tradicionalmente se estabelecera como figura principal, está dividindo espaço com as mulheres que ficavam invisibilizadas nos bastidores deste contexto religioso. Um fato marcante explanado é que dentro da folia de pertença umbandista as mulheres conseguem conquistar seu espaço para além da invisibilidade dos trabalhos domésticos, como extensão do que realizam no ambiente privado. Logo, a autonomia confiada às mulheres no espaço sagrado dos terreiros está migrando para o contexto da folia e conferindo a elas poder e visibilidade.

Na atualidade a mulher ocupa espaços de visibilidade a ela sempre negados. Nas folias de pertença umbandista as mulheres se inserem no cortejo, possuem funções rituais definidas e são lideranças dos grupos. Liderança que não pode ser observada nas folias de pertença católica onde o patriarcalismo ainda fala mais alto conferindo aos homens o posto de liderança.

Tratar de dois contextos distintos, mas que dialogam entre si, nos permitiu perceber uma inversão de valores tradicionais: nas religiões de matriz africana os homens vêm adentrando um espaço de domínio até então feminino enquanto na folia de pertença umbandista a superioridade masculina vem sendo paulatinamente diluída pela presença das mulheres nas esferas de visibilidade e poder. O campo religioso brasileiro é muito dinâmico, por isso suscita deslocamentos de diversos fenômenos religiosos e sociais. O que sugere um movimento de fluxo e refluxo, construção e desconstrução, revelando valores aparentemente antagônicos em espaços simbolicamente improváveis em que insistem em se inserir, e o fazem com êxito.

## REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita. *Festa à brasileira*. o significado de festejar no país que “não é sério”. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Faculdade de São Paulo. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis> Acesso em: 27 fev. 2014.

BASTIDE, Roger. *Os Candomblés da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BASTOS, Ivana Silva. A visão do feminino nas religiões Afro-brasileiras. CAOS – *Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n. 4, Setembro/2009

BEAUD, Stéphane, WEBER, Florence. *Guia para pesquisa de campo*: como produzir e analisar dados etnográficos. Tradução de Sérgio Joaquim Almeida; revisão de tradução de Henrique Caetano Nardi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos orixás*: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BERNARDO, Teresinha. O Candomblé e o poder feminino. *Revista Estudos de Religião*, n.2, 2005, p. 1-21.

BIRMAN, Patrícia. Mediação feminina e identidade pentecostal. *Cadernos Pagu*, n. 6-7, Campinas, p.201-226, 1996.

CARNEIRO, Edson. *Candomblés na Bahia*. 9ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008. [Raízes]

CORDOVIL, Daniela. *Religiões afro*: introdução, associação e políticas públicas. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

FLORIANO, Maria da Graça. Tradição e invenção: candomblé e umbanda no campo religioso de Juiz de Fora. In. DAIBERT, Robert Júnior; FLORIANO, Maria da Graça; BERKENBROCK, Volney José (orgs). *A mão que costura o ventô*: mediações do sagrado nas tradições religiosas afro-brasileiras. Juiz de Fora: Ed.UFJF/MAMM, 2015.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, LCT, 2008.

LAGOS, Nilza Menezes Lino. *Segredos e intrigas*: Relações entre violência e o processo de masculinização nas lideranças das práticas religiosas afro-brasileiras em Porto Velho – RO. 219 F. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Faculdades de Humanidades e Direito da Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2012.

LÖWY, Michael. Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber. Tradução de Lucas Amaral de Oliveira e Mariana Toledo Ferreira. *PLURAL*, Revista do Programa de Pós -Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.17.2, 2011, pp.129-142

MENEZES, Nilza. *A violência de gênero nas religiões afro-brasileiras*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012, 208 p.

OLIVEIRA, Lisa Batista de. *Devassas e “mau-procedidas”*: prostituição, concubinato e vivência religiosa nas Minas Gerais do século XVIII. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

PEREIRA, Rodrigo. As transformações nos matriarcados nagôs nos candomblés no estado do Rio de Janeiro [séculos XX e XXI]: a figura dos homens no comando dos axés. *Revista Espacialidades*, v. 8, n. 1, 2015.

PROENÇA, Wander de Lara. *Observação participante*. Revista Antropos, vol.2, Ano 1, maio de 2008.

ROSADO-NUNES, Maria José. Gênero e religião. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, 2005, p. 363-365, maio-agosto 2005.

# Contribuição ao estudo da noção de pessoa no candomblé

Contributions to the study of the notion of human being in candomblé

*Daniela Calvo*

## RESUMO

---

Objetivo deste trabalho é contribuir para as discussões ao redor da noção de pessoa no candomblé a partir da pesquisa etnográfica em um terreiro de nação *ketu*, com fortes influências do sistema de Ifá em sua prática ritual e sua cosmovisão. A perspectiva adotada é a do cuidado da saúde no candomblé. A pessoa se encontra em uma malha de relações com o cosmo e com a sociedade. É concebida como composição de uma série de elementos, constituídos por partes espirituais e materiais, entre os quais se destaca o *orí*, a cabeça, que é a base da personalidade e do pensamento e contém as potencialidades que podem vir a se realizar em sua vida.

---

**Palavras-chave:** noção de pessoa; *orí*; candomblé; religiões afro-brasileiras; saúde.

---

## ABSTRACT

---

The aim of this paper is to contribute to the discussions about the notion of the human being ("person") in candomblé, from the viewpoint of an ethnographic research in a *terreiro* of *ketu* nation, which is strongly influenced by Ifá system in its ritual practice and cosmology. The perspective adopted here is that of health care in candomblé. The person is situated in a meshwork of relations with cosmos and society. He/she is conceived as constituting a series of elements, that are defined by material and spiritual parts. Among them, *orí*, the head, takes a prominent place, since it is the basis of personality and thought and contains all the potentialities that can be realized in his/her life.

---

**Keywords:** notion of person; *orí*; candomblé; afro-brazilian religions; health.

---

---

<sup>1</sup> Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)/PPCIS), membro do Núcleo de Estudos de Religião (NUER/ UERJ). E-mail: dn1clv7@gmail.com. Esta pesquisa foi realizada com o apoio financeiro da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior). Artigo recebido em 01.10.2019 e aceito em 20.11.2019. Contato: dn1clv7@gmail.com

## INTRODUÇÃO

A perspectiva do cuidado da saúde no candomblé faz sobressair aspectos da noção de pessoa que são complementares com respeito a estudos baseados no percurso iniciático e na incorporação ritual dos *òrìṣà*. De fato, de acordo com Luiz Duarte (2003, p. 174) “entre os muitos aportes ao estudo dos fenômenos da saúde/doença da antropologia social figura a relativização cultural da noção de «pessoa»”.

O cuidado com o bem-estar do ser humano é um componente fundamental no candomblé e abrange diferentes aspectos: saúde, vida longa, prosperidade, família, boas relações sociais, um bom caminho de vida e o equilíbrio espiritual. A pessoa, na sua complexidade de ser biopsicossocial e espiritual, é envolvida nesse processo.

Minha pesquisa fez sobressair uma concepção de pessoa holística e relacional, constituída por elementos espirituais e materiais, em combinação com uma cosmovisão em que a noção de “força vital”, *àṣẹ*, é central e estabelece participações e afetos com os seres da natureza, os *òrìṣà*, os antepassados e os meios social e ecológico.

A prevalência de certos aspectos na noção de pessoa está relacionada à concepção de tempo que se favorece em certo momento da vida social ou no foco da etnografia. Como assinalado por Evans-Pritchard (1978) em seu estudo sobre os Nuer, um tempo cíclico e reversível (que, para os Nuer, tem como eixo a alternância das estações, a relação com o ambiente e as atividades de subsistência) coexiste com um tempo linear, estrutural (baseado nas linhagens, nos conjuntos etários e nos rituais de iniciação).

Minha análise da concepção da pessoa a partir dos cuidados terapêuticos – focando-se nas doenças e nos problemas que afligem seu cotidiano, na consulta e nos procedimentos rituais voltados a restabelecer a saúde – faz sobressair a prevalência do tempo cíclico, em que a energia das pessoas se desgasta e enfraquece e precisa ser periodicamente repostas. Dessa forma, estabelece-se como contraponto à noção de pessoa elaborada a partir de um tempo estrutural, que sobressai em estudos baseados no processo iniciático e na incorporação dos *òrìṣà*. Por exemplo, Bastide (1973), Goldman (1985, 2005), Anjos (2006) e Flaksman (2014) delineiam um processo de construção da pessoa, de composição e recomposição de múltiplidades – continuamente ameaçado de desequilíbrio e destruição – que leva (nos termos de Bastide) a “graus mais elevados do ser”, em um contínuo que vai dos não iniciados e que tangencia o “Não ser” até o “Ser pleno” dos *òrìṣà*.

O ponto de vista do cuidado da saúde no candomblé e dados etnográficos, que

escapam às interpretações desses autores, levam-me a entender a pessoa – ao lado de um caminho de acumulação progressiva de *àṣẹ* ao longo do percurso iniciático e por contato com o sagrado – enquanto está envolvida no fluxo dinâmico da existência, chamada a lidar com problemas e desafios cotidianos e ameaçada de se enfraquecer e não ter os instrumentos necessários para lidar com seus problemas e alcançar seus objetivos.

Portanto, conhecer a situação e as dificuldades, manter o bem-estar, prever e superar os obstáculos são necessidades que levam pessoas a consultar periodicamente o oráculo, a integrar as forças vitais necessárias, e a comunicar e negociar com os *òrìṣà* e os antepassados a realização dos próprios desejos.

Nas práticas observadas, a acumulação de *àṣẹ* sobressai em seu aspecto quantitativo e qualitativo, já que a escolha dos elementos utilizados e dos *òrìṣà* chamados a intervir – de acordo com os veredictos do oráculo – depende de uma classificação da natureza baseada em qualidades de *àṣẹ* (que constituem subdivisões e molarizações da força vital que flui do ser supremo, Olódùmarè). Esta escolha tem como finalidade acrescentar à pessoa as forças vitais de que precisa naquele momento.

Objetivo deste trabalho é contribuir para as discussões ao redor da noção de pessoa nas tradições de matriz africana a partir da perspectiva da manutenção da saúde, apontando conexões e tensões entre a literatura etnográfica sobre o tema, dados extraídos da pesquisa de campo, mitos e ensinamentos que circulam no terreiro, comportamentos cotidianos, práticas rituais e sua vivência e interpretação por adeptos e clientes.

Na primeira parte do artigo, apresento o cuidado da saúde no candomblé através da consulta oracular e dos tratamentos rituais, que visam completar, repor e reforçar seu *àṣẹ* e manter (ou restabelecer) a saúde; sucessivamente, exploro a concepção do ser humano como parte de uma malha que o conecta a outros seres humanos e a não-humanos (incluindo seres da natureza, coisas, seres espirituais e forças); analiso, enfim, a estrutura do ser humano, em seus componentes materiais e espirituais. Entre essas componentes, destaca-se o *orí*, a cabeça, em que são concentradas as forças e as potencialidades do ser humano, que é objeto de rituais voltados para a manutenção da saúde ou constituem parte do percurso iniciático.

A pesquisa foi realizada no *Aṣe Idasile Ode*, terreiro de *nação ketu*, que é dirigido pelo *bàbáloriṣà* Marcelo dos Santos Monteiro Oloye Oḍearofa Omo-awo Ifa-Funké, e está localizado em Olaria, na cidade do Rio de Janeiro. As origens do terreiro remetem ao *Axé N'la Omolu*, onde Bábá Marcelo viveu na primeira parte de sua vida, foi suspenso *ògá* e, aos seus dezoito



anos, foi confirmado *aşógúnr<sup>2</sup>* de Obalúaié. Em 1998, iniciou-se em Ifá (da linha nigeriana) e fundou o *Áşe Idasile Ode* em Marambaia, São Gonçalo – RJ, transferindo-o em 2001 para a casa de herança da sua família em Olaria. O fato de ele ser também *babaláwo* leva-o a conciliar as tradições transmitidas e reelaboradas no Brasil com a visão nigeriana (que conhece através do contato com *babaláwo* nigerianos e de seus estudos), o que provoca a reformulação de algumas de suas concepções, práticas e ensinamentos de vida.

Os intercâmbios entre a África Ocidental e os países da diáspora africana, acompanhados pela difusão do sistema de Ifá e pela circulação de conhecimentos e mercadorias, estimularam em diferentes terreiros de candomblé (sobretudo na região Sudeste) importantes modificações em âmbito ritual, que são ainda pouco estudadas. Minha pesquisa sobre o cuidado com a saúde faz sobressair, entre outros aspectos, como a centralidade do papel dos *òrìşà* na vida humana<sup>3</sup> – e, portanto, da necessidade de apaziguá-los e satisfazê-los – é substituída pela atenção com a própria conduta e pelo cuidado do *orí* (a cabeça, considerada a parte mais importante e mais sagrada do ser humano e base do destino individual).

Minhas reflexões estão baseadas num estudo etnográfico através de uma imersão no campo de pesquisa. Os instrumentos de registro e produção de dados utilizados foram o diário de pesquisa, a observação participante e a entrevista com um roteiro semiestruturado. A participação dos cursos sobre aspectos sagrados, que Bábá Marcelo oferece em seu terreiro, permitiram-me aprofundar os aspectos teóricos e os particulares dos rituais, esclarecer algumas questões e abrir outros questionamentos a partir das perguntas e dos pontos de vista de alunos pertencentes a outros terreiros.

## CUIDAR DA SAÚDE NO TERREIRO

O cuidado da saúde é um aspecto central no candomblé, como ressaltou também Bábá Marcelo em sua afirmação “Cuidamos de seres humanos através de *òrìşà* e não de *òrìşà* através de seres humanos”. No desempenho do cargo sacerdotal de Bábá Marcelo e em seus ensinamentos, o cuidar de pessoas sobressaiu de diferentes maneiras: nas consultas com o oráculo de Ifá; na preparação de “oferendas” e “remédios” para solucionar as situações que se apresentam; na importância atribuída às interdições pessoais estabelecidas através do oráculo,

---

<sup>2</sup> Lit. sacerdote da faca, *ògá* encarregado dos sacrifícios rituais.

<sup>3</sup> A vontade dos *òrìşà* ou a cobrança de compromissos assumidos com eles (manifesta frequentemente através de doenças ou infortúnios) apareceu em algumas das minhas entrevistas com adeptos do candomblé e em pesquisas sobre o candomblé baiano, quais Gomberg (2011), Barros e Teixeira (1989) e Rabelo (2014).

que podem fazer mal em todos os planos da existência (espiritual, financeiro, físico, mental, social); na visão da iniciação em *òrìṣà* também como possibilidade de propiciar um melhor destino e de mudar as sortes e os infortúnios (e de favorecer um bom caminho de vida para quem se inicia em Ifá); enfim, em sua concepção da força vital dos elementos da natureza e dos *òrìṣà*, que podem ser integrados de várias formas à pessoa para dar-lhe equilíbrio e força.

Doenças, distúrbios psicológicos, insucessos e conflitos refletem uma fraqueza ou um desequilíbrio do *àṣẹ*, sendo devido à omissão de obrigações com os *òrìṣà* ou os antepassados; devido à infração às regras, às interdições pessoais ou à conduta apropriada, que deixam espaço para os *Ajogún* (os espíritos da esquerda, lit. “guerreiros contra o ser humano”, incluindo diferentes infortúnios e acidentes, como: morte, doença, derrota, luta etc.) agirem na vida; devido a um destino difícil ou à escolha de uma “cabeça ruim” antes de deixar o *òrurá* e nascer no *aiyẹ*<sup>4</sup>; devido a um desequilíbrio nas relações sociais que levam a ser vítima de ataques espirituais (quando a pessoa não está protegida pelos próprios antepassados, pelos *òrìṣà* ou pelas *Íyámí*<sup>5</sup>); devido às escolhas de vida, às circunstâncias e a um processo natural de desgaste. É pela vulnerabilidade da pessoa em nível energético e por uma condição de *corpo aberto* (em contraposição ao *corpo fechado*, saudável, protegido) que micróbios, viroses, acidentes e infortúnios atingem a pessoa.

A consulta ao oráculo de Ifá representa o meio de comunicação com os *òrìṣà* e os antepassados, para conhecer o destino da pessoa e a situação pela qual está passando e, portanto, negociar a possibilidade e as modalidades de intervir para melhorar a situação, afastar os infortúnios e propiciar as sortes. O oráculo pode também prever problemas até então não conhecidos ou aconselhar uma consulta médica para a pessoa ou seus familiares. Ao revelar os *odù* (signos do destino) da pessoa e suas sortes e infortúnios, o *bàbálórìṣàl* a *iyálórìṣà* faz um diagnóstico de sua personalidade, aconselha sobre a conduta apropriada e as interdições a serem respeitadas, a fim de evitar obstáculos, infelicidades ou doenças.

Em caso de algum problema ou de uma situação negativa, o *bàbálórìṣàl* a *iyálórìṣà* estabelece, através do oráculo, se é possível intervir através das práticas rituais e informa as modalidades e os materiais necessários. Qualidades específicas de *àṣẹ* podem ser acrescentadas, segundo as necessidades, à pessoa (por meio do *borí*<sup>6</sup>, *agbó*<sup>7</sup>, *gberé*<sup>8</sup>, objetos e amuletos), ou

<sup>4</sup> O mundo espiritual.

<sup>5</sup> O mundo físico.

<sup>6</sup> As Mães Ancestrais, donas do poder feiticeiro feminino.

<sup>7</sup> Oferenda ao *orí*.

<sup>8</sup> Banhos.

servir (através de *ebó'o*) como meio de comunicação e troca com o mundo espiritual, para ser revertido em benefícios na sua vida.

Em caso de doenças particularmente graves ou de um destino muito difícil, a iniciação se apresenta como solução extrema, pois, ao morrer e renascer, o neófito passa por um período de reclusão que representa a gestação no ventre materno. O *bábáloriṣà* a *iyáloriṣà* pede ao deus supremo, Olódumarè, um novo destino, de afastar os infortúnios (morte, doença, luta, carência financeira, derrota) e de propiciar as sortes (vida longa, saúde, família, filhos, vitória).

Um caso extremo é o *ábíkú* (pessoa que nasce para ter um trânsito muito breve no *aiyé*, morrer e voltar logo no *òrun*), que precisa de diagnósticos e cuidados constantes e para o qual a iniciação pode se tornar necessária para ter uma vida longa e saudável.

No *Aṣe Idasile Ode* é recusada a interpretação da doença como “chamado do *òrìṣà*” e ressaltada a escolha pessoal para a iniciação: o cargo sacerdotal pode estar no caminho de vida da pessoa ou se tornar necessário para enfrentar situações particularmente difíceis, mas cabe a ela assumi-lo, rejeitá-lo ou adia-lo por um tempo, também porque, segundo Bábá Marcelo, sem o consentimento do *orí* da pessoa, nenhum ritual poderia favorecê-la.

## O SER HUMANO COMO NÓ DE RELAÇÕES

Na base das formas de cuidado no candomblé está uma concepção de pessoa holística, ecológica e relacional, perpassada de fluxos vitais. Está situada em uma linhagem, no cosmo, no meio social (que inclui também os antepassados, os *òrìṣà* e os demais seres espirituais) e ambiental, que afetam sua vida e sua forma de estar no mundo, mas sobre os quais o candomblé fornece meios para agir. Como salienta Roger Bastide (1993, p. 40), “precisa procurar a chave da realidade individual no conjunto das relações, que ligam o homem aos diferentes princípios constitutivos do Cosmo e ao conjunto das relações sociais (incluídos, claro, aqueles que ele nutre com os Mortos)”.

A unidade estrutural do ser humano se constrói na correspondência entre suas diferentes partes constitutivas e os elementos do cosmo e da sociedade, que Bastide (1993, p. 40) descreve como um “sistema de composição de forças”, um “sistema de jogo de dialéticas, complementaridades, conflitos, reforços, exclusão entre princípios descontínuos”.

<sup>9</sup> Incisões.

<sup>10</sup> Oferenda aos *òrìṣà*, aos antepassados, a *Òrúnmilà* (o senhor do destino), ou a outros seres espirituais.

O cuidado da pessoa é acompanhado pela atenção aos *òrìṣà* e aos antepassados, pois, salientou Bábá Marcelo: “é importante manter boas relações com nossos antepassados para que nos protejam no *òrun*<sup>II</sup> dos antepassados dos nossos inimigos. E precisa alimentar os *òrìṣà* a fim de que, como hóspedes bem acolhidos e cuidados, fiquem conosco e nos ajudem”.

No ritual de *borí*, as oferendas ao própria *orí* são compartilhadas com as pessoas ali presentes, com os antepassados, com Eṣu, com os *òrìṣà* e os seres espirituais chamados a “comer juntos”, segundo as orientações do oráculo. E os membros do núcleo familiar são convidados a participarem para que cultuem juntos sua ancestralidade e para que suas relações sejam curadas e equilibradas.

O ambiente em que a pessoa vive e trabalha, seus contatos e suas ações podem enfraquecer sua força vital e levar à necessidade de renová-la frequentemente. De fato, se, usualmente, é aconselhado tomar um *borí* por ano, há pessoas que precisam de maior cuidado por causa de fatores externos. Por exemplo, Bábá Marcelo afirmou que os *bábálorìṣàl* as *iyálorìṣà*, cuidando continuamente de outras pessoas e lidando com problemas e situações difíceis, estão sujeitos a ver sua energia diminuir e, portanto, precisam alimentar seu *orí* constantemente. Quando perguntei a Vânia, iniciada no *Aṣe Idasile Ode*, sobre sua necessidade de *borí* mais frequentes, ela encontrou uma explicação em seu trabalho de enfermeira (que inclui autópsias), implicando o contato com pessoas doentes e com cadáveres.

A infração às interdições (na alimentação, na utilização de certas cores, nas ações cotidianas, nas relações interpessoais e com os seres espirituais, na conduta de vida, nos pensamentos e nas emoções) estabelecidas através de Ifá não representam tabus, mas uma lista de recomendações relativas àquilo que a pessoa deve evitar porque pode fazer-lhe mal em algum plano de sua existência. Interrogado sobre a questão por uma aluna durante um curso, Bábá Marcelo recusou a afirmação de que uma pessoa pode comer de tudo até quando não vê que lhe faz mal. Explicou que ela pode ser afetada em algum plano que não se relaciona à comida ou de que não se dê conta. Por exemplo, pode ser enfraquecida no plano espiritual. Um caso que encontrei na minha pesquisa foi o de um senhor que foi aconselhado de não cuidar de cachorros porque isso poderia afetá-lo no plano financeiro.

---

<sup>II</sup> O mundo espiritual.

## ORÍ: COMPONENTE PRINCIPAL DO SER HUMANO E DESTINO INDIVIDUAL

A prática ritual de Bábá Marcelo se baseia em uma noção de pessoa que, em sua estrutura, é constituída por uma série de elementos, compostos por partes espirituais e materiais. Dentre estes, se destaca o *orí*, a cabeça, que constitui a parte mais importante e mais sagrada da pessoa e, como afirmou Bábá Marcelo, é o *òrìṣà* principal de cada um e é essencial para realizar uma vida plena e saudável. Um *oríkì*<sup>12</sup> ao *orí* diz que: “Não abençoe nenhum *òrìṣà* antes de tua cabeça”.

Muitas pessoas do candomblé procuram Bábá Marcelo – além de seu conhecimento de Ifá e de sua experiência como *bábálorìṣà* – pela importância que ele atribui, em seu cuidado do ser humano, ao *orí*, como sobressaiu em diferentes entrevistas. Por exemplo, Adriana de Iyemanjá, vinda de outro terreiro (que deu obrigação em *òrìṣà*, iniciou-se em Ifá com Bábá Marcelo e frequentou, por alguns anos, o *Àṣe Idasile Odé*), sustentou que o candomblé representa, para ela, um tratamento espiritual. Para Adriana, o cuidado do *orí* assume particular importância por ela ter sofrido, desde a infância, de distúrbios neurológicos e psicológicos que os médicos não conseguiram diagnosticar e tratar. Ela ressaltou que:

Na verdade, todo o meu problema está sempre ligado à cabeça, ao sistema nervoso. Sou uma pessoa muito agitada, nervosa, que fala muito, briga muito, pensa demais, dorme muito pouco. Uma minha prima ficou maluca, com esquizofrenia, quando eu era adolescente e, por ter isso na família, estava com medo de eu também chegar à loucura.

A seus problemas de ansiedade adicionou-se a bulimia (que ela não conseguiu curar com os tratamentos médicos e psicológicos), que ela desenvolveu em um momento de grave crise pessoal, quando se separou do marido e a família se mudou para o Sul. Após ter saído do terreiro que frequentava, Adriana conheceu Bábá Marcelo em ocasião de uma palestra sobre *Cosmogonia africana* no IPN,<sup>13</sup> em que ficou encantada por sua fala sobre Ifá e sobre *orí*. Ela relatou que não teve mais problemas de bulimia após sua iniciação em Ifá, e que diminuiu, até parar, as doses de Rivotril que estava tomando para controlar sua ansiedade e conseguir dormir, mas continuou indo ao psicólogo.

Para Adriana, as rezas ao *orí* que Bábá Marcelo lhe ensinou, e que ela recita todos os dias, bem como o ritual de *borí*, estão ajudando muito a controlar seus “problemas psicossomáticos”, como ela os define.

<sup>12</sup> Saudação.

<sup>13</sup> Instituto dos Pretos Novos.

Observo que o ritual de *borí*, em que se alimenta o *orí* para reforçar e equilibrar a própria energia, tem, para Bábá Marcelo, um valor predominantemente terapêutico e, embora faça parte do processo iniciático, não representa necessariamente uma etapa da iniciação e um vínculo com o *bábálórìṣàl* a *iyálórìṣà* e a família de santo<sup>14</sup>.

Apresento de forma sucinta o mito que narra a fabricação do ser humano no *òrun* antes do nascimento, que mostra como ele participa da essência divina, do sopro vital, o *émí* insuflado por Olódumarè, e da matéria dos antepassados e recebe o destino pessoal.

Após Oṣálá ter moldado o corpo humano a partir da lama, Olódumarè lhe insufla seu sopro divino (*émí*) e o ser humano em formação vai para a casa de Ajalá (o oleiro divino) e escolhe sua cabeça, o *orí*, junto a seu destino, com Òrúnmilà como testemunha. Os ancestrais oferecem parte de sua substância para aperfeiçoar o *orí* da pessoa.

Segundo Bábá Marcelo, o destino é composto por três partes: uma é escolhida, outra vem de complemento aos pedidos e uma terceira é imposta, sendo deixada de herança pelos próprios antepassados. Ele salientou que é importante manter boas relações com os próprios antepassados, para que eles não atrapalhem o próprio caminho e não imponham desvios ou coloquem obstáculos, pedindo que seu descendente realize aquilo que eles se comprometeram antes do nascimento e não cumpriram.

Junto ao destino, a pessoa recebe também suas sortes (vida longa, saúde, família, filhos, vitória) e infortúnios (morte, doença, luta, carência financeira, derrota). Usualmente, as sortes e os infortúnios (em uma ordem, dependendo do que vai dirigir a vida de uma pessoa, vai acontecer antes ou com mais frequência) são estabelecidos na primeira consulta a Ifá, juntos ao *odú* do destino, ao *ìponrí* (a força vital que rege a pessoa: água, ar, terra, ou fogo), ao *òrìṣà* e aos *èèwò* (interdições).

Segundo o mito, quando o ser humano atravessa a fronteira entre *òrun* e *aiyé*<sup>15</sup> e nasce no *aiyé*, esquece o que aconteceu antes, podendo conhecê-lo somente de Òrúnmilà através de Ifá, o oráculo que ele mesmo criou para aconselhar os seres humanos.

<sup>14</sup>Em muitos terreiros, o *borí* é considerado uma etapa do processo iniciático e somente caso uma pessoa apresente graves problemas e não possa se iniciar logo é dado um “*borí* de misericórdia”, com a finalidade de adiar a iniciação. De fato, como sobressaiu dos relatos de alguns dos meus entrevistados e de vários estudos etnográficos, dentre os quais, Gomberg (2011), Barros e Teixeira (1989) e Rabelo (2014), a doença e o infortúnio, no candomblé, são, frequentemente, atribuídos a um chamado dos *òrìṣà* e é aconselhada a iniciação como meio para solucioná-los.

<sup>15</sup>*Òrun* e *aiyé* – que podem ser descritos, respectivamente, como mundo espiritual (onde moram Olódumarè, os *òrìṣà*, os antepassados e os demais seres espirituais) e mundo físico (onde habitam os seres humanos) – não representam realidades separadas, mas dimensões do mesmo universo. Como observou Bábá Marcelo, “não podemos ver nossos antepassados, os *òrìṣà* e nem os seres espirituais, embora eles estejam sempre conosco e o espaço em que vivemos seja repleto de gente”. E Ronilda Iyakemi Ribeiro (1996, p. 18)

Ajalá é considerada uma divindade irresponsável, muitas vezes bêbada, então algumas cabeças saem mal-acabadas ou malcozidas. Quem recebeu uma cabeça boa (*orí rere*) está sujeito a ter um bom caminho de vida, mas quem recebeu uma cabeça ruim (*orí burúkú*), fraca, tem um destino difícil e precisa de maiores cuidados e de muito esforço para estar saudável e alcançar seus objetivos. Bàbá Marcelo afirmou que um bom *orí* é o fator determinante da vida do ser humano sobre a Terra, e que todos os aspectos da existência humana são predeterminados pela escolha do *orí* (mas não deixam de ser passíveis de mudança), como afirma a frase yorùbá “Ori mi, eleda mi”, ou seja, louvores à cabeça como criadora primordial do destino.

O *orí*, como todos os componentes do ser humano, é constituído por uma parte material (*orí òde*) e uma interior, espiritual (*orí inú*, que representa a essência da personalidade, a base da percepção, da razão, de pensamentos e sentimentos e o elo com o *òrìṣà* pessoal).

Segundo os *itàn* de Ifá, *Orí* é também o principal *òrìṣà* de cada pessoa e o primeiro que deve ser cultuado. Bàbá Marcelo ressaltou que o *orí* é “algo individual, é como a impressão digital de cada ser; é ele que detém o poder antes de o ser tomar forma, é ele o primeiro a vir ao mundo no momento do nascimento e que o acompanha até após a morte”. Bàbá Marcelo afirmou que toda a força que uma pessoa possui está concentrada em seu *orí*, e sublinhou a importância de lhe dedicar orações matinais e oferendas regulares.

O mito, ao apresentar a escolha do destino e do *orí* que acompanharão o ser humano por toda sua existência, mostra uma concepção determinista, que deixa pouco espaço ao livre arbítrio e a possibilidades de mudança, de acordo com a interpretação de Salami (2007) e Abimbola (1993).

Todavia, a prática ritual e o cotidiano das pessoas do candomblé mostram uma situação bem diferente, em que se trabalha, se luta no dia a dia, se respeitam regras de conduta e interdições, se cultuam os *òrìṣà* e o próprio *orí* e se consulta o oráculo a fim de alcançar os próprios objetivos. Diferentes situações observadas durante minha pesquisa apontaram para uma concepção de destino que pode mudar, dependendo das escolhas de vida, e que pode ser manipulado e transformado através da ação ritual e de uma conduta apropriada.

Bàbá Marcelo afirmou que o destino é básico, mas não estático, pois, na vida, são as circunstâncias que podem manipulá-lo. Por esse motivo, as pessoas consultam Ifá de tempos em tempos para acompanhar o caminho de seu destino: Òrúnmilá, através do oráculo, permite

---

observou que o Universo é caracterizado por “correspondências, analogias e interações, ao qual o homem e todos os demais seres constituem uma única rede de força”.

conhecer o destino que o ser humano se comprometeu a realizar antes do nascimento e como reforçar o *orí* e dar-lhe equilíbrio; mas oferece também a possibilidade de negociar com o mundo espiritual e facilitar o que é difícil, remover os obstáculos, mudar um caminho negativo para positivo, desfazer um feitiço, propiciar as sortes e afastar os infortúnios, e até mudar o destino. Afirma um *itàn* que “Òrúnmilà é o único que pode mudar o dia da morte”, então, observou Bàbá Marcelo, “ele pode mudar qualquer coisa na vida de uma pessoa”.

Segundo Bàbá Marcelo, o destino pode até ser trocado na iniciação, quando o ser humano, ao morrer e renascer, passa por um processo gestacional, que inclui um diagnóstico, a manutenção da cabeça, o fortalecimento dos laços com o *orixá* pessoal e, quando necessário, a busca de uma nova trajetória de vida.

Entre os outros componentes do ser humano, além do *ará* (corpo), do *émí* (sopro) e do *orí* (cabeça), Bàbá Marcelo destacou a alma, definida, em alguns *itàn*, como *émí*, e, em outros, como conjunto de *íwin* (o ânimo interior) e de *okàn* (o ânimo exterior, que é identificado com o coração).

Outros componentes importantes do ser humano são os pés (*esê*), cujo elemento espiritual representa o movimento, a direção, e permite trilhar o caminho necessário para alcançar os objetivos do *orí*; as mãos (*owô*), que representam as ações, a atividade e o poder, permitem agir e lutar na vida e constituem a capacidade mecânica de realizar, executar, materializar e colocar em prática as determinações do *orí*.

Sálami e Ribeiro (2015, p. 34) adicionam a esses componentes *òjiji*, a sombra, “a representação visível da essência espiritual que acompanha o ser humano durante toda a vida, morrendo junto com o *ará* [o corpo], embora não sendo enterrado com ele”.

Para preservar e restabelecer a saúde, é necessário o equilíbrio – entendido de forma dinâmica e não estática, como salienta Bastide (1993) – entre as partes materiais e espirituais do ser humano, em particular, entre *orí inú* e *orí odè*, e dos diferentes componentes entre si. Por exemplo, Bàbá Marcelo sustentou que as ações (representadas pelas mãos) e o movimento (representados pelos pés) devem estar em harmonia com as próprias intenções e projetos de vida, com os desígnios do próprio *orí*.

## CONCLUSÕES

De acordo com a noção de pessoa do candomblé, as circunstâncias de vida, desde a concepção e a gestação, a escolha do *orí* antes do nascimento e as relações com o meio social



e ambiental, levam à necessidade de completar e renovar a força vital do ser humano e de manter o equilíbrio entre seus componentes (materiais e espirituais), com o cosmo e a sociedade. Diferentes forças influenciam sua existência, podendo enfraquecê-lo e impor sofrimentos, mas ele pode também se utilizar de forças para ter mais poder e alcançar seus objetivos de vida.

Bastide (1953, p. 32), interpretando a lei de participação de Levy-Bruhl, sobretudo, como “categoria da ação” (e não uma lógica), concebe o candomblé como uma forma de “dinamismo” enquanto codificação e manipulação de “Forças”. As diferentes classificações dos seres permitem ordenar e organizar o cosmo, mas sua função principal é a de estabelecer categorias operacionais voltadas à eficácia dos rituais.

Os seres da natureza possuem seu *àṣẹ*, sua força vital específica, dependendo de suas características materiais, sua cor, seu cheiro, sua forma de vida, seu habitat, seu comportamento. Essa força pode ser adicionada, renovada e reforçada no ser humano, e ser utilizada para estabelecer um fluxo de *àṣẹ* entre *òrun* e *aiyé*, revertendo-se em benefícios na vida do ser humano e proporcionando o equilíbrio de forças no cosmo e na sociedade.

Em minha análise do cuidado da saúde no *Àṣe Idasile Ode*, os tratamentos terapêuticos resultam sempre da combinação de *òògùn* (“remédio”, em forma de banhos, sabão, pó, bebidas, comidas, que agem sobre o corpo<sup>16</sup>) e de *ẹbọ* (“sacrifício” ou “oferenda”, dirigido aos antepassados, aos *òrìṣà*, às *Ìyámí*<sup>17</sup> ou aos demais seres espirituais). *Òrúnmilá*, *òrìṣà* da sabedoria, testemunha do destino e criador do sistema oracular, determina as oferendas e *Òsányìn*, o grande feiticeiro, *òrìṣà* das ervas medicinais que crescem na mata selvagem, possui o conhecimento dos remédios.

Segundo *Bàbá Marcelo*, receber *àṣẹ* significa incorporar as representações materiais e simbólicas dos princípios vitais de tudo o que tem existência no *aiyé* como reflexo do *òrun*.

Também a escolha do *òrìṣà* a que a pessoa é iniciada – após a consulta com o oráculo – é feita por *Bàbá Marcelo* com a finalidade de acrescentar à pessoa a força vital daquele *òrìṣà* que mais possa favorecê-la em seu caminho de vida. Sobressaiu, em sua prática, a diferença com outros terreiros, em que o *òrìṣà* corresponde ao arquétipo que mais espelha a personalidade e as características físicas do iniciado, como ressaltado por Claude Lépine

<sup>16</sup> Entendendo o corpo não somente em sua forma material, mas em sua composição física, psicológica e espiritual, que transborda em suas relações sociais (que incluem os *òrìṣà*, os antepassados e os demais seres espirituais), com o meio ambiente e o cosmo.

<sup>17</sup> As Mães Ancestrais.

[2004], e age, às vezes, de forma contrária. Um exemplo que Bábá Marcelo citou com frequência é o seguinte:

Se tenho uma mulher pouco feminina, brigona e que tem dificuldade em encontrar um marido, não a ajudo em nada se reforço seus traços colocando nela Ògún. Mas, se lhe acrescento a força vital de Òşun, ela pode ganhar em doçura, feminilidade e sorte no amor. Somente no caso em que ela precise da força guerreira e de sair vitoriosa nas lutas, Ògún poderia ajudá-la.

E, de fato, ele observou que a maioria das mulheres iniciadas em *òrìşà* masculinos, sobretudo aquelas de Ògún ou Ọbalúaié, não são casadas.

Os elementos inseridos na cabeça através da incisão durante a iniciação, os *borí*, os banhos, o sangue dos animais sacrificados, o contato com as folhas e a terra (perto dos antepassados) e o compartilhamento das oferendas entre o *orí* da pessoa, seu *igbá orí*<sup>18</sup>, o *assentamento* do *òrìşà* e o *òrìşà* têm a finalidade de estabelecer conexões e participações de forças.

Forças e acontecimentos podem ser propiciados na vida do ser humano também através do nome que lhe é atribuído, pois, em uma cultura oral como a yorùbá, à palavra são atribuídos poder e capacidade de influenciar os acontecimentos. O nome pode ser um verdadeiro *ofó*<sup>19</sup> que, ao ser repetido continuamente, movimenta as energias através da palavra e do *emí* (o sopro, elemento divino no ser humano) para sua realização. Por exemplo, chamar um *àbíkú* de Maku (não morra) é uma encantação para propiciar-lhe vida longa. Da mesma forma, muitos nomes representam algo que pode ser positivo para a pessoa; outros se relacionam a eventos de sua vida ou de seu *òrìşà*, podendo representar uma homenagem ao *òrìşà*. À conclusão da iniciação, na festa que celebra o ingresso do *yawó*<sup>20</sup> na família de santo, um momento importante é representado pela cerimônia do nome, em que o iniciado é apresentado à comunidade reunida para festejar seu novo membro com um novo nome, que marca sua nova identidade social e espiritual.

---

<sup>18</sup> Cabaça que constitui a representação material do *orí* da pessoa e é *feita* durante a iniciação a partir de diferentes elementos e objetos ligados à pessoa e a seu *òrìşà*.

<sup>19</sup> Encantamento.

<sup>20</sup> Lit. “a esposa mais jovem”, indica as pessoas iniciadas no candomblé que têm a capacidade de incorporar os *òrìşà* e que ainda não deram sua obrigação.

## REFERÊNCIAS

- ABIMBOLA, Wande. The yoruba concept of human personality. In: *La notion de personne en Afrique Noire*. Colloques Internationaux du C.N.R.S., 544 (1973). Paris: L'Harmattan, 1993, p. 73-90.
- AGUESSY, Honorat. Legbá e a dinâmica do panteão Vodun no Daomé, *Afro-Ásia*, v. 10-11, p. 25-33, 1970.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada*. a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.
- BARROS, José Flavio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leo. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, Carlos E. M. de (Org.). *Meu sinal está no corpo*. São Paulo: Edicon; Edusp, 1989, p. 36-62.
- BASTIDE, Roger. Contribution à l'Étude de la Participation. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v. XIV, n. 8, p. 30-40, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- \_\_\_\_\_. "Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine)". In: *La notion de personne en Afrique Noire*. Colloques Internationaux du C.N.R.S., 544 (1973). Paris: L'Harmattan, 1993, p. 33-44.
- DIAS, João Ferreira. "Orí O! A ideia de Pessoa, a Problemática do Destino e o Ritual do Bori entre os Yorúbás e um olhar ao Candomblé". *Horizonte*, v. 11, n. 29, p. 70-87, jan./mar. 2013.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. *Ciência e Saúde Coletiva*, v. 8, n. 1, p. 173-183, 2003.
- ELBEIN, Juana dos Santos; SANTOS, Descoredes M. dos. Èṣù Bara, The Principle of Individual Life in the Nàgó System. In: *La notion de personne en Afrique Noire*. Colloques Internationaux du C.N.R.S., 544 (1973). Paris: L'Harmattan, 1993, p. 45-60.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Os Nuer*: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FLAKSMAN, Clara Mariani. *Narrativas, Relações e Emaranhados*: os Enredos do Candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia. Rio de Janeiro: Museu Nacional (Tese de Doutorado), 2014.
- GOMBERG, Estélio. *Hospital de Orixás*: encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé. Salvador: EDUFBA, 2011.
- LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, Carlos E. M. de (Org.). *Candomblé*. Religião do corpo e da alma. Pallas: Rio de Janeiro, 2004.

GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.

\_\_\_\_\_ Formas do Saber e Modos do Ser. Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

RABELO, Miriam C. M. *Enredos, Feituras e Modos de Cuidado*. Dimensões da Vida e da Convivência no Candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma africana no Brasil*. Os iorubás. Sumaré (São Paulo): Editora Odudwa, 1996.

SÀLAMI, Sikiru [King]; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a ordem do universo*. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.

SALAMI, Yunusa Kehinde. Predestinação e a metafísica da identidade: um estudo de caso iorubá. *Afro-Ásia*, v. 35, p. 263-279, 2007.

# I am an *igqirha* (healer): phenomenological and experiential spiritual journey towards healing identity construction

Eu sou *igqirha* (curadora): jornada espiritual fenomenológica e experiencial rumo à construção de uma identidade de cura

Lily Rose Nomfundo Mlisa

## ABSTRACT

Traditional healers are acknowledged within their communities as possessing special insight, intuition knowledge and skills to connect and converse with the universe better than an ordinary person. African religions are endowed with a wide variety of traditional healers and healing practices, using diverse healing practices, symbolisms and interpretations relevant to the contextual setting of their cultures. Rooted in that diversified rich ecological heritage of the indigenous religions, are unique personal spiritual journeys that depict individual phenomenological and existential ways of constructing meaningful special spiritual healing identities. Healing identities are created and manifested in different socio-cultural, physical and spiritual abundant sacred spaces travelled by an initiate. This is an inborn gift from ancestors. The spiritual journey is abundantly infested by crisis and requires resilience, passion and faith. I give my personal phenomenological spiritual life journey in the traditional and spiritual quest for a holistically construed healing identity and proper individuation. The journey encompasses various stages with differentiated growth, maturity and competences to be acquired. The objective for this narrative is many fold. It is a response to various individual respondent experiences, questions and inquiries that I always receive from the conference audiences and unique feedback narratives from others who are either in the confusion stage or denial stage, yet they are aware they have a calling to accept. *Ukuthwasa* journey is briefly discussed and the historical ontology of *ukuthwasa* is mapped up. The discussion addresses the responses expected as evidence based results to confirm the reality of *ukuthwasa* and its value to the self, family and community at large. In conclude by highlighting, my own revelations and reflections on what could be done and how I finally achieved my healing identity and its relation to the universe at large.

I am a fully-fledged trained *igqirha*, teacher, nurse and pastor. I practise as a Clinical psychologist and I have founded a prophesized church, a dream I had in 2001. I am also a founder of a community project for rural development at my village. All these achievements were shown to me by dreams and I followed my dreams under very challenging circumstances. I am from a family with a rich lineage of healers from both my paternal and maternal side, yet both became staunch Christian converts and ignored the cultural rites. To become a healer was not easy.

**Key Words:** training stages, *igqirha*, Xhosa, *ukuthwasa*, *iphehlo*, calling, healing identities

<sup>1</sup> Lily Rose Nomfundo Mlisa is a practising Clinical Psychologist, Queenstown, Eastern Cape Province, South Africa. Qualifications: Doctor of Philosophy-African Studies, Free State University; MA-Clinical Psychology, University of Port Elizabeth; MA-Public Health Science, and BA Hons- Theology at University of Fort Hare. BA: Psychology and Anthropology; BA Hons - Psychology and BA -Nursing Science, all in UNISA. BA: Nursing Science : UNISA. Currently : Research Fellow -University of Fort Hare and Independent Researcher and Director: Tsengiwe Development and Research Centre; Cala, Eastern Cape South Africa. Article received on 10/18/2019 and accepted on 11.20.2019. Contact: lillymlisa@gmail.com

## RESUMO

---

Curadores tradicionais são reconhecidos dentro de suas comunidades como possuidores de visão especial, conhecimento intuitivo e habilidades de se conectar e conversar com o universo melhor do que uma pessoa comum. Religiões africanas são dotadas de uma variedade ampla de curadores e práticas de cura tradicionais, usando diversos simbolismos, práticas e interpretações relevantes para a configuração contextual de suas culturas. Enraizadas nessa herança ecológica rica e diversificada das religiões indígenas estão as jornadas espirituais pessoais que retratam modos individuais fenomenológicos e existenciais de construir identidades especiais de cura espiritual plenas de sentido. Identidades de cura são criadas e manifestadas em diferentes espaços sagrados sócio-culturais, físicos e espiritualmente abundantes percorridos por um iniciado. Isto é um dom inato dos ancestrais. A jornada espiritual é abundantemente infestada pela crise e requer resiliência, paixão e fé. Eu ofereço minha jornada pessoal de vida espiritual e fenomenológica na busca tradicional e espiritual por uma identidade de cura construída holisticamente e por uma individuação adequada. A jornada abrange vários estágios com diferenciados crescimento, maturidade e competências a serem adquiridas. O objetivo desta narrativa é múltiplo. É uma resposta a várias experiências de pessoas com que me correspondo, questões e indagações que eu sempre recebo nas conferências e audiências e narrativas singulares compartilhadas por outros que estão tanto no estágio da confusão quanto no da negação, e ainda assim estão conscientes de terem um chamado a ser aceito. A Jornada *Ukuthwasa* é discutida brevemente e a ontologia histórica de *ukuthwasa* é mapeada. A discussão aborda as respostas esperadas como resultados baseados em evidência para confirmar a realidade de *ukuthwasa* e seu valor para o si-mesmo, para a família e para a comunidade em geral. Para destacar como conclusão, narro minhas próprias revelações e reflexões sobre o que poderia ser feito e como eu finalmente adquiri minha identidade de cura e sua relação com o universo em geral.

Eu sou uma *igqirha* formada de pleno direito, professora, enfermeira e pastora. Exerço Psicologia clínica e fundei uma igreja profetizada, um sonho que eu tive em 2001. Sou também uma das fundadoras de um projeto comunitário para o desenvolvimento rural da minha vila. Todas essas conquistas me foram mostradas em sonhos e eu segue meus sonhos sob circunstâncias muito desafiadoras. Venho de uma família com uma rica linhagem de curadores tanto pelo lado paterno quanto pelo materno, e ainda assim ambos se tornaram cristãos convertidos convictos e ignoraram os ritos culturais. Tornar-se uma curadora não foi fácil.

---

**Palavras-chave:** estágios de treinamento, *igqirha*, Xhosa, *ukuthwasa*, *iphehlo*, vocação, identidades de cura.

---

## INTRODUCTION

The Xhosa healers qualify for healing identities through an inborn calling – *ubizo*. A fully fledged pedagogical cultural training under a well qualified and experienced healer as a mentor. The training is lead, guided and informed by ancestral wisdom and conscience through guiding dreams called *amathongo*. Nobody can wake up one day and say ‘I want to be a healer’. It is inborn gift and ancestors are believed to be involved in the election as well as selection of the incumbent. Qualifying as a healer bestows one with extra ordinary powers spiritually and socially, as socio-cultural gender boundaries are cut. Often, it is perceived as a woman’s gift and even men undergoing the training use a woman’s dress code even during ritual performance. I request the readers of this narrative to kindly visit and read more about the in depth personal journey and life stories of other traditional healers who successfully embarked on this spiritual long and complex journey. The book is called, *UKUTHWASA INITIATION OF AMAGQIRHA...*(MLISA, and NEL, 2010). The book also include key themes such as : the interface between African religions and Christianity, the healing effects of theories used to critical discuss ukuthwasa in dirvese pespections to allow deeper insights into understnading its value in life. In this narrative, only brief discussions can be made from a 20 years persued journey coupled with experiential reflections.

## THE PEDAGOGICAL STRUCTURE OF THE *UKUTHWASA* TRAINING

The training involves a number of continous stages and that could not be easily differentiated unless, one is well informed. The curriculum is flexible and directed mostly by dreams and cultural value systems. However, like in any pedagogic context, knowledge transfer takes a variety of teaching methodologies as well as continued monitoring and evaluation processes. Condonation depends on full mastering of any stage and at the end a graduation ceremony that carries a particular regalia relevant to the *iphehlo* (particular cultural training school) is offered. Various schools conducts their training differently as well as their uniform and regalia, however, common among all are competencies to qualify for, ethical conduct and professional standards to adhere to. The narrative concentrate on the Komanisi, *iphehlo* – cultural training school. It is critical to note that it is a training like any other professional training with entry level requirements, pedagogical instructions, criteria for assessment and condonation including graduation and internship after graduation. The challenge is, its orality, a challenge that is being managed currently. This therefore sets this training as valid and as official like any professional training program. Theoretical perspectives used in the training

are a combination of both African and Western training and in my experiences it uses more particularly a systematic family theory, as clients or patients are diagnosed and treated fully in the realistic not idealistic manner as allopathic healing interventions do. All aspects of life as World Health Organization (WHO), (1995) specifies are always included in the therapeutic regime such as: emotional and psychological, spiritual, physical, and social aspects. Above all, work place, family, lost property, future and past challenges are always included, hence the training could be referred to as Problem Based Learning method.

The graduates qualify not only at spiritual level but also emotional maturation should be clearly reached before graduation. At the end the training qualifies graduates as multi-skilled healers without borders. These are differentiated from herbalists whose skills and gifts are acquired by generic knowledge of medicinal plants and training under an experienced herbalist or herbalist training programs as these are easily available and open to all. The most critical ethical codes are, honesty, self –respect and that of others, humility and strict adherence to peaceful and healing strategies with no harm to any human being. The ancestors provide immediate guidance and through the ancestors the healer seeks Supernatural guidance from the Creator and universe. Hence, *umbilini* (intuition) becomes a central tool in the divination system (MLISA, 2013 & MLISA and NEL, 2014). Consequently, that is why their bodies and senses work as a barometer to sense the universe's equilibrium and reach their folk rich collective unconscious that enables them to be able to see, hear and predict the future and reflect on the past using all their five senses: sight, hearing, smell and taste. That is why they can directly foretell the challenges and life status of their clients, and are not told by their clients like in the case of their counterparts, medical doctors, pastors and other western trained psychotherapists. Generally, a Xhosa trained healer does not use bone oracle as in other African cultures especially the Thembu and Mpondomise healers unless trained outside their cultural schools of training. Bible is used by those who end up in the syncretism on traditional religion and Christianity and are called faith healers.

To understand the ontology and cosmology of *ukuthwasa* among amaXhosa demands a brief summary on the context of its origins, acrocities and turbulence experienced during the journey as well as how it evolved to what it is in the twenty –first century. The historical background could be best summarized as follows:



## PRE-COLONIAL ERA, BEFORE THE 17TH CENTURY

Critical challenges addressed by literature during this era, are: the myth that South African history only started with the arrival of Portuguese Settlers at the Cape in 1497 (WILSON & THOMPSON, 1969 and GILIOME & MBENGA, 2007). Yet, existing evidence reveal that amaXhosa inhabit the Eastern Cape before the seventh century, and this has been largely ignored (MAGUBANE, 2000; MABONA, 2004 and GILIOME & MBENGA, 2007), while the history of their origins from the East remains only an assumption. In addition, the orality of the Xhosa history remains a challenge. Thus, the above factors contributed to the marginalisation of the relevant history of amaXhosa in the Eastern Cape, to the extent that what has been written tends to be fragmented. It does not provide events systematically and epistemic evidence of the life of the amaXhosa (WILSON & THOMPSON, 1969 and MABONA, 2004).

However, the little evidence in literature is enough to convince us that the Xhosa have traditional healing divination systems, their strong belief in ancestors, rich solidarity and collectivism among them hence an idiom: *umntu ngumntu ngabantu* (a man is a being because of the others). They believed in the ancestors guidance, leadership and support. Their life style was abundantly governed by Ubuntu principles, something that is lost today. The breakdown in their cultural traditions, values and system are correctly blamed to the colonization era and other systematic social factors. The diverse cultural systems within the Xhosa culture should be considered. AmaXhosa at the stage were highly influenced by the Khoisan, hottentots and Fingos who fled from Shaka wars in KwaZulu Natal. AmaXhosa heterogenic cultural system alone is a challenge. Their own cultural divisions are: Thembus; Bhaca, Hlubi, Bomvane, Gcaleka, Ngqika, Mpondo. The diversified Xhosa culture on its own has affected the structure and hermenutical interpretations of their various religious practices, beliefsystems and value systems which differ at regionally basis, hence in this discussion, focus is on Komanisi (mixture of all) practices. Xhosas were rich and independent successful farmers who enjoyed life as it comes until the cattle killing crisis in the next era.

## COLONIAL ERA AND APARTHEID SYSTEM, 17TH TO 20TH CENTURY

Out of the 9 provinces in South Africa, Eastern cape was the most colonized province and results of such are evident to this day. Transformation to the traditional lifestyles and spirituality could be blamed to the contact of the Xhosa with the colonizer, epidemic diseases that killed millions of people, boer wars and many other events that

confronted them (PEIRES, 2003; WALKER, 1990; HUNTER, 1979; PAUW, 1975). KHABELA (1996, p.5), in his book *The Struggles of the Gods* summarises the impact of this era as follows:

The wars of conquest against the Xhosa form an ambiguous nucleus of colonial rule combined with missionary enterprise. The systematic conquest and subjugation of amaXhosa took three significant stages. The first stage climaxed in the war of Hintsá. During this time, the amaXhosa were driven beyond the Keiskamma River. The second stage is climaxed by the war of Mlanjeni, a major effort to seize more of the land of amaXhosa. AmaXhosa were expelled from the frontier and restricted to segregated locations. The third stage was the fall of the Xhosa nation, *a dramatic event that led amaXhosa to make a drastically religious protest against their ancestors by embarking on widespread cattle killing in the wake of the Nongqause Prophecy in 1857.* (italization and emphasis mine). This led to mushrooming of faith healers.

Faith healing erupted as an alternative to *ukuthwasa* and three initial prophets of the time could be mentioned: Nontetha, Ntsikana and Mgijima (HASTING, 1996; EDGAR & SAPIRE, 2000). As *ukuthwasa* was negatively perceived faith-healing evolved as a charismatic religion more closely related to Christianity. Therefore, the influence of Christianity and Islamic religion superseded the African cosmology. Pentecostal and Zionist Churches mushroomed and *ukuthwasa* remained a myth, heathenism, paganism and mostly an underground practice loaded with law sanctions and court punishments. *Ukuthwasa* evolved later on.

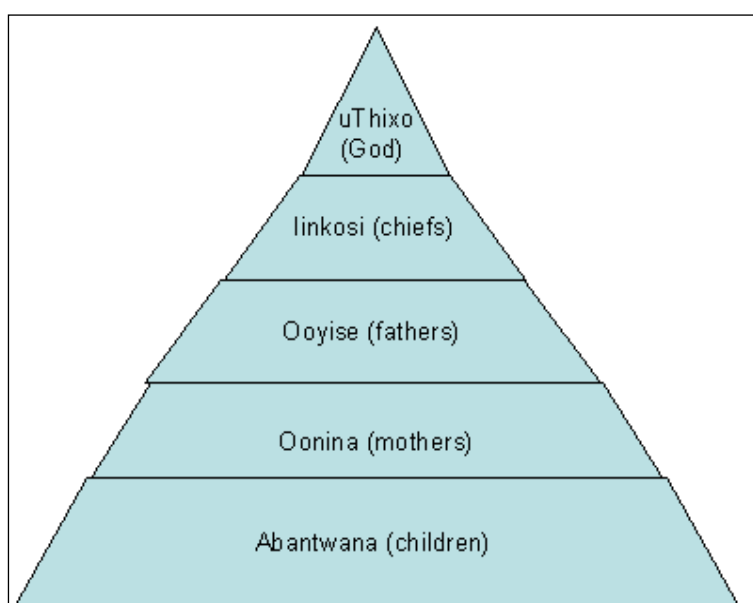
## BANTU HOMELAND SYSTEM

Nothing much changed during this period. However, *ukuthwasa* practice gradually evolved and could be practised publicly with a limited respect from both Christians and the educated elites, with some Christians also undergoing the training. Some Christians would consult with both herbalists (*amaxhwele*) and healers although nicodemously and at night as it was still an embarrassment to be seen consulting these healers instead of medical or western trained psychotherapist. However, once all western means could not assist, a traditional healer was an option (MABUNDA, 2004). At the same time, herbalists were in practice and easily marketing their services. Ultimately *ukuthwasa* was seen as a thing for illeterates, no longer a

calling. However, it survived irrespective of all odds. The derogative name, of witch -doctor<sup>2</sup> prevailed not that healers were witches but because white researchers and writers perceived healers as witches because Chiefs exploited them by using them to 'smell the witches' and for sorcery.. The healing opponent was not highly popularized. Education system and Christianity continued to ridicule the gift of *ukuthwasa* and many Christians were removed from the church roll if they underwent the training.

## AMAXHOSA AND THE UNDESRTANDING OF GOD

The Xhosas always believed that there is a Supreme being up there at the skies and had power to create everything and wanted His people to leave in peace, hence the principle of Ubuntu. The Supreme power was called Qamata- the Creator and the first being.



Figurel: The hierarchical position of ancestors in the *amaXhosa* family structure

The pyramid shows that the Creator, Qamata , Thixo (God) is the supreme power. The chiefs and simultaneously healers are viewed as advocates of the people through ancestors to God. Healers are also called : abahlekazi (chiefs) because of their powerful spiritual role and ancestral conscience and wisdom they possess (SOGA, 1931). This belief still applies.

Many African scholars argue about African religions and abundance of spirits and deities. Among the Xhosa, there are no deities and to talk about 'spirits' is viewed negatively as ancestors are perceived as human hence, they can experience physically and emotionally

<sup>2</sup> The term 'witch' in South Africa is perceived in negative ways and suggests, harming others.

even after death (MLISA and NEL, 2010). They are not represented by any material or ritual element as in Yoruba and other African cultures. They show themselves as 'human' even in dreams and visions. However, animal totems are very important as ancestral powers are associated with such animals like the snake 'majola', which among the Majola clanships it is respected and its visit in the household is perceived as bringing a critical message or luck. Other than animal totems, no other structure is used to resemble ancestors or Qamata (God). This then clearly indicates the diversity of the African diaspora spiritual journeys, interpretations and beliefsystem. In my view, all what is needed is to invite more narratives, discursive dialogues and at the end, acknowledgement, respect and a non –judgemental and unconditional acceptance of our African differences, and to love each other as 'we are' , a respectful and dignified ' Spectre of the other'.

## **POST 1994, THE DEMOCRATIC INDEPENDENCE ERA AND ITS PROMISES TO THE HEALER**

Drastic political changes were observed by healers as the political environment favoured their existence, valuable role they play in the communities. Many platforms were created including the *Bill of Traditional Healers* passed in 2004 and the *Traditional Health Practitioners Act in 2007*. At last not only the political sphere changed, Christianity boundaries became permeable and followers could accept their calling with no fears and tensions (except in few churches such as like Seventh Day, there is still resistance, however, some followers just follow their call and leave the church). Currently, the Traditional Health Practitioners do get recognition even in public health sytem as seriously advocated by WHO. The challenges are still there, such as legal professionalization and formal (to meet the influencial western popular still dominating values) standardized training to be officially enrolled in the Health Professional Council like their professional counterpaths. They are officially called Traditional Health Practitioners and could be eligible to writing sick leave certificates and use medical aid system.

## **THE SUMMARY OF THE TRAIING STAGES.**

The training evolves through seven stages including sub-stages and diffusion of certain stages at certain occasions. For full in depth insight to these stages and specific images illuminating relevant images per stage, kindly consult with MLISA and Nel, (2010).

## FIRST STAGE: PREDICTION STAGE OF A CHOSEN *IGQIRHA*

The person is chosen as a healer by her ancestors at conception by a process called *ukuqajwa* (to be chosen). There is no apparent chronology as to which child will be chosen. However, experience and observation in my twenty years as a fully fledged healer now is that often the first-born or the last-born gets chosen, although at times any child may be chosen. Experiential narratives of *amagqirha* reveal that indications that a person has *ubizo*, (the calling) to *thwasa* can be identified as early as at birth (HIRST, 2000).

## SECOND STAGE: MANIFESTATION OF SIGNS TO INDICATE THE *UBIZO (CALLING)*

The first stage signs persists and often are now mixed with some sicknesses that may not be treated successfully with any allopathic treatments. Various illnesses and perhaps seeing, shades, hearing voices and very alarming dreams, others see snakes as in Hirst, (2000 and 2005), clanship animal totems, and many others. This is often diagnosed as pathology by western trained doctors and priests at church; and at times ultimately attracts unnecessary admission in a mental hospital. At this stage, some families would start the process by seeking counsel with *igqirha* (healer) to verify or confirm what is happening. It is well known tradition to resemble *ukuthwasa* with sickness as it is often revealed through a series of syndrome signs and symptoms (HIRST, 2000; MLISA and NEL, 2010, MQOTSI, 1957) or crises. Hence, amaXhosa refer it to *ingulo emhlophe* (white sickness) (DWANE, 1995) or simple, *ingulo* (sickness).

## THIRD STAGE: THE STAGE OF INTENSE AFFLICTIONS

At this stage the stage crises and sickness intensify and a family is forced to do something. That is why most perceive it as first stage (HAMMOND-TOOKE, 1989; HIRST, 2000; BROSTER, 1981 and MQOTSI, 1957). Verification and confirmation of a need to start the journey of *ukuthwasa* becomes more apparent and in most becomes a last straw. After confirmation, the training often starts immediately or later on depending on the socio-economic status of the family, as the processes is expensive. It was to me. No church prayers or doctors treatment brings a cure, except cultural training. It is the sickness of the ancestors a pre-requisite to be trained as *igqirha*.

#### **FOURTH STAGE: CONFUSION, RESISTANCE AND/OR ACCEPTANCE**

This stage also forms extended part of the screening process as means of verifying the presence of the calling. The following sequence was apparent as the participants related their stories. My experiences are that, these stages may not follow this sequence, and will always be experienced because we have already been discriminated by Christianity and education all against our traditional healing systems and values. This may not be a specific stage but continuous personal conflict that is revealed in almost all the stages as it is caused by fears of the unknown and by the turbulence of crises involved. It is critical to read these stages as they are continuous feelings leading to crisis and ambivalence that could lead to an initiate not completing the training, a dangerous move not only to the initiate but whole family. This is where most people get stuck to one stage with fears to proceed.

#### **FIFTH STAGE: *UKUVUMA UKUFA: ACCEPTANCE OF THE CALLING***

The actual training begins. This stage involves a series of activities that could be categorised into sub-stages: the sub-stage of *ukungqawa* (beading) and that of *ukungqwamba* (wearing goatskins), with two ritual activities: cleansing and acceptance during each sub-stage. This is a first stage of the initiation process as *igqirha*. Verification has been finalized and a prospective initiate is ready to begin a long cultural spiritual journey. Most respondent questioned me both in Brazil and Vienna Jungian Conference about why the training takes so long (5 years and more) and what happens during the training and how does one cope. The length and duration of the training explains it all. Common in all these substages stages are: performance of variety of cultural rituals for cleansing, purification, intensification of ties between ancestors and the initiate, restrictions to be observed and disciplinary and ethical conditions to be observed by the initiate. In African lifestyles sacrifices are not perceived as a means of repentance, but a means of cleansing and purifying the physical body to release the spiritual element that seeks spiritual repentance.

#### **SIXTH STAGE: *UKUPHUMA***

This is the last stage of the intensive training that prepares *umkhwetha* to be a fully fledged healer. It proceeds to graduation. It consists of four ritual activities: 1) *ukutshotsha* (to be ragged); 2) *ukugongqa* (to retreat); 3) *ukubaleka enkundleni* (to run); and 4) *ukubekwa enkundleni* (to be seated at the open space in front of the kraal). This last activity is the graduation. At this stage *umkhwetha* graduates to become a fully fledged

diviner and it is called *ukuphuma/ukubuya* (getting out/coming back); thereafter, it is *ukuphinda indlela* (to go back to the trainer for advanced training and practice), resembling an internship stage. By new dress code the graduate is brought back to normal life again, bust as a new person (german skirts), *amadaki*. Then the person has completed the crucial basic training of a fully fledged *igqirha*. However, in Komanisi *iphehlo ikrwala* is expected to *ukuphinda indlela* – to return (to the trainer, *igqirha*) to learn the deep secrets of *ukuthwasisa* (to train those who *thwasa*) only shared with *igqirha*. The duration of the sixth stage, including all the activities, is almost five days.

### SEVENTH STAGE: UKUPHINDA INDLELA

The last stage is *ukuphinda indlela* (to return to the trainer), or internship stage. During this stage, *ikrwala* learns about secrets not taught to *abakhwetha* during the training. She also attends and witnesses the performance of ritual ceremonies of those restricted to *abakhwetha*. Many people refuse to do the internship because they feel that the process has lasted long enough and they do not wish to go back again. I did it because, I kept having dreams that I must do it. During the internship, the trainer prepares *iimpondo* (horns) from all the goats that have been slaughtered during the training. Inside the horns are various mixed pounded herbs used for various reasons including *ukuqinisa umkhwetha* (to strengthen the initiate) when *ikrwala* leads a ceremony for graduation. Most of the herbs used during all the stages from *umgongqo* to graduation day are always treated as a secret. This stage is the time to learn them. That ensures that *ikrwala* (the graduate) is forced to go back to her trainer at some stage. Again, a person is expected to stay a few days during each visit, but the duration depends on the mood and the relationship between *igqirha* (mentor) and *ikrwala* (graduate).

From my observations, reflections and experiences, the evolutionary nature of *ukuthwasa* and its future, which is still gradually unfolding as TURNER (1968 and 1969) suggests, show that historical periods can be liminal and transitional times. That is so because the past of *ukuthwasa* has changed from being perceived by the Church as a pagan or heathen practice to be considered a reality that is acknowledged. The rituals in each stage therefore form part of resolving the conflict situation created by afflictions, separation anxiety, identity crisis and a continued feeling of ambiguity – the ‘betwixt and between’. Thus, *ukuthwasa* can be seen as a transformative initiation that involves a cycle (birth, maturity, incarnation, cleansing and burial) of rites of passage, and in that way may be perceived to share elements of rites of

passage, since it marks the transition of a person from various transitory stages and a change of social status (BATES & ELLIOT, 2003).

Healers represent liminal beings, because they are out of place and are different from the public at large. With their intuitive skills they threaten the orderly conceptualisation of society. Because they are mysterious, powerful, and liminal beings as Turner suggests, they can be sources of renewal, innovation and creativity. stage often creates serious tension and friction amongst certain *amagqirha*. This could be related to the separation anxiety that often occurs when a child has to leave the parent to stay or work away from home. Such tensions may or may not be resolved. At the end of this stage, I felt my antithetical body that was struggling to accommodate the traditional and Christian world has been transformed into a new constructed 'self', that of a healer with a holistic view of one universal world and I being *igqirha*. It felt like being a hero, and a leader of the nation. Nature has inflicted, nature has reconciled, and she is now *igqirha*. Through her participation and incarnation in all these rituals she receives a spontaneous skill to connect with the abundant supernatural knowledge and wisdom.

## DISCUSSION

It is becoming more clear that, irrespective of diverse cultures, languages and differences in religious belief systems, values, ritual performances, interpretations and symbolism used, I have experienced common reactions and responses from all. That is great, as it reveals one truth, not just the Pan Africanism but universal 'oneness and uniqueness within us, between us and others. Ancestral linkages are interlinked by the universe and beyond any man-made dogmas and cultural diversity. We can all speak in different tongues, but healing sphere knows no boundaries. I great and respect all ancestors around the globe and their sacred places, may their abundant blessing keep us all in one and the chain created in Brazil to remain a 'sign of visible and respected Pan African religious oneness among all of us including the enemy, our colonizers. Let our continued dialogues and sharing of our narratives to be a healing 'therapy' for the past wounds. Camagu!

KLEINHEMPEL (2018) alludes to the cosmology of Umbanda as one of the African religions that had to adapt to various changing environments in a process which continues to this day. RUFFIN (2016) argues the juxtaposed gender balances in the African



indigenous systems and effects of slave trade in Brazil and Cuba, in Yoruba religion and practices. Currently, Umbanda is even breaking the chains of gender boundaries and women are gradually becoming leaders in rituals only men were accepted. This means African religions are tools to create a conducive environment for integrative therapeutic religious and spiritual tolerance among 'us, and others', a positive 'spectre of the other' through relevant 'love, passion and respect for each other.'

The discussion reflects to all motivating requests as already alluded to about the cosmology of *ukuthwasa* (or calling and reality of the gift of healing and its role to the self, family and community at large) . From my childhood, I was a house of dreams (CUMES, 2004) and my dreams always worked as a warning, protective skill as well as prediction of the future. I believe in my dreams and nothing at this stage could convince me otherwise. I was thrilled by educational qualifications through western brainwashing, but from my experiences I can still stand firm and do not deny my identity as a healer not now not tomorrow. In all conferences I have made presentations, the following are some of the evidence that spiritual and intuitive gifts are able to connect me and merges me with the ancestral worlds of all people I meet. In the two presentations in Brazil (2018) at the Jeus de Fora Conference, this is part of the feedback I received from various respondents:

**Respondent A:** "your presentation touched me and I cried because it was as if, you were also referring to my own feelings. At times I get afraid because I think I am losing myself"

**Respondent B:** "how long does it take to get trained? I have started with my 'master' (mentor/trainer in Xhosa), but there are tensions and I have stopped".

**Other respondents:** "how does it feel when you talk about yourself in public so bold and self confident?"

**Other reactions:** (i) Professor Babalawô Ivanir dos Santos, during the media interview at the reception hall in Brazil, calls me from behind and unawares and says " can you please come in front and pray for us?" The whispers of the ancestors once again revealed intuitive spiritual linkages and oneness, breaking the boundaries of regionality and culture.

(ii) visitation to a sacred place, the following morning with the same professors and other conference participnats, provided an evidence of the permeability of spiritual bodies and sensitivity among those with a gift. One lady from the congregation comes to me hugs

me, cries, and we both simultaneously experience a strong feeling of intuitive connection, joy, sadness, passion and mixed feelings became prominent. The unexplainable connection only expressed by physical touch and emotional gestures. The universe connected us but expressions were hard due to language barriers. How does this bonding happens if ancestral spiritual linkages are not in play?

Presentations like the one I presented recently at the IAAP international Jungian conference in Vienna, (<https://iaap.org>; <https://bit.ly/iaap-cloud>, 2019) provides another evidence. We were four presenters and I was the third to present. Immediately after my presentation a conference hall with more than 1000 (no exaggerations, exhibits a standing ovation as expression of their passion, reception and another spiritual intuitive linkage) participants suddenly stands up clapping hands, row by row and all were up. Others calling “hallelujah;Amen!!!” others crying. The time for the next presenters was delayed by the emotional moment and the chair person tried to calm the atmosphere. I had a range of individual sessions after the plenary session, and right through until I left. It was good that our plenary was on the last day of the conference. The word spread to the extent that after 3 days, I had to present the same presentation at a Jungian Institute, in Zurich. It was evident, they were waiting for me. Did I meet different questions from the ones in Brazil and South Africa, no! People are tired of pure academic research results and sermons at church from the same Bible misused and misintepreted to disown people their identities. They are interested in evidence-based life hermenutics and evidence based coping life personal narratives that talks to their life realities versus the idealistic life.

The training stages are long complex and full of life crises and need discipline, humility, resilience and belief to the Supreme powers of the Creator, which the Xhosa and most African religions do not deny no matter what diverse interpretations are given or symbolism used or names given to the Creator of all and universe powers. The mythology involved will always bear different interpretations. Supporting this undeniable evidence are the following responses:

CHINWEIZU's (1987, p.73) suggestion towards resolving African problems may be supported when he states: “ Shift intellectual gear from what Europe has done to us (how colonization brainwashed us about our culture), to what we are doing to ourselves (how we undermine our own roots and identities by looking down on our culture), and to what we must do for ourselves in order to get out of our condition (how we may reclaim our own

traditional cultural values, embrace them and reclaim our authentic identities).<sup>3</sup> The strange and weird fears we have about our cultural rituals, our identities and acceptance of 'who we are' are from the Eurocentric socialization ideologies including Christianity and western system both viewing our culture is inferior, pagan and heathen.

MUDIMBE suggests the best strategy to resolve the long-standing debate of the interface between African religions and Christianity as to consider the condition of the existence of African *gnosis* and of its best sign, anthropology, as both a challenge and a promise. Perhaps the *gnosis* will make sense if seen as a result of two processes: first, a permanent re-evaluation of the limits of anthropology's knowledge in order to transform it into more credible *anthropou-logos*, that is a discourse on a human being; and second, an examination of its own historicity (MUDIMBE, 1988:186). As Professor Jacob Olupona, respected and noted scholar of indigenous African religions clearly endorsed the need of historical background in any study done and how this should be emphasized to our students (personal feedback after my presentation). History is a best teacher to show ontology and evolution of our religions and challenges it went through. It is a tool for survival and evolution. Once we are aware of our cultural roots we stand without fears and are bold to share our identities with no shame and apology to anybody. We shake the shackles and bondages of intended slavery and become 'cultural born-again'.

ADOGBO (2005) suggests a macro-theory that could be used by those interested in exploring religious beliefs or value systems of other cultures (read more in ADOGBO, 2005, pp. 81-82). He prioritises the following areas as focus of research: 1) A thematic approach which focuses on the concepts held by that particular ethnic group on spirits, spirits being and spirit forces, rituals and ritual symbolism; 2) A descriptive approach which gives an exposition of the spirit being, noting inter alia their names, concepts, etc., with all those being discussed within the context of the people's cosmologies and practices; 3) A historical contextualisation of symbolic forms noting its evolution or transformation over years; and finally 4) Research to focus on beliefs and practices of the people with a view to establishing a general religious character as expression of sacred realities or otherwise. This is supportive of the call from our legend General Ishola Williams of Lagos at our conference plenary, about the compilation and production of Indigenous Sacred Texts in African Languages. What are we waiting for?

---

<sup>3</sup> Statements in brackets are that of the researcher.

I support Erdtsieck's experiences amongst the Tanzanian spirit healers and her general conclusions in particular: *No matter what science does to prove the existence or non-existence of the spirits, one thing is undeniable, namely that for many people across the nations and cultures iminyanya (ancestors) are a reality that must be reckoned with, whether it is clear, blurred, or confused reality. The belief in ancestors and the nature of spiritual powers, demands and deserves academic attention because it is not a means to safeguard the knowledge of traditional medicine and healing, it is also a means to enhance the cross of boundaries between the conscious and the unconscious, the living and the dead, the present and the past, the old and the new and the known and the unknown. Ignoring these healers is to ignore their cultural identities.* (ERDTSIECK, 2003, p.386). The visits to the sacred places and the annual inauguration ceremonies to revive the Pan African Religions histories and legacies is evidence enough to strengthen those who still have cold feet to embark on their spiritual journeys. It also shows how the predecessors coped and adapt against all odds.

In conclusion, the psychology expression that says, "until you know who you are, you would never know how to become and who to become" (unkown) is true beacuse identity construction and negotiation is a complex journey and could easily inflict the seeker with various stypes of wounds, hence Carl Jung views the journey towards inviduation as a wounded process, and those embarking on it as 'wounded healers'. It is good the expeience crisis and wounds so that in turn, you are able to identify the wounded and heal them (CARL JUNG, 1990). African cultures to pride themselves as the very Eurocentric and North Atlantic cultures have reversed their oppressions and have identified value in our cultures. LAING, (1989, pp. 79-81) supports this view:

Western philosophy, culture, and medicine view illness as bad, something to get rid of as quickly as possible. It is seen as something invasive: a virus, bacillus, etc., are regarded as an alien process that incapacitates paralyzes and destroys the body internally. It is viewed as an unnatural state of affairs that should be suppressed by every conceivable means. On the other hand, Asian and tribal cultures view illness and suffering as processes of physical and psychic transformation (LAING, 1989, p.80). They itperceive it as psychic and physical suffering intended to alter consciousness and as forces and mechanisms of transformation and self-healing. Death is perceived as a way of regenerating and recovering from one's earthly existence. Hence, spiritual journeys are transcendent journeys.

Lessons should be learnt from the colonized South Africa and ontology or *ukuthwasa* to how it revolved to be today. PRETORIUS (2004, pp. 545-555) describes the current situation of traditional healing in South Africa as that of hope to its practitioners as well as that of mixed feelings to some of the healer's counterparts. For instance, PRETORIUS (2004, p.548), FRIEDSON (1970, p.232) and ASHTON (1943, p.14) reveal the different attitudes of the medical practitioners and other professionals towards *amagqirha* and that of change as some of healers are co-opted into certain medical treatment programmes such as HIV/AIDS training programmes, cancer programmes and others. Together with the Jungian psychologists and analysts in South Africa, we are pioneers of an integrative psychotherapy program across cultures, called "rain bow therapy". Although it is still at its neophyte milestone, the positive reception of this presentation in August, 2019, in Vienna, is promising. Perhaps, this is a call to the Institutions of Theology as to what means are being done to assist them towards best possible integrated syncretic strategies and professionally managed religious and spiritual practices. It can be done with respect and unconditional acceptance. I praise those who have started. May the blessings of the Creator embrace you with unfading light.

Without doubt, all facets of my identity are complete, well-balanced and I feel an actualised person. "I am *igqirha*, a prophet and spiritual healer more closer to my Creator, mother earth and the universe. I fully agree with BLAKELY & VAN BEEK, (1985); VAN BINSBERGEN (2003); PEEK (1991) and WINKELMAN & PEEK (2004) and MASOGA, (2001), a fully-fledged trained traditional healer, academic and scholar and a professor, dean of a faculty, that *amagqirha* divination system is dynamic, because Africans shower new problems and options with fresh meaning, firmly tying emergent orders into the previous ones. Their religion has proven to be flexible, universal, pluralistic, non-dogmatic and action-oriented, and combines ideological ambiguity with a 'bricolage' of old elements into new patterns Camagu! (Amen).

## REFERENCES

ADOGBO, MP., Methodological problems in the study of African traditional religions. *Journal of Theology for Southern Africa* vol. 122, July 2005 [pp. 76-83].

ASHTON, EH., *Medicine, magic and sorcery among the Southern Sotho*. Cape Town: University of Cape Town.1943

BATES, DG., & ELLIOT, MF., *Rites of passage from cultural anthropology*. 3<sup>rd</sup> edition. United States of America: Pearson Education Inc. 2003.

BLAKELY, TD., VAN BEEK, WEA., & THOMSON, DLT., *Religion in Africa: experience & expression*. London: James Currey 1985. (pp,160-181).

BROSTER, JA., *Amagqirha: religion, magic, and medicine in Transkei*. South Africa: Via Africa Ltd. 1981.

CHINWEIZU, J. *Decolonizing the African Mind*. Nigeria: Pero Press.1987.

CUMES, DM., *A surgeon's odyssey into the spirit world of African healing*. Claremont: New Africa Books. 2004.

DWANE, S. *Ingulo emhlophe in Xhosa society*. South Africa: Ubuntu Publication 1998.

EDGAR, RR. & SAPIRE, H. *African apocalypse: The story of Nontetha Nkwenkwe, A twentieth-century South African prophet*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.2000.

ERDTSIECK, Jessie. *In the spirit of Uganga: inspired healing and healership in Tanzania*. Amsterdam: AGIDS. 2003.

FRIEDSON, E. *Professional dominance: the social structure of medical care*. New York: Atherton Press.1970.

GILIOMEE, H., & MBENGA, B., *New history of South Africa*. Cape Town: Tafelberg.2007.

HAMMOND-TOOKE, D.*Rituals and medicines*. Johannesburg: AD Donker Publishers.1989.

HASTING, A. *The Church in Africa: 1450-1950*. Oxford: Clarendon Press.1996.

HIRST, M.M. Root, dream and myth: the use of the oneirogenic plant *silene Ccpensis* among the Xhosa of South Africa. *Journal of Psychoactive Plants and Compounds*. New Series Vol, 4 , 2000 (pp,121-149).

————— Dreams and Medicines: The Perspective of Xhosa Diviners and Novices in the Eastern Cape, South Africa. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology* Vol, 5(2), 2005. (pp, 1-22).

HUNTER, Monica; *Reaction to conquest: effects of contact with Europeans on the Pondo of South Africa*. Abridged paperback edition. Cape Town: David Phillip 1979.

JUNG, Carl, Gustav. *The archetypes and the collective unconscious*. New York: Princeton University Press.1990.

KHABELA, MG. *The struggles of the gods. A study in Christianity and African culture*. Alice: Lovedale Press.1996.

KLEINHEMPEL,Ullrich,R., Retrieving African Traditional Religion from the Fringes-Umbanda and the Brazilian Traditions as a Source. *Journal for the study of the Religions of Africa and its Diaspora*,Vol.4(1) December 2018 (pp.67-81).

LAING, R.D. Transcendental experience in relation to religion and psychoses. In Grof S & Grof CG (eds). 1989. *Spiritual emergency: when personal transformation becomes a crisis*. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher Inc. 1989.

MABONA, M. *Diviners and prophets among the Xhosa (1593-1856). A study in Xhosa cultural history*. Münster: Lit Verlag.

MABUNDA, MM., Perceptions of disease, illness and healing among selected black communities in the Northern Province, South Africa. *Southern African Journal of Ethnology*, Vol.24(1), 2004 (pp. 11-16).

MAGUBANE, P., *Vanishing cultures of South Africa. Changing customs in a changing world*. Alice: Fort Hare Library.2000.

MASOGA, Mogomme Alpheus., *Dimensions of oracle-speech in the Near-Eastern Mediterranean, and African contexts: A contribution towards African orality*. Unpublished PhD thesis. Bloemfontein: University of the Free State. 2001.

MLISA, LilyRose Nomfundo.,and Nel, Phillip., *Ukuthwasa The Training of Xhosa Women as traditional Healers: Ukuthwasa Initiation of Amagqirha and Identity Construction*. Saarbrucken: LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH @ Co.KG. ISBN 978-3-8433-7377-7. 2010

---

Types of Umbilini (Intuition) in the “*ukunyangd*” (Xhosa Divination) Tradition *Journal of Psychology in Africa*. Vol. 23(4) 2013, 23(4), 609–614

MLISA, LilyRose Nomfundo., *Intuition as divination among the Xhosa of South Africa*. In *Reviewing Reality. Dynamics of African Divination’ by van Beek, WEA & Peek, P (Eds)*, 2013, pp59-82 .Berlin, Lit Verlag.

MQOTSI, L, *A study of ukuthwasa: being a syndrome recognized by the Xhosa as a qualification for being initiated as a doctor*. Unpublished Master’s thesis. Johannesburg: University of the Witwatersrand 1957.

MUDIMBE, VY. *The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge*. London: James Currey 1988.

PAUW, BA., *Christianity and Xhosa tradition*. Cape Town: Oxford University Press.1975.

PEEK, PM., *African divination systems: ways of knowing*. Bloomington: Indiana University Press 1991.

PEIRES, J. *The dead will arise: Nongqause and the great cattle-killing of 1856-7*. 2<sup>nd</sup> ed. Johannesburg. 2003.

PRETORIUS, E., Complementary/alternative and traditional health care in South Africa. In: Van Rensburg HCJ (ed). *Health and Health Care in South Africa*. Pretoria: Van Schaik. 2004 (pp. 506-560)

SOGA, H., (ed). *The life and customs of the Xhosa*. South Africa: University of Fort Hare Library. 1931.

STAUGARD, F. *Traditional health care in Botswana*. In: Last M & Chavunduka GL (eds). *The professionalisation of African Medicine*. Manchester: Manchester University Press & International African Institute.1986. pp. 51-86

TURNER, Victor. *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Clarendon Press.1968

—————. *The ritual process. structure and anti-structure*. Chicago: Aldine 1969

RUFFIN, Fayth A., Sacred Space of African Indigenous Forces of Nature: Environmental Ethics for the African Diaspora.*Journal of Human Ecology*. Vol. 53 (2).2016. (pp 124-134).

VAN BINSBERGEN, Wim,MJ.,*Intercultural encounters: African and anthropological lessons towards a philosophy of interculturality*. Munster: Lit Verlag.2003

WALKER, Cheryl, (ed). 1990. *Women and Gender in Southern Africa to 1945*. Cape Town: D. Philip. 1990. pp. 1-32 and 168-196.

WILSON, M, & THOMPSON, L (eds). 1969. *The Oxford History of South Africa, Volume 1*. London: Oxford University Press 1969

WINKELMAN & PEEK, PM., (eds). *Divination and healing: potent vision*. Tuscon: University of Arizona Press.2004.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (The). *Traditional practitioners as primary health care workers*. Geneva: World Health Organization.1995.



# Faith Borders, Healing Territories & Interconnective Frontier? Wellness & Its Ecumenical Construct in African Shrines, Christian Prayerhouses & Hospitals

Fronteiras religiosas, territórios de cura e limites interconectivos? Bem-estar e seu construto ecumênico em santuários africanos, casa de oração cristãs e hospitais

*Michael Matthew*

## ABSTRACT

The religious geography of most health-seekers in modern Africa easily transverse the faith worlds of other religious traditions, thus building inevitably a lively-network of ecumenical spaces that surprisingly create an interpenetrating dialogue between African traditional shrines, Christian prayerhouses and western hospitals. The open-border policy of healing sites in Nigeria and Ghana in particular provides ecumenical directions and enriches interfaith conversations among different religious traditions. Consequently, the present study underscores the subversion of the dogmatic rhetoric of the different faith traditions in the quest of health and wholeness at healing sites. This ecumenical triangulation of the faith-borders projects a new religious landscape where the hostile rhetoric of faith traditions are clearly suspended, and a new appreciation of other faiths in definition of health and wellness is popularly entrenched. The existential blurring of dogmatic and traditional faith-borders raises new questions—and interesting perspectives in the modern study of religions, health and inter-faith/ecumenism in Africa.

## RESUMO

A Geografia religiosa da maioria dos buscadores de saúde na África moderna facilmente cruza os âmbitos de fé de outras tradições religiosas, construindo assim inevitavelmente uma rede vívida de espaços ecumênicos que de modo surpreendente criam um diálogo interpenetrante entre santuários tradicionais africanos, casas de oração cristãs e hospitais ocidentais. A política de fronteiras abertas de locais de cura, particularmente na Nigéria e em Gana, proporciona orientações ecumênicas e enriquece as conversações inter-religiosas entre diferentes tradições. Consequentemente, o presente estudo destaca a subversão da retórica dogmática das diferentes tradições religiosas na busca pela saúde e integridade dos locais de cura. Essa triangulação ecumênica das fronteiras religiosas projetam um novo panorama religioso no qual as retóricas hostis das tradições religiosas são claramente suspensas, e uma nova apreciação de outras tradições em relação a saúde e bem-estar se estabelece popularmente. O embaçamento existencial das fronteiras religiosas dogmáticas e tradicionais suscita novas questões — e interessantes perspectivas no estudo moderno das religiões, da saúde e do diálogo inter-religioso/ecumenismo na África.

<sup>1</sup> Article received on 10.16.2019 and accepted on 11.17.2019. Contact: rabbimikhail@yahoo.com

## INTRODUCTION

African shrines are the cultural capital of African spirituality—and the epicentre of African religions. They are often creative threshold which showcases African imaginative and aesthetic creations.<sup>2</sup> Healing shrines in particular are important sites of social and spiritual negotiations in traditional setting of Africa.<sup>3</sup> These various forms of creative negotiations have largely continued from pre-modern times into the modern era.<sup>4</sup> Ferdinand Okwaro has described the use of African healing shrines in East Africa as “courtrooms” for religious and social disputations among the accused and suspects of witchcraft.<sup>5</sup> Similarly, Benjamin Ray has described African shrines as “symbolic crossroad” between worlds.<sup>6</sup> Following Igor Kopytoff, Allan C. Dawson has described African shrines as “an interstitial frontier’ or institutionally open space where new social processes might develop and unfold.”<sup>7</sup> Considering this importance, Barbara Maier and Arne S. Steinforth in their work, *Spirit in Politics: Uncertainties of Power and Healing in African Societies*, have shown the persistent influence of African shrines, and cultic motifs in African politics.<sup>8</sup> Similarly, Desmond Ayim-Aboagye has shown the significance of the African shrines in Ghana as indigenous psychiatric space, and Patrick Iroegbu in his study among the Igbos of Southern Nigeria has underscored the

<sup>2</sup> See Bolaji Campbell, *Painting for the Gods: Art and Aesthetics of Yoruba Religious Mural* (Trenton, New Jersey: African World press, 2008); Timothy Insoll, “Introduction, Shrines, Substances and Medicine in Sub-Saharan Africa: Archaeological, Anthropological and Historical Perspectives,” *Anthropology & Medicine* 18, no. 2 (2011): 145-166; Harrie Leyten, *From Idol to Art—African ‘Objects with Power’: A Challenge for Missionaries, Anthropologists and Museum Curator* (Leiden, Netherlands: African Studies Centre, 2015).

<sup>3</sup> There are contestations in the evolutions of African shrines especially in its relationship to modern medicine and other forms of religious healings. See De-Valera N. Y. M. Botchway, “A Note on Ethnomedical Universe of the Asante, an Indigenous People in Ghana,” *Medicine, Healing and Performance*, ed. Effie Gemi-lordanou *et al*, 136-159 (Oxford: Oxbow Books, 2014), 160-175.

<sup>4</sup> The use of “plural modernities” is now employed in the description of modernity since modernity has plurality of trajectories. This view contends against the single projection of modernity from the point of view of intimidating European civilization. William S. Sax and Helene Basu have questioned this one-sided perception of modernity in the context of European histories of modernity where healing and possession are rejected. See William S. Sax and Helene Basu, eds. *The Law of Possession: Ritual, Healing, and the Secular State* (Oxford: University Press, 2015), 1-19.

<sup>5</sup> The healer, according to Ferdinand Okwaro, functions as a diviner and judge who listens to the plaintiffs and the defender (witches, thieves, debtors etc) before his diagnosis later to authenticate the narratives of the different actors. Concerning these traditional court proceedings see Ferdinand Okwaro, “‘If Your Brother wants to Kill You, Kill him First’: Healing, Law, Social Justice in an African Healer’s Courtroom,” *The Law of Possession: Ritual, Healing, and the Secular State*, eds. William S. Sax and Helene Basu (Oxford: University Press, 2015), 162-189.

<sup>6</sup> Benjamin Ray, “African Shrines as Channels of Communication,” *African Spirituality: Forms, Meanings and Expressions*, ed. Jacob K. Olupona, 3-25 (New York: The Crossroad Publishing Company, 2011), 26-37.

<sup>7</sup> Allan Charles Dawson, “Introduction,” *Shrines in Africa: History, Politics and Society* (Calgary, Canada: University of Calgary press, 2009), vii. Also see Igor Kopytoff, “The Internal African Frontier,” *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*, ed. Igor Kopytoff (Indiana: Indiana University press, 1987), 3-84.

<sup>8</sup> See Barbara Maier, Victor Igreja & Arne S. Steinforth, “Power and Healing in African Politics: An Introduction,” *Spirit in Politics: Uncertainties of Power and Healing in African Societies* (Germany, Frankfurt: Campus Verlag, 2013), 15-36. Also see Stephen Ellis & Gerrie ter Haar, “Spirits in Politics: Some Theoretical Reflections,” *Spirit in Politics: Uncertainties of Power and Healing in African Societies* (Germany, Frankfurt: Campus Verlag, 2013), 37-47; Arne S. Steinforth, “Between Shrine and Courtroom: Legal Pluralism, Witchcraft, and Spirit Agency in Southeastern Africa,” *The Law of Possession: Ritual, Healing, and the Secular State*, eds. William S. Sax and Helene Basu (Oxford: University Press, 2015), 55-81; Rijk van Dijk, Ria Reis & Marja Spierenburg, *The Quest for Fruition through Ngoma: The Political Aspects of Healing in Southern Africa* (London: Villiers Publications, 2000).

centrality of traditional African shrines in the attainment of mental health.<sup>9</sup> In addition, Bryn T. James has also described the significant role of “secret shrines” in the quest for wholeness among African Muslims in Ghana.<sup>10</sup> Edith Turner has earlier shown the defining importance of African healing shrines as therapeutic institutions which are geared towards exorcism and healing.<sup>11</sup> The obsession with supernatural and innate compulsion to see union with the spiritual have often turned healing sites into cultural magnetic space where the African people often seek to experience wholeness and wellness.<sup>12</sup> Religious healing sites have cultural appeals to the African people and occupied a fundamental place in the spiritual orientation and the innate architecture of the worldview of the African people.<sup>13</sup> In this regard, healing sites are sites of great interactions, inter-faith dialogues, cultural exchange and social experiences among adherents of other faiths because healing sites often draw adherents of other faiths to communion and fellowship that transcend one’s faith borders.<sup>14</sup> They are sites of religious intersections, cultural locations, and religious traffic lights which offer green lights for inter-faith discourse.<sup>15</sup> The multi-religious interface at healing sites provides an interesting opportunity for religious conversations with different faith traditions because healing sites in Africa naturally present a rich pluralistic environment where ecumenical construct and inter-

<sup>9</sup> Desmond Ayim-Aboagye, *Transcultural Study of Traditional Practitioners in West African Healing Communities with Focus on Ghana* (Lulu.com Publishing, 2008); Patrick E. Iroegbu, *Healing Insanity: A Study of Igbo Medicine in Contemporary Nigeria* (Xlibris Corporation, 2010), 301-517. Also see Helene Basu, “Davā and Duā: Negotiating Psychiatry and Ritual Healing of Madness,” Naraindas, Quack and Sax, *Asymmetrical Conversations*, 162-199.

<sup>10</sup> Bryn T. James said, “[d]rawn from fieldwork engagements in 2010 and 2011 with a group of traditional healers living amongst the Muslim migrant population of Madina *zongo* in Accra, the case studies of spiritual medicines...explore two interrelated aspects of the community’s diverse yet shared, medical culture. Perhaps the most striking feature is the syncretism between indigenous and Islamic religious beliefs that has emerged to meet a need for *lafia* [holistic well-being]... The search for *lafia* unifies immigrant urban dwellers from across West Africa and in so doing combines seemingly opposing cosmological systems.” This merger of beliefs “is wrought materially through the weaving together of substances, preparation techniques, and ritual performances abstracted from their origins within indigenous and Islamic traditions. It both defines and defies the identities of the producers and recipients of such medicines, be they the healer who prays in the mosque by day and sacrifices in the bush by night, or a street vendor with their neck encircled by a bunch of charms including both portions of the Qur’an and herbs imbued with the power of the local spirits, called *al-jene*.” Bryn T. James, “Writing Stones and Secret Shrines: An Exploration of the Materialisation of Indigenous and Islamic Belief within West African Spiritual Medicine,” 136, 142. Also see John M. Janzen and Edward C. Green, “Continuity, Change and Challenge in African Medicine,” *Medicine Across Cultures: History and Practice in Non-Western Cultures*, ed. Helaine Selin, 1-26 (Dordrecht, Netherland: Kluwer Academic Publishers, 2003), 18 and Ishmael Abdullah, “Diffusion of Islamic Medicine into Hausaland,” *The Social Basis of Health and Healing in Africa*, eds. Steven Feierman and John Janzen (Berkeley: University of California, 1992), 177-194.

<sup>11</sup> Edith Turner, *Experiencing Ritual* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), 1-102.

<sup>12</sup> Recently, Emmanuel Katongole has shown the defined space of the church, prayers and the religious space generally in the quest for hope by the African people. See Emmanuel Katongole, *Born from Lament: The Theology and Politics of Hope in Africa* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017), xiii-xx.

<sup>13</sup> This similar description of traditional African healing sites is also true of modern Pentecostalism in Africa. Concerning this study see J. Kwabena Asamoah-Gyadu, *Signs and Signs of the Spirit: Ghanaian Perspectives on Pentecostalism and Renewal in Africa* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2015), 15-46,

<sup>14</sup> For example Jacob K. Olupona has drawn attention to intertextual encounter between Ifa divination and Islamic tradition. Concerning this study see Jacob K. Olupona, “The Slaves of Allah: Ifa Divination Portrayal of Islamic Tradition—An Intertextual Encounter,” *Alternative Voices: A Plurality Approach for Religious Studies*, eds. Afe Adogame, Magnus Echterler, and Oliver Freiberger (Germany, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 75-85.

<sup>15</sup> Concerning the relationship between Christian theology and non-Christian religions see Paulinus I. Odozor, *Morality: Truly Christian, Truly African* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2014), 116-148.

faith bridges are readily built on the inherent obsessions of most African people to cross different religious traditions and borders to seek wholeness.<sup>16</sup>

In modern Africa, most healing sites whether in African traditional shrines, in Christian prayerhouses, or Islamic healing homes, African people thronged these places for wellness and wholeness against often the exclusive rhetoric of their various religious beliefs.<sup>17</sup> At healing sites borders of exclusive religious orientations are crossed, and subversively, most African people engage the spiritual rubrics and contents of other faiths at the locus of healing sites. This inter-faith dialogue necessitated by sickness—and the crossing of faith borders at healing sites indirectly transformed the healing sites from mere geography of religious encounter to one of the highest points of inter-faith engagement in contemporary Africa which if properly harnessed could enrich our inter-faith discourse.<sup>18</sup> African people have created an ecumenical landscape through this inter-faith dialogue with healing sites of other faith traditions. Healing sites provide a converging point of inter-faith discourse with the promotions and participation of the healing traditions of other faith by adherents of different religious beliefs. These participation, interactions and negotiations of wholeness in this inter-faith environment turned healing sites into important sites of religious pluralism since individuals from other faiths are freely welcomed, engaged and offered the spiritual resources of other faiths. From the studies of various healing sites in Nigeria and Ghana, the present work describes the important of healing sites as cultural hub of inter-faith discourse. It underscores the different ecumenical permutations in the inter-faith dispositions—and interactions at the healing sites.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> In her study of Islamic and Roman Catholic healing practices in East Africa, Katharina Wilkens observed, “[i]n Tanzania and Kenya, *Kombe* is one of the most popular healing practices in Islamic areas, and attracts many non-Muslims patients. It is important factor contributing to the attraction of Islam in neighbouring regions. Cases of healers have been described who are not Muslims themselves, and who have no education in the Quran, but who nonetheless write down something resembling Arabic script and give this to their patients to drink. The healing power of the divine word of God is thus believed to be transmitted even to those who do not belong to Islamic milieus and who ordinarily turn to other gods and ancestors for help.” See Katharina Wilkens, “Drinking the Quran, Swallowing the Madonna: Embodied Aesthetics of Popular Healing Practices,” *Alternative Voices: A Plurality Approach for Religious Studies*, eds. Afe Adogame, Magnus Echtler, and Oliver Freiberger, 243-259 (Germany, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 247.

<sup>17</sup> There are intertextual conceptions of healing and wholeness in African traditional religions, Islam and Christianity. Concerning this study see Blaise Emebo, *Healing and Wholeness in African Traditional Religion, African Islam and Christianity: An Historical-Comparative Approach from Christian Theological Perspective* (Aachen, Germany: Shaker Verlag, 2006).

<sup>18</sup> Ecumenism is often narrowly defined as the pursuit of “unity” among the different confessions/creeds of the various Christian churches around the world, and interfaith is the dialogue and quest for unity among different faith traditions. However, I have used these two terms interchangeably in this work. I have employed “ecumenism” to encompass broadly speaking the unity among different faith traditions, thus a synonym of interfaith in this sense. In the history of the ecumenical movements, there has been convergence of these dual quests of unity in the pursuit of unity among the Christian churches and dialogues with other faiths. For the definition, goals and problems of ecumenism see Stanley J. Samartha, *Between Two Cultures: Ecumenical Ministry in a Pluralist World* (Geneva: WCC Publications, 1996); Michael Kinnamon, *The Vision of the Ecumenical Movement and How It has been Impoverished by its Friends* (St Louis: Chalice Press, 2003); Barrett Clive, “An Overview of Ecumenism,” *Unity in Process: Reflections on Ecumenism*, ed. Clive Barrett (London: Darton Longman and Todd, 2012).

<sup>19</sup> This research adopts the intertextual methodology of Ulrich Berger in its interdisciplinary and interpenetrative treatment of different subjects especially in the context of interreligious dialogues. See Afe Adogame, Magnus Echtler, and Oliver Freiberger, eds. *Alternative Voices: A Plurality Approach for Religious Studies* (Germany, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 9-17.

## METHODOLOGY & RESEARCH STRUCTURE

The research is a product of six months (March to August of 2018) among clients of healing shrines, hospitals, and prayerhouses in Nigeria—and Ghana under the sponsorship and award of grant by Nagel Institute, United States.<sup>20</sup> In the company of my two research associates, we carried out a total of 24 focus groups namely 12 focus groups in Nigeria and another 12 focus groups in Ghana.<sup>21</sup> The choice of Ghana and Nigeria came from the recognition of these two countries as the defining centers of African spiritualities and Christianity in terms of what Philip Jenkins has described as the “Next Christendom.”<sup>22</sup> In Nigeria, we started from Kaduna state, and then moved to Lagos state. First, the choice of Kaduna state came from the centrality of Kaduna as the melting point of northern Nigerian cultures. Similarly, Kaduna state was the headquarters of the northern region during colonial times, and its reputation as seat of modern northern culture of Nigeria has persisted till now. We started with the Kaduna metropolis covering 6 healing sites around Kasuwan Magani (“Market of medicine”) axis to Kakuri, and then the Zaria area. In Kakuri, we have a focus group in the healing home of Mama Yara (“Mother of Children”) healing home who specializes in healing sickness particularly those sicknesses affiliating children. We have 6 focus groups in Kaduna: two focus groups concentrated on traditional healing shrines; another two on hospitals, and another two on healing prayerhouses. Apart from the focus group, we also employed key informant interview (KII) in our quest to gather data in the three sites understudy.

From Kaduna, we proceeded to Lagos in order to gather further data on the blurring of religious borders in healing sites. In Lagos, we concentrated on another 6 healing sites in Lagos and Badagry area. We also have focus groups in Nigerian Airforce Military Hospital in Ikeja, a key informant interview in Nigerian Army Reference Hospital in Yaba, Lagos, and two focus groups on traditional healing shrines that specialize on the healing of strokes, infertility and bone setting in Badagry area. We then proceeded to Accra Ghana. We arrived at the city of Accra in early May 2018, and started to collect data on 6 healing sites in Greater Accra, and another 6 healing sites in Volta region. The choice of Accra comes from its centrality as the Ghanaian capital, and the melting point of modern and traditional Ghanaian cultures. We have focus groups in Teishe, Adenta and Legon. We covered two traditional healing shrines, two prayerhouses and two medical facilities here. We also have a key informant interview with a psychiatrist who has worked with psychiatrist hospitals in Ghana, and prayerhouses that specialize in praying for individuals with mental problems. From Greater Accra, we moved to Volta region. The choice of Volta region came from its reputation as the traditional hubs of African herbal and spiritual medicines. We passed to Denu, Atkasi, and Ho areas. We visited the popular Nogokpo shrine, and had an interview with male custodians of the Nogokpo deity. We also had an additional two focus groups with traditional healing shrines in this region. We visited also here two prayerhouses and two hospitals. Here, we covered six healing sites around the Volta region, and then proceeded back to Accra. Each of the focus groups

<sup>20</sup> I acknowledge the contributions of our research team to these healings and the coordination of the focus groups: Dr. Nathan Chiroma, Dean of Theology, Pan-African Christian University, Kenya and Prof. Hauwau Evelyn Yusuf, Professor of Criminology & Gender Studies, Kaduna State University, Nigeria.

<sup>21</sup> On the different problems and perspectives associated with the use of focus group as a qualitative method in contemporary research see Tobias O. Nyumba, “The Use of Focus Group Discussion methodology: Insights from Two Decades of Application in Conservation,” *Methods in Ecology & Evolution* 9, no. 1 (2018):20-32.

<sup>22</sup> See Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2002); *Idem, The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2006); *Idem, God’s Continent: Christianity, Islam, and Europe’s Religious Crisis* (Oxford: Oxford University Press, 2007)

of the 24 healing sites studied—consists of an average of 7 to 12 persons, thus we have an estimated 250 participants in this study. While the gender of the clients were evenly distributed there is an exception in the presence of higher numbers of female clients in Maman Yara healing home in Kakuri and the fertility healing shrines of Badagry and Volta regions. In these healing sites, several of the clients are women. The traditional bone setting shrine in Badagry has basically male clients. However, there are higher numbers of female clients in prayerhouses and hospitals in both locations sampled in this study. To encourage interaction, and to elicit freedom on the subject of ecumenism, female focus groups in this study were led by a female member of the research team. Prior to the research visits, the consents of the participants in the focus group were duly consulted in both oral and written forms. The services of local translators—as research assistants were duly employed in Badagry and Ghana to help in the task of translation. The discussion of the 24 focus groups are built around five themes namely religious violence and healing spaces, acceptance of other faith traditions in healing spaces, the diversity of ethnic identities in healing spaces, ecumenism and collaborations among adherents of different religious traditions in healing spaces. The clients of these healing sites comprise of Christians, Muslims, and adherents of African traditional religions. The findings suggest that most of the clients of African healing shrines in the location studied have members of Christian and Muslim adherents, and the same trend is true in African Christian prayerhouses and hospitals in this study. The present study further underscored the implications of these preceding findings in relationships to the important themes of this study.

#### Healing Sites & Interfaith Conflicts

The members of the focus groups in the different healing sites of this study describe a non-violent ideology towards people of other faiths. Healing in these African healing spaces whether in shrines, Christian prayerhouses and hospitals suggests the acceptance and welcoming of people of other faiths. In particular, the African healing shrines visited in Kaduna, Badagry, Accra and Volta region presents a non-violent space that demystified the border rhetoric of mainstream religions of Christianity and Islam. Interestingly, this grassroots non-violent space presents an oasis of healing in the modern dominant culture of violence and terrorism. Of course, the violent map of global religious conflicts extends from the mainstream and popular conflict zones of the world to areas of ordinary interfaith contacts among the various religions of the world. The violent sites of religious conflicts are no longer situated in the far side of the world whether in Afghanistan, Syria, Iraq, Iran, Somalia, Nigeria, Kenya or even Sudan, but they are inherently present wherever two religious traditions converge or in every human contact where the persons in contact have divergence of religious beliefs. Modern violence itself is not only manufactured in these named places, but they are also exported and marketed around the world through global networks of violence, thus impacting the normal human contacts among different religious adherents, and extending violence across geographical borders. This particular recognition moves the violent theatre of religious conflicts from designated areas of violent and popular religious conflicts to places of everyday contacts and interactions far away from these sites of religious violence. In this regards, the geography of conflict is no longer restricted to particular domains and regions of conflicts but it extends to places where adherents of two hostile religions meet. Unfortunately, the intensity of violence in these volatile and designated areas of global conflict is often re-enacted in extreme and milder forms by the mere presence, contacts, appearance or sight of two hostile religious traditions whether on the plane, bus or on the subway station. This global scenario inevitably makes every human contact in modern times a volatile space with latent potential for conflict. Since this potentiality of conflict exists in every site of human religious contact, there is need to underscore contacts which could enrich human

quest for wellness and help in the attainment of peaceful co-existence among different religious traditions.

The violent character of religious groups and the potentiality of violence in every perceivable human contact have made discourse on ecumenism not only necessary, but critical to the survival of the human beings on earth. In recent times, there are increasing creative innovations in ecumenical discourse which explore various intellectual and practical activities of everyday life in order to bridge the increasing ideological gulf between religions across the ever-widening spectrum of modern spiritualities and different religious orientations. Despite these practical initiatives, ecumenical activities are largely perceived as an elitist campaign which lacks popular support, engagement and following at the grassroots. This critique of ecumenism naturally underscores the need to investigate interactive discourse taking place in ordinary scenes of daily human interactions which have potentials to enrich interfaith discourses of modern times. Unfortunately, the interfaith encounter taking place at the healing sites of modern Africa has not been duly studied from the vantage point of its inherent ecumenical value.<sup>23</sup> Yet, in spite of the hostilities among religions in modern Africa, the borders of health in Africa are not strictly made of rigid walls and fixed boundaries, but they are bridges across health domains that allow interfaith interactions and communion among different faith traditions. In their study of hospitals and healing shrines in India, Harish Naraindas, Johannes Quack and William S. Sax have described the “looping” thread which binds these social institutions in the minds of their clients. They observed, “[t]hese self-reinforcing loops among institutions, practices, and concepts are, however, neither innocent nor symmetrical. On the contrary, they are shaped by many [often invisible] underlying asymmetries.”<sup>24</sup> They added,

...given the reality of religious and medical pluralism and the diversity of lifestyles and influences in contemporary India and elsewhere, it is important not to generalize dualistic models and oppositions ... studies of ‘health-seeking behavior’ should therefore not begin with static binaries, but focus instead on how people (are forced to) make culturally informed choices on the basis of their embodied dispositions and on how they cultivate or struggle with different subjectivities. The co-existence and interplay between apparently contrasting kinds of subjectivities and dispositions cannot be captured by approaches that dichotomize between individuality and dividuality, enchantment and disenchantment.<sup>25</sup>

In modern Africa, there is the “asymmetrical” loop of conversation between hospitals, Christian prayerhouses and African traditional shrines. In recent times, health providers have partnered and networked with other practitioners within the aforementioned healing sites. For example, there are significant cases of referral services taking place from Christian prayerhouses to traditional African healing shrines; the hospitals making referral to Christian prayerhouses, and cases of traditional African healing homes making critical referrals to hospitals. This referral service itself among these healing sites reiterates the “asymmetrical loops” described by Naraindas, Quack and Sax.

<sup>23</sup> Robert Baum has studied a women prophetic movement at the shrines of Senegambia region of West Africa and the important of this women prophetic movement to shaping of political and religious activities of this region. See Robert M. Baum, *West African's Women of God: Altinesitoué and the Diola Prophetic Tradition* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2016), 1-22, 38-195.

<sup>24</sup> Harish Naraindas, Johannes Quack and William S. Sax, *Asymmetrical Conversations: Contestations, Circumventions, and the Blurring of Therapeutic Boundaries* (New York: Berghahn, 2014), 5.

<sup>25</sup> Naraindas, Quack and Sax, *Asymmetrical Conversations*, 13.

Specifically, these interactive referrals within these important healing sites in Nigeria and Ghana have overall interfaith importance for modern Africa since it knocked down the imagined and real walls between these healing sites, thus allowing the sick person to cross borders and to enter into “asymmetrical conversation” with other healing sites. In respect to interfaith dialogue, the quest for health in modern Africa has shifting borders, and flexible boundaries whereby clients and clienteles from other faiths are duly welcomed and provided with the different health services rooted in another faith tradition. In this regards, health negotiation in modern Africa has no fixed boundaries. It is not an entity completely fossilized in a particular health environment because the borders are constantly negotiated and renegotiated among health seekers. The western fragmentation of health into the contentious sites of mental boundaries, closed borders and brickwalled of separated space does not exist in this pure sense. In Africa, there is a partial blurring of therapeutic boundaries between hospitals, prayerhouses, and shrines. There are no doubt competitive tensions and theological struggles among the healing sites with different degrees of accepted referral service, however, there is a quest to interface and engage these healing sites by different religious clienteles.<sup>26</sup> The dynamism of these evolving synergies among seeming contentious fields provides an interesting avenue into the psyche of African and the inherent interfaith exchange taking place in these highlighted domains. There are no doubt—cases of rivalry among African health practitioners, but the therapeutic quest for wholeness clearly helps in health competition. Concerning the rivalry among African healers, Bryn T. James observed,

Healing in particular is a private world, and for one healer to openly confront another would be highly unusual. Local practitioners respected different bases of power and avoided direct conflict due to concerns for their reputation and fear of attack by spirits or bad medicine.<sup>27</sup>

Interestingly, healing domains are dynamic sites of health construction and negotiations. Health in modern Africa is a trans-religious entity which inevitably placed the discourse on health negotiation on a trans-faith spectrum, thus an inherent ecumenical dimension. There is both a trans-religious encounter in health negotiation at African healing sites. The western dichotomization of health into airtight sphere of scientific fields and no-scientific ones stand in contrast to the inclusive character of contemporary health negotiations in modern Africa. The exclusive boundaries of health imposed by the scientific orientation of western medicine are beginning to give way, and the exclusive religious borders of faith traditions in mainstream religions are also beginning to give way to an inclusive dialogue with the healing traditions in other faith environments. In its place, an inclusive and interactive collaboration between the triangulated axes are clearly promoted. The exclusive rhetoric of religions still persist, but ordinary Africans have continually pursue the quest of individual wholeness on the complete spectrum of healing and wellness provided by these triangulated healing sites. In this regards, there is an ecumenical triangulation emerging in modern Africa which explores the interface between the mainstream religions of modern Africa around these sites of wellness and health.<sup>28</sup> The necessity of studying this ecumenical encounter at the healing sites is hinged on

<sup>26</sup> There are generally recorded rivalries even among the healing traditions of a particular religion. Therefore, the rivalry among different religious traditions is expected to be even more [Wilkens, “Drinking the Quran, Swallowing the Madonna,” 250]. Yet, there are movements by clients of these religious traditions to explore and engage the healing traditions of other faiths.

<sup>27</sup> James, “Writing Stones and Secret Shrines,” 142.

<sup>28</sup> For example, Christians and Muslims are often found in traditional African shrines—seeking spiritual resources from traditional African religions, and African traditionalists, and Muslims are also found in Christian prayerhouses—seeking spiritual helps from the Christian God. The same trend is also true of Christians and traditionalist engaging the services of a Muslim mallams, and the presence of Christians,



three defining reasons. First, the study of interfaith encounter at healing sites grounded ecumenical discourse on existential foundation. It is an interfaith encounter with other religions at the place of pains and sufferings. At the healing sites, one meets fellow sufferers of different religions. Consequently, they are not the usual interfaith encounters that come from the overbearing of an elitist compulsion or social agenda, but they are the natural outcome and existential necessity which had propelled individuals to transverse different faith domains in search of healing and wholeness. The history of such therapy at healing sites has its own complexity because often the period of sickness for most Africans comes with complexities of interactions with multiple traditions. Describing this complexity in the consultations of multiple traditions for healing, Steven Feierman and John Janzen said,

...the history of therapy is a history of multiple streams of healing traditions, but with a difference. It is rare to find an individual who take communion in a Catholic church on one day, begin to fast for Ramadan on the next, and sacrifice to the ancestors on the Third. The world religions in particular tend to be exclusive. It is quite usual, by contrast, for a patient to be treated for sorcery on one day, at a hospital on the second, and for spirit possession on the third. The patterns of choice work themselves out in complex ways within individual illness episodes. Nevertheless, the history of healing is a history of multiple traditions, each one with its own distribution in time and space.<sup>29</sup>

Secondly, this interfaith encounter occurs at the critical point of sickness which often influences personal transformation and life-changing decision. Thus interfaith encounter at this point has potency in driving deeper ecumenical convictions into the psyche of the individual rather than the superficial ecumenical discourses taking place around the globe. It has a lasting spiritual imprint on the life of the clients who had experienced the spiritual resources of other faiths. Thirdly, this ecumenical encounter has the practical benefit of experiencing the utilitarian importance of other faith traditions. There is the natural tendency of being myopic of the spiritual benefits and resources from other faith traditions, but the active participation and engagement of other faiths tradition on the healing sites of other faiths provide an immediate utilitarian value for other faiths. This recognition of the utilitarian value of other faiths already underscored the necessity and benefit of collaboration among different faith traditions. This dialogue along the path of health and wholeness does not just begin with doctrinal similarities among different religions, but it underscores and identify with another faith tradition at the point of life-threatening sickness, thus underscoring the beneficiary character of another faith tradition. At this point of engagement, the person seeking help from another faith tradition is often opened and positively disposed towards appropriating the physical and spiritual resources in another faith tradition.

Lastly, interfaith encounter at this critical point often widens the influence of a religion in another religion because the efficacies of healing in one faith tradition are easily broadcasted by individuals who have benefited from the health services of other religious traditions. Most importantly, this engagement underscores a theological disposition which enriched our collective theological resources. This disposition is helpful for modern theology because it goes against the segregation of religious traditions and doctrinal barricades of modern religion which often barred religious tradition or fail to see any beneficiary importance of other religious traditions. The disposition underscores the place of God at work in various religious

---

Muslims and traditionalists in the same wards of hospital sharing the same hospital facilities and seeking help from modern medicine.

<sup>29</sup> Steven Feierman and John M. Janzen, "Introduction," *The Social Basis of Health and Healing in Africa*, eds. Steven Feierman and John Janzen (Berkeley: University of California, 1992), 4.

traditions and emphasizes the benevolence of God who cannot be barricaded or imprisoned in the borders of one particular religious tradition.

## HEALING SITES AND ECUMENICAL GEOGRAPHIES

Drawing from the findings of our study in Nigeria and Ghana, the converging mechanics of these renegotiations of ecumenical geographies are clearly underscored here. Beginning with African traditional religions, African traditional religions are cultural hubs of inter-faith meetings because the tolerant character of African traditional religions have allowed the interactions, dialogue and appropriation of the spiritual and psychological resources of its faith by the adherents of Christianity and Islam.<sup>30</sup> The traditional healing shrines visited in the sampled areas present natural scene of spiritual and cultural exchange with adherents of other faiths whereby clients from other faiths engage, participate and appropriate for themselves the spiritual resources of African traditional religions.<sup>31</sup> For example in a traditional bone setting site in Badagry, Nigeria, we met a pastor of a charismatic church, who broke his leg—sharing the same healing space with a young Muslim who also broke his leg. Even though this particular healing site employed the use of divination in the consultation of gods and spirits to know the perfect medicine to apply to the broken bones, the clients in this healing space accepted this traditional healing process, and praised its efficacies over the nearby government General Hospital in Badagry. The African healing spaces are accepted as divine resources to enrich their physical and spiritual wellbeing as both Christians and Muslims respectively. Considered this way, the healing shrines of African traditional religions are ideological sites of inter-faith discourse whereby Christianity in the presence of many sick Christians in this place enter dialogue, and interaction with the cultural, spiritual, and physical resources of African traditional religions in their quest to obtain wholeness. For most of these Christians, they often ignored the stigmatization or open polemics against these traditional sites in their respective brands of Christianity in order to identify with the healing rituals and customs of these African healing shrines. John M. Janzen and Edward C. Green have observed, “[African] cults and shrines have related to Christianity and Islam for centuries. Sometimes the African institution has absorbed the outside idea or symbol; in other cases Christian and Islamic institutions have recreated the African forms and substance...”<sup>32</sup> Unfortunately, this interactive appropriation has often been quickly demonized in the category of syncretism or rejected from the point of view of the orthodox Christian and creedal confessions, however, this superficial and simplistic rejection of this ecumenical-driven interaction has unfortunately led to our inability to understand the mechanics and the operations of this important inter-faith factors at the grassroots of African healing shrines. Surprisingly, these Christians in these healing shrines of African traditional religions maintained their church’s membership but still promote the use of these traditional healing sources within their various Christian

<sup>30</sup> Concerning the significance of traditional African medicine, John S. Mbiti said, “[o]ver centuries and millennia traditional medicine has provided treatment, cure, amelioration and other help to people, animals and crops. It deserves to be given due respect. Herbs still provide direct or partial treatment and cure of diseases, as well as medical applications all over the world. Most of these herbs are in the tropics, and many of them in Africa. Traditional African doctors and herbalists have a treasure of knowledge concerning the medical uses of many such herbs. Some of that knowledge is shared and used commonly by people in the villages. Everything possible should be done to preserve and protect these and other species of plants from extinction.” See Mbiti, *Introduction to African Religion*, 2nd ed. (Long Grove, Illinois: Waveland Press, Inc, 2015), 172.

<sup>31</sup> For a classic bibliography of different studies of African traditional religions and its healing agenda see John Gray, *Áshe, Traditional Religion and Healing in Sub-Saharan Africa and the Diaspora: A Classified International Bibliography* (New York: Greenwood Press, 1989).

<sup>32</sup>Janzen and Green, “Continuity, Change and Challenge in African Medicine,” 17.

communities. In most cases, Christians within the church often provides advertisement for traditional healing shrines and also work as marketers for the efficacies of traditional African medicine within the church. In hospitals in modern Africa, nurses and doctors have also promoted the efficacies of traditional African shrines, there are cases in the course of our studies where patients are referred to shrines by doctors and nurses from the hospitals. They often perceived that there are sicknesses which western medicine can treat, and there are spiritual or psychiatric ailments which are deemed inappropriate to treat in hospitals. In the event of these sicknesses, doctors and nurses often provide referrals to traditional African shrines.<sup>33</sup>

Considering the overarching importance of this trend for ecumenical discourse, there is the need to underscore the significance of traditional African healing shrines as domains of inter-faith exchange where resources of African traditional religions are appropriated by the adherents of Christianity, Islam and hospitals. In this appropriation, there are subtle factors which enforce this common activity in Nigeria, Ghana and most parts of West Africa. From our studies, four of these factors are worth-noting here. First, the traditional African worldview is an utilitarian one which explores and promote the use of physical and spiritual resources of other faith for its own advancement. Most Christians coming from this worldview naturally think in the exigencies of this worldview. They often perceived the use and appropriation of African traditional religions for the enhancements of their physical and spiritual well-being.

Secondly, the crises of health itself carry with a mystery which often demands from most African people the use of every available resource to understand, interpret and diagnose or even heal the ailment. Sickness, in this regards, forms a major site of inter-faith activities because here the logics and illogical arguments for the exclusive claims of orthodox Christianity and Islam falls apart by the desire to solve and to provide healing for a particular ailment. Thirdly, the pre-modern a character of the health services across Africa and in particular within Nigeria and Ghana contributes to the necessity of this inter-faith exchange because most health services providers in terms of hospitals, clinics, and medical centers have poor health facilities to help the average sick person, thus sick people resulted to the patronage of African traditional healing shrines as the last hope to combat the ailments of sick family members or relatives.<sup>34</sup> There is also the temptation to pursue the path of “medical syncretism.”<sup>35</sup>

Lastly, the tolerant disposition of African people in the acceptance of communal wisdom and orientation often forces people to promote these healing homes. The community has a profound influence on the mitigation of ill-health in modern Africa, thus friends and neighbours often make referrals to African traditional healing shrines as an efficacious alternative to western medicine. In addition, there is a salient distrust of modern medicine especially as presented in its orthodox western form.<sup>36</sup> Most Africans at the healing sites studied distrust the many diagnosis, treatment and cure of ailments using the scientific resources provided by western medicine. They revert to the perceived efficacy of traditional

<sup>33</sup> See Umar H. D. Danfulani, “*Pa* Divination: Ritual Performance and Symbolism among the Ngas, Mupun, and Mwaghavul of the Jos Plateau, Nigeria,” *African Spirituality: Forms, Meanings and Expressions*, ed. Jacob K. Olupona (New York: The Crossroad Publishing Company, 2011), 87-111.

<sup>34</sup> See Janzen and Green, “Continuity, Change and Challenge in African Medicine,” 18-23.

<sup>35</sup> Naraindas, Quack and Sax, *Asymmetrical Conversations*, 16.

<sup>36</sup> See Susan Reynolds Whyte, Sjaak van der Geest, and Anita Hardon, *Social Lives of Medicines* (Cambridge: Cambridge University press, 2002), 63-76.

ones. The default thinking here is that there are sicknesses which medical centers could treat, but there are others that lie outside their expertise. With such dichotomy, sicknesses deemed untreatable by western medicine are taken for the attention of traditional healing homes.<sup>37</sup>

From the foregoing, the different contours of this health discourse have important bearing on ecumenism in modern Africa. Inter-faith discourse is already taking place from the convergence of these interesting factors. Apart from inter-faith dialogue tables of modern ecumenism, a subtle ecumenism is taking place across West Africa in the contest of mutual patronage given to the healing sites of other faiths by adherents of the major religions in west Africa. This inter-faith interaction occurs in the joint appropriation of health services from opposing sources of religious traditions. At the shrines, the rational discourse of Christian exclusivity is muted, and the Christian population here endorses the efficacies and validity of the healing prowess of traditional healing shrines. Even though the oneness of the Christian adherents here with the norms, beliefs and rituals of these traditional institutions might appear momentarily since the adherents go back to the Christian faith after consultation, there is a lasting interfaith impact on the worldview and psyche of these Christians. There is an interfaith solidarity or even collaboration between the interactions of these faith traditions. The partnership is forged in the mindset and beliefs of these Christians who see no contradictions in the claim of superiority of the Christian message over the traditional religions. The discourse on religion here circumvent the discourse on Christology and revert to the discourse on the benevolence of God, the creator who has also revealed himself in the perceived portents and efficacies of these traditional medicine men and women. Christology is significantly short-charged here and pedalled down for the supremacy of God over all and his willingness to reveal his healing power in the activities of herbalists, and even diviners. Similarly, satanology is also deemphasized—apart of his malevolent activities which often are conceived—as the cause of the sickness, the power of God is often believed to go beyond the borders of the different faith traditions. For these Christians, their traditional demonology that often treats and places these African healing spaces as hubs of demonic activities is tacitly rejected—and a new appreciation of this healing space is emphasized. There is the pragmatic extension of the divine providential care to these highly stigmatized and marginalized places. The doctrinal barriers are pull down—and the originally demonized spaces become spaces of divine activities. The religious borders are easily transgressed, and the health services of other faith traditions are appropriated for individual and community use. From this perspective, the fatherhood of God is projected above the individual confessions of the Christian adherents—and in this metaphysical transaction of beliefs, Christianity is merged with African traditional religions in the preponderant image of God in his oneness and sameness across faith traditions. The important element of cultic integration of religious traditions in the domains of African healing shrines, Christian prayerhouses and hospitals offers an important avenue into the working of the African worldview in its ecumenical magnanimity towards adherents of other faith traditions.

## HEALING SITES & ECUMENICAL PILGRIMAGE

Pilgrimage to shrines has been a site for interfaith interactions among religions in church history. Janet Crawford in her work, “Pilgrimage: Towards an Ecumenical Understanding” has

---

<sup>37</sup> See David Westerlund, “Spiritual Beings as Agents of Illness,” *African Spirituality: Forms, Meanings and Expressions*, ed. Jacob K. Olupona (New York: The Crossroad Publishing Company, 2011), 152-175. Also see, Ojo M. Agunbiade, “Spirituality in Knowledge Production and the Practice of Traditional Herbal Medicine among the Yoruba People of Southwest Nigeria,” *Medicine, Healing and Performance*, ed. Effie Gemilordanou *et al*, 136-159 (Oxford: Oxbow Books, 2014), 176-191.

described the ecumenical dynamics in pilgrimage shrines.<sup>38</sup> In medieval times, the church's healing shrines were sites of ecumenical interactions which saw the inter-faith exchange among adherents of different faith. There are records of pilgrimage undertaken by people of diverse religious orientations to the healing shrines of saints and holy men in medieval Christianity.<sup>39</sup> This historic background provides important description to the inter-faith discourse taking place especially between traditional African shrines, and Christian prayerhouses. The adherents of traditional African religions, Christianity and even Islam have visited the cultic space of their respective religions. While the traditional understanding of pilgrimage is primarily ingrained Christianity and Islam, traditional African religions are often deemed to have little or no connection to the dynamics of pilgrimage. Yet, traditional sites of African shrines have witnessed increasing description in terms of pilgrimage, thus warranting my use of pilgrimage in connection to these African healing shrines. I personally think that pilgrimage underscores and addresses the whole subject of wholeness and ecumenism which occupy an important place in this research. The clients of these various religions are not mere floating subjects of Zygmunt Bauman's liquid modernity or the "nihilist" of Emmanuel Katongole's new future of Africa, but they are pilgrims who due to the deorientations of the various religious traditions and health facilities in modern Africa have increased their mobility from the confinement and borders of their original faith traditions to another.<sup>40</sup> They are pilgrims who seek wholeness beyond the frontier of their individual faiths and traditions to other larger walls beyond the locations and institutions of their respective religions. The sick people at the different healing sites visited perceived and narrated their stories in terms of a journey. While they do not describe themselves as pilgrims—but the projected identities in their stories are the one of a pilgrim with frequent use of travel metaphors and semantics of visits to sacred spaces to describe their quest for wholeness.<sup>41</sup>

The imagery of pilgrimage has five importance and bearing to this present subject of discourse. First, the image of pilgrim is appropriate for a people who have transversed the triangulated landscape of Christianity, African traditional religions and even Islam. While pilgrimage is traditional conceived in terms of the visitations of the faithful to the holy sites of a particular faith, the use of pilgrimage extends this concept of pilgrimage to include the interactions of other religious sites in the quest of wholeness and health for adherents.<sup>42</sup> The narrowing of the pilgrimage experience to one's religious tradition gives way now to the interactions beyond the faith's borders of one's religious traditions. In this way, the scope of pilgrimage moves beyond the limited scope of one's faith to the multi-religious landscape of the modern world. Secondly, the use of the imagery of pilgrimage is appropriate here because it sounds a resonating chord with the pursuit of wellness and wholeness underscored by the

<sup>38</sup> Janet Crawford, "Pilgrimage: Towards an Ecumenical Understanding," *The Ecumenical Review* 45, no. 2 (1993): 137-248.

<sup>39</sup> Amanda Porterfield has described visits to healing shrines and the designation of the graves of saints and their relics for healing in medieval Christianity. See Amanda Porterfield, *Healing in the History of Christianity* (Oxford: Oxford University press, 2005), 67-91.

<sup>40</sup> See Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge: Polity Press, 2012) and Emmanuel Katongole, *A Future for Africa: Critical Essays in Christian Social Imagination* (Chicago: The University of Scranton Press, 2005).

<sup>41</sup> Concerning the different theories and problems in the construction of narrative identity see Dan P. McAdams, "Narrative Identity," *Handbook of Identity Theory & Research*, ed. Seth J. Schwartz *et al* (New York: Springer, 2011), 99-115.

<sup>42</sup> Traditional African healing sites have entrenched idea of pilgrimage. There are annual visits or pilgrimage to ancestral shrines where families seek the blessings and healings from the ancestors [see Dawson, "Introduction," vii]. There are also pilgrims that are strictly based upon the need for healing of the clients. In recent times, healing shrines have enjoyed this former type of pilgrimage especially as seen in short and long terms pilgrimage to seek healing by pilgrims in Nigeria and Ghana.

movement of adherents of a particular religion to the healing site of another. The quest of healing and wholeness is an important pilgrimage which visits and engages the spiritual resources of one's faith, but extends this journey to the healing sites of other religions. The pilgrimage is not a rejection of the present religious experiences offered by the spiritual institutions of one's faith, but the expansion of one's religious experience through contacts, participations and engagement with other religious traditions.

Thirdly, the imagery of a pilgrimage to describe this ecumenical encounter is appropriate because of the temporality of the pilgrim in a foreign place or domain far away from his/her religious experiences. The visit of other religious traditions and the appropriation of their religious resources does not permanently sever the pilgrim from his original faith confession, but merely exposed him/her to other alternatives. The momentary character of the ecumenical encounter at healing sites projected the image of a pilgrim who uses the spiritual resources in a foreign land or religion to enrich his experience of God and personal development. Fourthly, the use of the term pilgrim to describe this inter-faith exchange in healing sites comes from the transformative character of this experience. Pilgrimage often is undertaken in order to enrich and add value to the individual and collective wellbeing of a person. The use of pilgrimage here engages this dynamism in the pursuit of transformation of one's religious traditions via the interfaith encounters at the healing sites. In addition, the use of pilgrimage overcomes the inherent stigmatization that comes from the pursuit of wellness and wholeness outside of one's religious traditions. The idea of a pilgrim who travels to foreign land in his/her quest to enrich his spiritual life becomes fitting for one's experience of ecumenical encounters outside the borders of one's faith.

Lastly, the use of pilgrimage underscores a subversive enterprise. Ecumenical encounter at the healing sites is merely seen in the form of nominalism and syncretic descriptions, but the subversive elements involved—is often less emphasized. The quest of wholeness outside of one's religious tradition is a subversive act which clearly undermined the exclusive rhetoric of the major faith. Through this act, the ecumenical encounter at the healing sites becomes a protest against the exclusivity of faith traditions, and underscores the necessity of integrative worldview. The degree of this ecumenical exchange could be tailored to degree of the exclusive claims of one's faith, but it is obvious that integrating spiritual resources outside of one's faith tradition turned one into a religious immigrant or refugees who is barred from taking spiritual resources outside of the designated faith borders. The understanding of ecumenism in the category of pilgrimage naturally may raise objections since it goes against the normal use of pilgrimage in religious circles. However, the experience of ecumenical encounter by adherents of other religions in healing sites clearly projects this dynamism. In this regards, the visits to healing sites are not merely visits for healing, but they occurred in the dimensions of pilgrimage which seeks to appropriate the spiritual resources of other faiths in his quest for wholeness and wellness.

## HEALING SITES, ECUMENISM & ETHNICITY

African traditional healing sites are often situated in a particular tribal environment, and thus raise the question of inter-tribal consultations and appropriations of ethnic shrines by other ethnic groups. It is quite interesting that African shrines have their cultic locus in the spiritual and physical wellbeing of a particular tribal group thereby the appropriation of this particular spiritual heritage by tribal outsiders have potentials in generating inter-tribal conflict or intra-tribal tension. Concerning this tribal significance of African shrines, Allan C. Dawson noted,

Shrines, in the African context are cultural signposts that help us understand and read the ethnic, territorial, and social lay of the land. Just as the church steeple in Europe once marked the centre of a community whose boundaries lay at the point where the rising spire came into view or the tolling of the bells could be heard, shrines on the African landscape help shape and define village, community, and ethnic boundaries... The shrine is representative of a connection with the land at the cosmological and supernatural level and, in terms of a community's or ethnic group's claim to cultivable territory, serves as a reminder to outsiders that this is—in very real term—'our land.'<sup>43</sup>

Therefore, the tribal dynamics of African shrines within these tribal structures and social arrangements poses a serious problem in their association and admissions of outsiders. Since the chief objective of tribal shrines is to advance the spiritual and physical wellbeing of a particular tribal group, the extension of this cultic service to individuals outside this tribal arrangement challenged this traditional inward-looking disposition of most African shrines. In spite of this inner dynamics of most African shrines, the shrines in Nigeria and Ghana have intentionally positioned themselves to engage the needed inter-tribal services beyond the natural and designated tribal borders of these shrines. For example, the traditional Mama Yara paediatric shrine in Kakuri, Kaduna welcomed all sick children within the Kaduna metropolis and beyond—even though the aged lady at the head of this herbal shrine is Gbaygi by tribe. Similarly, the tribes of clients are not often taken into consideration before offering them treatment or a bed place in all the traditional healing spaces studied. It seemed from the shrines visited that the ethnic composition of the clients cut across different ethnic groups because while shrines are tribally situated their services are presumed to cater for the the physical and spiritual needs of the immediate community and even beyond. Similarly, most of African therapies and shrines have influences beyond their original ethnic borders. Accordingly, Feierman and Janzen observed,

As scholarly knowledge of therapies in any one place became more diverse, the map of neat ethnic territories became confused. Each therapy, each type of practitioner and set of ideas, has its own map. It is rare for the boundaries of a type of therapy to coincide with the boundaries of an ethnic group, or with those of other therapies in the same general area. Very few of the therapy-distribution maps overlap. In East Africa, for example, Muslims (and Muslim practitioners) are scattered all across the map of the region. The map of Muslims does not match any ethnic ones. The therapeutic map is no longer divided among bounded ethnic groups. There are actually many maps of therapies within each local region; no two therapy-distribution maps have the same shape.<sup>44</sup>

This inter-ethnic disposition of African shrines has important bearing in understanding the spiritual architecture of African shrines and their significance in the mapping of inter-ethnic interactions. There is an important paradox here whereby shrines in the location of healing shrines in a particular tribe—and it is usually shouldered with the responsibility of attending to the physical and spiritual needs of this tribe, yet it is still opened for consultations from non-ethnic members from the larger family of the human society. This presence of different ethnic groups in a cultic setting seeking the help of tribalized deities becomes a lingering beauty of African inter-ethnic discourse. Here, the inter-ethnic discourse presents an important pluralistic environment wherein clients outside of the immediate ethnic group are welcomed and offered the physical and spiritual services of tribal deities. Significantly, the negotiation of wholeness allows the inter-ethnic consultations of deities and oracular guidance

<sup>43</sup> Dawson, "Introduction," vii.

<sup>44</sup> Feierman and Janzen, "Introduction," 3.

of deities outside of one's tribe. There are different levels of access to shrines in most African communities.<sup>45</sup> Most African shrines have open—public space where everybody is welcomed; but they also have restricted space which is only opened to initiates of that particular shrine or cult. Outsiders seeking healing usually are moved from the public space to this restricted space where the deity is invoked on behalf of the sick person. However, there are shrines where this cultic dichotomy between initiates and non-initiates does not hold. Most African healing shrines generally are opened to outsiders and non-tribal members without exceptions.

On the other hand, there are cases in the past where a particular ethnic deity will ask for a human sacrifice with the human sacrifice taken from a member outside of one's tribe. These cases of human sacrifices are now abolished and the new cultural orientations allow the interactions and consultations of deities by non-ethnic clients. Despite the conflicts and deep-rooted inter-ethnic rivalry among many African ethnic groups, there is a detribalized policy in place in most of the shrines visited which allows the consultation of deities from another tribe for their individual and community wellbeing. This detribalization of the African shrines presents a cultic landscape which allows the extension of spiritual services and physical resources to people of different ethnic groups. This detribalized policy of the African shrines is clearly seen in the mobile medicine men and women who often advertise the portent of their medicine across ethnic borders. Feierman and Janzen observed,

African healers, practicing therapies that originate on the African continent, carry their knowledge from place to place without necessarily halting at ethnic or language boundaries. Many cults of affliction in Zambia, for example, have spread from one part of the country to another.<sup>46</sup>

During the course of this research, we realized this detribalized policy of most African shrines in Nigeria and Ghana. The three members of our research team were of different ethnic groups of Igala, Gwandara, and Yoruba respectively—from Kogi, Bauchi and Kwara states of Nigeria respectively. But we were welcomed into shrines in Kaduna, Lagos, Accra and Volta Region of Ghana—without discrimination against us on the basis of our different ethnicity. All the shrines we visited in these places opened their doors to people of diverse ethnic groups and tribal lining. Ecumenism in Africa has often faced not only the religious/doctrinal obstacles, but also tribal ones since various African denominational and regional maps are the product of ethnic constructions. In these African shrines, the obstacles are clearly absent—and the clients of different ethnic groups are welcomed and given opportunity to share in the tribalized oracles and ministrations of a particular shrine. The dynamism involved in this arrangement is interesting since most African ethnic groups are engaged in some forms of hostility against one another that often does not allow healthy inter-ethnic relationship. While in the past, the dynamism of these tribal hostilities and rivalries might have impacted the offering of spiritual services at different tribal shrines, in modern times, this difficulty no longer exist since most ethnicized shrines allow physical and spiritual support, collaboration, and interaction with members of other ethnic groups. There is a cultic dialogue among clients of these healing shrines that is grounded in the benevolence of the supreme deity which transcends the spiritual geographies of any ethnic group. This benevolent spirit of the African shrines offers physical and spiritual guidance to clients outside of the ethnic group where the healing shrines are situated. Consequently, African shrines in modern times are often free from the tribal tensions and politically engineered conflicts which existed outside of the

<sup>45</sup> See Dominique Zahan, "Some Reflections on African Spirituality," *African Spirituality: Forms, Meanings and Expressions*, ed. Jacob K. Olupona, 3-25 (New York: The Crossroad Publishing Company, 2011), 14-15.

<sup>46</sup> Feierman and Janzen, "Introduction," 4.



shrines. While it is possible for ethnic tension to frustrate consultations of a healing shrine situated shrine in a particular ethnic group, the overall findings from our studies are that shrines in spite of their tribalized deities and ethnic oracles, they offer physical and spiritual services to all clients in respective of their tribal linings. This finding has important bearing on our discourse on ecumenism on several important fronts. Three of these fronts are noteworthy here. First, the detribalized policy of African shrines has inherent ecumenical value and implications for our churches and political environments where religions and tribes have often served as instrument of division rather than the one of cohesion. Secondly, a detribalized policy of African shrines in the constitutions of various tribal groups in most African shrines provides an interesting model for the politics of ethnic rivalries that reign supreme in most African public places. The detribalized policy of African shrines could impact the reorientation of African people whereby people are respected and welcomed in public place because this particular act has direct relationship to the detribalized policy of the shrines which usually provides physical and spiritual guidance to non-ethnic members of a particular community. Thirdly, the detribalized policy of African shrines provides an important blueprint in social relationship where tribal sentiments are usually entrenched in the interactions and relationships among the different members of the African society. Considering the importance of ecumenism within this open-policy and welcoming of membership of other ethnic groups, the shrines become a sober stage of consultation, negotiation and renegotiations which have direct bearing on our discourse on the triangulated space under consideration. It is apparent in West Africa that ethnicity has clearly impacted the drive for ecumenical participation since ethnic sentiments legitimized and rebaptized in segregated religious and denominationalized worldviews have not allowed the translation of the ecumenical character of African shrines in the acceptance of non-ethnic persons into the wider interfaith dialogue of modern Africa. The failure to also engage this seeming detribalized shrine policy in social discourse and inter-communal relationship had often led to unnecessary hostility and tensions among adherents of different religions of the same tribe. I do not here romantized the African past as it is always the case in most discourse on traditional African religions. It is naivety to assume that inter-ethnic wars and conflicts with the involvements and supports of African shrines are not common. We have witnessed many tribal wars and inter-tribal tensions still taking place on the African continent. In fact, wars against other tribes were often orchestrated and launched from the spiritual guidance of the shrines. In spite of these problems, it is important to underscore the significance of this detribalized policy of African healing shrines to non-ethnic members of other tribes. In all the African healing shrines, we visited—members of other ethnic groups are readily welcomed and provided spiritual guidance and physical wellness without discrimination. Consequently, the cultural orientation that permits a non member of a particular ethnic group to consult and seek physical and spiritual guidance from another ethnic group has important role in the context of the segregated operations of modern African ethnic groups who are consistently torn apart by tribal sentiments that do not allow them to tap into the spiritual and physical resources of one another.

## CONCLUSION

There is a new ecumenical frontier that has largely escaped the studies of African spirituality and trends on modern African religions. This new frontier is peopled by adherents of different religious beliefs who travelled healing centers of African shrines, Christian prayerhouses, Islamic healers and exorcists, and the hospitals in the quest for health and wellness. These people are the human links or ecumenical chains that connect these different faiths together. Through these individuals, healing sites are the ecumenical hotspot for the

integration of religions. The collapse of African health sectors, the lingering beliefs in supernatural remedy for sickness, the revival of traditional alternative medicine, and the existential compulsion for wellness have pushed many Africans to transverse consistently these geographies of healing sites. The spiritual landscape offered by these triangulated healing sites has significant role in our quest for ecumenical dialogue. While past ecumenical studies have explored high-handed and elitist discourses on ecumenism, the present study looks at the grassroots. At these healing sites, there are adherents of different faith traditions who are existentially engaged in a passive ecumenism by their common affiliations and compulsion to seek wholeness on multiple fronts. The multi-pluralistic worldviews of most adherents at the healing sites have greater importance in initiating and furthering ecumenical goals. It also has important bearing to cementing social cohesion and relevant political unity which could enhance the development of human communities. Considering this perspective, these spiritual travellers of healing sites become inevitably ecumenical pilgrims in the long run because they have moved from the borders of their original faith tradition into new borders of another faith. In this movement, these ecumenical pilgrims have readily concretized the modern human quest for interfaith dialogue and the collective quests for individual wholeness.

## BIBLIOGRAPHY

- Adogame, Afe, *et al*, eds. *Alternative Voices: A Plurality Approach for Religious Studies*, 9-17. Germany, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Agunbiade, Ojo M. "Spirituality in Knowledge Production and the Practice of Traditional Herbal Medicine among the Yoruba People of Southwest Nigeria." *Medicine, Healing and Performance*, ed. Effie Gemi-lordanou *et al*, 136-159. Oxford: Oxbow Books, 2014.
- Asamoah-Gyadu, J. Kwabena. *Signs and Signs of the Spirit: Ghanaian Perspectives on Pentecostalism and Renewal in Africa*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2015.
- Ayim-Aboagye, Desmond. *Transcultural Study of Traditional Practitioners in West African Healing Communities with Focus on Ghana*. Lulu.com Publishing, 2008.
- Barbara, Victor Igreja & Arne S. Steinforth, "Power and Healing in African Politics: An Introduction." *Spirit in Politics: Uncertainties of Power and Healing in African Societies*, 15-36. Germany, Frankfurt: Campus Verlag, 2013.
- Basu, Helene. "Davā and Duā: Negotiating Psychiatry and Ritual Healing of Madness." Harish Naraindas, Johannes Quack and William S. Sax, *Asymmetrical Conversations: Contestations, Circumventions, and the Blurring of Therapeutic Boundaries*, 162-199. New York: Berghahn, 2014.
- Baum, Robert M. *West African's Women of God: Altinesitoué and the Diola Prophetic Tradition*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2016.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2012.
- Botchway, De-Valera N. Y. M. "A Note on Ethnomedical Universe of the Asante, an Indigenous People in Ghana," *Medicine, Healing and Performance*, ed. Effie Gemi-lordanou *et al*, 136-159. Oxford: Oxbow Books, 2014.

- Campbell, Bolaji. *Painting for the Gods: Art and Aesthetics of Yoruba Religious Mural*. Trenton, New Jersey: African World press, 2008.
- Clive, Barrett. "An Overview of Ecumenism." *Unity in Process: Reflections on Ecumenism*, ed. Clive Barrett. London: Darton Longman and Todd, 2012.
- Crawford, Janet. "Pilgrimage: Towards an Ecumenical Understanding." *The Ecumenical Review* 45, no. 2 (1993): 137-248.
- Danfulani, Umar H. D. "Pa Divination: Ritual Performance and Symbolism among the Ngas, Mupun, and Mwachavul of the Jos Plateau, Nigeria." *African Spirituality: Forms, Meanings and Expressions*, ed. Jacob K. Olupona, 87-111. New York: The Crossroad Publishing Company, 2011.
- Dawson, Allan Charles. "Introduction," *Shrines in Africa: History, Politics and Society*. Calgary, Canada: University of Calgary press, 2009.
- Ellis, Stephen & Gerrie ter Haar, "Spirits in Politics: Some Theoretical Reflections," *Spirit in Politics: Uncertainties of Power and Healing in African Societies*, 37-47. Germany, Frankfurt: Campus Verlag, 2013.
- Emebo, Blaise. *Healing and Wholeness in African Traditional Religion, African Islam and Christianity: An Historical-Comparative Approach from Christian Theological Perspective*. Aachen, Germany: Shaker Verlag, 2006.
- Feierman, Steven and John M. Janzen, "Introduction." *The Social Basis of Health and Healing in Africa*, eds. Steven Feierman and John Janzen. Berkeley: University of California, 1992.
- Gray, John. *Áshe, Traditional Religion and Healing in Sub-Saharan Africa and the Diaspora: A Classified International Bibliography*. New York: Greenwood Press, 1989.
- Harrie Leyten, *From Idol to Art—African 'Objects with Power': A Challenge for Missionaries, Anthropologists and Museum Curator*. Leiden, Netherlands: African Studies Centre, 2015.
- Insoll, Timothy. "Introduction, Shrines, Substances and Medicine in Sub-Saharan Africa: Archaeological, Anthropological and Historical Perspectives." *Anthropology & Medicine* 18, no. 2 (2011): 145-166.
- Iroegbu, Patrick E. *Healing Insanity: A Study of Igbo Medicine in Contemporary Nigeria*. Xlibris Corporation, 2010.
- Ishmael Abdullah, "Diffusion of Islamic Medicine into Hausaland." *The Social Basis of Health and Healing in Africa*, eds. Steven Feierman and John Janzen, 177-194 Berkeley: University of California, 1992.
- James, Bryn T. "Writing Stones and Secret Shrines: An Exploration of the Materialisation of Indigenous and Islamic Belief within West African Spiritual Medicine," E. Gemi-lordanou *et al*, eds. *Medicine, Healing, Performance: Interdisciplinary Approaches to Medicine and Material Culture*, 136-159. Oxford: Oxbow, 2014.

- Janzen, John M. and Edward C. Green, "Continuity, Change and Challenge in African Medicine." *Medicine Across Cultures: History and Practice in Non-Western Cultures*, ed. Helaine Selin, 1-26. Dordrecht, Netherland: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Jenkins, Philip. *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2002.
- Katongole, Emmanuel. *A Future for Africa: Critical Essays in Christian Social Imagination*. Chicago: The University of Scranton Press, 2005.
- Katongole, Emmanuel. *Born from Lament: The Theology and Politics of Hope in Africa*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017.
- Kinnamon, Michael. *The Vision of the Ecumenical Movement and How It has been Impoverished by its Friends*. St Louis: Chalice Press, 2003.
- Kopytoff, Igor. "The Internal African Frontier." *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*, ed. Igor Kopytoff. Indiana: Indiana University press, 1987.
- Mbiti, John. *Introduction to African Religion*, 2nd ed. Long Grove, Illinois: Waveland Press, Inc, 2015.
- McAdams, Dan P. "Narrative Identity." *Handbook of Identity Theory & Research*, ed. Seth J. Schwartz *et al*, 99-115. New York: Springer, 2011.
- Naraindas, Harish, Johannes Quack and William S. Sax, *Asymmetrical Conversations: Contestations, Circumventions, and the Blurring of Therapeutic Boundaries*. New York: Berghahn, 2014.
- Nyumba, Tobias O. "The Use of Focus Group Discussion methodology: Insights from Two Decades of Application in Conservation." *Methods in Ecology & Evolution* 9, no. 1 (2018):20-32.
- Odozor, Paulinus I. *Morality: Truly Christian, Truly African*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2014.
- Okwaro, Ferdinand. "'If Your Brother wants to Kill You, Kill him First': Healing, Law, Social Justice in an African Healer's Courtroom." *The Law of Possession: Ritual, Healing, and the Secular State*, eds. William S. Sax and Helene Basu. Oxford: University Press, 2015.
- Olupona, Jacob K. "The Slaves of Allah: Ifa Divination Portrayal of Islamic Tradition—An Intertextual Encounter." *Alternative Voices: A Plurality Approach for Religious Studies*, eds. Afe Adogame, Magnus Echtler, and Oliver Freiberger, 75-85. Germany, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

- Porterfield, Amanda. *Healing in the History of Christianity*, 67-91. Oxford: Oxford University press, 2005.
- Ray, Benjamin. "African Shrines as Channels of Communication," *African Spirituality: Forms, Meanings and Expressions*, ed. Jacob K. Olupona, 3-25. New York: The Crossroad Publishing Company, 2011.
- Samartha, Stanley J. *Between Two Cultures: Ecumenical Ministry in a Pluralist World*. Geneva: WCC Publications, 1996.
- Sax, William S. and Helene Basu, eds. *The Law of Possession: Ritual, Healing, and the Secular State*. Oxford: University Press, 2015.
- Steinforth, Arne S. "Between Shrine and Courtroom: Legal Pluralism, Witchcraft, and Spirit Agency in Southeastern Africa." *The Law of Possession: Ritual, Healing, and the Secular State*, eds. William S. Sax and Helene Basu, 55-81. Oxford: University Press, 2015.
- Turner, Edith. *Experiencing Ritual*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- van Dijk, Rijk, Ria Reis & Marja Spierenburg, *The Quest for Fruition through Ngoma: The Political Aspects of Healing in Southern Africa*. London: Villiers Publications, 2000.
- Westerlund, David. "Spiritual Beings as Agents of Illness." *African Spirituality: Forms, Meanings and Expressions*, ed. Jacob K. Olupona, 152-175. New York: The Crossroad Publishing Company, 2011.
- Whyte, Susan Reynolds, *et al*, *Social Lives of Medicines*, 63-76. Cambridge: Cambridge University press, 2002.
- Wilkens, Katharina. "Drinking the Quran, Swallowing the Madonna: Embodied Aesthetics of Popular Healing Practices." *Alternative Voices: A Plurality Approach for Religious Studies*, eds. Afe Adogame, Magnus Ehtler, and Oliver Freiberger, 243-259. Germany, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Zahan, Dominique. "Some Reflections on African Spirituality." *African Spirituality: Forms, Meanings and Expressions*, ed. Jacob K. Olupona, 3-25. New York: The Crossroad Publishing Company, 2011.

# Reflexões acerca do transe religioso e sua relação com as religiões afro-brasileiras

Reflections on the religious trance and its relations to Afro-Brazilian religions

*Ernani Francisco dos Santos Neto*

## RESUMO

O transe religioso como objeto de pesquisa científica adquiriu com o passar dos tempos várias perspectivas, desde à visão de práticas selvagens primitivas, à demonização pela instituição religiosa, bem como a sua patologização pelo campo das ciências psiquiátricas e psicológicas; tornando-se o objeto de uma variada literatura que se estende por mais de um século. O transe passou a ser visto no contexto brasileiro como traço central das religiosidades afro-brasileiras, e por ser um fenômeno tão complexo tem fascinado os antropólogos e estudiosos da religião em todo mundo. O presente artigo tem por finalidade refletir sobre transe religioso e sua relação com as religiões afro-brasileiras, trata-se de uma reflexão acerca do transe religioso tendo como referenciais artigos científicos e textos que versam sobre o tema. Também foram anexados dois relatos de filhas-de-santo com o intuito de maximizar o estudo. Esta pesquisa nos leva a afirmar que o transe é visto como uma prática comum em muitas sociedades e percebido como um elemento fundante para as cosmovisões afro-brasileiras. O estudo aponta algumas perspectivas dominantes de análise entre elas as perspectivas biológicas, sociais e fenomenológicas.

**Palavras-chave:** Transe, Incorporação, Possessão, Religiões Afro-brasileiras.

## ABSTRACT

The religious trance as an object of scientific research has acquired, over a period of time, various perspectives, from the view of primitive savage practices, to the demonization by the religious institution as well as its pathologization by the field of psychiatric and psychological sciences. Being the object of a varied literature that extends for more than a century, the trance has come to be seen, in the Brazilian context, as the central feature of the Afro-Brazilian religiosities and for being such a complex phenomenon has fascinated the anthropologists and researchers of the religion all around the world. The purpose of this article is to reflect on religious trance and its relationship with afro-Brazilian religions. It is a reflection about the religious trance, having as reference scientific articles and texts that deal with the theme. Two reports of sons-of-saints were also annexed in order to maximize the study. This research leads us to affirm that the trance is seen as a common practice in many societies and

IPsicólogo, doutorando em Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora. Artigo recebido em 31.07.2019 e aceito 20.10.2019. Contato: ernanineto.psi@gmail.com

perceived a founding element for Afro-Brazilian worldviews. The study points out some dominant perspectives of analysis between them to the biological, social and phenomenological perspectives.

---

**Key words:** Trance, Incorporation, Possession, Afro-Brazilian Religions.

---

## 1. INTRODUÇÃO

“ Mediunidade são pupilas invisíveis para vermos e admirarmos os espetáculos ocultos do Universo. É ver sem valer-se dos olhos, é saber antes de tomar conhecimento dos fatos ”.  
(Lourdes Catherine).

Nos últimos anos, mesmo diante de algumas dificuldades, percebe-se um movimento crescente na busca pela legitimidade de discursos afirmativos e maior abertura para a implementação de políticas públicas ligadas as questões étnico-raciais. Este processo, em se tratando da questão religiosa no Brasil, coloca a crescente abertura para o pluralismo religioso que vem desde a descriminalização das religiões de matrizes africanas na década de 60 até os dias atuais. Visto como um avanço resultante dessa busca, tomamos como exemplo a lei 10.639/03, a qual torna obrigatório o ensino da história e da cultura africana e afro-brasileira no país. Esta lei busca reparar danos que se repetem há cinco séculos e que atingem tanto à questão da identidade quanto à questão dos direitos humanos e sociais, não se restringindo à população negra, mas abarcando toda a sociedade brasileira (MEC, SECADI, 2013) <sup>2</sup>. Nesta conjuntura, aspectos da cultura africana têm recebido certo destaque, com um cenário mais favorável ao seu reconhecimento e um *quantum* de valorização ainda que tardia; isso se estende no campo da saúde, no campo educacional, no campo social, e principalmente no campo religioso.

O campo afro-religioso brasileiro com seus elementos, práticas e ritos, tem sido o principal foco de grande parte de estudos e pesquisas da área. O transe religioso é um desses elementos e como objeto de pesquisa científica foi analisado sob várias perspectivas, no decorrer do tempo, seja em uma perspectiva que tentou explicá-lo por um viés primitivista e psico-patologizante como em

2 SECADI - Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão.

RODRIGUES (1900), RAMOS (1940), BRASIL (1912), GONÇALVES (1937), QUERINO (1938), entre outros. Ou em uma que buscava legitimá-lo, incitando novas discussões e entendimentos como: HERSKOVITS (1941), BASTIDE (1945; 1961), COSTA (1948) e RIBEIRO (1952).

São várias as definições acerca desse elemento, não o bastante, o transe em seu sentido médico geral é descrito por Lewis (1971, p.41) utilizando como referencial o *Penguin Dictionary of Psychology* como “um estado de dissociação caracterizado pela falta de movimento voluntário e frequentemente por automatismo de ato e pensamento representados pelos estados hipnótico e mediúnico”. Um termo neutro que o autor utiliza para denotar o estado mental do sujeito diante de tais experiências, e que se aproxima do conceito do transe nas religiões afro-brasileiras proposto por Moraes & Costa (2014, p.75) e adotado nesse estudo.” Um estado de consciência alterado ou no âmbito das religiões afro-brasileiras, o momento em que uma entidade (orixá, nkise, vodun, egun, caboclo, preto velho, pomba-gira, etc.) incorpora, isto é, manifesta-se por meio do corpo de um médium”.

Ao estudar tal fenômeno encontraremos algumas dificuldades conforme alertam Moraes e Costa (2014), sendo a principal delas o amplo campo lexical. Na literatura médica e antropológica, as denominações mais recorrentes são: transe, possessão, incorporação, êxtase religioso, manifestação, crise mediúnic, entre outros. Os estudos com abordagens etnográficas privilegiam os termos populares do cotidiano dos terreiros (lugares de práticas religiosas) como: “virar no santo”, “espírrar”, “descer”, “pegar no santo”, “baixar”, “estar com o nome da divindade no corpo” e outros. Os termos transe, possessão, incorporação e manifestação são usados, comumente, com a mesma carga semântica, ou seja, são sinônimos.

O termo transe é muito utilizado no meio acadêmico sendo recorrente seu uso em conversas com professores e pesquisadores, na literatura e na fala dos estudiosos em geral. Os estudos clássicos e alguns estudos contemporâneos adotam o termo possessão, porém alguns dos pesquisadores atuais têm rejeitado o termo possessão e seu uso na literatura devido sua estigmatização semântica. Já a comunidade de terreiro utiliza os termos mais populares “baixar”, “virar no santo”, “receber”. Nota-se também um menor uso do termo incorporação, pois o povo de santo ligado à academia têm rejeitado esse termo. No entanto, a literatura nos convida a levantar essa discussão e compreender um pouco mais sobre esse fenômeno, já que os estudos sobre o transe religioso em todas as suas formas ainda são incipientes na sociedade brasileira (MORAES & COSTA, 2014).



Optamos aqui pelo uso do termo transe, em detrimento a outros termos frequentemente usados, seguindo a tendência da escolha acadêmica. O presente trabalho tem por objetivo proceder com base em uma revisão de literatura sobre o fenômeno do transe religioso, trata-se de uma reflexão acerca de sua relação com as religiões afro-brasileiras. Neste estudo foram anexadas duas entrevistas de adeptas das religiões afro-brasileiras, Omo-orixás (filhas-de-santo) praticantes da umbanda e do candomblé com o intuito de relacionar a própria experiência do transe com a teoria.

Alguns fatores justificaram a escolha do tema, primeiro, influenciado pela memória e de questionamentos próprios sobre o fenômeno, a partir de contatos e da vivência com o campo de estudo. Segundo, e não menos importante, por ter sido apontada na literatura como um fenômeno complexo, sujeito a distorções e preconceitos, ainda visto como manifestações demoníacas ou psicopatológicas ou compreendida como *um fato social*, o qual vem recebendo pouca atenção tanto da comunidade acadêmica quanto de estudiosos do assunto e, claro, da comunidade de terreiro. Terceiro, a compreensão de que este trabalho pode contribuir para melhor conhecimento do objeto estudado. Por último, a escolha deste tema também se justifica pela sua relevância em contribuir com os profissionais, que se preocupam com a temática no que se refere à sua atuação profissional ética e contextualizada tanto no campo da educação quanto nos campos social, da saúde e áreas em que esse fenômeno recebe bastante atenção.

## 2. METODOLOGIA

Este estudo consistiu em uma revisão de literatura sobre o transe religioso e sua relação com as religiões afro-brasileiras. Trata-se, portanto, de uma reflexão sobre o tema com base em fontes primárias e secundárias, artigos científicos e textos que versam sobre o assunto. Foram incluídas duas entrevistas realizadas com adeptos das religiões afro-brasileiras, filhas-de-santo das religiões de Umbanda e Candomblé residentes na cidade de Juiz de Fora, situada na zona da mata mineira. Esses relatos têm por finalidade ilustrar neste trabalho, a partir da vivência e experiência dos praticantes, o entendimento sobre o fenômeno do transe religioso, friccionando com as percepções teóricas de alguns autores aqui abordados. O estudo será dividido em três partes. Contemplará em sua estrutura uma inicial contextualização sobre as religiões afro-brasileiras, seguida por uma reflexão sobre o transe religioso. Em sequência, apresentaremos os modelos teóricos de análise mais utilizados na literatura.

### 3. AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Definir as religiões afro-brasileiras não parece ser tarefa fácil, todavia é correto afirmar que as vertentes religiosas como candomblé, umbanda, xangô, tambor-de-mina, batuque gaúcho, batuque paraense, catimbó, encantaria, jurema e outras modalidades religiosas brasileiras de origem africana compõem o universo de cosmovisões do campo afro-brasileiro. Prandi (2006) expõe suas considerações sobre a construção desse conceito e declara:

As afro-brasileiras são religiões de pequenos grupos que se congregam, nos territórios, em torno de uma mãe ou pai-de-santo. Embora se cultivem relações protocolares de parentesco iniciático entre os terreiros, cada um deles é autônomo e auto-suficiente, e não há nenhuma organização institucional eficaz que os unifique ou que permita uma ordenação mínima capaz de estabelecer planos e estratégias comuns na relação da religião afro-brasileira com as outras religiões e o resto da sociedade (PRANDI, 2006, p.19).

As religiões afro-brasileiras recebem tal denominação por serem as que se identificam como de origem africana. É, no pensamento de Prandi (2000), a recriação da África simbólica. “E criou-se no Brasil o que talvez seja a reconstituição cultural mais bem acabada do negro no Brasil, capaz de preservar-se até os dias de hoje: a religião afro-brasileira” (PRANDI, 2000, p.59). Para este autor “Essas religiões compõem um diversificado conjunto de credos alguns de caráter local e outros já revestidos da característica da religião universal que podem ser encontrados por todo Brasil até mesmo em outros países especialmente na Argentina e Uruguai” (PRANDI, 2006, p. 02).

É Capone (2004) quem traz um pano de fundo para a nossa discussão ao descrever a constituição do campo religioso afro-brasileiro, especificamente o candomblé a partir da noção de campo de Pierre Bourdieu. Ela constata uma extrema heterogeneidade no campo religioso enfatizando que cada terreiro tem suas próprias especificidades ritualísticas. De acordo com a autora, as diferenças entre os cultos são bem mais claras do que pretendem os antropólogos e os adeptos dessas religiões. Todavia, ela defende a ideia da existência de um *continuum*, um processo de construção da identidade por meio do deslocamento progressivo da posição que sempre define o outro como o não autêntico.

Do sistema religioso afro-brasileiro, as religiões que possuem maior visibilidade são o candomblé e a umbanda. A religião dos orixás o candomblé, caracteriza-se entre outras coisas por ser uma religião iniciática e de possessão extremamente ritualizada, em que os ritos são um acesso privilegiado as demais dimensões que estruturam o tempo, espaço, e corporeidade, conduta,

hierarquia, cargos, nomeação, panteão, etc. (SILVA, 2008). Enquanto a umbanda é descrita por Lages (2012, p. 528) como “uma religião essencialmente marcada pela possessão e a fé na existência de espíritos, é uma religião híbrida que recebeu elementos de outros campos religiosos como catolicismo, espiritismo e de crenças indígenas”. É lida por Birman (1985), no plano da organização social, como um agregado de pequenas unidades que não forma um conjunto unitário.

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

A umbanda é na visão de Floriano (2016) caracterizada, principalmente, por uma unidade na diversidade. É entendida por Concone (1987) como a verdadeira religião brasileira, visto que as influências culturais de diversidade religiosas que a compõem. Por conseguinte, muitos símbolos de identidade nacional e práticas culturais importantes têm suas origens nessas matrizes religiosas. Prandi (2006) reforça essa argumentação “A religião afro-brasileira virou cultura: é samba, carnaval, feijoada, acarajé, despacho, jogo de búzios” (Prandi, 2006, p.02). Uma forma utilizada pelo autor para capturar a dimensão da influência dessas religiões em nossa sociedade.

Em conformidade com Augras (1983): “As comunidades religiosas que conhecemos hoje, por mais que se desejem ser fiéis as tradições africanas, são parte integrante da realidade brasileira”. Atualmente, observa-se no contexto brasileiro um discurso de legitimidade e tradição pairando sobre essas religiões, algo bastante complexo já que falar de uma tradição africana pura incita várias reflexões; uma busca das origens perdidas como sinalizou Capone (2004). Nas suas concepções, esse movimento em direção ao passado se torna um instrumento político para legitimar a posição de um grupo que reivindica essa tradicionalidade ou a demanda por uma África mítica como apontou Prandi (2000), uma volta às origens ancestrais; o que também determinaria as relações de poder entre essas vertentes religiosas. É na concepção de Floriano (2016) o mito da pureza nagô, ou seja, uma construção ideológica que tem a ver com a estrutura de poder da sociedade. “É uma categoria nativa utilizada pelos terreiros para marcar suas diferenças e expressar suas rivalidades que se acentuam na medida em que as diferentes formas religiosas se organizam como agências em um mercado concorrencial de bens simbólicos” (FLORIANO, 2016, p. 10).

Além do status cultural que as acompanham, as religiões afro-brasileiras também sofreram do estigma social religioso. O fenômeno do transe, historicamente entendido por possessão, é um

de seus elementos que foi por muito tempo, e ainda o é, alegado a essa matriz religiosa. Ele é identificado como objeto quase que exclusivo das religiões afro-brasileiras e quase sempre visto de forma pejorativa, visões outrora estereotipadas, postuladas pelo credo católico-cristão e conseqüentemente alimentadas pelo senso comum.

De acordo com Birman (1985), a ideia de possessão ou transe não estaria vinculada apenas aos cultos afro-brasileiros. No Brasil esse fenômeno se apresenta em muitos cultos distintos que seguem princípios religiosos variados. A autora resume a possessão como uma forma particular de contato com o sobrenatural, sendo referência constante na cultura brasileira. Essa forma de contato descrito por Birman é ampliada na concepção de Lewis (1971) ao explorar o mais decisivo e profundo drama religioso humano, a tomada do homem pela divindade. O autor pontua:

Essas experiências extáticas não são encorajadas de maneira uniforme em todas as religiões, contudo é difícil encontrar alguma que não há tenha em algum estágio de sua história inspirado nos peitos de pelo menos alguns dos seus seguidores aqueles transportes de exaltação mística nos quais todo o ser do homem parece se fundir em gloriosa comunhão com a divindade (LEWIS, 1971, p. 17).

A experiência religiosa ou mais precisamente o contato com a divindade será nomeada de várias formas, a exemplo, *As Experiências Extáticas* termo utilizado por Lewis. A diferença entre as experiências extáticas e o transe é descrita por Santos (2004). Esta autora sustenta que o êxtase não é transe! Diferenciando-o a nível de consciência, visto que no êxtase as pessoas não perdem o contato com a realidade, permanecendo vigilante, enquanto que durante o transe não haveria registro consciente, ou melhor, não haveria memória – seria um estado de dissociação. Todavia, existem contrariedades.

#### 4. O TRANSE

O transe é um fenômeno que acontece em todo mundo não estando restrito apenas ao contexto afro-brasileiro e também cristão. Negrão (2013) ressalta que em todas as religiões aparecem alguns aspectos do transe espiritual, e que esses aspectos, às vezes são vistos como manifestação demoníaca e em outros como a manifestação do divino. A autora discorre que por mais primitivo que fosse o povo sempre existiu uma forma de contato com a divindade, esses povos primitivos caracterizavam-se pelo politeísmo, pela magia e pelo transe. Ela sustenta que “Com o advento do monoteísmo (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo), o politeísmo perdeu sua força e

conseqüentemente o mediunismo/transe foram perseguidos, combatidos e reprimidos como manifestação maléfica, ignóbil e impura” (NEGRÃO, 2013, p.01). E também por ser uma das práticas comuns, por envolver questões místicas, mal compreendidas e estigmatizadas. A autora ainda aponta que essas perseguições ocorrem em momentos de grandes transformações históricas, como exemplo a Inquisição, o Mercantilismo e as Grandes Navegações. Apenas no século XIX, com o advento do espiritismo, é que o transe voltou a ser discutido na Europa e no Brasil. Agora, justificado pela elite europeia, este fenômeno começou a ser tratado como algo merecedor de estudo e pesquisa.

Para Costa e Junior (2014) o transe constitui o núcleo da ritualística das religiões provenientes da diáspora africana nas Américas. É como enfatizou Bastide (1973) o momento supremo da festa religiosa. A importância do transe no âmbito das religiões afro-brasileiras é assinalada na fala da lalorixá Jane D’Omulu entrevistada por Moraes e Costa:

O transe é o ápice da vivência religiosa no terreiro. O fim de todo o desenvolvimento da religiosidade em Ketu, é a aproximação entre o fiel e o orixá a tal ponto que a divindade possa se manifestar no corpo do sujeito devidamente iniciado. Por isso entender o transe, seu funcionamento e a significação deste para o povo de santo é condição *sine qua nom* para a compreensão dessa religião (MORAES E COSTA, 2014, p. 09).

A vivência do transe nas religiões afro-brasileiras é de fundamental importância tanto para o adepto quanto para todos do terreiro trata-se, portanto, de um elemento fundante; um elemento que as constituem de fato. Contudo, para a prática de tais rituais é necessário que a pessoa tenha qualidades suficientes para possibilitar o estado alterado de consciência, salienta Jorge e Gonçalves (2013) destacando que nem todos os seres humanos são veículos de espíritos havendo uma vasta lista de competências necessárias para a manifestação da divindade no corpo.

Prandi (1991) esclarece que o transe no candomblé é uma experiência religiosa intensa, profunda, pessoal e intransferível, não pode ser mensurada nem descrita, a não ser metafórica e indiretamente. Ela faz parte dos ditos “estados internos” como a inteligência, os afetos, ódios, desejos, e das emoções mais escondidas. O autor discorre que o transe de possessão no candomblé deve ser experimentado de forma inconsciente.

Segundo Negrão (2013), o transe já foi visto por muitos séculos como sinônimo de status e poder em várias sociedades. Os médiuns de hoje, outrora feiticeiros, pajés, xamãs e curandeiros despertaram a curiosidade, o respeito e o temor em seus coletivos; aqueles que buscavam contato com o sagrado por meio dos estados alterados da consciência foram considerados por muito tempo

intermediários entre o plano material e o espiritual, assim usufruíram em todas as épocas da história humana de grandes poderes. Após o advento do monoteísmo, esses fenômenos passaram a ganhar novos significantes.

Por mais primitivo que fosse o povo sempre existiu numa forma de contato com a divindade, que emoldurava o comportamento do grupo, e que unificava e fortalecia o coletivo. A maioria destes povos chamados primitivos caracterizava-se pelo politeísmo pelo transe e pela magia [NEGRÃO, 2013, p.01].

A experiência do estado de transe pode variar de pessoa para pessoa e de sociedade para sociedade, segundo Eliade (2002) cada sociedade tem seus próprios rituais de iniciação ao xamanismo, por exemplo, podendo variar de acordo com cada caso, o mesmo vale para outras religiões, como as afro-brasileiras que também são influenciadas pelo contexto histórico, social, entre outros. O autor destaca a qualidade do ser e o poder que o sujeito adquire ou pode perder ao assumir essa posição. Não sendo, portanto algo que se é, no caso do xamã, e sim algo que se têm e que se pode. A posição de médium, filho-de-santo, ou seja, daquele que incorpora é também uma posição de saber-poder (ELIADE, 2002; FERREIRA, 2003).

O que poderíamos nomear de experiência religiosa ou o contato com a divindade é, aparentemente, uma experiência universal, como observou Negão (2013); é um fenômeno que acontece em todo mundo e está presente em grande parte do nosso universo religioso não estando restrito ao contexto cristão. Os termos transe, possessão, manifestação, incorporação, baixar o santo entre outros, são geralmente usados com o mesmo peso semântico e até mesmo como recurso coesivo.

As considerações a respeito dessa problemática sinalizam para sua complexidade, posto que o termo possessão denota o estado em que uma pessoa é possuída por espíritos o que conseqüentemente alimenta o imaginário social. No entanto, autores como Moraes e Costa (2014) apontam que a estigmatização do termo seria também uma possível causa para explicar o seu desuso. Outra possível consequência da estigmatização é a visão das igrejas neopentecostais, que usam o termo deliberadamente ligando o fenômeno a uma figurativização do mal na concepção judaico-cristã. Sem embargo, a literatura clássica se apropria visivelmente da palavra possessão assim como alguns autores contemporâneos, a exemplo, Goldman (1987), Lages (2012), Hayes (1997) entre outros [MORAES e COSTA, 2014].

Para entender essa complexidade sobre o conceito e o uso de cada termo é imprescindível considerarmos suas influências históricas. Floriano (2016) rememora que no século passado,

evidenciou-se no cenário brasileiro o que poderíamos chamar de um embranquecimento da cultura negra, uma forma de higienismo cuja ideologia estava em minimizar a influência da cultura negra na sociedade brasileira. Traduzindo, apagar o nosso “passado negro”. A busca por uma identidade nacional e religiosa nos levou a várias tramas sincréticas, outro processo complexo foi o empretecimento da ideologia kardecista, que não significava a valorização da cultura africana, mas sim a rejeição de certos elementos originalmente africanos. A umbanda é um exemplo concreto dessa efervescência, haja vista que procuravam desnaturalizar as “áfricas” no Brasil, para dimensioná-las como invenções culturais associadas à criação de identidades religiosas e nacionais. Como possível consequência dessas posturas e visões acerca dos fenômenos mediúnicos, o código penal de 1890 em seu artigo 157<sup>3</sup> apontou para a criminalização dos fenômenos mediúnicos expondo o uso do espiritismo como exercício ilegal da medicina.

No Brasil o estado participou ativamente da repressão aos cultos e as macumbas, principalmente no período do Estado Novo com Getúlio Vargas. Para escapar das perseguições e punições de que eram vítimas, principalmente os adeptos das religiões de matriz africanas, foram necessárias adaptações para manutenção de suas práticas religiosas, com isso o sincretismo religioso ganhou força, abrindo margem para novas formas de ser e praticar a religião. Acredita-se que os elementos linguísticos não ficaram de fora desse processo e que também sofreram influências, assim sendo, o termo *possessão* visto de forma pejorativa passou a dar lugar a termos agora socialmente aceitos como é o caso do transe e o da incorporação [BIRMAN, 1985].

Historicamente sobressaíram dois modelos teóricos para análise do transe nos cultos afro-brasileiros: um biologizante, que propõem explicá-lo reduzindo-o a um fator biológico, patológico e individual; e um socializante, que define o transe como um fato socialmente determinado. Este último parte da concepção de que, para explicar o transe religioso ou a *possessão* é preciso conectá-

<sup>3</sup>Legislação Informatizada - DECRETO Nº 847, DE 11 DE OUTUBRO DE 1890 - Publicação Original. Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica: Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. § 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas: Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000. § 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.

lo com a ordem social abrangente e que pode ser ora percebido como um mecanismo adaptativo, ora como instrumento de protesto social ou, ainda, como meio de reforço da ordem social existente. Paralelamente a estes modelos surgem trabalhos contemporâneos sobre a possessão que se afastam dos modelos explicativos reducionistas e que partem em direção a abordagens mais contextualizadas. Trata-se de métodos teóricos de análise, que utilizam a abordagem fenomenológica; estes estudos preocupam-se em entender o fenômeno em termos de experiência vivida pelos povos e grupos que cultivam interações com espíritos e deuses (GOLDMAN, 1985. RABELO, 2008). Sobre este assunto, são relevantes as palavras de Prandi (2006):

O transe interessa ao pesquisador apenas como uma das dimensões religiosas, não importa à sociologia àquilo que ele tem ou pode ter de psicológico, exótico ou mesmo patológico. Com transe ou sem transe, a religião é sempre teatro, representação (PRANDI, 2006 pg. 08).

Nesse breve sobrevoo sobre a trajetória histórica do transe nas religiões afro-brasileiras faz-se necessário destacar alguns autores dos estudos africanistas no Brasil. O primeiro a dedicar uma obra inteira sobre o transe foi Márcio Goldman, em 1985. O autor mostra que com o passar do tempo, a perspectiva foi sendo modificada a partir dos trabalhos de Nina Rodrigues, para quem a possessão era um estado de sonambulismo provocado por sugestão (música ritmada, monótona que impelia a dança e conseqüentemente, ao estado de possessão) com desdobramento e substituição da personalidade. É que, deste modo, era um fenômeno semelhante às perturbações histéricas. O estudioso acreditava que o seu alto grau de incidência viria do negro baiano devido a seu fraco desenvolvimento intelectual, entretanto Negrão (2013) descreve que Rodrigues (1935) atribuía o transe a um mecanismo mental, mas considerava que tais fenômenos poderiam ter valor psicológico positivo devido seus efeitos catárticos por se apresentarem de forma ritmada e altamente controlada pelo grupo religioso que fazem parte, em especial pelo próprio pai-de-santo (GOLDMAN, 1985. NEGRÃO, 2013).

Em meados do século XX, Arthur Ramos defende, em sua tese, uma visão evolucionista e racista do transe, anos depois se manteve como seu predecessor e propõe que em vez de associar a possessão à histeria, dever-se-ia optar por um modelo mais complexo, no qual poderia estar o transe ligado aos múltiplos tipos de perturbação mental. Ele adota uma perspectiva psicodinâmica, influenciada por Freud, ampliando assim o fator psicopatológico do transe. Será através de Etniene Brasil (1912), Gonçalves Fernandes (1937), Manuel Querino (1938), entre outros estudiosos, que se



buscará explicações para o transe através de modelos biologizantes e psiquiatrizantes, ligados às mais variadas formas de perturbações mentais, da histeria ao alcoolismo e ao uso de drogas e entorpecentes.

As incipientes concepções acerca do transe começam a ser complementadas por novas ideias, segundo Negrão (2013), o psiquiatra Ulisses Pernambuco defendia uma visão tolerante em relação aos cultos afro-brasileiros. Ele não via a presença de transtornos mentais, mas a manifestação de camadas pobres da população. Ulisses, assim como Artur Ramos, defendia o controle médico sobre as religiões com fundamentos no transe, sem a intervenção policial, pois acreditava que tal comportamento primitivo só seria erradicado por meio da educação.

Na década de 40, Melville Herskovits (1941), Roger Bastide (1945), Eduardo Costa (1948), René Ribeiro (1952) causam uma reviravolta na direção dos estudos afro-brasileiros. Para estes autores, o transe é acima de tudo um fato social, na acepção durkaheimiana do termo, e que, portanto, ele pode e deve ser explicado apenas em relação ao contexto social e não através do recurso a categorias extraídas da psicopatologia individual (GOLDMAN, 1985). Longe da patologia e da individualidade, a possessão seria um fenômeno normal e social. Mais tarde, autores como Peter Fry (1977), Luz e Lapassade (1972), Diana Brow (1974), Yvone Velho (1976) reconhecem a inversão hierárquica da possessão e tendem a explicá-la como uma adaptação social. Para estes seria uma forma de protesto, de um mecanismo de reforço da ordem social (GOLDMAN, 1985).

O primeiro que reconheceu a função terapêutica do transe e da possessão foi Jaques Mongruel, em 1946, no I Congresso Interamericano de Medicina. Ele conceituou o transe como *Transe Psicoautônomo*, ou seja, uma manifestação psíquica espontânea e de natureza autônoma. Para Negrão (2013), o transe e possessão sofreram um imenso progresso visto que nos dias atuais no conceito médico atual (DSM- IV e CID-10), uma vez adequados à realidade e à cultura local, não são considerados patológicos, mas desprovidos de significação cultural, deslocados da realidade dos grupos que o praticam, devem ser tratados como patologia psiquiátrica.

Segundo Hayes (2005), o autor Roger Bastide se posicionou contra tais argumentos acerca das religiões de origem africana empenhando-se em defendê-las. Bastide enfatizou o caráter inconsciente da possessão e sua conexão com modelos místicos lorubás. Para Prandi (2006), foi com Bastide que as religiões afro-brasileiras ganharam o status sociológico de religião, especificamente, o candomblé. Nas últimas décadas, o transe foi deslocado da perspectiva biologizante-patológica para a perspectiva socializante, e passou a ser considerado como um

fenômeno social, para autores como: Melville Herskovits (1941), Roger Bastide (1945; 1961), Eduardo Costa (1948), René Ribeiro (1952), Peter fry (1977), Luz e Lapassade (1972), Diana Brow (1974), Yvone Velho (1976); Patrícia Birman (1985). Lages (2012) ao mencionar o transe ou a possessão se apropria de uma abordagem social.

A possessão é compreendida como um fenômeno social no qual estão em jogo diferentes personagens: os representantes da linguagem e os subordinados a ela, que, através de táticas inusitadas – o silêncio, o consentimento, os gritos inarticulados, as palavras confusas, o sim e o não, as incongruências (essas táticas enlouquecem o sistema), a perturbam criando espaços de dúvidas, de incertezas, quanto à devida internalização da ordem (LAGES 2012. p.530).

De acordo com Jorge e Gonçalves (2013), hoje o transe não é mais associado à doença, no entanto, segundo as considerações de Ballone (2008), o transe ou possessão quando visto fora do contexto religioso/cultural ainda são percebidos de forma patologizante, sim. No contexto médico, a CID. 10<sup>4</sup> classifica sob o código F44.3, o chamado estado de transe e de possessão trata-se de um transtorno caracterizado por uma perda transitória da consciência, da própria identidade, associada a uma conservação perfeita da consciência e do ambiente.

O DSM-IV<sup>5</sup> cita o quadro de 300.15 como *Transtorno Dissociativo Sem Outra Especificação* e cuja característica predominante dessa enfermidade é um sintoma dissociativo, ou melhor, uma perturbação nas funções habitualmente integradas da consciência, memória, identidade ou percepção do ambiente (BALLONE, 2008; JORGE E GONÇALVES, 2013).

No contexto social, em uma pesquisa de campo, Lages (2012) analisou a possessão na religião de Umbanda com intuito de observar a relação de alteridade que se estabelece entre ambos o médium e a entidade. Usando um quadro conceitual definido por Michael De Certeau, a autora buscou a articulação com a realidade histórica de mulheres filhas-de-santo. Assim como Birman

4CID. 10 - A Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde, frequentemente designada pela sigla CID ou ICD (do inglês *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems*) fornece códigos relativos à classificação de doenças e de uma grande variedade de sinais, sintomas, aspectos anormais, queixas, circunstâncias sociais e causas externas para ferimentos ou doenças.

5DSM. IV- O Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders – DSM*) é um manual para profissionais da área da saúde mental que lista diferentes categorias de transtornos mentais e critérios para diagnosticá-los, de acordo com a Associação Americana de Psiquiatria (*American Psychiatric Association - APA*). É usado ao redor do mundo por clínicos e pesquisadores bem como por companhias de seguro, indústria farmacêutica e parlamentos políticos.

(1985), Lages descreve a umbanda como religião marcada pela possessão e a existência de espíritos. Ainda em acordo com Certeau, a autora descreve a possessão como uma linguagem alterada, que se organiza pelo jogo de tensões sociais, políticas, religiosas e epistemológicas, o que pode tornar possível uma reclassificação das representações sociais em função de uma mutação dos quadros de referência.

Em consonância, Dias e Bairrão (2013, p. 220) apontam que “o transe de possessão é a comunicação direta com o sagrado através da incorporação de espíritos por pessoas dispostas e preparadas para a função”. É um fenômeno complexo existente em todo o mundo e elemento central da maioria dos sistemas religiosos. Este mesmo fenômeno é visto por Moraes-Junior (2014) como uma renúncia da vontade, uma renúncia da consciência em que o indivíduo deixa ir à deriva e entusiasma-se ao senti-lo dirigido, dominado, possuído por forças estranhas.

Como vimos, à literatura dispõe de um acervo considerável e complexo de produções acerca de conceitos e definições sobre o transe religioso. Com o intuito de aprofundar a discussão consideremos dois casos relatados por filhas-de-santo sobre sua experiência religiosa e como elas percebem e conceituam tal fenômeno. Passaremos a tratar o transe em termos de experiência vivida.

#### 4.1 O TRANSE PARA OS ADEPTOS

O conceito de transe adotado neste trabalho parte da concepção adotada por Júnior e Costa (2014), para os quais o transe seria:

Um estado de consciência alterado ou no âmbito das religiões afro-brasileiras, o momento em que uma entidade (órixá, nkise, vodun, egun, caboclo, preto velho, pomba-gira, etc.) incorpora, isto é, manifesta-se por meio do corpo de um médium (JÚNIOR & COSTA, 2014, p. 06).

Para um melhor aprofundamento buscamos friccionar as falas de duas adeptas das religiões afro-brasileiras cujos os nomes foram alterados para Ana - 39 anos e Jane - 26 anos ambas residentes na cidade de Juiz de Fora – MG, com as concepções teóricas de alguns autores aqui citados.

A filha-de-santo Jane (26 anos) relata que a pouco mais de um ano entrou para a corrente mediúnica como filha de fé e está efetivamente na umbanda. Sua entrada se deu devido a uma série de fatores psicológicos, mormente, o transtorno de ansiedade que teve no final de 2013. Ao expor a sua compreensão sobre como se processa o fenômeno da experiência de transe, ela assim descreve: “Conexão! Não tenho uma visão da incorporação como um espírito que entra no seu corpo. É um

guia de luz que se conecta com o médium, claro que existem outros tipos de mediunidades”. Ainda sobre o transe ela complementa:

A explicação religiosa do fenômeno que é até um certo ponto exotérica, mas segundo Kardec o espírito se aproxima do médium, do corpo espiritual. É como se fosse um canal de entrada, de manipulação e é através dos chácaras que são pontos energéticos principais do corpo do médium que ele se conecta e manipula esses pontos (JANE. Entrevista I. [nov. 2016] Entrevistador: Ernani Neto. Juiz de Fora, 2016. Arquivo. mp3 - 23:19).

Esta descrição se aproxima das ideias de Dias e Bairrão (2013, p. 220), nas quais o transe é entendido como “a comunicação direta com o sagrado através da incorporação de espíritos por pessoas dispostas e preparadas para a função”. O conceito de transe adotado por Jane é exposto da seguinte forma: “Como incorporação, embora muitos não gostem do termo por trazer também a ideia de possessão”. A filha-de-santo também compartilha das concepções de Morais e Costa (2014), ao abordar a possessão, quando diz “rejeitamos a ideia de possessão, que pressupõem a posse, pois o médium está consciente a todo o momento, embora existam, mas são raros”.

A filha-de-santo salienta “o médium está consciente a todo o momento”. O que vai de encontro às concepções de Bastide (1945; 1961), Silva (2010) e Santos (2004), para quem o transe é caracterizado pela alteração da consciência. A problemática posta em discussão quando se aborda o transe é justamente essa que sinaliza a filha-de-santo. Ao ser tomado pela experiência de transe está o médium consciente ou não? De acordo com a resposta, a veracidade do fenômeno passa a ser questionada. O transe também é visto na perspectiva socializante como um comportamento aprendido, mas segundo Jorge e Gonçalves (2013) é preciso que a pessoa tenha competências necessárias para manifestar-se. Morais e Junior (2014) referem-se à experiência no âmbito subjetivo como uma renúncia da vontade e um entusiasmo que provém do sujeito que se sente dirigido por forças estranhas.

Se a possessão traz a ideia de tomada de si, de posse e o transe e a incorporação provém de estados voluntários e alterados de consciência, levemos em consideração os entendimentos de Jane ao relatar uma inicial tomada do corpo pela divindade, algo que abarca a dimensão da possessão, mas, ainda sim se distancia do termo ao utilizar a expressão incorporação.

O primeiro guia que chegou com um aspecto muito delineado foi o caboclo, já chegou soltando uma flecha, quando eu me vi, a minha mão fazendo sozinha um movimento, eu soltando uma flecha. Eu lembro que até falei um palavrão na minha cabeça, puta que pariu! O que está acontecendo? E ele me reprimiu dizendo: menina não xinga não! Pensei meu Deus ele tá invadindo minha cabeça! Ele tinha acesso ao que estava se

passando, tinha acesso ao meu pensamento, a minha cabeça [Risos]”. (JANE. Entrevista I [nov. 2016] Entrevistador: Ernani Neto. Juiz de Fora, 2016. Arquivo. Mp3 - 23h19min).

Quando questionada sobre o conceito de transe Jane acrescenta “Gosto do termo incorporação, pois da ideia de alguma coisa que te acopla, que forma junto com você uma terceira pessoa. Você está consciente e aprende muito com que o guia está falando”. Jane revela perdas de controle dos movimentos e a interferência na autonomia do pensamento e mesmo assim percebe a experiência como incorporação.

Para a filha-de-santo Ana, o transe seria uma junção do espírito com o médium que se aprimora a cada vivência. “No início o médium não tem controle sobre o fenômeno, ele é tomado pela experiência religiosa, apenas com o seu desenvolvimento na religião é que ele terá acesso a formas de controle sobre o transe”. Sobre esta questão assinala Jane: “No início de seu desenvolvimento, o médium pode cortar o fluxo energético, ou melhor, animizar - o médium toma o controle e não deixa o guia falar. O guia se afasta do médium”.

A relação de familiaridade com as religiões afro-brasileiras aparece na fala de Ana “Sempre tive contato com o transe desde a infância, quando pequena via meu avó e meus tios receberem espíritos em casa”. A sua entrada na religião se deu devido a várias questões, especialmente quando buscava aprovação no vestibular. Nesse primeiro contato foi informada que teria trabalhos para fazer, pois ela era do santo.

Ao refletir sobre o caso Ana, percebemos sua fala próxima a algumas concepções teóricas visto que o contato com fenômeno se processa em tenra infância especificamente no seio familiar passando de geração a geração como apontou Hayes (2005) e Birman (1985). No que concerne à especificação do conceito, Ana utiliza a denominação de transe percebido como um instrumento de ajuda, mas ainda assim como transe, uma terminologia usada muito frequentemente entre os acadêmicos, estudiosos do assunto e entre a comunidade de terreiro.

Ao conceituar a experiência Ana responde: “Uma oportunidade de crescimento para mim! Entendo que são energias, seres que estão fazendo caridade. Vejo como instrumento de ajuda. Transe! Entendo como sendo um transe!”. No relato de Ana, a experiência é descrita como a de incorporação, ela relata como ocorre o fenômeno usando um discurso técnico-científico próprio da religião espírita/kardecista e da umbanda, assinalando uma pequena amostra do nosso sincretismo religioso. Ambas se afastam do termo possessão, percebido como algo que denota a posse e também a perda de controle. Porém, Ana expõe em sua fala a tomada do corpo pela

entidade, a perda de controle, o estado alterado da consciência conceituando o fenômeno como transe. Veja:

Eu ficava na dúvida diante da experiência religiosa. Sou eu? Ou a entidade? Não tenho controle! Com alguns espíritos eu sinto mais a presença; pretos velhos e crianças, já de outros não. Em determinadas ocasiões sentia a presença da entidade e mesmo assim mantinha a consciência, mas me trouxe angústia, pois eu estava ouvindo, mas sem controle algum sobre seus movimentos motores. Instala-se a dúvida sou eu ou a entidade? [ANA. Entrevista II [nov. 2016] Entrevistador: Ernani Neto. Juiz de Fora, 2016. Arquivo. mp3 – 22h39min].

O interessante é que no decorrer de nossa discussão, a relação entre questões psicológicas e as experiências extáticas se sobressaíram. Não seria, portanto, resquícios de um passado no qual o saber médico predominou? Ambas as filhas-de-santo buscam a religião, ou melhor, se voltam a ela para resolução de conflitos pessoais e problemas de cunho psicológicos. A interligação entre saúde e religião ainda nos é ampla e muito complexa, sobretudo quando o fenômeno do transe se manifesta em outros espaços, além no terreiro como nos mostra Ana:

A experiência é muito confusa, eu faço terapia com abordagem espiritualista e em momentos eu passo por um transe no consultório, isso me ajudou na corrente do terreiro. A experiência do transe no consultório se iguala ao do centro, no entanto no terreiro o transe é mais intenso, mais físico, e não tenho controle [ANA. Entrevista II [nov. 2016] Entrevistador: Ernani Neto. Juiz de Fora, 2016. Arquivo. Mp3 – 22h39min].

Para Birman (1985), a possessão é vista como um fato extraordinário e fascinante, a autora ressalta que o medo, o fascínio, a atração e a repulsão que podemos ter diante de tais práticas seriam formas de nos relacionar com os fenômenos que colocam a prova nossas ideias preconcebidas cultivadas pela cultura. “A possessão diz respeito à mudança radical que se processa nas pessoas por intermédio do transe” (BIRMAN, 1985, p.07). Parece haver uma bifurcação no nosso entendimento, neste ponto a autora coloca o transe como intermediário entre o estado de vigília e o estado do ser possuído.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A literatura apresenta o transe sendo percebido como um elemento fundante para as cosmologias e religiosidades afro-brasileiras. Outrora fora visto como sinônimo de status e poder em sociedades primitivas, com o advento do monoteísmo esse fenômeno passou a ser perseguido, combatido e reprimido. Nas pesquisas acerca do fenômeno sobressaíram dois modelos um psicopatologizante e outro socializante. A perspectiva biologizante foi a que mais predominou sendo

o transe associado a perturbações histéricas e a transtornos mentais. Com o avanço das pesquisas novos olhares se destacaram acerca do fenômeno, desde uma visão de incapacidade intelectual e outra ligada às condições sociais.

Na atualidade predomina a perspectiva socializante, na qual o transe é visto como um fato social. Em contra partida ganham forças as abordagens fenomenológicas, em que este fenômeno é estudado em termos de experiência vivida. No que diz respeito a sua terminologia, o conceito de transe passou a ser mais adotado tanto pelos estudiosos, assim como pela comunidade de terreiro, estando o termo *possessão* em desuso por evocar a ideia de posse devido as suas reminiscências negativas, sendo ainda adotado por alguns estudiosos. O estudo assinala que os discursos sobre o transe e a vivência da experiência espiritual se fixaram no espaço do sagrado e do saber psiquiátrico, espaços esses conscientes das fronteiras do que pode ser cultural e o que é da ordem do patológico. Outro ponto que desperta curiosidade no estudo é a manifestação do transe e da *possessão* que ocorrem nas igrejas neopentecostais, o que acaba por suncintar a importância de novas discussões acerca do fenômeno.

Buscou-se por aprofundar este trabalho a partir de análise de relatos de filhas-de-santo e friccionando com os achados da nossa pesquisa. Observamos que os relatos comungam com a literatura quando percebem o fenômeno mais próximo do conceito de transe. Como também se distanciam da terminologia *possessão* vista como algo que toma o indivíduo, deixando-o sem controle. As filhas-de-santo não descrevem o fenômeno por perspectivas biologizantes ou psico-socializantes, mas acima de tudo próximas as abordagens etnográficas e fenomenológicas, nas quais a experiência vivida é sim de ordem religiosa, ou melhor, espiritual. Ambas procuram a religião para a resolução de seus conflitos, passando a frequentar e aprender sobre o fenômeno, adquirindo com o tempo o domínio do mesmo, portanto, um saber-poder, reflexões que nos aproximam de perspectivas teóricas sociais, etnográficas e fenomenológicas. Outro ponto que destacamos nesta reflexão, é a forma conceitual usada pelas entrevistadas, ambas adotam termos como transe e incorporação, mas relatam de acordo com a descrição de alguns autores uma experiência mais próxima da *possessão*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGRAS, Monique. *Transe e construção da identidade no candomblé*. O Duplo e a Metamorfose: A Identidade Mítica em Comunidade Nagô, Petrópolis, Vozes, 1983.

BALLONE, Geraldo. Transe e Possessão. In: *PsiquWeb*, Internet. Disponível em: <http://psiquweb.net/index.php/espectro-histrionico/transe-e-possessao>. Acesso em 30 ago 2008.

BASTIDE, Roger. — *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro, Cruzeiro 1945.  
\_\_\_\_\_. *O candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. São Paulo, CEN, 1961.

\_\_\_\_\_. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo, Perspectiva, 1973.

BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRAZIL, Ethiene. — *O fetichismo dos negros no Brasil*. In: RIHGB. Rio de Janeiro, 1912. Tomo LXXIV, parte II.

BROWN, Diana. — *Umbanda*. Politics of na urban movement. Mimeo, 1974.

CANCONNE, Maria. Helena. *Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: Publicação do CER. Coleção “Religião e Sociedade Brasileira”, 1987.

COSTA, Eduardo. *The Negro in northern Brasil*. A Study in acculturation. New York, American, Ethnological Society, 1948.

FLORIANO, Maria da Graça. Umbanda — Relações étnico-raciais na escola: As origens da umbanda. *Disciplina; umbanda* - Pós-graduação em Religiosidades Afro-Brasileiras: Política de igualdade Racial no Ambiente Escolar, UFJF. Aulas ministradas no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião - UFJF 2º semestre de 2016.

FRY, Peter. — Mediunidade e sexualidade. In: *Religião e Sociedade*. São Paulo, Ed. Hucitec, n. 1, p. 105-123, 1977.

DIAS, Rafael de Nuzzi; BAIRRÃO, José Francisco. Trajetórias Investigativas da Possessão: Uma Abordagem Etnopsicológica. *Psicologia e pesquisa*. Juiz de Fora, v. 7, n. 2, p. 220-229, dez. 2013.

DSM-V. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. DSM-5. — 5th ed.  
Disponível em: [https://docs.google.com/file/d/OB\\_xpcySB9uWfejFISoxILU95Y2M/edit](https://docs.google.com/file/d/OB_xpcySB9uWfejFISoxILU95Y2M/edit)

ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. SP, Martins Fontes, 2002.

FERREIRA, Pedro Peixoto. *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. Eliade revisitado. Ano 2003.



GOLDMAN, Márcio. A possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, 12/1, 1985.

\_\_\_\_\_. "A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé". In: C. E. M. de Moura [org.]. Candomblé: desvendando identidades. São Paulo: EMW Editores. 1987

GONÇALVES, Sumaia, JORGE, Érica. O corpo no Transe Religioso Afro-Brasileiro. *Revista eletrônica da ABHR*. 2013.

GONÇALVES, Fernandes. – *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1937.

HAYES, Kelly. Fogos cruzados: a traição e os limites da possessão pela Pomba-gira. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, p. 82–101, 2005.

LEWIS, Ioan. *Êxtase Religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

LAGES, Sônia. Possessão e Inversão da Subalternidade: com a palavra pomba gira das rosas. *Psicologia & Sociedade* 24(3) 527-535, 2012.

LUZ, Marco & LAPASSADE, Georges. – *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

MENEZES JUNIOR, Adair de; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. O diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e transtornos mentais de conteúdo religioso. *Revista Psiquiatria Clínica*. São Paulo, v. 36, n. 2, p. 75-82, 2009.

MORAES, Mário, COSTA Alexandre. Reflexões sobre o transe ritualístico no candomblé. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 16, n.21, p.72-87, jul-dez de 2014.

MORAIS-JUNIOR, Mário. *Candomblé – discurso em transe*, Dissertação (Mestrado) Universidade Federal do Goiás, Faculdade de Letras, Goiânia, 2014.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; CARDENA, Etzel. Diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e psicóticas não patológicas e transtornos mentais: uma contribuição de estudos latino-americanos para o CID-II. *Revista Brasileira de Psiquiatria*. São Paulo, v. 33, supl. 1, p. s21-s28, Maio 2011.

NEGRÃO, Joseane. *Transe, possessão e êxtase religioso nas religiões Afro-brasileiras*. GT-6 Escolas das Religiões Afro-brasileiras e diálogos. Ano 2013. Disponível em: <http://asintese.blogspot.com.br/2013/12/transe-possessao-e-extase-religioso-nas.html>. Acesso em 25 abr 2014.

NINA RODRIGUES, Raimundo. – *L'Animisme Fétichiste des Nègres*. Salvador, Reis & Comp., 1900.

REBER, Arthur. REBER, Sara. ALLEN, Rhianon. *Penguin Dictionary of Psychology*. E-book: Documento: Inglês: 4th ed London; Séries: Penguin reference library. New York: Penguin Books, 2009.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. *Revista USP*, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto. Ano 2000.

\_\_\_\_\_. O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras. Publicado inicialmente como: "As religiões afro-brasileiras nas Ciências Sociais: uma conferência, uma bibliografia". In: *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, n. 63, 1º sem. de 2007.

QUERINO, Manoel. – *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1938.

RAMOS, Artur. *O negro brasileiro*. São Paulo, CEN, 1940.

SANTOS, Rosileny Alves dos. *Entre a razão e o Êxtase*. experiência religiosa e estados alterados da consciência. Tese de doutorado. UMESP - Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. São Bernardo do Campo. [2004]. 254F. Ano 2004.

SANTO NETO, Francisco. *Conviver melhor*. Psicografia, ditado pelos espíritos Lourdes Catherine e Batuira. Bv espírita. Catanduva SP, 1999.

SCORSOLINI-COMIN, Fabio. Atenção psicológica e umbanda: Experiência de cuidado e acolhimento em saúde mental. *Estudos e Pesquisa em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 773-794, dez. 2014.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones*. O politeísmo Afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.

SILVA, Vagner. *A estrutura religiosa do candomblé*. Rotinização do Rito. In Silva, Vagner. Orixás da metrópole. Petrópolis: vozes, 1995 p. 119-161. Ano 1995.

VELHO, Yvone – *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

#### BIBLIOGRAFIA ON-LINE

LISTA CID 10: <http://www.medicinanet.com.br/cid10/f.htm>