

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

e-ISSN 2675-3219 | ISSN 2675-3227 - ITANHAÉM - VOL. 1, N° 2 - SETEMBRO/DEZEMBRO 2020

Revista Estudos Afro-Brasileiros é uma publicação quadrimestral da:



ORDEM INICIÁTICA DO CRUZEIRO DIVINO (OICD)

Direção

Mãe Maria Elise Rivas

Dra. em Ciências da Religião (PUC-SP)

Vice-direção

Yuri Tavares Rocha

Dr. em Geografia (USP)

Conselho Editorial

Alejandro Frigerio

Doctor en Antropología por la Universidad de California, Los Angeles (UCLA), afiliado a la Universidad Católica Argentina y al CONICET, profesor en FLACSO Buenos Aires (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) - UCA/CONICET-FLACSO.

André Ricardo de Souza

Doutor em sociologia pela USP, professor associado do Departamento de Sociologia da UFSCar, pesquisador do CNPq e coordenador do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP).

Angela Luhning

É professora titular na área de etnomusicologia na Escola de Música da Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde atua na graduação e na pós-graduação (PPGMUS).

Ari Pedro Oro

Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Bruno Barba

Pesquisador e professor do Departamento de Ciências Políticas (DISPO) da Università degli Studi di Genova, do qual é membro das Comissões de Planos de Estudos, autor da tese “Sincretismi religiosi afro-americani nello Stato di San Paolo, Brasile”.

Carlos Eugênio Marcondes de Moura

Sociólogo, iniciou seus estudos acadêmicos na Universidade de Genebra, Suíça (Escola de Intérpretes, da Faculdade de Letras, e Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais). Bacharelado na Escola de Sociologia e Política, complementar da Universidade

Revista Estudos Afro-Brasileiros é uma publicação da:



ORDEM INICIÁTICA DO CRUZEIRO DIVINO (OICD)

de S. Paulo, e doutorado defendido no Departamento de Sociologia da Universidade de S. Paulo. Pós-Doutorado no Instituto de Estudos Brasileiros, desta mesma instituição. Formado em interpretação pela Escola de Arte Dramática de São Paulo, foi um dos fundadores do Serviço de Teatro, da Universidade Federal do Pará, onde lecionou, e ex-professor do Departamento de Teatro da Escola de Comunicações e Artes, da Universidade de S. Paulo.

Célia Arribas

Graduada em História, com mestrado e doutorado em Sociologia pela Universidade de São Paulo, atualmente é Professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF, integrando a linha de pesquisa “Cultura, Produções Simbólicas e Processos Sociais”.

Érica Jorge Carneiro

Dra. em Ciências Sociais (UFABC)
e especialista em Teologia afro-brasileira (FTU).

João Luiz Carneiro

Dr. em Ciências da Religião (PUC-SP)
e especialista em Teologia afro-brasileira (FTU).

Luiz Assunção

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1979), mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1988) e doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1999). Atualmente é professor titular da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - Departamento de Antropologia. Realizou programa de estudos no Fonds Paul-Zumthor - Université de Montréal (Canadá) e no Centre d'études en sciences sociales du religieux, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Paris, França).



Monique Augras

Formou-se em Psicologia, e Doutorado na Sorbonne. Professora Titular da PUC-Rio, radicada no Brasil desde 1961, contratada pelo ISOP da Fundação Getúlio Vargas (1961-1990).

Maria Elise Rivas (Presidenta)

Graduada em Teologia pela FTU, mestra e doutora em Ciências da Religião pela PUC-SP. Sacerdotisa e dirigente da OICD - Ordem Inicialica do Cruzeiro Divino.

Mundicarmo Ferretti

Professora Emérita da UEMA. Possui graduação em Filosofia - Licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão (1966); mestrado em Administração Pública (Pessoal) pela Fundação Getúlio Vargas - RJ (1975); mestrado em Ciências Sociais (Antropologia) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1983); e doutorado em Ciências - Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (1991). É professora titular aposentada da Universidade Estadual do Maranhão - UEMA (2002).

Reginaldo Prandi

Professor da Universidade de São Paulo (USP), professor titular sênior do Departamento de Sociologia da mesma universidade, pesquisador Senior CNPq e membro do grupo de pesquisa "Diversidade religiosa na sociedade secularizada" do CNPq.

Teresinha Bernardo

Professora da Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), professora livre-docente do Departamento de Antropologia da mesma Universidade, coordenadora do Observatório do Racismo da PUCSP.

Volney Berkenbrock

Possui doutorado em Teologia pela Faculdade de Teologia Católica da Universidade Federal de Bonn, Alemanha (Rheinische-Friedrich-Wilhelm-Universität 1995). Atualmente é professor do programa de pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Revista Estudos Afro-Brasileiros é uma publicação quadrimestral da:



ORDEM INICIALÍTICA DO CRUZEIRO DIVINO (OICD)

EQUIPE TÉCNICA

- Direção administrativa:* Sumaia Miguel Gonçalves
Mestranda em Tecnologias Emergentes em Educação (MUST University), licenciada em Matemática (Unisa), graduada em Pedagogia (Unip), Psicologia (São Marcos) e Teologia (FTU) e especialista em Teologia afro-brasileira (FTU)
- Edição e tradução:* Rodrigo Garcia Manoel
Doutorando e mestre em Letras (USP) e especialista em Teologia afro-brasileira (FTU)
- Revisão textual e normatização:* Maria Alice Quaresma Garcia
Bacharela em Letras (USP)
- Assessoria de imprensa:* Awdrey Cardoso Sasahara
Especialista em Teologia afro-brasileira (FTU) e jornalista (Universidade São Marcos)
- Elaboração de capa, projeto gráfico e diagramação:* Alexandra Abdala
Cursou Graphic Design (Portolio Center – Atlanta, EUA) e é graduada em Teologia Afro-brasileira (FTU)
- E-mail:* contato@estudosafrobrasileiros.com.br

Editora Parceira:



Revista Estudos Afro-Brasileiros é uma publicação quadrimestral da:



ORDEM INICIALICA DO CRUZEIRO DIVINO (OICD)

REVISTA DE ACESSO PÚBLICO E GRATUITO

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Revista Estudos Afro-Brasileiros. -- São Paulo : OICD
; Itanhaém, SP : Arché Editora, 2020.

Itanhaém, v. 1, n. 2, 2020 - set./dez. 2020
e-ISSN 2675-3219
ISSN 2675-3227

1. Cultura afro-brasileira 2. Religiões afro-brasileiras
I. Ordem Inicialica do Cruzeiro Divino (OICD)

20-3710

CDD 306.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Cultura afro-brasileira : Religiões



Rua Chebl Massud, 157
Água Funda, São Paulo (SP)
04156-050

www.oicd.com.br

E-mail: contato@oicdrivas.com.br

www.estudosafrobrasileiros.com.br

Sumário

11 *Apresentação*

Dra. Maria Elise Rivas

Artigos

- 19 Terreiro fechado ou aberto? Poder de decisão dos sacerdotes e sacerdotisas frente à pandemia

Dra. Maria Elise Rivas

- 63 Candomblé, e agora o que acontecerá? As religiões afro perante a intolerância religiosa

Dr. Bruno Barba

- 99 Escritos sobre a religião dos Orixás e Voduns

Dr. Carlos Eugênio Marcondes de Moura

- 109 No terreiro e na vida profissional: experiências de tempo e trabalhos de adeptos do candomblé jejê-nagô

Érica Jorge Carneiro

- 149 Pombagiras nos cultos populares brasileiros

Hortensia Caro Sánchez

183 Conocimiento, uso y valorización de plantas
medicinales nativas chilenas
Flavia Schiappacasse e
José Rojas Vuscovich

213 Teologia umbandista: sua diversidade
Dr. João Luiz Carneiro

247 Sabedorias Botânicas
Dr. Yuri Tavares Rocha

Resenha

287 O que reza minha tradição:
umbanda esotérica ou iniciática
Dr. João Luiz Carneiro

297 *Dicionário teológico*
das religiões afro-brasileiras

Apresentação





REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Apresentação

Dra. Maria Elise Rivas¹

A revista *Estudos Afro-brasileiros*, desde sua recente fundação, nasce com o compromisso de contribuir com a tradição afro-brasileira: **propiciar um encontro de saberes que reconhece nas próprias religiões que pesquisa o foco central de sua produção científica**. Esse foi o espírito plantado por F. Rivas Neto como sacerdote e pesquisador afro que procuro não só manter, mas aprofundar com diversas disciplinas inte-

1. Maria Elise Rivas é sacerdotisa da OICD (Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino), uma instituição religiosa afro-brasileira. Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), foi vice-diretora da FTU (Faculdade de Teologia Umbandista), onde se graduou em Teologia, primeira e única instituição de formação teológica afro-brasileira. Autora de diversos livros, tanto religiosos como científicos e de militância pelas religiões afro-brasileiras.

Dra. Maria Elise Rivas

ressadas na herança ancestral africana que se reconfigurou em solo brasileiro. Esse é meu compromisso como responsável por seu legado religioso e científico.

O presente número da revista carrega estes valores na figura dos autores e autoras, que são de diferentes disciplinas: teologia afro-brasileira, ciências da religião, ciências sociais, geografia, entre outras. Suas pesquisas vão versar sobre diferentes temas de aplicação, mas com as religiões afro-brasileiras sempre em voga. Além disso, são mulheres e homens de diferentes nacionalidades (Brasil, Chile, Argentina e Itália).

■ Diante do exposto, inauguro a sessão de artigos falando sobre “Terreiro fechado ou aberto? Pode de decisão dos sacerdotes e sacerdotisas frente à pandemia”, em que discuto as implicações da pandemia de Covid-19 nas religiões afro-brasileiras, especificamente quanto à liberdade decisória de sacerdotes e sacerdotisas, mediante as medidas sanitárias, de prevenção, frente aos seus princípios religiosos, que envolveram questões de cunho teológico, uma vez que essas religiões, por serem de tradição oral, não possuem um poder centralizado. Para tanto, apresento resultados de interpretação e análise de breve investigação com terreiros da cidade de Itanhaém por meio de um questionário, a respeito de suas posições e atitudes tomadas durante a pandemia.

Apresentação

Na sequência, o pesquisador italiano Bruno Barba apresenta o texto “Candomblé, e agora o que acontecerá? As religiões afro perante a intolerância religiosa” com a tradução de Rodrigo Garcia Manoel. O artigo vai retratar a pesquisa de três décadas sobretudo no estado de São Paulo e ousa em apontar reflexões sobre o futuro do candomblé. “Será a valorização da relação entre orixás e elementos da natureza o ponto de inflexão que permitirá a sobrevivência e até mesmo o fortalecimento desses cultos?”, nas palavras dele.

Carlos Eugênio Marcondes de Moura nos brinda com uma revisão sobre relação de coletâneas organizadas pelo autor entre 1981 e 2005 versando sobre religiões brasileiras de origem africana. Suas traduções sobre a temática das religiões dos orixás e voduns no Brasil, em Cuba e na antiga Costa dos Escravos, África Ocidental, ficou intitulada como “Escritos sobre a religião dos Orixás e Voduns”.

Dando continuidade à seção de artigos, Érica Jorge Carneiro escreveu o texto: “No terreiro e na vida profissional: experiências de tempo e trabalho de adeptos do candomblé jeje-nagô”. Como mediar vida “profana” e religiosa? “Trata-se de compreender as tensões entre o tempo dedicado à vida no terreiro e o tempo necessário dedicado às tarefas de

Dra. Maria Elise Rivas

trabalhos variados para subsistência material”, assim resume a autora.

A pesquisadora argentina Hortensia Caro Sánchez vai ao encontro de um dos maiores símbolos das religiões afro-brasileiras: pombagira. Com o título “Pombagira nos cultos populares brasileiros”, o olhar da pesquisadora está atento às multiplicidades de pombagiras, seus corpos suas histórias e realidades. Nesse trânsito dos dois mundos, como a simbologia da pombagira fala forte sobre a realidade brasileira e visibiliza pessoas que são colocadas à margem da sociedade.

João Luiz Carneiro retoma a discussão da teologia afro-brasileira pelo viés umbandista. “Teologia umbandista: sua diversidade” procura unir a discussão de bases epistemológicas da umbanda com a realidade exageradamente multifacetada. São as mesmas bases que geram práticas, crenças e valores das mais variadas formas e que, até mesmo, colocam em oposição aspectos da doutrina professados pelos adeptos umbandistas.

Flavia Schiappacasse e José Luis Rojas Vuscovich analisam o arsenal terapêutico das plantas medicinais nativas do Chile. Numa clara aproximação com a cultura religiosa afro-brasileira, os pesquisadores estão preocupados em resgatar as propriedades curativas dessas plantas não só na lógica medi-

Apresentação

cial, mas também mágico-espiritual. Ao ler “Conocimiento, uso y valorización de plantas medicinales nativas chilenas” será possível acessar um pouco do conhecimento ancestral do nativo americano.

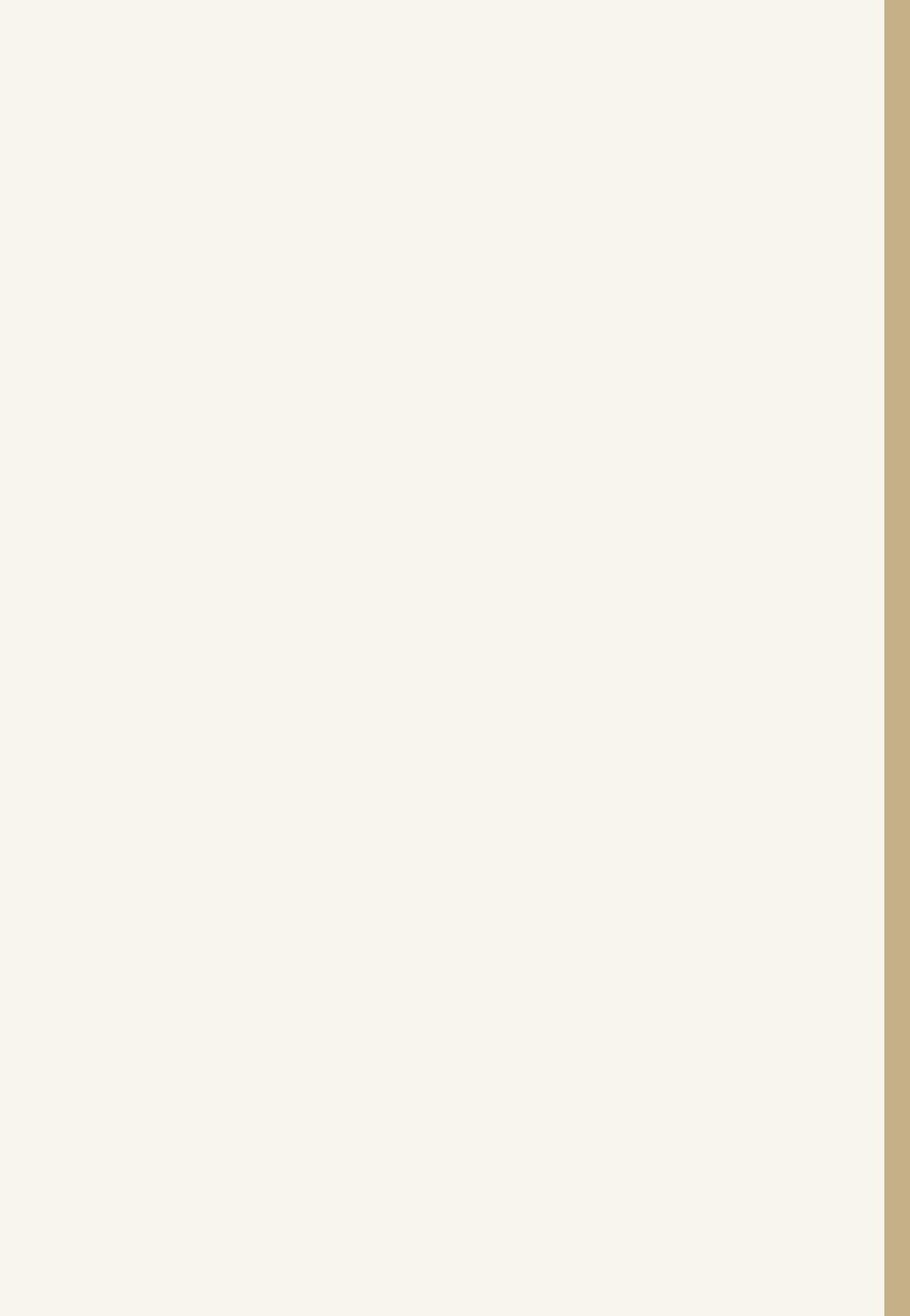
Aqui no Brasil, Yuri Tavares com suas “Sabedorias botânicas” mergulha na etnobotânica e biogeografia para resgatar a força da tradição oral tão cara às religiões afro-brasileiras. No diálogo com ervas e plantas é possível descobrir múltiplas potencialidades da alma.

Na seção de resenha, João Luiz Carneiro volta a escrever na revista e comenta o livro que publiquei em 2020, intitulado *O que reza minha tradição*. No *Dicionário teológico das religiões afro-brasileiras* foi acrescentado o verbete “intolerância doméstica”, escrito por mim e pelo sacerdote Edvaldo Araújo Santos.

Receba esta edição da revista como um convite ao diálogo sobre as religiões afro-brasileiras. Façamos deste momento tão difícil, em que a democracia pelo mundo está em crise e o planeta sofre com uma doença pandêmica, uma oportunidade de repensar nosso lugar na sociedade e no mundo. Como mãe de santo ouse acrescentar nosso lugar diante do Sagrado, da Espiritualidade...



Artigos





REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Terreiro fechado ou aberto? Poder de decisão dos sacerdotes e sacerdotisas frente à pandemia

Dra. Maria Elise Rivas¹

Resumo: o artigo discute as implicações da pandemia de Covid-19 nas religiões afro-brasileiras, especificamente quanto à liberdade decisória de sacerdotes e sacerdotisas, mediante as medidas sanitárias, de prevenção, frente aos seus princípios religiosos, que envolveram questões de cunho teológico, uma vez que essas religiões, por serem de tradição oral, não

1. Maria Elise Rivas é sacerdotisa da OICD (Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino), uma instituição religiosa afro-brasileira. Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), foi vice-diretora da FTU (Faculdade de Teologia Umbandista), onde se graduou em Teologia, primeira e única instituição de formação teológica afro-brasileira. Autora de diversos livros, tanto religiosos como científicos e de militância pelas religiões afro-brasileiras.

Dra. Maria Elise Rivas

possuem um poder centralizado. Para tanto, apresenta resultados de interpretação e análise de breve investigação com terreiros da cidade de Itanhaém por meio de um questionário, a respeito de suas posições e atitudes tomadas durante a pandemia.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras; pandemia; Covid-19; tradição oral.

Introdução

■

Para entrarmos neste artigo propriamente dito creio ser necessário fazer uma memória do que me levou a pensá-lo e redigi-lo. Estamos no ano de 2020 em meio à maior pandemia dos últimos tempos, que parou o mundo e promoveu um choque a nível mundial pela letalidade da COVID-19. No primeiro instante não havia muitas informações sobre o coronavírus, mas com o passar do tempo a ciência foi se aprofundando em suas pesquisas e dando retornos esclarecendo progressivamente sobre o contágio por meio de gotículas salivares, proteção – sendo prevenção e isolamento social as principais medidas –, as diversas ações do vírus, desenvolvimento de testes e terapias

Terreiro fechado ou aberto?

para as pessoas infectadas. “O mundo parou”, com exceção dos serviços básicos.

Foram ao menos três meses de muita ansiedade e expectativas sobre como deveríamos nos posicionar para nos protegermos. Neste período cada nova notícia de casos de contágio ou de óbitos deixava a população mais ansiosa. Até o dia de hoje, 21 de setembro de 2020, foram registrados 31 milhões de infectados no mundo e 961 mil óbitos pela COVID-19. No Brasil já somamos 4,5 milhões de infectados e 136.895 mil óbitos.²

Após 192 dias do início do decreto pela OMS da pandemia, no dia 13 de março de 2020, com indicação ao isolamento social, até o dia em que escrevo este artigo, passamos uma guerra de interesses de todas as áreas da vida humana, seja no âmbito da economia, política, educação e religião quanto às indicações de prevenção e isolamento social. Isto abalou, em diferentes medidas, as diversas instituições sociais, inclusive a religiosa, que depende ou dependia em grande parte de encon-

2. O Google oferece um site em permanente atualização com os cenários de contágio e óbitos no mundo, em <https://news.google.com/covid19/map?hl=pt-BR&mid=/m/01hd58&gl=BR&ceid=BR:pt-419>.

Dra. Maria Elise Rivas

tros presenciais, que foram suspensos pelo isolamento social, indicado pela OMS.

O Brasil, por meio do decreto presencial número 10.292 de 25 de março de 2020,³ doze dias após o decreto da pandemia, inclui as igrejas como serviços essenciais, logo, as atividades religiosas passam a ser permitidas, desde que cumpridas as orientações do Ministério da Saúde. A partir de então, as instituições religiosas tiveram diferentes posicionamentos mediante a pandemia, ficando cada religião, segundo orientação de sua cúpula, com a liberdade de posicionamento de abrir ou não atividades públicas.

Como este processo afetou de modo direto as religiões afro-brasileiras? Duas questões são fundamentais para se responder a esta pergunta. A primeira é que as religiões afro-brasileiras têm um poder descentralizado (RIVAS, 2020), logo não há uma determinação de ações por um órgão específico e cabe aos(às) diversos(as) sacerdotes e sacerdotisas se posicionar perante sua comunidade de santo e a comunidade em geral.

3. A versão on-line pode ser visualizada no site do governo federal, em <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/decreto-n-10.292-de-25-de-marco-de-2020-249807965>.

Terreiro fechado ou aberto?

Elas são religiões policêntricas (RIVAS, 2020), de sorte que o poder se encontra nas mãos dos sacerdotes e sacerdotisas que têm a liberdade de organizar as questões rituais sob o comando das forças da sua ancestralidade e tradição.⁴ “Muitos dos conceitos básicos que dão sustentação à organização da religião dos orixás em termos de autoridade religiosa e hierarquia sacerdotal dependem do conceito de experiência de vida, aprendizado e saber, intimamente decorrentes da noção de tempo ou a ela associados” (PRANDI, 2002) e nos terreiros a autoridade máxima é o(a) sacerdote(isa).

A segunda questão que deve ser considerada é que as religiões afro-brasileiras são religiões de contato, seja por meio do transe e incorporação, uso do hálito, ebós, passes de entidades, feitura de santo, fumaça de charuto, bebidas, comidas rituais, portanto, fazer qualquer tipo de dinâmica ritual seria expor as pessoas e colocá-las em risco iminente. Neste processo ocorreu um repensar teológico das práticas rituais, um debate sobre os limites das mesmas, a centralidade da responsabilidade dos

4. No entanto, as federações parecem ter mais ou menos influência na tomada de decisão de líderes religiosos que delas fazem parte, como veremos em algumas respostas do questionário de estudo de caso quali-quantitativo.

Dra. Maria Elise Rivas

sacerdotes e sacerdotisas sobre a vida de cada pessoa de sua comunidade, em suas decisões de permanecer ou não com a casa de santo em atividade, bem como assumir publicamente seu posicionamento e suas responsabilidades sobre ele. Sendo a decisão de cunho descentralizado, não houve unanimidade quanto a abrir ou não os templos.

Evidenciou-se a responsabilidade sacerdotal no cumprimento das questões espirituais, bem como a dimensão espiritual da vivência pessoal de cada pai e mãe mediante a prática ritual, no exercício essencial na liberdade das diretrizes a serem tomadas e a conseqüente responsabilidade a ser assumida destas diretrizes, não como normas dadas e sim como consequência do exercício da autoridade de cada mãe ou pai de santo de agir e responder por suas ações.

Ao discutir a liberdade, ela pode ser compreendida pelas lentes de Habermas (1981) quando conecta o sentido com a comunicação. Mais do que poder afirmar sim ou não para as ideias e ações no mundo, a liberdade comunicativa pressupõe estar aberto e fazer uso de amplas possibilidades discursivas, de rever posicionamentos, afirmar novos conceitos, rejeitar outros e entrelaçar vários saberes. A liberdade nessa perspectiva também remete à conexão de teoria e prática (SIEBENEICHLER,

Terreiro fechado ou aberto?

2011), não podendo uma sobrepor a outra. Compreender a liberdade é tão importante quanto exercê-la. Exercer sem saber torna o ato ignorante. Saber sem praticar configura-se em inação. A liberdade como liberdade comunicativa é movimento e transformação constante, algo tão favorável e agradável à teologia do candomblé simbolizada em Exu.

Trata-se de liberdade atuante em que o sacerdote ou a sacerdotisa se posiciona mediante circunstâncias em tempo real. Este exercício cotidiano da liberdade de escolhas de um sacerdote e sacerdotisa é natural no comando das casas de santo de tradição oral. A liberdade é exercida e gera responsabilidades diariamente sobre o destino individual e coletivo do povo do santo.

É a liberdade de atuação de seu ofício sacerdotal. Uma liberdade exercitada cotidianamente em sua casa de santo, mas que neste momento ganha nova reflexão – uma reflexão teológica, de modo mais racional, de suas práticas religiosas. Esta reflexão teológica envolve a liberdade sacerdotal para uma tomada de posição frente a todas as circunstâncias e excepcionalidade da pandemia sem perder o lastro com sua ancestralidade e sua tradição, que se consolidam nas práticas rituais.

O sacerdote e a sacerdotisa sempre estão expostos a estímulos e influências ambientais de diversas ordens, que deman-

Dra. Maria Elise Rivas

dam tomadas de posição, que podem ir de uma situação mais pontual a questões mais coletivas em que sua liberdade muitas vezes está relacionada à maneira criativa e própria como responde àquele momento ou situação, mas não na magnitude da pandemia em que o ato de decidir está ao mesmo tempo relacionado com a manutenção das estruturas de sua ancestralidade e mitos que a constituem.

Entre o pensar teológico e a prática rito-litúrgica das casas de santo na pandemia

Aqui há de se considerar que para os sacerdotes e sacerdotisas das religiões afro-brasileiras o mundo é constituído de duas realidades indissociáveis, o mundo invisível/sobrenatural e o visível/natural, logo, suas decisões se pautam nestas duas realidades. Sendo que o sobrenatural, o invisível, a espiritualidade se encontra em maior destaque por ser ela quem dá vida ao mundo material, de modo que ouvir o mundo espiritual é preponderante aos pais e mães de santo, seja por meio do jogo, das conversas em incorporações ou outras modalidades mediúnicas como intuição, vidência, clarividência, entre outras.

Terreiro fechado ou aberto?

A tomada de decisão ganha um valor mediante este mundo, mas também mediante o outro mundo, e abrange um universo biopsicossocial (RIVAS NETO, 2017), envolvendo todos os âmbitos da vida espiritual e humana.

Como disse em artigo anterior, no primeiro número desta mesma revista (RIVAS, 2020), as casas de santo têm um saber teológico, que é passado de geração a geração, por meio da vivência no terreiro e em especial para quem segue a vida na iniciação, logo é assumido de modo natural, mas não obrigatoriamente ocorre de modo racionalizado por todas as pessoas. A prática cotidiana não obrigatoriamente é debatida a nível consciente, mas pudemos perceber que, em certa medida, a racionalização destas práticas, saber teológico, ganhou destaque na guisa do que se refere ao fazer e viver a religião e suas rito-liturgias no período de pandemia. A decisão de fechar uma casa de santo, mesmo que temporariamente, mediante as demandas de uma crise sanitária mundial trouxe para próximo reflexões teológicas que estavam sob o véu das práticas cotidianas. Aliás, esta questão passou a ser debatida.

Ganharam relevância alguns debates específicos para as religiões afro-brasileiras, por serem religiões de contato. Fechar as portas era uma demanda mundial para as religiões,

Dra. Maria Elise Rivas

mas há o viés que cabe às religiões afro-brasileiras. A primeira grande questão discutida na pandemia foi o tema do transe e incorporação. Ter ou não ter incorporação ou transe durante a pandemia?

O transe ou a incorporação envolve, por exemplo o *kê*, o *ilá* ou brado do Orixá, Nkise ou Vodum que se encontra atuando em seu *elegun* ou médium. Nas incorporações com ancestrais ilustres (RIVAS NETO, 2017) como caboclos, baianos, boiadeiros, marinheiros, crianças, pretos velhos e catiços, Exu e Pombagira ou Padilhas, ocorre a mesma situação – Exu e pombagira têm ainda as gargalhadas –, e há as conversas nas consultas espirituais, que normalmente acontecem com muita proximidade, logo há disseminação de gotículas de modo direto entre duas ou mais pessoas. Algo dado como sendo a principal causa de contágio da COVID-19.

Aí surgem outras questões, como o uso das máscaras para os(as) incorporados(as) e os(as) clientes⁵. Será quebrar uma tradição fazer uso da máscara? Muitos entendem a máscara

5. Coloco no presente o uso da máscara, mas entenda-se que para quando ocorrer o retorno ou apenas para aqueles que já retornaram.

Terreiro fechado ou aberto?

como um interdito. Temos crenças no poder do Orixá e ancestrais para nos preservar de toda e qualquer coisa sem a máscara? Não tem fé suficiente no Orixá e no ancestral quem a utiliza? Será que ambos, Orixá e ancestral, protegem pela força espiritual, independentemente de as questões de contágio serem iminentemente pelo contato? Qual é a medida entre a proteção Divina e nossas responsabilidades pessoais? Somos imunes quando estamos com o axé em dia? O vírus pega só quem está de corpo aberto?

As questões não cessaram apenas neste campo e adentraram outros aspectos da rito-liturgia: como as entidades, na qualidade de ancestrais, não poderiam mais fazer uso do charuto, cigarrilha, cigarro de palha, bebidas e comidas ritualísticas? Como proceder com as vestimentas? O uso da máscara seria um impeditivo nesta questão. Como proceder? Haveria mudança em princípios estruturantes dos aspectos rito-litúrgicos mediante esta decisão. Poderá um caboclo e Exu, por exemplo, atuarem sem uso de charuto? Seria possível dar passes a dois metros de distância e com uso de máscaras? Os rituais, se ocorrerem, podem ter distanciamento, máscara e álcool em gel durante o processo? Rituais realizados a distância são portadores de axé? As entidades incorporadas podem fazer uso

Dra. Maria Elise Rivas

dos mesmos sem ferir a credibilidade do médium ou *elegun*? E, finalmente, a questão se é ou não possível tornar virtuais algumas práticas rituais: pode-se jogar via redes sociais? Fazer atendimento incorporado vias redes sociais?

Outro fator a que a pandemia também trouxe reflexões foi sobre como manter o axé. Algumas casas de santo fazem uso de materiais que podem ser adquiridos com facilidade nos supermercados, como bebidas, pipocas, farinhas e ervas que podem ser plantadas ou adquiridas e são mais comuns, como hortelã, manjerição, alecrim, entre outras. As defumações também podem contar com artigos simples adquiridos nos supermercados ou no *delivery* de casas de artigos religiosos, mas há materiais que, além da dificuldade de aquisição, também esbarram na complexidade do processo de execução devido à questão ritual. Muitos pais e mães de santo guardam segredos, por vários motivos e que não se enquadram nos objetivos deste artigo, de suas receitas de remédios oriundos da sabedoria tradicional de terreiro, e a pandemia os levou a uma encruzilhada de como proceder entre as necessidades individuais e os segredos. Mais uma vez esbarra-se na questão dos questionamentos dos limites dos fundamentos religiosos e a divulgação dos mesmos.

Terreiro fechado ou aberto?

E o uso de animais!? Seria possível continuar? Tudo deveria ser suspenso? Mas e os compromissos assumidos, às vezes durante anos, com sua ancestralidade? Muitas casas dão seu axé anual e utilizam destes preceitos. Aí entra outro debate que vem desde a aquisição dos animais, para aqueles(as) que não têm sua própria criação, até o uso do sacrifício animal.

E as terapias de terreiro que requeriam contato físico, como ebós? Haveria uma nova forma de adaptá-las para que as pessoas não ficassem desvalidas destas terapias? Foram geradas novas formas de fazer? Isto seria perder axé ou, ainda pior, perder o lastro da sabedoria tradicional de terreiro? Há outro aspecto central, que é o preditivo, por meio do jogo. Isto geralmente é realizado de modo presencial frente à mesa de jogo, entre sacerdote ou sacerdotisa e o cliente, mas o isolamento social e o risco de contágio pela COVID-19 não mais possibilitaram essa interação. Suspender ou adaptá-lo aos meios de tecnologia via redes sociais? Atendimento aos filhos(as) de santo poderia também ser feito via internet? Isto rompe com a tradição?

Estas foram questões que levamos ao campo para serem respondidas pelos sacerdotes e sacerdotisas mediante o novo cenário que a pandemia trouxe e buscamos entender como

Dra. Maria Elise Rivas

eles procederam em sua liberdade e responsabilidade sacerdotal que o cargo lhes confere.

Breve apontamento: amostragem em Itanhaém

Em meio a esse cenário e às questões apontadas, decidi fazer uma breve pesquisa, via WhatsApp, orientada por um questionário de 18 questões, sobre as decisões e o modo de atuação de lideranças religiosas em meio à pandemia e suas decisões das posições rituais. A cidade escolhida foi Itanhaém e a pesquisa, com dez lideranças religiosas, sendo elas da cidade de Itanhaém.

A escolha foi feita por aqui residir e exercer o cargo de sacerdotisa das religiões afro-brasileiras, além de promover tanto atividades religiosas como socioculturais. E, por estarmos em situação de pandemia, o que dificulta visitas, fizemos uma pesquisa com questionário enviado por WhatsApp a dez lideranças de terreiros, com as quais já havia travado conhecimento prévio em virtude da campanha “Terreiros fechando portas e abrindo os corações: solidariedade já”. Campanha idealizada

Terreiro fechado ou aberto?

pela OICD – Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, em andamento desde abril de 2020 para a arrecadação de recursos para aquisição e distribuição de cestas básicas, com alimentos e itens de higiene, bem como de máscaras preparadas pela comunidade de santo da qual sou sacerdotisa. Esses dez terreiros foram contemplados, durante todos os meses da campanha desde então, recebendo cestas básicas para distribuição interna.

Urge dizer que infelizmente não há qualquer mapeamento oficial de terreiros das religiões afro-brasileiras na cidade, de modo que muitas casas são invisibilizadas, sobretudo as que se localizam em regiões periféricas e afastadas⁶. Portanto, os

6. Este cenário é preocupante, uma vez que a Lei nº 14.017, de 29 de junho de 2020, chamada Aldir Blanc, dispõe sobre ações emergenciais destinadas ao setor cultural e identifica as casas ou terreiro de matriz africana, como o candomblé, além das manifestações de capoeira e outras de matriz africana do município como pontos de cultura ou aptos a requerer o auxílio ou participar de editais. Muito debate houve e ainda há sobre a regulação e as responsabilidades estaduais e municipais sobre a lei, mas importa-nos aqui dizer que, com sua promulgação, ficou evidente que um sem-número de cidades se mostrou despreparado por não ter cadastro prévio dos terreiros, comunidades de tradição oral, e de modo repentino esses cadastros começaram a ser realizados. Há muito sugerimos e incentivamos a todas as secretarias de cultura a promover esses cadastros, bem como as lideranças de terreiros e casas das religiões afro-brasileiras precisam atentar para alcançar e exercer seus direitos, ainda mais em tempo de pandemia, quando os recursos de sacerdotes e sacerdotisas oriundos de atendimentos minguarão.

Dra. Maria Elise Rivas

dez terreiros escolhidos estão longe de representar a totalidade, que ainda desconhecemos, porém abrem, por assim dizer, a primeira parte de um caminho.

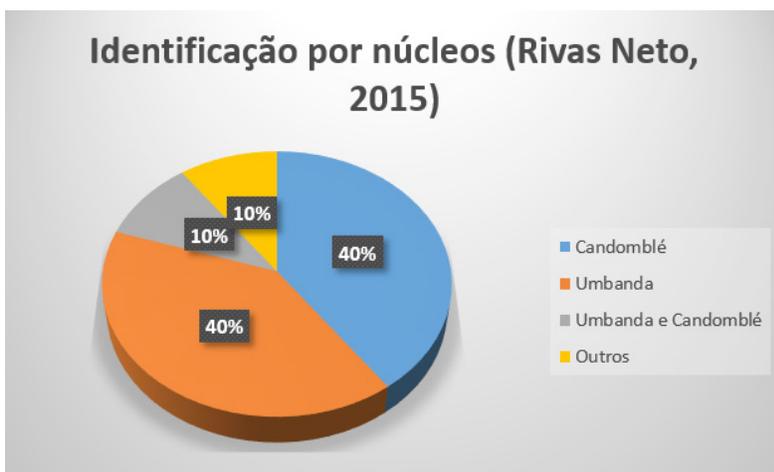
Interpretação dos dados

Sobre a identificação das instituições, seguimos, na questão 2, a divisão de acordo com os três núcleos duros propostos por Rivas Neto (2015), a saber: umbanda, candomblé e encantaria⁷. Assim, tivemos como resultado: 4 terreiros de umbanda, 4 de candomblé, 1 terreiro de umbanda e de candomblé e 1 terreiro que optou pela resposta “outros”, ou por não querer se identificar, ou talvez por pertencer a mais de um e, como infelizmente ainda é comum, ter receio de assumir dupla ou tripla pertença.

7. Sobre esse conceito, bem como o de zonas de diálogos, ver o verbete de João Luiz Carneiro (2020) no *Dicionário teológico das religiões afro-brasileiras* no primeiro número desta revista.

Terreiro fechado ou aberto?

Figura 1 – Identificação dos terreiros



Assim, nessa amostragem terreiros de candomblé e umbanda encontram-se quantitativamente em posições semelhantes, sem predomínio de um ou outro, ao passo que é evidentemente minoria o caso de lideranças que, ao menos publicamente, assumem mais de uma pertença.

Quanto à questão 3, temos os seguintes eixos: terreiros que fecharam e continuam fechados; terreiros que fecharam e reabriram e terreiros que não fecharam. A distribuição se dá do seguinte modo:

Dra. Maria Elise Rivas

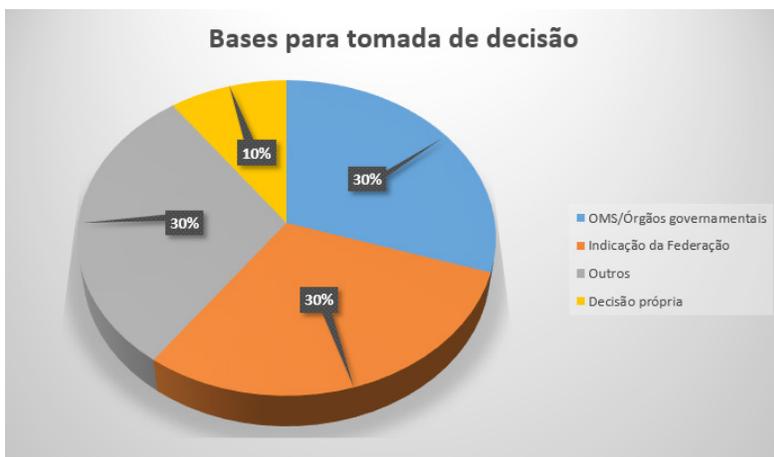
Figura 2 – Atitude dos terreiros de suspensão das atividades perante e durante a pandemia



Dos dez terreiros, apenas uma liderança, de terreiro umbandista, não suspendeu as atividades, metade dos terreiros ainda se mantém fechada e quatro fecharam inicialmente, porém reabriram após sentirem-se seguros. Esta última decisão nos leva à questão 4, sobre como cada liderança tomou sua decisão. Vamos aos dados.

Terreiro fechado ou aberto?

Figura 3 – Fatores de influência nas decisões das lideranças religiosas sobre fechamento e abertura de suas casas



Percebe-se que, dos 10 terreiros, 9 ou 90% serviram-se de influências externas, quer seja por meio de orientações da OMS ou órgãos governamentais (30%), quer seja por meio de indicação das federações (30%), quer seja por outros fatores, talvez aí, a título de conjuntura, podemos encontrar direcionamentos das próprias entidades da Casa. Apenas uma Casa, aquela que se manteve aberta, não teve influência explícita e sua liderança disse ter chegado a tal determinação por decisão própria. Será que, quando há diálogo e, assim, em algum grau

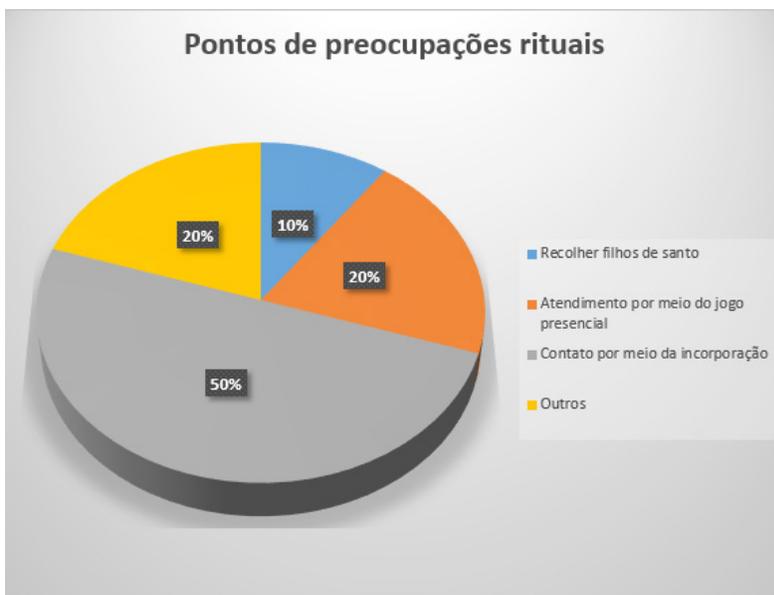
Dra. Maria Elise Rivas

o compartilhamento social daquela liberdade e responsabilidade de que falamos, o relacionamento com outros setores de influência tende a determinar a tomada de decisões? Parece-nos que sim, uma vez que qualquer liderança, ao desconsiderar recomendações de órgãos governamentais (apesar de, no específico e *sui generis* caso brasileiro termos presenciado diferenças drásticas de posicionamentos entre as esferas federal, estaduais e municipais), da federação à qual pertença, se for o caso, e mesmo de outros fatores não especificados, porém existentes, está sobrepondo-se a todas essas esferas sociopolíticas e exercendo seu legítimo direito como sacerdote ou sacerdotisa em sua casa religiosa.

Em seguida, na questão 5, questionamos qual era a maior preocupação das lideranças religiosas com as questões rituais com relação à pandemia, e chegamos aos seguintes resultados:

Terreiro fechado ou aberto?

Figura 4 – Respostas das lideranças sobre preocupações rituais ante a pandemia de Covid-19



Assim, 5 lideranças, ou 50% do total, mostraram que a maior preocupação se dá com relação ao atendimento por meio da incorporação. Entendemos aqui incorporação como o transe em que um espírito ou entidade externa, isto é, sujeito diferente do médium ou cavalo de santo, utiliza-se do corpo deste (RIVAS NETO, 2017), algo diferente do transe de ma-

Dra. Maria Elise Rivas

nifestação do Orixá, por exemplo, que é de dentro para fora. Acreditamos que isso se explique porque as entidades, justamente por essa característica, qual seja, de terem outra consciência e modo de pensar que não o do médium, têm na sua atuação a imprevisibilidade, e podem abraçar os consulentes ou mesmo retirar a máscara do médium, algo que poderia ser interpretado como falta de responsabilidade perante os protocolos vigentes. Sabemos que esta questão pode gerar polêmica, como a que nos parece a primeira e óbvia: “mas os espíritos não têm responsabilidade?”. Não entraremos nessa discussão com esta pesquisa, mas deixamos uma reflexão: se há atendimento com incorporação durante a pandemia, então não se deveria perguntar primeiro da decisão do sacerdote ou da sacerdotisa que assim decidiu e optou por chamar as entidades?

Sobre a questão 6, do uso de máscara nas casas de santo, tivemos os seguintes resultados:

Terreiro fechado ou aberto?

Figura 5 – Respostas das lideranças religiosas sobre adoção de máscaras



Ou seja, 8 terreiros ou 80% adotaram a utilização de máscaras dentro do terreiro. Cumpre dizer que, em algumas tradições, o uso de máscara é um interdito, como apontamos anteriormente. No entanto, em virtude da grave situação pandêmica, trata-se de algo que precisou ser revisto. Uma liderança não respondeu e somente uma, aquela que não interrompeu as atividades, não adota o uso de máscaras. Aqui é oportuno mencionar que já ouvimos mais de uma vez adeptos das religiões afro-brasileiras dizerem que “o Orixá protege”. Sobre isso

Dra. Maria Elise Rivas

já questionamos em nossas *lives* mensais em nossa página no Facebook: o Orixá nos protege de nossa irresponsabilidade? Se aplicarmos essa lógica a demais âmbitos, chegaremos a absurdos como: não tomar vacina, não olhar para os dois lados da rua ao atravessar, não usar cinto de segurança nem respeitar os limites de velocidade... Enfim, será que o Orixá nos protege a ponto de ultrapassarmos os limites da segurança alheia?

As questões 7, 8 e 10 são interdependentes e verificamos que 90% das lideranças restringiram suas atividades, para atendimentos internos, com poucas pessoas, ou a distância, sempre usando máscaras, álcool em gel e distanciamento social, exceto o caso de uma liderança que faz atendimentos virtualmente e, nesse caso, não usa máscaras porque não há proximidade. Somente uma liderança, do terreiro que manteve suas atividades abertas, continua com “gira normal” e diz que “alguns” usam máscara, outros não, afinal, se a liderança da Casa não adota, a responsabilidade passa a cada um dos membros da casa ou dos clientes, ou da assistência que a frequenta, de modo que a única tentativa de prevenção é pela distância.

Quanto à questão 9, apenas uma liderança não respondeu, ao passo que todas as outras, ou 90%, responderam negativamente: ou seja, não estão participando nem dando festas.

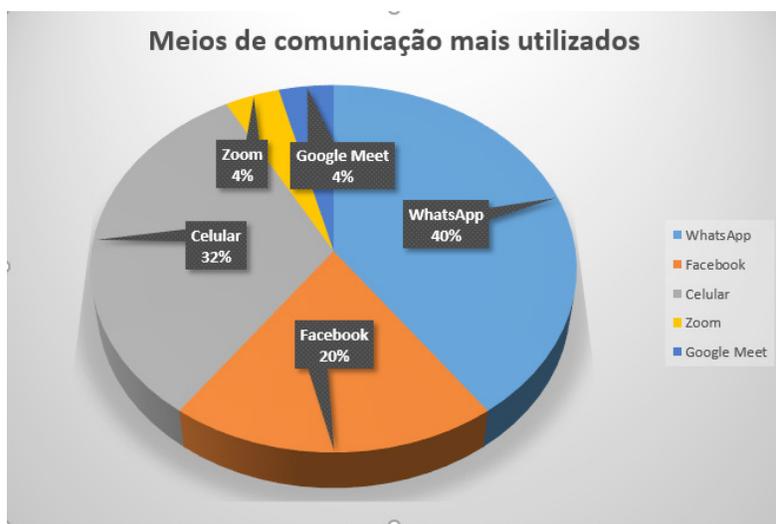
Terreiro fechado ou aberto?

Aqui temos um dado curioso, pois até mesmo a liderança que não suspendeu as atividades, não adota máscaras e continua com “gira normal” diz que não está fazendo festas nem as frequentando.

Sobre a pergunta 11: “Na pandemia fez uso de tecnologias para manter contato com filhos de santo?” , todas as lideranças afirmaram utilizar as tecnologias para manter contato com os filhos e filhas de santo, e a mais utilizada foi o aplicativo *WhatsApp*. Nesta pergunta foi dada a opção de as lideranças escolherem mais de uma alternativa, de modo que a análise leva em consideração os resultados absolutos. ■

Dra. Maria Elise Rivas

Figura 6 – Meios de comunicação mais utilizados pelas lideranças religiosas

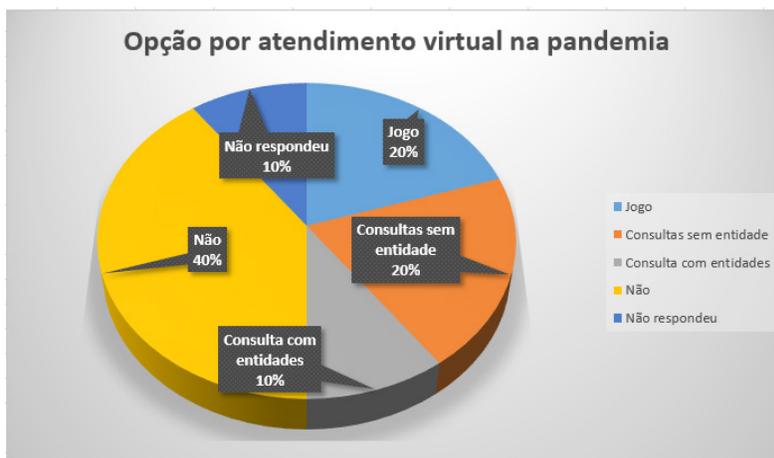


Já a respeito da questão 12, qual seja, “Com a pandemia, passou a fazer atendimento pela internet?”, metade das lideranças passou a realizar atendimento pela internet em virtude da pandemia, de modo que a forma preferida é pelo jogo e pela consulta sem entidade, isto é, sem que o pai ou mãe de santo esteja incorporada. Apenas uma liderança informou fazer atendimento virtual com incorporação. Quarenta por cento das lideranças não aderiu a qualquer tipo de atendimento virtual.

Terreiro fechado ou aberto?

Cumpre dizer que entendemos aqui atendimento como a consulta para interveniência direta no destino de filhos ou filhas de santo e de quaisquer outras pessoas que busquem pelo trabalho e sabedoria do sacerdote ou sacerdotisa. Isso porque esse atendimento não é a mesma coisa que o contato entre pais e mães de santo com sua comunidade por meio de aplicativos como *WhatsApp* e *Zoom*, embora, como vimos, os atendimentos possam ocorrer também por esses meios.

Figura 7 – Respostas sobre a adoção de prática de atendimento on-line durante a pandemia

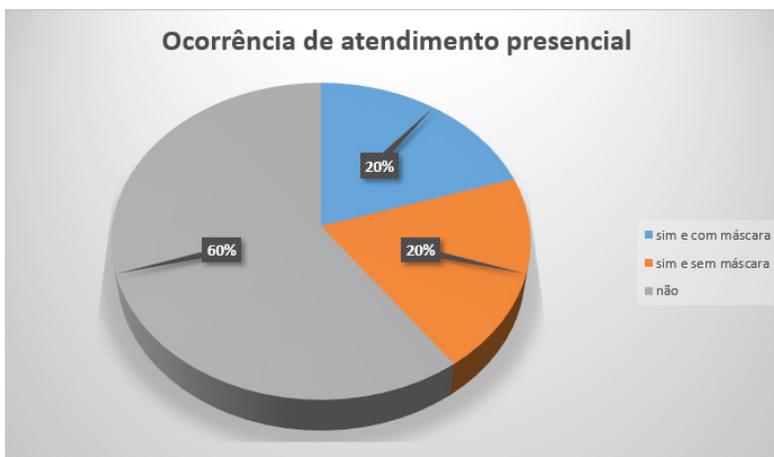


Dra. Maria Elise Rivas

Ainda sobre os atendimentos, a questão 13 “Com a pandemia faz atendimentos incorporado pessoalmente?” mostrou que quatro lideranças, ou 40%, disseram fazer atendimentos por meio da incorporação em modo presencial durante a pandemia. Lembremos que na questão 3 foram justamente 4 terreiros que disseram ter fechado no início da pandemia e reaberto quando se sentiram seguros, de modo que metade ainda se encontrava fechada e apenas um não havia fechado. Ou seja, no estado atual, seriam 5, ou 50% dos terreiros, que já reabriram, porém nem todos retornaram com atendimentos presenciais por meio da incorporação, de modo que essa abertura já se encontra limitada pela pandemia, não ocorrendo de modo total, mas adaptado, em ao menos um dos terreiros pesquisados.

Terreiro fechado ou aberto?

Figura 8 – Respostas sobre atendimento presencial por meio de incorporação



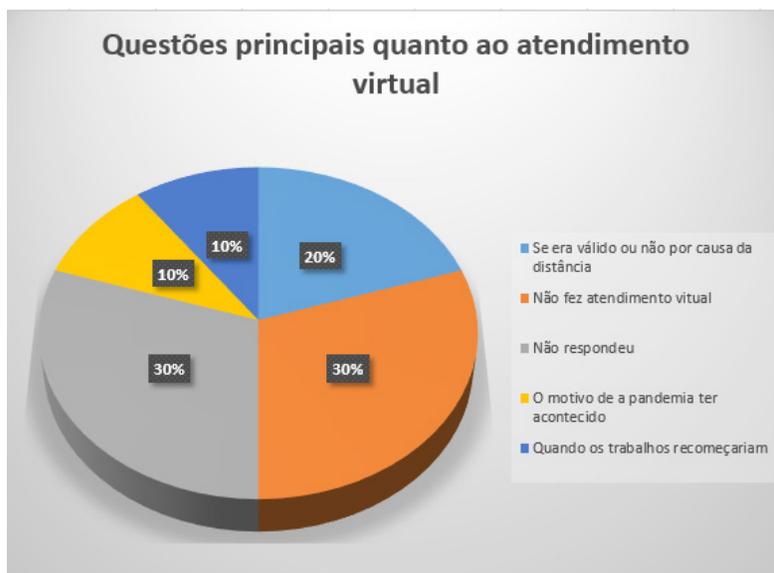
Entretanto, com o distanciamento, buscamos saber como as lideranças continuaram os cuidados com suas comunidades. Deste modo, a questão 14, “Passou a dar terapias de terreiro como banhos, defumações e trabalhos para que as pessoas realizassem em suas casas?”, mostrou que todas as lideranças, isto é, 100%, responderam afirmativamente à pergunta sobre oferecimento de terapias dos terreiros para realização em casa. A pandemia pode ter implicado o chamado distanciamento social, mas isso não causou, ao que parece, distanciamento es-

Dra. Maria Elise Rivas

piritual, pois pais e mães de santo procuraram oferecer meios para continuar cuidando de seus filhos e filhas, além do contato por meio da tecnologia, que também se fez presente.

Na questão 15, dissertativa, perguntamos às lideranças quais eram as principais questões ocorridas durante os atendimentos virtuais ou a distância, de modo que obtivemos os seguintes dados:

Figura 9 – Dados sobre o principal questionamento dos consulentes no atendimento virtual



Terreiro fechado ou aberto?

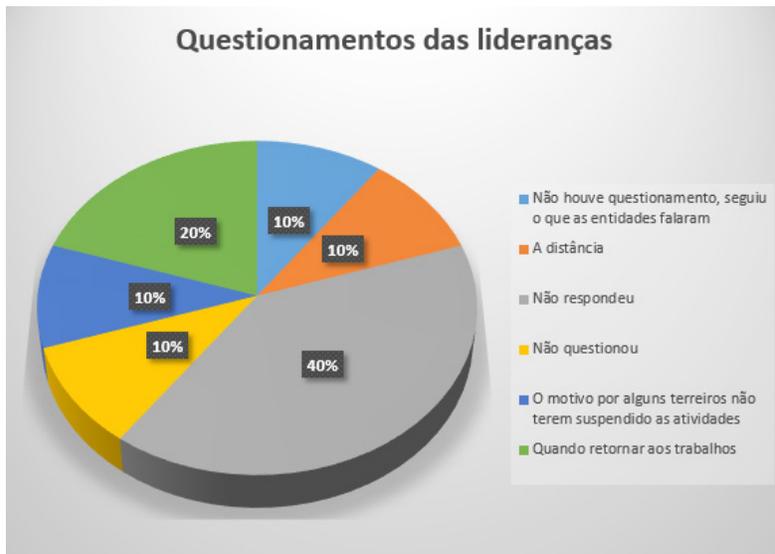
Considerando que vimos na questão 12 que 40% das casas não optaram pelo atendimento virtual, então compreendemos o resultado de 60% ou 6 lideranças não terem respondido ou terem selecionado “não fez atendimento virtual”. Assim, quanto às lideranças que fizeram atendimento e optaram por responder, somente 40% do total, o principal questionamento apontado era sobre a validade do atendimento a distância. Parece, então, que os próprios consulentes têm dúvidas quanto à eficácia ou não desse tipo de atendimento, e as duas outras respostas são sintomáticas: queriam saber o porquê de a pandemia ter acontecido e quando os trabalhos no terreiro retornariam. ■

Assim, notamos que, apesar de terreiros adaptarem atendimentos, com a modalidade virtual, esse tipo de trabalho não substitui os trabalhos e atendimentos presenciais.

Sobre a questão 16, “O que a Senhora ou o Senhor mais se questionou sobre os procedimentos rituais na pandemia”, de resposta dissertativa, tivemos o seguinte cenário:

Dra. Maria Elise Rivas

Figura 10 – Respostas sobre as principais questões que as lideranças tiveram ante a pandemia



Aqui surpreendem os 60% de não resposta, distribuídos entre 1 liderança que disse não ter feito qualquer questionamento, 1 que não questionou porque seguiu as entidades e 4 que optaram por não responder. Trata-se talvez de uma dificuldade de as lideranças se expressarem por esse grave cenário de pandemia que nos acometeu a todos. Dos 40% restantes e que responderam, salta aos olhos o questionamento

Terreiro fechado ou aberto?

sobre quando ocorrerá o retorno aos trabalhos, possivelmente à “normalidade”, seguido pela dúvida do motivo de alguns terreiros não terem suspenso as atividades e por uma resposta que temos dificuldade em interpretar, bem como nos desperta a curiosidade: “A distância”. Seria uma referência à distância gerada e, em grande medida, forçada pelo distanciamento social, ou seria algo relacionado a uma sensação de distância da espiritualidade em virtude do fechamento das portas dos terreiros?

Agora, entramos na questão 17, “Houve por parte das entidades espirituais da casa orientação para abrir ou manter fechado o terreiro durante a pandemia?”, que nos mostrou que 70% dos terreiros tomaram sua decisão por abrir, reabrir ou manter suspensas suas atividades com base em orientação espiritual.

Dra. Maria Elise Rivas

Figura 11 – Respostas sobre influência espiritual na abertura ou não das atividades dos terreiros



Dos 7 terreiros que seguiram orientação espiritual, 3 basearam-se no jogo divinatório (2 casas utilizaram o jogo de búzios e 1 delas utilizou o opelê), ao passo que as outras quatro casas seguiram recomendações diretas de espíritos, Exu, Pombagira etc.

Por fim, na última questão perguntamos se poderíamos citar o nome da Casa que a liderança dirige, bem como seu nome, e 9 terreiros responderam afirmativamente, de modo que apenas 1 não respondeu, motivo pelo qual mantivemos o anonimato.

Terreiro fechado ou aberto?

Considerações finais

De nossa análise, o que se pode, ainda que parcialmente, ser concluído?

As lideranças religiosas, por mais que sejam soberanas cada qual em sua casa, não deixam de ouvir a sociedade para sua tomada de decisão.

Os terreiros tenderam, em um primeiro momento, a suspender suas atividades, de modo que parte promoveu a reabertura com base em protocolos de segurança de saúde pública. Parte ainda se encontra totalmente fechada e pais e mães de santo estão se utilizando da tecnologia para promover contato com filhos e filhas de santo e até mesmo realizar atendimentos.

Apesar do uso da tecnologia, o atendimento virtual enfrenta problemas tanto por parte das lideranças, uma vez que muitas não optaram por essa modalidade, e, entre as que optaram, encontram questionamentos sobre sua eficácia a partir dos próprios consulentes.

Essa investigação rápida, no entanto, não reflete a realidade, mas *uma* realidade, justamente aquela derivada da conscientização e de ações coletivas. Como dissemos, todos esses

Dra. Maria Elise Rivas

terreiros tiveram alguma relação com minha própria Casa de Santo na referida campanha solidária e muito provavelmente essa troca de diálogos favorece à união em torno de um ideal responsável. Ainda assim, houve uma liderança que manteve suas atividades ininterruptas, direito que respeitamos e defendemos, embora discordemos por motivos amiúde discutidos.

Cada Casa, a seu modo próprio, procurou se adaptar ao cenário, quer seja com influência de instituições como OMS e das federações, quer seja com a fé única e exclusiva no mundo sobrenatural. No entanto, em todas elas a pandemia causou mudanças, mesmo naquela que se manteve aberta, pois sua liderança deixou de comparecer a ou realizar festas. E esta pesquisa apontou ainda outro caminho importante para compreensão das consequências da pandemia nas religiões afro-brasileiras ao lançar luz sobre os consulentes ou assistência e as próprias comunidades de santo. Isso porque aqui pincelamos os sacerdotes e sacerdotisas somente, no entanto as religiões afro-brasileiras organizam-se em famílias de santo ou comunidades, com seus líderes, a hierarquia de adeptos ou membros e a ampla comunidade, de frequentadores e clientes. Quanto aos clientes, com muitas Casas fechando as portas e mantendo-se fechadas, o que fizeram? Procuraram outras Casas? Mudaram

Terreiro fechado ou aberto?

alguns de religião ou crença? Como receberam essa decisão de suspensão de atividades? Adaptaram-se às alternativas de atendimento virtual? E outras perguntas podem ser feitas aos próprios membros de comunidades. Pesquisas essas que poderiam nos dar mais indícios sobre as consequências e conflitos biopsicossociais causados pela pandemia de COVID-19.

Diante do exposto, é possível afirmar o reconhecimento de dois pilares que sustentam todo esse processo. De um lado temos o poder descentralizado como uma realidade para as religiões afro-brasileiras expressa nesta amostra de casas umbandistas, de candomblé e que praticam ambas as formas. Nesse sentido, o poder de decisão sobre abrir ou fechar o terreiro e, em estando fechando, quando abrir trata-se de algo exclusivo do sacerdote ou sacerdotisa, ainda que membros da comunidade, regras do Estado, dados da imprensa ou da ciência possam influenciar essa decisão.

Do outro lado é possível observar as dificuldades de um ritual de contato com os problemas inerentes à pandemia de COVID-19. Com essas restrições tão fortes, os dirigentes que estão mais preocupados com a saúde têm um impasse de não conseguir abrir seu terreiro para rituais ou – ao abrir – criar protocolos que descaracterizam bastante a sua tradição. Um

Dra. Maria Elise Rivas

desafio tanto espiritual quanto biológico para os umbandistas ou da saúde do binômio ori-bará para os candomblés jeje-nagô pesquisados.

Referências

ATLAS do Desenvolvimento Humano do Brasil. Itanhaém. Disponível em: http://atlasbrasil.org.br/2013/pt/perfil_m/3271. Acesso em: 21 set. 2020.

BRASIL. Lei nº 14.017, de 29 de junho de 2020. Dispõe sobre ações emergenciais destinadas ao setor cultural a serem adotadas durante o estado de calamidade pública reconhecido pelo Decreto Legislativo nº 6, de 20 de março de 2020. *Diário Oficial da União*. Imprensa Nacional, 30 de junho de 2020. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/lei-n-14.017-de-29-de-junho-de-2020-264166628>. Acesso em 21 set. 2020.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*, I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1981.

IBGE. *Itanhaém*. Panorama. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/itanhaem/panorama>. Acesso em: 21 set. 2020

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Terreiro fechado ou aberto?

RIVAS, M. E. Entre teologias e preconceitos. *Estudos Afro-Brasileiros*, v. 1, n. 1, p. 57-84, 14 maio 2020.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo. Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Rev. bras. Ci. Soc.* vol. 16, n. 47, São Paulo, out. 2001. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092001000300003>. Acesso em: 10 set. 2020.

RIVAS NETO, F. *Candomblé: teologia da saúde*. Itanhaém: Aláfia, 2017.

RIVAS NETO, F. *Teologia do ori-bará*. São Paulo: Arché, 2015.

RIVAS NETO, F. *Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade*. São Paulo: Arché, 2012. ■

SIEBENEICHLER, Flavio Beno. Sobre o conceito de liberdade comunicativa. *Revista brasileira de direito constitucional*, v. 17, n. 1, p. 341-360, 2011.

Dra. Maria Elise Rivas

Apêndice

Questionário enviado por WhatsApp às lideranças participantes.

1. Aceita participar de uma entrevista para um artigo científico?

sim

não

2. Toca casa de:

umbanda

candomblé

outros

3. Quando soube da pandemia e dos riscos qual atitude tomou?

fechou a casa temporariamente

mantém a casa fechada até o momento atual

não fechou a casa

fechou e reabriu quando se sentiu seguro

Terreiro fechado ou aberto?

4. Sua decisão foi baseada

- indicação de Federação
- informações divulgadas pela televisão
- informações divulgadas por órgãos governamentais
- outros

5. Qual sua principal preocupação com questões rituais

- contato por meio da incorporação
- atendimento por meio do jogo presencial
- recolher filhos de santo
- outros

6. Você faz uso de máscaras em sua casa de santo?

- sim
- não

7. Tem feito algum tipo de atividade? Qual?

8. Com máscara ou sem máscara?

- Com máscara
- sem máscara

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dra. Maria Elise Rivas

9. Tem dado festas ou participado de festas de santo?

() Sim

() Não

10. Quais as precauções que tem tomado contra o coronavírus?

11. Na pandemia fez uso de tecnologias para manter contato com filhos de santo?

() sim

() não

Se sim quais foram os meios

() WhatsApp

() Facebook

() Zoom

() celular

12. Com a pandemia passou a fazer atendimento pela internet?

() jogo

() consultas sem entidade

Terreiro fechado ou aberto?

consulta com entidades?

Não

13. Com a pandemia faz atendimentos incorporado pessoalmente?

sim e com máscara

sim e sem máscara

não

14. Passou a dar terapias de terreiro como banhos, defumações e trabalhos para que as pessoas realizassem em suas casas? ■

sim

não

15. Qual foi o maior questionamento no atendimento virtual, durante a pandemia?

16. O que a Senhora ou o Senhor mais se questionou sobre os procedimentos rituais na pandemia?

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dra. Maria Elise Rivas

17. Houve por parte das entidades espirituais da casa orientação para abrir ou manter fechado o terreiro durante a pandemia

sim

não

Qual foi a orientação?

Quem foi a entidade espiritual?

■ Foi o jogo divinatório?

sim

não

Qual jogo?

18. Autoriza a divulgação do nome da instituição no artigo?

sim

não



REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Candomblé, e agora o que acontecerá? As religiões afro perante a intolerância religiosa¹

1. O texto é uma versão modificada e atualizada do artigo “O candomblé hoje: qual o futuro? As religiões afro diante da intolerância religiosa e da agressividade das igrejas evangélicas” (Il candomblé oggi: quale futuro? - Le religioni afro di fronte all’intolleranza religiosa e all’aggressività delle chiese evangeliche), publicado em *Viaggio brasiliano: storie, forme luoghi. Confronti interdisciplinari*. ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE a cura di Luisa Faldini. Genova, Casa America, 13-15 marzo 2019, Edizioni del Gattaccio, Milano, 2020. O congresso em questão foi organizado pela Jacarandá, Associazione Interdisciplinare Brasilianisti Italiani, fundada por sete membros – docentes e pesquisados que se reportam às universidades de Gênova, Brescia e Veneza e que vêm de diferentes disciplinas, como etnoantropologia, história, literatura – que se ocupam das dinâmicas a respeito do Brasil: as religiões, a emigração italiana e africana, os problemas da tradução linguística e cultural, os processos de construção do estado e da nação, a realidade indígena e as obras das organizações não governamentais. A associação, que não é somente acadêmica, mas também aberta a músicos, jornalistas escritores, botânicos, tradutores, cineastas e todos aqueles que, na Itália e no exterior, tratam do Brasil com interesse e competência, propõe-se justamente a contribuir ao combate dos muitos preconceitos em torno do “país maravilhoso”. Outros propósitos muito importantes, voltados e relacionados ao compromisso prioritário, são: favorecer o estudo e a pesquisa voltados e relacionados aos países sul-americanos, promover a formação de estudiosos e estudantes interessados no Brasil e favorecer novas produ-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Bruno Barba

Dr. Bruno Barba²

Tradução de Rodrigo Garcia Manoel³

Resumo: o artigo, fruto de uma pesquisa de campo de trinta anos realizada sobretudo no estado de São Paulo, busca uma reflexão sobre o futuro do candomblé. Será a valorização da relação entre orixás e elementos da natureza o ponto de inflexão que permitirá a sobrevivência e até mesmo o fortalecimento desses cultos?

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras; candomblé; racismo; política; intolerância religiosa.

ções científicas ou de grande divulgação, valorizando as já existentes.

2. Pesquisador e professor do Departamento de Ciências Políticas (DISPO) da Università degli Studi di Genova, do qual é membro das Comissões de Planos de Estudos, autor da tese *Sincretismi religiosi afro-americani nello Stato di San Paolo, Brasile*.

3. Mestre e doutorando em Letras pela FFLCH-USP. E-mail: rodrigo.manoel@usp.br.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Candomblé, e agora o que acontecerá?

Como nos primeiros anos do século XX, as religiões afro-brasileiras deparam-se com um perigo iminente, qual seja, a intolerância religiosa, uma intolerância que vê os evangélicos promoverem uma espécie de “guerra santa” contra os orixás.

As análises contidas no artigo, ao se referirem a um período delicado à sociedade brasileira, isto é, o momento da eleição presidencial de Jair Bolsonaro e os primeiros meses de seu governo, são o fruto de uma experiência de trinta anos no país.

E é propriamente essa visão diacrônica que pode permitir algumas reflexões sobre o impacto que as religiões afro-americanas tiveram na sociedade e na cultura brasileira nas últimas duas décadas do século XX; sobre a situação atual, fortemente caracterizada pela ascensão constante e aparentemente irrefreável dos cultos evangélicos; sobre o futuro, que para muitos observadores parece sombrio, do candomblé e de outras religiões sincréticas de origem africana.

Sabe-se que os cultos afro, pelo menos a partir dos anos 1970, tornaram-se transversais, interessando diferentes estratos sociais e culturais, não sendo, portanto, somente um ponto de referência étnica para as pessoas afrodescendentes. Desde então os orixás têm se “preocupado” em participar e se envolver nas questões práticas da vida neste mundo; agora, sob cerco,

Dr. Bruno Barba

demonizados, perseguidos, bem como seus fiéis, como poderão cumprir a tarefa de apoio espiritual, cultural e prático?

No curso de minha primeira experiência brasileira, em 1990, movido por um entusiasmo talvez um pouco ingênuo, não pude deixar de notar a força persuasiva de um movimento que não era simplesmente religioso: o candomblé me parecia à época imanente a tudo que eu percebia como “Brasil”. A literatura de Jorge Amado, que mostrava aos leitores profanos o mundo colorido da Bahia e das mães de santo; Caetano Veloso e Gilberto Gil, que cantavam sobre a redenção dos negros, sobre as realizações das divindades, das cidades encantadas; e também Dorival Caymmi com outras músicas, Carybé e sua arte dos orixás, Pierre Verger com suas palavras e, acima de tudo, suas imagens fortes e vivas. Era uma utopia realizada aquele Brasil um pouco ingênuo, “o país do Carnaval”⁴, da convivência civil e religiosa, do encanto mestiço, das religiões sincréticas que dialogavam entre si, trocando divindades e rituais.

Tantas coisas mudaram desde então.

4. É o título de muito sucesso do primeiro livro de Jorge Amado, *O país do Carnaval* (José Olímpio: Salvador, 1931, tradução italiana Grazanti, Milão, 1984).

Candomblé, e agora o que acontecerá?

Hoje, trinta anos depois, o destino obrigatório para quem quiser aprender o que é a religiosidade dos brasileiros, qual deve ser sua devoção, qual a sua participação e dedicação, não é mais o suntuoso candomblé de Mãe Sylvia, em São Paulo, terreiro para o qual me dirigi porque também havia sido visitado por meu concidadão Umberto Eco, mas sim o monumental Templo de Salomão, construído pela Igreja Universal do Reino de Deus no bairro do Brás, em uma área três vezes maior que a área onde foi construída a basílica mariana de Aparecida.

Evidentemente, algumas igrejas pentecostais, em particular aquelas que podem se gabar por ter mais adeptos, como a Assembleia de Deus ou a Igreja Universal do Reino de Deus, erigem megaigrejas, ou “megacatedrais”, em áreas de grande concentração como estratégia para marcar sua identidade no território e no espaço urbano.

Diversas são as chaves para entender as razões de uma inserção tão forte.

As referências religiosas dos evangelistas – à exceção do Papa e os santos católicos – são comuns ao cristianismo: Cristo, a Bíblia, deus onipotente e onipresente, o demônio, a cura, a magia, que é muito presente no catolicismo popular, a di-

Dr. Bruno Barba

mensão festiva. Ademais, existe a promessa de resolução dos problemas cotidianos por meio do pagamento de dízimos e oferendas, que em algum sentido se assemelham às “macumbas” das religiões “afro”. Mas, enquanto os comportamentos dos filhos de santo, dos pais e das mães de santo e dos próprios orixás sempre foram estigmatizados, por meio de acusações de bruxaria, “magia negra”, fetichismo, sacrifícios de sangue, as práticas dos evangélicos são muito bem-vindas. Por esta razão se fala hoje em intolerância religiosa, em discriminação contra as religiões afro, acusadas sobretudo de praticar o sacrifício ritual de animais, que o povo de santo começou a chamar estrategicamente “abate religioso”.⁵

O sociólogo Ricardo Mariano está entre os estudiosos mais atentos às mudanças religiosas, sobretudo quanto à ascensão das religiões evangélicas. “Ao contrário do candomblé, religião em que cada líder possui autonomia quase total”, conta-me Ricardo em um chuvoso dia paulistano,

5. Ou “matança ritual”.

Candomblé, e agora o que acontecerá?

os evangélicos estão organizados em uma verdadeira “bancada”, um tipo de *lobby*, que é bem-sucedido, e também faz valer sua própria voz no parlamento. Na verdade, é grande a concorrência também entre os evangélicos, mas as cinco maiores igrejas – Assembleia de Deus, Igreja Universal do Reino de Deus, Congregação Crista, Igreja do Evangelho Triangular, e Deus e Amor – reúnem praticamente 50% dos pentecostais brasileiros. A concentração é, portanto, muito grande. Segundo o último censo do IBGE⁶ – estamos no aguardo pelo de 2020 –, 12 milhões de brasileiros aderiram à Assembleia de Deus em 2010, considerada a maior da América Latina. De acordo com pesquisa do Instituto Datafolha de 2017, 32% da população (o que corresponde a 66 milhões de brasileiros) é evangélica; e aí estão os pentecostais (80%) e os protestantes históricos (20% restantes).

Quem pratica o candomblé tem o direito de se sentir ameaçado por várias partes e por uma série de razões. Entre elas, algumas parecem menos significativas.

“Uma época”, continua Mariano,

6. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. Bruno Barba

os traficantes do Rio de Janeiro usavam os terreiros e os orixás, a começar por Exu, para ter proteção e cobertura. Hoje essa função é das igrejas pentecostais; e todos sabem que muitos jogadores de futebol, incluindo os da seleção, fazem em campo suas orações a Deus. As igrejas pentecostais, que se apresentam em diferentes modalidades e denominações, sempre em busca de legitimidade, visibilidade e reconhecimento, nos últimos vinte anos têm se apossado das periferias e regiões metropolitanas. Trata-se de um fenômeno de massa, periférico, no sentido de obter adesão majoritariamente entre os mais pobres e menos escolarizados e conquistar sobretudo aqueles que o IBGE denomina “pardos”⁷.

Desde que Bolsonaro foi eleito, em fins de 2018, é evidente como algumas posições – sobre gênero, homossexualidade, “escola sem partido”⁸, reivindicações feministas e LGBT, aborto, armamento da população – seguem aquelas da direita

7. Ou mestiços.

8. “Escola sem partido”: segundo essa teoria, na escola haveria uma doutrinação marxista e uma difusão da ideologia de gênero que perverte a criação divina e a natureza, corrompe as crianças e tenta destruir a família tradicional brasileira, homossexualizando-a.

Candomblé, e agora o que acontecerá?

cristã norte-americana dos anos 1980. E os evangélicos tornaram-se os protagonistas dessa política.

É indubitável que o candomblé está vivendo um momento difícil também por outras razões.

Pai Armando Vallado, dirigente de um terreiro que soma um discreto número de acadêmicos entre seus adeptos, lamenta o fato de as novas tecnologias interferirem até na relação bem consolidada, nos procedimentos aparentemente imóveis há séculos, entre o sacerdote e o adepto. “Antes a transmissão era puramente oral”, ele me diz,

ao passo que hoje se utiliza até *WhatsApp* para tentar a resolução de problemas que requeriam muito mais tempo, muito mais reflexão. Não tenho preconceitos contra o uso da internet, mas o problema é que qualquer ritual pode ser solicitado, todo trabalho, imposto, toda questão, resolvida por meio da rede.

Paula Azar, jornalista e filha de santo *sui generis*, como ela se define, admite que o candomblé está vivendo uma fase de empobrecimento cultural.

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. Bruno Barba

As pessoas estão perdendo, negligenciando, esquecendo suas bases culturais, sentindo-se perdidas e, por isso, estão buscando novos caminhos espirituais. As classes mais desfavorecidas da sociedade já pertenceram ao candomblé; hoje dá-se o contrário, na Bahia como aqui em São Paulo é uma elite que segue a religião dos orixás. Com relação ao passado, faltam líderes, o clima mudou, a visibilidade diminuiu, hoje o candomblé se transformou em alvo ideal em um mercado religioso muito competitivo, no qual a luta pelo proselitismo é aguerridíssima.

▪ Sobre isso também discorre Edna Roland, psicóloga, ativista cultural e importante ponto de referência para o movimento negro no Brasil:

A questão da perda de crédito das religiões afro é um tema central neste momento. O crescimento das igrejas pentecostais, principalmente daquelas mais agressivas, que apresentam um projeto de poder e se articulam politicamente, com bastante representação no parlamento, tem causado ataques indiscriminados a terreiros e pessoas, a destruição

Candomblé, e agora o que acontecerá?

de várias casas, de assentamentos⁹, de objetos sagrados. Trata-se de um problema nacional, com denúncias relacionadas, mas somente no Rio de Janeiro já se verificaram mais de mil casos. Trata-se de ações violentas, frequentemente relacionadas à lógica da homofobia¹⁰.

Por outro lado, o candomblé está enfrentando o tema da modernidade e da mudança não completamente despreparado. Afinal, a plasticidade e a adaptabilidade sempre foram fundamentais à resistência, à sobrevivência e, depois, à difusão do culto. “Estar sob ataque”, continua Edna,

■
a longo prazo poderia se transformar em vantagem, pois obriga os adeptos a uma unidade de propósito que nunca aconteceu; para continuar com nossas reivindicações, somos obrigados a buscar alianças. São desafios, como aquele que tem reunido tantas casas em torno da questão do sacrifício, com manifestações públicas de grande visibilidade.

9. Os altares pessoais construídos em honra dos vários orixás.

10. Dentro dos terreiros de candomblé, os homossexuais não são discriminados.

Dr. Bruno Barba

Mudou, neste íterim, e de modo drástico, também a forma de perceber a religião afro-brasileira. À parte um restrito grupo de estudiosos que se dedicam à observação intensiva, a maioria parece se interessar cada vez menos pela estrutura, pelos rituais, pela devoção presentes nos terreiros; a nova fronteira de pesquisa é a relação – político-cultural, em termos de exclusão social – que a religião e seus adeptos entrelaçam com a realidade do país. Questões de gênero, marginalização social, criminalidade e racismo em sentido geral interferem na percepção, aceitação e difusão das religiões afro, especialmente no contexto atual. A intolerância, isto é, a relação existente entre o candomblé e as outras religiões praticadas no Brasil tornou-se – ou melhor, voltou a ser, como na época das perseguições do início do século XX – o tema central de toda investigação.

Certamente, como muitos dizem, e Edna confirma, é difícil prever o futuro. Mas é provável que o candomblé sobreviverá; com efeito, ante o uso inadequado das novas tecnologias, diante do contínuo processo de “dessacralização” – o “desencanto do mundo” de memória weberiana –, apesar da agressividade das igrejas evangélicas, o desafio improvável poderia ser vencido com a promoção do grande poder de sedução do can-

Candomblé, e agora o que acontecerá?

domblé, com o valor de sua palavra, com a troca de energia, com aquelas sugestões que se transmitem através da música.

No Rio de Janeiro trabalha, no sentido de que estuda, instrui e faz performances teatrais, Zeca Ligeiro. Ele me recebe em seu romântico e decoroso escritório da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em uma sugestiva construção que evidentemente requer uma completa restauração, logo abaixo do célebre Pão de Açúcar. Sua análise é tão eficaz como polêmica.

Acabou a época da “glamourização” do movimento afro, iniciada no tempo de Carmen Miranda, no fim dos anos 1930, com o lançamento de “O que é que a baiana tem?”. Hollywood apossou-se daquela mensagem que se referia à mulher exótica, atraente e mística; em seguida foi Walt Disney a se apossar em primeira mão e veicular posteriormente um imaginário que valorizava também a figura do malandro. Então, nos anos 1960, a religião também transmite um grande impacto emotivo graças à presença e à ação na cena musical e cultural de artistas como Caetano Veloso, Gilberto Gil e Maria Bethânia. Eles se proclamam adeptos do candomblé, ainda que não sejam afrodescendentes; muitos antropólogos e sociólogos “descobriram” literalmente o candomblé e sua força sedutora, permitindo-lhe alcançar o *status* de religião verdadeira e autêntica, fazendo-o sair definitivamente da

Dr. Bruno Barba

categoria de seita. A religião católica, que havia perseguido as religiões negras por muitos séculos, oferece uma trégua. Foi um período de aceitação e proliferação que durou até o fim do século XX, ainda que a mídia tenha chegado a sensacionalizar e enfatizar, talvez excessivamente, o escopo da herança africana. O certo é que, a partir do início dos anos 2000, começou, ou talvez seja melhor dizer recomeçou, uma certa intolerância religiosa, desta vez não por causa dos temores da religião católica, que temia perder fiéis, mas por causa da proliferação das igrejas evangélicas pentecostais. A umbanda parece causar menos incômodo, trabalha mais com a questão da cura, não contempla o sacrifício de animais, em suma, é mais tolerada, às vezes não usa tambores, mas apenas palmas, e para sobreviver elimina a palavra umbanda no centro de culto.

O candomblé, contudo, a partir dos anos 1930, cessou o disfarce e afirmou-se como verdadeira expressão de africanidade¹¹; os adeptos, em vez de se esconderem, mostram com orgulho seus próprios colares com as cores dos vários orixás, saem às ruas com as vestimentas africanas, os abadás; não

11. Sobre isso os pesquisadores discutem há algum tempo: considerando-se o sincretismo religioso, é correta essa reivindicação de origem africana? Não seria o caso, talvez, também nesse caso, de um risco de obsessão identitária?

Candomblé, e agora o que acontecerá?

deixam mais de afirmar com orgulho a própria identidade. “Atenção”, continua Zeca,

é justamente essa reivindicação que não é tolerada por uma parte da igreja evangélica e uma parte considerável da população brasileira, rica em preconceitos contra o negro. Creio que há uma claríssima associação entre a afirmação da negritude e o candomblé.

A religião de matriz africana está, portanto, sob ataque. A situação é bastante complicada e aparentemente sem saída, porque, como delineia o professor-artista Ligeiro, “O candomblé não é uma religião midiática, mas iniciática, calcada na devoção e no segredo.” Para fazer uma comparação rápida, o terreiro lembra mais um templo budista ou uma igreja cristã do que aqueles templos suntuosos onde se prega e grita. Os adeptos não distribuem santinhos pela rua; não se trata, enfim, de uma religião de massa, nem de uma “rede que mistura religião e negócios”¹².

12. A referência é a respeito do escândalo que envolveu os responsáveis pelo hos-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Bruno Barba

Na verdade, até os adeptos do culto africano beneficiaram-se quando chegou o momento do apoio político. “Há trinta anos”, diz-me Fred, filho de santo e empresário,

que o *mainstream* era ligado à religião do candomblé. Eram os anos de Antonio Carlos Magalhães, importante personagem político que não fazia nada sem parecer ter consultado primeiro o oráculo. Outras personagens políticas também respeitavam e até simpatizavam-se com os orixás e os rituais afro. O poder, então, facilitava a existência do candomblé, criava os famosos “tombamentos” do patrimônio histórico, isto é, blindava muitos terreiros considerados sagrados para que ali fosse possível praticar a religião. Esse vínculo sagrado não existe mais. Ou, melhor, existe, mas é apanágio de outro culto.

Hélio Silva Júnior, autor daquela vigorosa defesa do sacrifício religioso de que falaremos, manifesta preocupação com o futuro.

pital do Rio de Janeiro por cargos públicos oferecidos aos féis em agosto de 2018 pelo prefeito, evangélico.

Candomblé, e agora o que acontecerá?

O discurso de ódio religioso está penetrando infelizmente em vários níveis. O povo de santo reagiu com atraso indesculpável. Tenho muito receio do futuro do Brasil por causa do grau de penetração do discurso de ódio religioso. Todo dia nasce uma igreja neopentecostal no Brasil, e cada uma delas reproduz o mesmo discurso, dirigindo contra milhares de terreiros e milhões de fiéis das religiões afro a acusação de serem a materialização do mal. Mas não é só isso. Estamos assistindo, quase inertes, a uma crescente apropriação do espaço público por parte de fiéis neopentecostais que pensam poder privatizar todas as estruturas – escolas, hospitais – a serviço do próprio culto.

Mas se no interior de cada templo de qualquer religião, na reunião restrita de poucos fiéis, toda visão e posição pode ser considerada legítima, o problema surge quando esse ódio se torna fato público, difundido e propagado pela mídia e o serviço público. Com efeito, todo dia, e a todo momento, vão ao ar centenas de programas com o mesmo discurso contra a macumba. “Nenhuma crítica”, continua Hédio, “se dá contra os ateus, os católicos, os agnósticos, os muçulmanos ou os judeus. Trata-se de um ataque exclusivamente direcionado contra a macumba.”

Dr. Bruno Barba

É preciso evitar o risco de simplificações, ainda mais quando se tenta uma análise antropológica. Um silogismo, todavia, não escapa aos olhos. Se as religiões afro, não obstante terem no passado tido relevante penetração cultural, são hoje marginalizadas, se, como dizem todos os dados dos vários censos, o percentual de adeptos mantém-se quase irrelevante em relação à massa da população brasileira, se foram sempre tidas (e consideradas) como pacíficas, ou qualquer outra denominação menos agressiva como todos os politeísmos, qual será a razão dessa perseguição e demonização se não algo a ver com a obsessão identitária?

Alguns dados são particularmente interessantes, à espera do aguardado censo de 2020. Em 2018, segundo o *Datafolha*, o instituto de pesquisas pertencente ao Grupo Folha, assim se dividiam as afiliações religiosas:

- Católicos: 50,1%
- Evangélicos pentecostais: 21,6%
- Evangélicos não pentecostais: 7,3%
- Espíritas: 2,2%
- Afro-brasileiros: 1,6%
- De outras religiões: 1,9%

Candomblé, e agora o que acontecerá?

- Sem religião: 14%
- Ateus: 1,3%.

Novamente, um dado aparece com grande evidência: ou seja, as religiões afro, apesar de ainda e sempre gozarem de grande visibilidade em virtude de sua influência na vida cultural do país, são minoritárias.

E então? Como comentar essa situação? Sabe-se que o caminho para a construção da identidade brasileira foi pavimentado por um percurso contraditório e difícil. O “mito das três raças” (DAMATTA, 1979, p. 58), que atestaria uma convivência pacífica entre as três matrizes diversas, é um mito arraigado que, no entanto, mais de um cientista social tentou rebater. Hoje, em quase todo o mundo estão se estabelecendo posições de ordem etnocêntrica, nacionalista, racista; é surpreendente que isso aconteça até nas Américas, de norte a sul, subcontinentes que fizeram do encontro seu valor, sua marca. Esses atos de intolerância podem ser lidos sob essa ótica, isto é, como uma ênfase, forte e convincente, para reafirmar relações de poder que não queremos discutir e, muito menos, derrubar. Ao candomblé, aos adeptos afrodescendentes, àqueles intelectuais progressistas que de vários modos – como iniciados ou

Dr. Bruno Barba

estudiosos – defendem os rituais, o sentido e a dignidade – era necessário, enfim, enviar uma mensagem explícita.

A Constituição brasileira defende a igualdade de todas as crenças religiosas, o pluralismo de ideias e cultos. O pilar que sustenta a cultura mestiça brasileira sempre foi a defesa da paz e da convivência harmoniosa. Sim, mas e agora?

No ar

■ É evidente que a concorrência entre católicos e pentecostais ultrapassou o campo religioso e agora esta se dá na esfera midiática e política. O sagrado, aquele sagrado que parecia cobrir o Brasil como um unguento mágico, parece matizado, não penetra mais. “A religião”, argumenta Reginaldo Prandi, “não acaba com e na relação entre o fiel e o sagrado”. Existe desde sempre a preocupação de toda igreja em participar das coisas deste mundo. A perspectiva é de atuar *hic et nunc*, aqui e agora. É sempre necessário “repensar” a religião, adaptá-la a uma nova forma de participação.

Os pentecostais, anteriormente discriminados pela religião católica, certamente têm méritos: entres eles, o primeiro

Candomblé, e agora o que acontecerá?

foi ter feito parte do processo de redemocratização do país, veículo ativo de abertura.

Permitiram que se afirmasse, a partir dos anos 1980, o “modelo pluralista”, que levou a melhor sobre o “sincrético-hierárquico”, que preconizava ao modelo baiano uma relação de pertença religiosa não exclusiva, com aceitação da hegemonia institucional católica (MARIANO, 2011, p. 248).

Entretanto, a laicidade brasileira não dispõe de uma grande tradição cultural, pois os evangélicos, como antes os católicos, sempre se organizaram e mobilizaram, interferindo na esfera pública. A consequência é que não somente o poder religioso, mas também o econômico, midiático e político – estruturado em *lobbies* próprios e reais –, está bem seguro em suas mãos. É como se as fronteiras entre público e privado e entre religião e política estivessem se rompendo.

Como, então, as religiões africanas poderiam sobreviver neste contexto?

“Não conheço uma religião mais vitoriosa”, disse-me Hélio Júnior.

Ela atravessou o Atlântico. Enfrentou no passado o código penal, a força da polícia, a mo-

Dr. Bruno Barba

ral estabelecida. Lamento o papel devastador da intolerância religiosa, mas não sou pessimista a respeito da força do candomblé e sou otimista sobre sua capacidade de resistência.

A palavra mágica talvez seja “equilíbrio”. Diante do fanatismo, diante do culto gritado – “Deus não clama”, me disse uma filha de santo; diante da violência, da presunção, da prevaricação no combate a todo fundamentalismo, o caminho não pode ser outro que não o da tranquilidade, da serenidade, do retorno às raízes, não em nome de uma pretensa imobilidade, mas sob a ótica de uma modernização do conceito de meio ambiente, de natureza. Um banho de humildade, de igualdade, de redescoberta de ideais não capitalistas, não ligados à riqueza e ao consumo, mas antes ao valor sagrado do candomblé. É preciso atentar à extraordinária riqueza cultural de um mundo que não vale a pena perder, ao grau de acolhimento que a religião oferece em relação a tantas outras, a suas marcas identitárias, como o acarajé¹³.

13. É o famoso bolinho de feijão frito em óleo de dendê e recheado com camarão e molhos apimentados, que as formosas e sorridentes baianas preparam na rua para os habitantes locais e turistas. Originalmente, essa, que se tornou a comida de rua

Candomblé, e agora o que acontecerá?

Ainda assim, não se pode ignorar isso: a ascensão histórica das religiões afro e a penetração de muitos traços derivados das tradições africanas – dança, música, culinária, estética em geral – incomodaram bastante nas últimas décadas. Associar a atual forte tentativa de discriminação a uma forma mais ou menos velada de racismo é tudo exceto arbitrário: enquanto os negros ficam em seu canto, não lutam por seu reconhecimento social, pela obtenção de posições na universidade ou em cargos públicos, são amigos. Quando adquiriram confiança, consciência e conhecimento, como aconteceu entre os anos 1980 e 90, começaram a incomodar. Logo, seus cultos voltaram a ser primitivos e demoníacos. ■

Sacrifício: um pretexto?

O sacrifício de animais, entre outros assuntos, catalisa o interesse de quem ataca as religiões afro, o que serve de pretexto para discriminação, ou, ao contrário, para ser utilizado

mais famosa do Brasil, era oferenda exclusiva para a divindade Iansã.

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. Bruno Barba

pelos defensores da fé nos orixás como elemento “enobrecedor” do culto.

Muitos são de fato os líderes evangélicos que enfatizam, de modo totalmente arbitrário e incorreto, o suposto caráter maligno, “demoníaco”, violento e primitivo do sacrifício animal, associando o ritual ao atraso, à superstição, enfim, a tudo que esteja pejorativamente associado aos termos “magia negra” e, especificamente, neste caso, “macumba”.

Mas como reagiram e ainda reagem os adeptos a essas graves acusações? Pela clareza, deve-se dizer que, pelo menos do ponto de vista legislativo, a situação parece resolvida, sobretudo graças ao trabalho do advogado Hédio Silva Junior, que conheci em sua chácara no interior do estado de São Paulo. O Supremo Tribunal Federal (STF) estabeleceu, por meio de uma sentença de março de 2019, que a oferta de alimentos, incluindo-se aqueles adquiridos através do sacrifício animal, é parte indispensável do ritual das religiões de matriz africana. Impedir a sacralização seria uma clara interferência na liberdade religiosa, liberdade sancionada no artigo V da Constituição.

Além disso, segundo os detratores do abate religioso, haveria outro motivo que deveria evitar, ou pelo menos dificultar, a prática, sancionado em outra passagem da Constituição

Candomblé, e agora o que acontecerá?

Federal¹⁴, qual seja, aquele relativo à proteção da flora e da fauna locais “eventualmente submetidas ao risco de extinção ou de práticas cruéis”. Isso esclarecido, é preciso dizer que a maior parte dos entrevistados sobre o tema – pertencente em sua maioria ao povo de santo –, sublinhou como o abate religioso praticado nos terreiros das religiões afro é obra de verdadeiros especialistas¹⁵, a carne dos animais é quase consumida por completo pelos adeptos¹⁶, e, por fim, o volume de “vítimas” é irrisório em comparação ao da carne abatida pelo modo *halal* e que alimenta uma parcela significativa das exportações de carne brasileira para os mercados de países de maioria islâmica.

Abordagem curiosa, apelo significativo a uma religião – a muçulmana – que por aqui evidentemente consideram, de alguma maneira, “superior”. Os adeptos do candomblé,

14. Exatamente o artigo 222, parágrafo 1º, inciso VIII.

15. Sacerdotes e axogum são ogãs preparados a fazer o sacrifício com facas e gestos absolutamente adequados para não fazer os animais sofrerem.

16. Nesse sentido, o banquete ritual que sucede às cerimônias não é apenas um importante ato de comunhão entre humanos e divindades, mas também em muitos contextos uma das raras ocasiões em que é possível comer carne ou proteínas animais.

Dr. Bruno Barba

em outros termos – evidentemente sem saber das polêmicas em curso em grande parte do Ocidente a respeito das polêmicas e denúncias de “usos bárbaros” de certos povos que praticariam religiões diversas e desrespeitosas ao decoro¹⁷ – procuram se defender por meio de uma argumentação que soa *grosso modo* assim: “por que perseguem nosso ritual se até mesmo os adeptos daquela nobre religião monoteísta que é o Islã sacrificam animais?”.

O problema é comunicar ao mundo, à opinião pública – refiro-me obviamente àquela parte da população não diretamente envolvida ou que não teve a oportunidade de estudar os rituais – que as divindades são homenageadas com oferendas de comida e que essa comida consiste, além dos vegetais, da carne que deve ser “sacralizada” através de severos e precisos preceitos que se perdem nas noites do tempo.

17. A referência é para os muitos pronunciamentos de muitos políticos importantes que nos últimos anos se manifestaram a esse respeito com frases desdenhosas, após denúncias de associações de direitos dos animais. A esse respeito, ver http://www.ansa.it/canale_ambiente/notizie/animali/2018/08/22/macellazione-per-festa-sacrificio-denunce-e-polemiche_20a19edc-7a2b-48e5-8333-84fdf630fa4b.html.

Candomblé, e agora o que acontecerá?

É inútil frisar como a questão do sacrifício já foi e ainda é usada – há quem diga arbitrariamente – como pretexto para fortes reivindicações de identidade.

O racismo hoje

A maior parte das pessoas pertencentes às religiões afro-brasileiras enfatiza como os terreiros acolhem todas as origens e diversidades, inclusive políticas, no entanto, pelos motivos aludidos, não é difícil encontrar um empenho ativo, sobretudo dos afrodescendentes, na oposição às políticas do presidente Jair Bolsonaro. Já no verão de 2018, às vésperas das eleições, foi produzida uma “carta coletiva contra Bolsonaro”: a reivindicação prioritária referia-se, obviamente, ao “racismo religioso”, contra “uma grande parte da população obscurantista que ainda nos discrimina”. A carta prosseguia lamentando o avanço do neopentecostalismo, em particular da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), encabeçada pelo bispo Macedo, “o ódio às nossas tradições, incentivado através da mídia e da bancada evangélica” e a ameaça representada pelos “traficantes de Jesus”. A parte especificamente política da carta sublinhava

Dr. Bruno Barba

como “racismo, fanatismo, obscurantismo, terrorismo e violência contra quem não é seu reflexo no espelho” eram atitudes atribuíveis ao comportamento do candidato, como se pode ver em numerosos vídeos e entrevistas disponíveis na rede.

A candidatura de Bolsonaro, em outras palavras, teria institucionalizado a violência e a política contra “qualquer ideia ou prática diferente da sua”. Novamente, foi imputada a Bolsonaro uma declaração contra a laicidade do estado, que é cristão e, portanto, toda minoria deve submeter-se a essa realidade¹⁸.

■ Se Bolsonaro tiver um mérito, é o de ter desmascarado o mito da convivência pacífica, que ainda conserva sua eficácia persuasiva, mas que possui também uma força explicativa para compreender a peculiaridade do “caso Brasil”. Sabemos que o racismo brasileiro é um tipo de peso inconfessável, de modo que a imagem que a sociedade brasileira e até o estado querem transmitir e impor é a da democracia racial, da igualdade entre os grupos diferentes. Por isso, muitas vezes, a propósito

18. 18 de setembro de 2018. Ver a página do Facebook intitulada *Terreiros Contra Bolsonaro*.

Candomblé, e agora o que acontecerá?

da democracia racial proposta pela leitura de Gilberto Freyre (1933), fala-se em mito: foi uma construção destinada a dissimular a real desigualdade entre brancos e negros no início do século XX.

Diferentemente do que ocorre na Europa, o conhecimento da história e, portanto, a consciência da presença de um racismo rastejante, estrutural, fez muitos intelectuais e muitos representantes da cultura brasileira não se resignarem ao *status quo* e, de fato, reagirem. Em suma, queremos nos libertar desse racismo, porque existe a clara percepção de que o combate desse tipo de barbárie tem um sentido civilizatório. Que o silêncio, enfim, seja cúmplice.

No Brasil, diz-se que “os pobres é que são discriminados, não os negros”. O fato é que o racismo é um demônio onipresente e interno, quase intrínseco – não escrevi inevitável –, no homem.

E hoje, mais que nunca, em todos os lugares, até na Itália, há mil faces desse racismo, mil ocasiões para se manifestar.

Kabengele Munanga, antropólogo de origem congoleza entre as vozes de maior autoridade sobre o tema do racismo na sociedade brasileira, destaca como “todos os racismos são abomináveis e cada um faz vítimas de uma forma. O brasileiro

Dr. Bruno Barba

não é pior ou melhor que os outros, simplesmente apresenta suas peculiaridades....”. Entre estas, aquela que faz dele “um crime perfeito”, isto é, aquele que mata duas vezes:

primeiro, fisicamente, como mostram as estatísticas do genocídio da juventude negra em nossas periferias: mata na inibição de manifestar a consciência de todos, brancos e negros, sobre a existência do racismo em nossa sociedade. (RAMOS; FARIA, 2012)

■ Um racismo implícito e, apesar de tudo, nunca institucionalizado ou oficializado por explícitas referências à pureza do sangue, como aconteceu na Alemanha nazista ou no apartheid da África do Sul.

O tema do racismo está ligado mais diretamente do que parece às políticas de Bolsonaro. Em maio de 2019, muitas cidades viram a participação de milhões de cidadãos protestando contra as medidas implementadas pelo novo governo, com o corte substancial dos fundos para pesquisa e para as universidades e a retirada de milhares de bolsas de estudo.

“Após quase três décadas como parlamentar”, escreve o sociólogo Renan William dos Santos na revista *Reset*,

Candomblé, e agora o que acontecerá?

Bolsonaro apresenta-se como alternativa ao *establishment* do qual fariam parte a maior parcela dos políticos e dos partidos tradicionais, os meios de comunicação, os intelectuais e os acadêmicos. Segundo a visão dele, o predomínio da ideologia de esquerda no ambiente intelectual seria responsável pela diminuição da qualidade de ensino e da produção acadêmica no país. (SANTOS; JÁCOMO, 2019)

E não é só isso, aqui nos aproximamos das temáticas que têm a ver com a discriminação:

[...] cotas raciais, ensino obrigatório de sociologia e filosofia no ensino médio, além da educação sexual no ensino fundamental, apenas para citar alguns exemplos, seriam as ferramentas utilizadas para a doutrinação de novas gerações, perpetuando uma hegemonia cultural de esquerda e deteriorando os “autênticos valores cristãos da sociedade brasileira.

Estão sob acusação, portanto, os estudiosos das ciências humanas – vistos como comunistas, ateus e, no limite, “fetichistas”.

O povo de santo espera que Deus, ou melhor, os orixás salvem o Brasil de uma nova era das trevas.

Dr. Bruno Barba

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, R. de. Dez anos do “chute na santa”: a intolerância com a diferença, in Silva, Vagner Gonçalves da (Org.), *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. Edusp, São Paulo, 2007, p. 57-63.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Companhia das Letras: São Paulo, 2001.
- BIRMAN, F. *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*, EdUERJ/Relume Dumará: Rio de Janeiro, 1995.
- BRAGA, J. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: CEAO/Edufba, 1995.
- CARNEIRO, E. *O candomblé da Bahia*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1947.
- CARVALHO, M. S. de. Guerra santa no país do sincretismo. *Cadernos do ISEB*, Rio de Janeiro, n. 23, p. 75-104, 1990.
- COELHO, J. B. B.; Oliveira, L.P.S.; Lima, K.J.M. Sacrifício ritual de animais não-humanos nas liturgias religiosas de matriz africana: ‘medo do feitiço’ e intolerância religiosa na pauta legislativa. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, v. 11, n. 22, p. 53-82, 2016.
- COROSSACZ, V. R. *Il corpo della nazione*. Classificazione razziale e ges-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Candomblé, e agora o que acontecerá?

- tionone sociale della riproduzione in Brasile. Roma: Cisu, 2004.
- FREYRE, G., *Casa-grande e senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Maia & Schmidt: Rio de Janeiro, 1933.
- FRY, P. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate & Crítica*, São Paulo, n. 6, p. 79-94, 1975.
- LIGIÉRO, Z. *Corpo a Corpo*. Estudo das performances brasileiras. Garamond: Rio de Janeiro, 2011.
- MARIANO, R. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*, Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1999. ■
- MARIANO, R. Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v.11, n. 2, p. 238-258, maio-agosto 2011.
- MARIANO, R. Debates do NER, Porto Alegre, v. 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.
- MARIZ, C. L. Reflexões sobre a reação afro-brasileira à guerra santa. *Debates do NER*, n. 1, p. 96-103, 1997.
- MARIZ, C. L. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. *Bib - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 47, p. 33-48, 1999.

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Dr. Bruno Barba

- OLIVEIRA, M. D. *A religião mais negra do Brasil*. UFV: Viçosa, 2015.
- ORO, A. P. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, n. 1, p. 10-37, 1997.
- ORO, A. P. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 11-31, 2005.
- ORO, A. P.; CARVALHO, E. T. de.; SCURO, J. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 37, n. 2, p. 229-253, 2017.
- PEREIRA, J. B. Borges. (Org.). *Religiosidade no Brasil*. Edusp: São Paulo, 2012.
- PIERUCCI, A. F. O povo visto do altar: democracia ou demo-filia? *Novos Estudos* CEBRAP, São Paulo, n. 16, p. 66-80, 1986.
- PIERUCCI, A. F. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. *Ciências Sociais Hoje*, 1989. São Paulo: Vértice/ Editora Revista dos Tribunais/Anpocs, p. 104-132, 1989.
- PIERUCCI, A. F. “Bye bye, Brasil”: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados* (USP), v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.
- PRANDI, R. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec e Edusp, 1991.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Candomblé, e agora o que acontecerá?

PRANDI, R. *Mitologia dos orixás*. Companhia das Letras: São Paulo, 2001.

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

PRANDI, R. Recriações religiosas da África no Brasil. BAGGIO, F.; PARISE, P.; SANCHEZ, W., Lopes (Org). *Diásporas africanas e processos sociorreligiosos*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 67-93.

PRANDI, R.; JÁCOMO, L.; BERNARDO, T. Trinta anos depois: Realidade e pesquisa das religiões afro-brasileiras do centenário da Abolição aos dias de hoje (1988-2018). *Revista USP*, n. 122, 2019.

RAMOS, C. S.; FARIA, G. Nosso racismo é um crime perfeito. *Revista Fórum*. 9 fev. 2012. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/revista/77/nosso-racismo-e-um-crime-perfeito/>. Acesso em: 5 out. 2020).

SANTOS, R. W.; JÁCOMO, L. V. J. Bolsonaro against Brazilian education. *Reset dialogues*. 12. jun. 2019. Disponível em: <https://www.resetdoc.org/story/bolsonaro-brazilian-education/>. Acesso em 5 out. 2020.

SILVA JR, H. Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil, In SILVA, V. G. da. (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007, p. 303-323.

SILVA, V. G. da. (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Bruno Barba

SOUZA, J. *A elite do atraso*. Da escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SOUZA, J. *Subcidadania brasileira*. Para entender o País além do jeitinho brasileiro. Rio de Janeiro: Leya, 2018.

VERGER, P. *Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo*. Corrupio, Salvador, 1981.

VIANNA, H. *Il mistero del samba*. Contaminazioni e fantasmi dell'autenticità. Milano: Costa & Nolan, 1998.

■



REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Escritos sobre a religião dos Orixás e Voduns

Dr. Carlos Eugênio Marcondes de Moura¹

Resumo: relação de coletâneas organizadas pelo autor (1981/2005) sobre religiões brasileiras de matriz africana. Suas traduções sobre a temática das religiões dos orixás e voduns no Brasil, em Cuba e na antiga Costa dos Escravos, África Ocidental. Referência à Casa das Minas, fundada em São Luís do Maranhão pela Rainha Agontimé, da dinastia reinante em Abomé, antigo Daomé, hoje Benin, e vendida como escrava, chegando ao Brasil antes de 1818. Relação de traduções do

1. Doutor em Sociologia pela FFLCH-USP, pós-doutor em Sociologia pelo Instituto de Estudos Brasileiros (USP). Graduado em Interpretação pela Escola de Arte Dramática de São Paulo. Foi professor do Curso de Teatro da Universidade Federal do Pará e do Departamento de Artes Cênicas, da Escola de Comunicações e Artes, da Universidade de São Paulo.

Dr. Carlos Eugênio Marcondes de Moura

autor sobre o candomblé e da bibliografia por ele levantada sobre o tema.

Palavras-chave: religiosidade afro-brasileira e afro-cubana; coletâneas; traduções; Casa das Minas; bibliografias.

A temática das religiões brasileiras de matriz africana há muito vem sendo objeto de grande interesse de minha parte e resultou na publicação, entre 1981 e 2005, de coletâneas por mim organizadas, com escritos de ialorixás, um babalorixá, historiadores, sociólogos, antropólogos e etnobotânicos, relativos aos mais diferentes aspectos destas religiões. Constam, entre tantos deles, a título de informação, os textos *Análise formal do panteão nagô*, *Organização do grupo de candomblé: estratificação, senioridade e hierarquia*, *A filha-de-santo*, *Voduns da Casa das Minas*, *O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos Eguns*, *As artes da adivinhação: candomblé tecendo tradições no jogo de búzios*, *A cor do axé: brancos e negros no candomblé de São Paulo*, *Transformações dos voduns do mar e do trovão na área Gbe e no candomblé jeje da Bahia*, *Voduns da Casa das Minas*, *De Yjá Mi a Pomba Gira: transformações e símbolos da libido*, *Uma saída de iaô em uma aldeia nagô no Daomé*.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Escritos sobre a religião dos Orixás e Voduns

Este interesse também se manifestou pela religiosidade cubana, igualmente de matriz africana, e traduzi da conhecida pesquisadora Lydia Cabrera os livros adiante relacionados. Do pesquisador francês Bernard Maupoil traduzi o livro fundamental sobre a adivinhação na antiga Costa dos Escravos (África Ocidental) e do notável pesquisador e fotógrafo Pierre Fatumbi Verger o estudo comparativo sobre o culto dos Orixás e Voduns na Bahia e na Costa dos Escravos.

Pierre Fatumbi Verger (Paris, 1902 – Salvador, 1996) abre a coletânea *As senhoras do Pássaro da Noite*, a ser reeditada brevemente pela Arché Editora em coedição com a Editora da Universidade de São Paulo.

A escritora americana Judith Gleason, interessada nas religiões de culto a orixás e voduns, realizou pesquisas de campo na Nigéria e na República do Benin, antigo Daomé. É de sua autoria o livro *Agontimé: Her Legend*, por mim traduzido, ao qual dei o subtítulo de *Rainha na África, Mãe-de-Santo no Maranhão*. Trata-se da biografia romanceada da rainha Agontimé, uma das inúmeras rainhas-consortes do rei Agonglo, que reinou em Abomé, no Daomé, entre 1789-1797. Muito idoso, o rei não sabia como indicar um de seus muitos filhos como sucessor. Consultou o oráculo e o designado foi o

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Carlos Eugênio Marcondes de Moura

príncipe Ghezo, então um menino, sem condição de assumir o trono. Consultado novamente, o oráculo indicou o príncipe Adandozan, que assumiu a regência até a maioridade do menino. Revelou-se um déspota e detestava a rainha Agontimé, mãe do príncipe Ghezo. Manteve-a em cativeiro durante cinco anos e mandou vendê-la como escrava, além de outros membros da família dela, para as remotas e então desconhecidas Américas. O primeiro ato do jovem rei Ghezo, ao ser entronizado, foi enviar uma pequena comitiva em busca de sua mãe. Durante certo tempo a comitiva percorreu as Antilhas, Caribe, Guianas, Venezuela e entrou no Brasil por Roraima. Chegando ao Maranhão, os emissários ali encontraram a rainha Agontimé, que antes de 1818 fundou em São Luís a Casa das Minas, até hoje existente e um dos templos mais antigos do Brasil de culto aos voduns, internamente conhecido como Querebentã de Zomadônu. O templo foi tombado pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Zomadônu é o vodun a quem a rainha Agontimé pertencia. Ela foi levada de volta a Abomé, na qualidade de rainha-mãe, e lá foi recebida triunfalmente. Seu pequenino trono está exposto na Sala dos Tronos do Museu Histórico de Abomé. A tradução do livro *Agontimé e sua lenda. Rainha na África, Mãe-de-Santo*

no Daomé foi submetida à apreciação de Arché Editora tendo em vista sua publicação.

Relação das coletâneas

Olòòrisà. Escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Ágora, 1981.

Bandeira de Alairá. Outros escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo, Nobel, 1982.

Candomblé: desvendando identidades. São Paulo: EMW Editores, 1987.

Meu sinal está no teu corpo. São Paulo: Edicom - Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

As senhoras do pássaro da noite. Escritos sobre a religião dos orixás V. São Paulo: Axis Mundi Editora – Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

Leopardo dos olhos de fogo. São Paulo: Ateliê Editorial, 1999.

Candomblé: uma religião do corpo e da alma. Tipos psicológicos no candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

Cultos aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

Dr. Carlos Eugênio Marcondes de Moura

As duas edições da Pallas, supracitadas, são, por assim dizer, coletâneas de coletâneas e incluem ensaios publicados em outros livros da série.

Somavó: o amanhã nunca termina. São Paulo: Empório de Produção, 2005.

Traduções

Lydia Cabrera. *Iemanjá e Oxum.* Ialorixás, babalorixás e olorixás. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

Lydia Cabrera. *A Mata.* Notas sobre as religiões, a magia, as superstições e o folclore dos negros criollos e o povo de Cuba. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

Bernard Maupoil. *A adivinhação na antiga Costa dos Escravos.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

Pierre Fatumbi Verger: saída de Iaô. Cinco escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo, Axis Mundi, 2002, ilustrado com dezenas de fotografias de sua autoria.

Pierre Fatumbi Verger. *Notas sobre o culto dos Orixás e*

Voduns na Bahia de Todos os Santos, Brasil e na antiga Costa dos Escravos, África. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

Publicações na área de História e Bibliografia

A importância das imagens do negro é objeto do livro *A Travessia da Calunga Grande. Três séculos de imagens do negro no Brasil (1639-1899)*. 2. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012. Publicação de grande formato, foram catalogadas 2.500 imagens e reproduzidas 500, a cores e em branco e preto. Minha tese de pós-doutorado, realizada no Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, resultou na publicação deste livro. Uma das imagens é de extrema importância para o estudo das religiões afro-brasileiras. Trata-se de uma aquarela do artista plástico Zacharias Wagener, que integrou a comitiva do Conde Maurício de Nassau por ocasião da invasão holandesa do Nordeste no século XVII. Intitulada *Negertanz (Dança de negros)*, o artista assim a descreve:

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Dr. Carlos Eugênio Marcondes de Moura

Quando os escravos têm executado, durante a semana inteira, a sua penosíssima tarefa, lhes é concedido o Domingo como melhor lhes apraz, de ordinário se reúnem em certos lugares e, ao som dos pífanos e tambores, levam todo dia a dançar desordenadamente entre si, homens e mulheres, crianças e velhos, em meio de frequentes libações duma bebida muito açucarada, e que chamam Grape consomem assim todo o santo dia, sem cessar, a ponto de muitas vezes não se reconhecerem, tão surdos e ébrios eles ficam.

A *Grape*, bebida muito açucarada, seria a inocente garapa...

Segundo o historiador René Ribeiro (*Cultos afro-brasileiros do Recife*. Um estudo de ajustamento social. Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978), esta *Negertanz* é, na verdade, uma roda de Xangô, designação de uma das muitas religiões afro-brasileiras de Recife:

o mesmo círculo de dançarinos a se movimentar para a esquerda com as atitudes coreográficas características, idêntica posição dos ogan-ilu a tocarem dois atabaques do tipo comum em toda a África Ocidental e um agogô, a jarra de garapa ao lado dos tocadores, a mesma posição e atitude do sacerdote.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Escritos sobre a religião dos Orixás e Voduns

Afro-negros: seus descendentes: Brasil. Uma bibliografia. 1637-2011. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2012.

Consta desta publicação, entre muitos temas, uma extensa relação de títulos de livros, capítulos de livros, artigos de revistas e outras publicações periódicas, dissertações de mestrado e teses de doutorado, filmes e exposições, relativos aos mais diferenciados aspectos do candomblé.

■



REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

No terreiro e na vida profissional: experiências de tempo e trabalho de adeptos do candomblé jeje-nagô

Érica Jorge Carneiro¹

Resumo: a proposta deste artigo é problematizar a relação entre a vida religiosa de adeptos de uma comunidade de candomblé jeje-nagô e o trabalho profissional por eles realizado na vida secular. Trata-se de compreender as tensões entre o tempo dedicado à vida no terreiro e o tempo necessário dedicado às tarefas de trabalhos variados para subsistência material.

Palavras-chave: candomblé; tempo; trabalho; vida no terreiro; vida secular.

1. Doutora em Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do ABC. Membro do Grupo de Pesquisa IPLURES – Identidades Plurais e Representações Simbólicas (CNPq/UFABC).

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Érica Jorge Carneiro

Abstract: the purpose of this paper is to problematize the relationship between religious life of candomblé jeje-nagô adherents and their jobs realized in professional life. Further, it aims to understand the tensions derived from the time dedicated to life inside the *terreiros* and the necessary time dedicated to the several jobs in order to sustain material subsistence.

Keywords: candomblé; time; job; life inside the terreiros; professional life.

Mo juba akoda, Mo juba aseda, Atiyo ojo, Otiwo oorun
Okanlerugba irunmole, B'ekekolo ba juba ile,
Ile a lanu fun
Olojo oni, Iba re o

Eu saúdo os primórdios da Existência, Saúdo o Criador
Saúdo o sol nascente, saúdo o sol poente
Saúdo as duzentas e uma divindades
Quando a minhoca saúda a terra, a terra se abre para
que ela entre
Oh, Senhor do hoje, eu te saúdo!

Saudação yorubá a Xangô

Sim, é preferível confessar que essa pobreza de experi-

ência não é mais privada, mas de toda a humanidade. Surge assim uma nova barbárie.

Walter Benjamin, em *Experiência e pobreza*.

Introdução

Mircea Eliade, um dos filósofos essencialistas trabalhados no campo das ciências das religiões, costumava dizer que o homem possui dois modos de ser no mundo: o ser profano e o ser religioso. Um que se vinculava às esferas sociais provenientes do universo secular e outro que se debruçava na vida religiosa sagrada.

Essa dicotomia já aparecia em Durkheim (1996) ao tratar da problemática definição sobre o que viria a ser religião. Sua teoria de fenômeno religioso baseia-se na classificação entre fenômeno profano e sagrado, sendo estes dois domínios composições de um mundo bipartido. Os mundos sagrado e profano, segundo esta perspectiva, foram sempre constituídos como gêneros separados em que nada haveria de comum entre eles: “a coisa sagrada é, por excelência, aquela que o profano não deve e não pode impunemente tocar” (DURKHEIM, 1996,

Érica Jorge Carneiro

p. 24). A ideia de um mundo bipartido me parece ser um bom ponto de partida para a reflexão à qual me proponho neste texto, cujas histórias de vida de adeptos de uma comunidade de candomblé parecem definidas em termos de dois discursos: o primeiro, o discurso da quebra entre a vivência religiosa e a vida secular (profana) e o segundo, o discurso da continuidade entre esses dois modos de estar no mundo.

Parece fundamental para se compreender as maneiras pelas quais os adeptos conciliam sua vida religiosa com a vida profana analisar o estilo de vida que rege uma comunidade de santo afro-brasileira, discussões do item a seguir.

O trabalho está orientado por uma abordagem qualitativa e quantitativa (BRICENON-LÉON, 2003) e amparado pelos pressupostos teóricos da antropologia da religião e da sociologia do trabalho. Foi realizada pesquisa de campo no Ilé Egbé Oṣo Òògun, comunidade de candomblé localizada em Itanhaém-São Paulo. Trata-se de um terreiro afro-brasileiro em que são realizados os rituais do candomblé jeje-nagô e que é conduzido, atualmente, por Iyá Bê T'Xangô, conhecida também por Mãe Maria Elise Rivas. À época da pesquisa, o sacerdote era Ifatoshogun. Pai Rivas, como conhecido no universo afro-brasileiro. Ele foi sacerdote por cinquenta anos,

No terreiro e na vida profissional

fundou a primeira faculdade de teologia afro-brasileira reconhecida pelo MEC, formou-se em medicina e em teologia e dirigiu seus 5 terreiros, sendo três deles em Itanhaém e dois em São Paulo, até seu falecimento em 2018

Eu possuo inserção nessa comunidade desde a etnografia realizada para obtenção de dados para minha dissertação de mestrado e doutorado (ambos já concluídos) fazendo pesquisa neste terreiro, o que viabilizou a apresentação das discussões que se encontram neste texto. A proposta deste artigo surgiu a partir de minha própria indagação sobre a tensão existente entre a vida de santo e a vida secular dos adeptos, interface esta que venho estudando já há algum tempo. Acompanho as religiões afro-brasileiras desde criança e pude presenciar em situações diversas, com pessoas diferentes, a angústia que assola muitos dos filhos e filhas de santo ao tentarem ajustar os tempos em seus diferentes modos de vida.

Algumas dessas questões apareceram parcialmente durante a pesquisa de mestrado, porém, não consegui dedicar-me especialmente a elas, já que os objetivos da pesquisa eram outros. Portanto, dedico as linhas a seguir para expor algumas destas reflexões.

Érica Jorge Carneiro

Tempo, trabalho e afinidades no candomblé

Antes de iniciarmos a abordagem sobre a noção de tempo no candomblé, cabe ocupar algumas linhas desta seção para descrever um pouco da constituição dessa religião. Candomblé é uma palavra formada pelo termo quimbundo *candombe* (dança com atabaques) e o termo ioruba *ilé* ou *ilê* (casa). Significa, portanto, a casa onde se dança com os atabaques². Esse significado vai ao encontro das práticas ritualísticas do candomblé, as quais são pautadas na ritualização das narrativas míticas dos orixás, como no xirê³.

Verger (1957), ao definir candomblé, resgata os aspectos históricos do culto indicando que ele representaria um nome dado na Bahia para as cerimônias africanas. Nesse caso, o termo faz menção aos rituais, mas ele poderia indicar também o

2. O termo “candomblé” é uma junção do termo quimbundo *candombe* (dança com atabaques) com o termo iorubá *ilé* ou *ilê* (casa): significa, portanto, «casa da dança com atabaques».

3. Celebrações em formas de danças circulares representativas das narrativas dos Orixás.

No terreiro e na vida profissional

próprio local geográfico da localização de um culto (CARNEIRO, 1948) ou ainda a própria pertença à comunidade religiosa como na expressão “sou de candomblé” (RAMOS, 1934).

O candomblé é uma religião afro-brasileira genuinamente nacional composta pela contribuição de várias etnias africanas quando da diáspora (África-Brasil) pelo processo escravagista, mas principalmente pelos grupos nagô⁴ e jeje⁵. A expressão jeje-nagô é resultado do fenômeno de aculturação sofrido no começo do século XIX no Brasil, a partir da atuação dos líderes religiosos das culturas supracitadas que reivindicavam a resistência antiescravagista. Cabe pontuar que, embora a expressão tenha ganhado relevo nos estudos acadêmicos e entre os próprios adeptos das religiões afro-brasileiras, muitas vezes há um dissenso sobre seu uso, visto que alguns grupos religiosos advogam um purismo e negam qualquer processo de hibridização cultural, denominando-se apenas candomblé nagô ou apenas candomblé jeje.

4. O termo nagô refere-se aos grupos étnicos de fala ioruba em Daomé e na Nigéria (COSTA-LIMA, 2003).

5. O termo jeje refere-se aos grupos étnicos do Baixo Daomé, especialmente os fon e os gu (COSTA-LIMA, 1966).

Érica Jorge Carneiro

O candomblé é um sistema religioso elaborado em torno das narrativas míticas dos orixás, divindades do panteão africano e afro-brasileiro. Essas histórias fazem parte do sistema oracular cultuado em África e, posteriormente, no Brasil intitulado Ifá (POGOSON; AKANDE, 2011), cuja ferramenta de adivinhação é um tabuleiro em que são lançados coquinhos de dendê. É um sistema oracular bastante complexo e hoje pouco utilizado no Brasil, país em que é priorizado o jogo de búzios ou o Opelê Ifá. As historietas de Ifá, o orixá da adivinhação, contam como o mundo, os animais e os seres humanos foram constituídos, além dos vários entrelaçamentos familiares entre os orixás e os homens. O sacerdote responsável por transmitir os desígnios de Ifá intitula-se babalawô: babá significando pai e awô, segredo. É o pai do segredo, do mistério. Na foto⁶ a seguir, é possível observar o babalawô manipulando os coquinhos de dendê em um dos seus tabuleiros.

6. A foto foi tirada durante a etnografia que realizei para este artigo e compõe o acervo da OICD.

No terreiro e na vida profissional



Figura 1 – Babalawô Ifatoshogun da Comunidade Egbé Oshogun

O candomblé é uma religião pautada na oralidade no que se refere às transmissões de fundamentos religiosos. Isso significa dizer que não há livros sagrados disseminadores da fé que devem ser seguidos, tão pouco instituições codificadoras destes fundamentos. Ao contrário, existe no candomblé (e nas religiões afro-brasileiras como um todo) a noção de descentralização e multirreferencialidade (CARNEIRO; RIVAS, 2012). Descentralização porque não há uma única instituição reguladora da fé e da práxis religiosa e multirreferencial justamente pelo fato de que cada terreiro se configura como uma unidade autônoma, prestando explicações apenas às suas linhagens de santo específicas. Embora os fundamentos religiosos sejam transmitidos única e exclusivamente via experiência (BERKENBROCK, 2007; RIVAS, 2012) nos terreiros, já há uma forte

Érica Jorge Carneiro

penetração da modalidade escrita como as “folhas”⁷ que eram trocadas entre integrantes de vários terreiros e mesmo as etnografias realizadas pelos antropólogos, as quais serviam, muitas vezes, de subsídio para a autocompreensão do universo religioso dos adeptos (FERRETTI, 1985; SILVA, 2000; CARNEIRO, 2014).

Outro ponto fundamental refere-se ao processo de iniciação, que alicerça toda a experiência religiosa dos terreiros. Tomando por base a ideia de que o candomblé organiza o mundo em dois “espaços”, o sobrenatural (Orun) e o natural (Aiyê), toda a vida religiosa visa recuperar a sacralidade do indivíduo em conexão com seus orixás:

o candomblé deve ser entendido (e é) como uma cosmologia religiosa segundo a qual a separação entre o Orun (“céu”) e o Aiyê (“terra”) marca a relação entre os homens e os Orixás. É a partir desta relação miticamente rompida que a cosmologia do candomblé se sustenta. Toda a busca iniciática e os processos rituais envolvidos procuram despertar, no indivíduo

7. A expressão “folhas” indica as várias rezas que eram escritas em papel e trocadas entre os integrantes dos vários terreiros na Bahia.

No terreiro e na vida profissional

iniciado, a ligação dele com sua porção divina, sua ancestralidade. A ruptura dos dois mundos ou planos citados e a Teologia do Ori e Bara são os pontos centrais de onde parte a construção da concepção de pessoa, bastante diferente da noção de pessoa do indivíduo ocidental; (JORGE; PINEZI, 2014, p. 7)

Os rituais realizados cotidianamente nos terreiros de candomblé visam propiciar o equilíbrio do indivíduo e sua identificação com as vibrações dos orixás. Ao entrar no terreiro da comunidade Egbé Oṣo Òògun, verifica-se imediatamente que o ritmo das atividades é completamente diferente das demais tarefas que são realizadas fora do terreiro. Costuma-se dizer que lá “há hora para entrar e não para sair” (fala de M. E.). Essa frase me chamou particularmente a atenção já que o tempo cronológico parece ser desconectado quando qualquer um dos adeptos pisa no terreiro. “Aqui a gente não usa relógio!” (M.A.). As funções rituais também são bem demarcadas e seguem uma rígida hierarquia social já que os cargos de santo são assumidos após muito aprendizado e passagem pelos rituais.

Uma das características mais marcantes ao analisar a comunidade Egbé Oṣo Òògun diz respeito aos fortes laços

Érica Jorge Carneiro

estabelecidos entre os filhos e filhas de santo. É sabido que nas religiões afro-brasileiras a organização social é constituída em torno da família de santo (COSTA-LIMA, 2003) e esta é construída com a dedicação dos adeptos à comunidade e o trabalho realizado nas várias atividades rituais acaba por propiciar uma coesão interna, aliás, uma das abordagens clássicas durkheimianas ao abordar o fenômeno religioso. “O trabalho nos ilês é que cria os laços e as amizades entre nós, é na lida diária que a gente se conhece, trabalha e recebe” (fala de J.R., outro iniciado da casa). A lógica de dar, receber e retribuir trabalhada por Mauss (2003) indica que as categorias tempo e trabalho são fundamentais no terreiro, ainda que seja um tempo mais prolongado e um trabalho que não promova fonte de renda material. O que rege a família de santo é, portanto, a doação às várias atividades pois os adeptos internalizam e incorporam a noção de que essa dedicação implica um processo de retribuição e restituição de axé.

É importante destacar a vinculação direta entre iniciação, trabalho nos rituais e família de santo, pois nesse complexo é possível compreender as tensões entre um modo de vida pautado em outros alicerces que não os da cultura ocidental. Outro pon-

No terreiro e na vida profissional

to, ainda, é que muito da cosmovisão do candomblé foi construído a partir da experiência de tempo e espaço vivida pelos povos africanos em suas terras natais, diferente de toda contribuição das noções de vida impostas aos brasileiros pela colonização.

As noções de tempo, saber, autoridade e aprendizagem, que são as bases do poder sacerdotal do candomblé, de caráter iniciático, podem ser lidas em uma mesma chave, capaz de dar conta das contradições de uma religião que é parte constitutiva de uma cultura mítica, isto é, a-histórica, se envolve ao se reconstituir como religião numa sociedade de cultura predominantemente ocidental, na América, onde tempo e saber tem outros significados, (PRANDI, 2001, p. 44)

A adesão ao candomblé exige que o adepto se encaixe em uma forma de ver o mundo que não possui referência direta com o que é vivido fora dele. No terreiro é “a atividade que define o tempo e não o contrário” (PRANDI, 2001, p. 45). Nesse sentido, os verbos atrasar, prorrogar, antecipar, delongar perdem sua razão de ser porque pode-se dizer que para cada tarefa ritual há dois momentos: o início e o fim. Porém, não há limites para o que ocorre entre esses

Érica Jorge Carneiro

dois pontos (de partida e de chegada). Pude presenciar os preparativos para um dos toques, o qual envolveu toda a comunidade por vários dias da semana: “o toque mesmo é só a consagração final, porque o rito todo já foi construído e ritualizado durante todos esses dias” (Ifatoshogun, sacerdote da casa).

O envolvimento coletivo que perpassa a construção de roupas, da decoração do terreiro, dos sacrifícios de animais, das várias comidas de santo preparadas pelas yabassês⁸, afinção de tambores, arrumação das oferendas, limpeza, entre outros afazeres, cria uma realidade complexa em que os elementos do mundo exterior parecem ser esquecidos (trabalho, família, lazer). Ao pisar no terreiro por um ou mais dias consecutivos (há vários rituais em que os filhos de santo dormem no próprio ilê), o adepto cria um mundo com características espaciais, temporais e funcionais próprias.

Nas sociedades ocidentais é comum o tempo ser interpretado como um produto e, portanto, demarcado em termos de compra e venda, porém, nas sociedades africanas (cujas

8. Yabassê é o nome do cargo dado à pessoa responsável pelas comidas ritualísticas.

No terreiro e na vida profissional

matrizes muito influenciaram o candomblé) o tempo é criado: de acordo com as necessidades, como é possível ler nas palavras de um pensador africano: “o homem africano não é escravo do tempo, mas, em vez disso, ele faz tanto tempo quanto queira” (MBITI, 1990, p. 19). Essa lógica de adequação do tempo segundo as tarefas julgadas essenciais foi apontada por Thompson (1998) e Bourdieu (1977) ao discutirem sociedades de povos primitivos e ela pode ser encontrada nos candomblés, depositários também de tradições africanas e espaços em que a experiência religiosa é soberana e, como tal, quase atemporal.

Os adeptos do candomblé já incorporaram o calendário e a contagem do tempo da sociedade brasileira ocidentalizada, como é possível comprovar pelo fato de haver, para cada dia da semana, um orixá regente (contagem do tempo em sete dias da semana e não quatro como era a semana dos africanos nagôs). Porém, em suas vivências rituais parecem criar uma outra forma de lidar com o tempo, bastante diferente do que veremos na seção a seguir.

Érica Jorge Carneiro

Tempo, trabalho e os laços na sociedade contemporânea

O tempo vivido em sociedade é aquele que permite que seus indivíduos possam garantir os meios pelos quais mantêm sua subsistência material e estabelecem vínculos sociais diversos. Cada sociedade estabelece uma determinada maneira de gerir esse tempo. Há sociedades, por exemplo, cujo modo de produção material e social é estabelecido pelo tempo cíclico da natureza (EVANS-PRITCHARD, 1978). Na sociedade moderna ocidental, porém, o tempo é gerido pela ordem cronológica. As mais diversas teorias sociais qualificavam a ordem social moderna como “sociedade do trabalho”, já que viam nele um ponto central para a dinâmica social. Este tempo tinha como especificidades o fato de ser homogêneo, linear e de impelir quase a totalidade das atividades sociais a segui-lo.

Atualmente, a centralidade da categoria trabalho vem sendo questionada como definidora do valor principal da vida objetiva e subjetivamente (ANTUNES, 1995; OFFE, 1994; SUE, 1994). O trabalho parece não mais ser uma categoria

No terreiro e na vida profissional

articuladora de todas as dimensões da vida do indivíduo, até porque as transformações ocorridas em termos de experiências de vidas, cultura digital e da transnacionalização de mercados vem modificando radicalmente as formas de estabelecimento de vínculos sociais (CASTELLS, 1999).

Entretanto, é importante frisar que este tempo linear, rigidamente marcado pela cronologia do relógio, implicou, por muito tempo, um *ethos* específico voltado ao trabalho com vistas à aquisição de bens para gozo de uma vida mais tranquila no futuro. É o que Sennett (2009) chama de narrativa linear constituída em torno de um grande projeto de vida. Diferentemente desse contexto, os trabalhadores atuais lidam com uma vida constituída por capítulos, ou pequenas histórias (vínculo de trabalho, amoroso, religioso) que são modificadas constantemente. As redes institucionais e pessoais são, hoje, construídas em torno da ideia de laços fracos, pois são eles que permitem a maior circulação da informação e de contatos na contemporaneidade, enquanto os laços entre família e amigos promovem um “fechamento” (GRANOVETTER, 1973). É muito interessante a proposta que Granovetter traz ao analisar as vias de acesso ao emprego porque ela é diametralmente oposta à constituição de laços em

Érica Jorge Carneiro

uma comunidade religiosa do tipo candomblé. Nos terreiros afro-brasileiros, a intenção é a formação de laços em uma comunidade, daí o uso corrente comunidade ou família de santo, como descrito na seção anterior. O termo comunidade⁹ utilizado nas religiões afro-brasileiras parece estar ainda assentado na noção de uma unidade que engendraria iguais em solidariedade, embora o conceito de identidade também seja constantemente evocado emicamente para demonstrar o senso de pertença à religião e aos vínculos fortes estabelecidos no terreiro.

A experiência profissional como extensão do terreiro

“A vida é uma arte de conciliações”
(fala de J.H., filho de santo).

9. O termo comunidade vem sendo utilizado em várias abordagens da teoria social. Foi analisado por Tonnies (1957) na dicotomia entre sociedade e comunidade; Leeds e Leeds (1978), Seyferth (2000), Bauman (2003).

No terreiro e na vida profissional

A fala acima de um dos filhos de santo entrevistados fornece indícios para a análise que segue abaixo. Nem sempre a vivência religiosa é ausente de tensões e elas ficam evidentes quando as ideias de trânsito, continuidade ou aproximação entre a vida religiosa e a secular aparecem.

Para esta pesquisa foram entrevistados trinta e dois filhos de santo (homens e mulheres). A pesquisa foi realizada durante algumas de minhas visitas etnográficas na comunidade Egbé Oṣo Òḡgun sempre após a realização dos toques, já que no início todos estavam envolvidos em tarefas rituais.

Os filhos de santo possuem profissões variadas, desde aquelas menos valorizadas até aquelas reconhecidas socialmente e com bom retorno financeiro, o que indica que há pessoas de diversas classes sociais inseridas na dinâmica religiosa. Nos gráficos abaixo é possível verificar as profissões dos adeptos bem como o grau de escolaridade:

Érica Jorge Carneiro

Figura 2 – Distribuição de trabalhos profissionais dos entrevistados

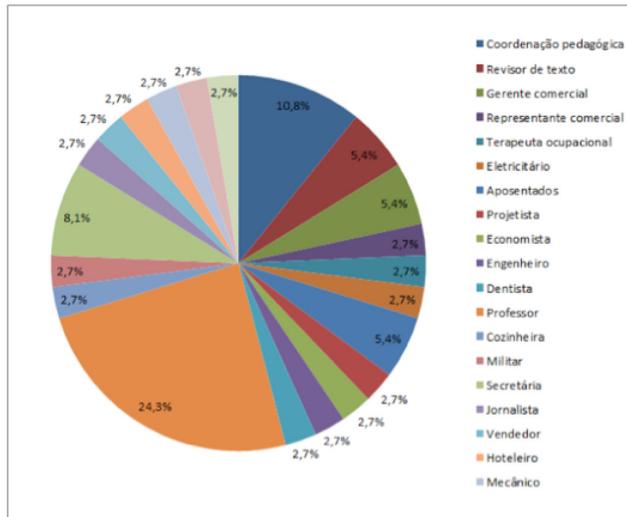
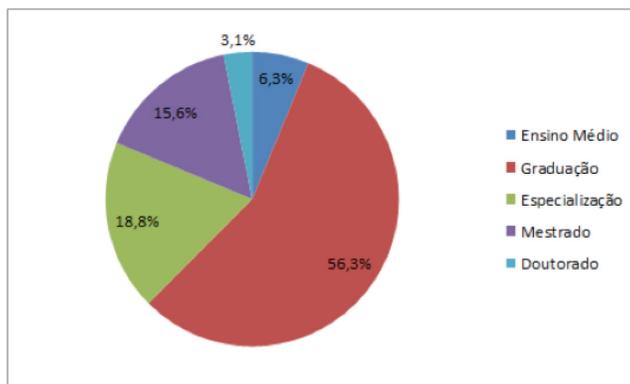


Figura 3 – Titulações dos entrevistados



No terreiro e na vida profissional

A relação entre a dedicação no terreiro e a vida profissional dos adeptos disposta nas falas dos adeptos parece refutar a ideia de uma quebra entre esses dois modos de ser no mundo (o profano e o sagrado), também impressos na dicotomia clássica durkheimiana (PINEZI; JORGE, 2012). A hipótese aventada de que haveria uma ruptura entre o que se vive no terreiro e fora dele não foi comprovada empiricamente. Quando questionados sobre o que os motivam na vida, a totalidade das respostas foi estar no “santo”, outros também apontaram o sentimento de contrariedade que sentem ao terem que trabalhar profissionalmente em dias que há rituais. Todavia, o que se verificou foi a ideia de continuidade entre o que se vivencia no terreiro e a vida profissional (e secular como um todo):

“O terreiro me dá força para realizar as coisas” (F.R, filha de santo).
“Procuro levar toda a minha vivência de terreiro para dentro do meu serviço” (I.G., filho de santo).
“[...] desde pequeno levei todos os ensinamentos do meu pai de santo para todos os setores da minha vida” (J.H, filho de santo).

Érica Jorge Carneiro

Um posicionamento interessante foi o de uma filha de santo que se define profissionalmente como cozinheira. Ela afirma que o dia a dia do terreiro é vivenciado no seu ambiente de trabalho por conta das comidas que ela prepara. Três pontos chamam atenção em sua fala. O primeiro deles é o deslocamento que a filha de santo faz sobre as vivências de terreiro. Para ela, as vivências ocorrem fora do ambiente religioso no sentido de que os ensinamentos jamais se tornariam efetivos se permanecessem vividos apenas no terreiro. O segundo refere-se às comidas preparadas (como ela se posiciona perante aos alimentos) e o terceiro ponto refere-se ao tempo dedicado ao “santo”:

“[...] meu dia a dia do terreiro é vivenciado no meu ambiente de trabalho por causa das comidas que eu faço... e que eu acabei ensinando as pessoas que trabalham comigo a forma de tratar o alimento... e o quanto ele se torna importante para nosso corpo que é sagrado. Sabe que até muitas vezes eu vou direto do terreiro pro trabalho e me sinto tão bem, que os funcionários e até os clientes não acreditam que virei a noite trabalhando no santo?”
(A.C., filha de santo)

No terreiro e na vida profissional

O candomblé é uma religião que valoriza muito a natureza, há um apreço teológico específico pelas folhas, ervas, pedras, animais, pois todos eles contêm axé, o princípio e poder de realização (SANTOS, 1984; RIVAS NETO, 2012). A. C. incorporou esse discurso e o colocou em prática nas suas atividades profissionais atrelando a interpretação religiosa para a comida e a sua função de cozinheira no restaurante por quilo que trabalha em São Paulo. Finalmente, é notória sua dedicação ao terreiro no que se refere ao tempo. Ela menciona o fato de ir trabalhar várias vezes sem dormir por conta de suas atividades rituais ultrapassarem várias horas pela madrugada, fato já destacado acerca da “rotina” no candomblé. Mas o fato que se apresenta de forma interessante é que o que seria desgastante e cansativo (aos olhos “profanos”) transforma-se em força e um sentimento de potência típico do empoderamento que a religião permite aos que a seguem.

A comunidade Egbé Oṣo Òṣgun apresenta em suas falas uma proposta que se distancia do dualismo entre a vida profana e sagrada. Ao contrário, os filhos de santo enfatizam que há apenas um modo de ser e estar no mundo e que o necessário é uma conciliação entre os tempos vividos, os quais são diferentes.

Érica Jorge Carneiro

Os adeptos realizam tarefas dentro e fora do terreiro sempre orientados pelos fundamentos religiosos, os quais procuram levar para todas as esferas da vida social. Assim, quanto à postura e valores de vida, os adeptos demonstram um senso de continuidade entre o terreiro e suas atividades profissionais. Isso pode ser explicado porque uma das orientações espirituais que recebiam de seu pai de santo e que continuam recebendo de sua atual mãe de santo é que a religião procura atuar em quatro âmbitos: o espiritual, afetivo, da saúde e material, e, assim, cria-se a postura de não promover diferenciação entre eles (uma esfera melhor ou mais importante que a outra):

As religiões afro-brasileiras atuam em 4 dimensões: o *espiritual*, as *relações afetivas*, como amizade, família, amor... atuam também no campo da *saúde* do indivíduo, sendo esta vinculada à manutenção do axé e, portanto, do equilíbrio do indivíduo e, finalmente, os *aspectos materiais*, como a profissão provedora de subsistência física. (Ifatoshogun, pai de santo)

Porém, no que se refere ao tempo dedicado a todas essas esferas (sobretudo as duas que enfatizamos neste artigo, a es-

No terreiro e na vida profissional

piritual e a material), parece haver algumas tensões, principalmente geradas em função do vínculo empregatício de alguns filhos e filhas de santo como,

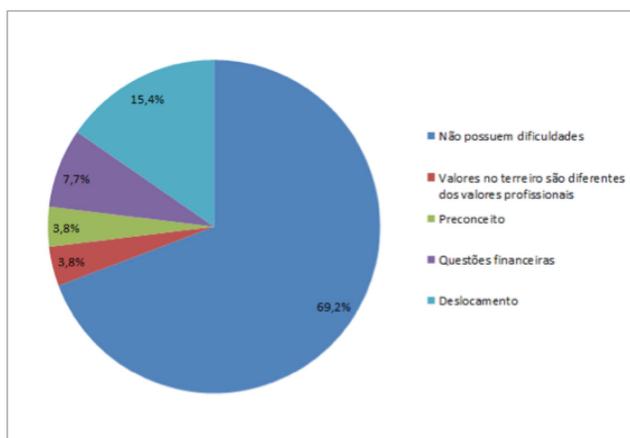
“[...] trabalho em escola, temos o calendário escolar com as festividades... às vezes elas coincidem com os toques e isso me gera conflitos [...] como há obrigação profissional, cumpro o compromisso sempre contrariada.” (M. A, filha de santo)

“[...] para conseguir vir ao templo preciso depois ficar compensando minhas horas de trabalho, ainda mais que a profissão de jornalista exige muita disponibilidade.” (D.R., filha de santo)

Quanto às dificuldades de conciliação entre a vida do terreiro e a vida profissional, as seguintes respostas apareceram na fala dos entrevistados: diferença dos valores vividos no terreiro e os vividos na vida profissional, preconceito com as religiões afro-brasileiras, trabalhos profissionais no horário das atividades rituais, dificuldade do tempo de deslocamento em função da distância entre trabalho e terreiro, dificuldades financeiras para se deslocar até o terreiro.

Érica Jorge Carneiro

Figura 4 – Principais dificuldades de conciliação entre vida no terreiro e vida secular



Um ponto chamou-me atenção particularmente e diz respeito à flexibilização dos trabalhos. Dos 18 adeptos que declararam não possuir dificuldades em conciliar o tempo dedicado às atividades rituais e profissionais, todos, sem exceção, ofereceram como justificativa a flexibilidade nos horários do trabalho formal. Esses filhos de santo possuem horários maleáveis e conseguem ajustar suas tarefas profissionais à dinâmica do terreiro, embora não sem algum prejuízo. Essa maleabilidade trabalhista é característica do trabalho moderno.

No terreiro e na vida profissional

Estar ausente fisicamente da empresa não implica desligamento das atividades, ao contrário, trata-se de mais uma possibilidade de controle dos trabalhadores (SENETT, 2009; CASTELLS, 1999). Muitos adeptos contaram-me que, alguns minutos antes de os rituais começarem, eles permanecem com seus celulares ligados respondendo e-mails do trabalho ou atuando em redes sociais diversas.

O que seria uma liberdade (já que os adeptos conseguem se deslocar a tempo de as atividades serem iniciadas) é, na verdade, um sentimento aparente porque há um acúmulo de tarefas posteriores e um certo aprisionamento futuro. Os estudos entusiastas da flexibilização (CORIAT, 1994; FLEURY, 1993; ARBIX, 1996; LEITE, 2000) defendem a tese de que os novos padrões produtivos trazem benefícios para a força de trabalho. Porém, em linha diametralmente oposta, alguns autores têm questionado a real autonomia dos indivíduos e os benefícios efetivos que a organização flexível pode gerar (ANTUNES, 1999, 1995; BRAGA, 1996; ARAÚJO, 2007). Quando verificamos a angústia pela qual alguns adeptos sentem em manterem-se conectados ou até mesmo vigiados pelos dispositivos empregados pelas empresas, é praticamente impossível não refletir sobre a condição de trabalho na vida contemporânea,

Érica Jorge Carneiro

sobretudo se pensarmos em qualidade de vida em geral. Antunes (2011) afirma que estamos vivendo a erosão do trabalho regulamentado e contratado

porque o sistema de metabolismo social do capital necessita cada vez *menos* do trabalho *estável* e cada vez *mais* das diversificadas formas de trabalho parcial ou *part-time*, terceirizado, dos *trabalhadores hifenizados*, do *cybertariado*, do *infoproletariado*, variantes do *proletariado* da era *cyber*, que se encontra em explosiva expansão em todo o mundo produtivo e de serviços. (ANTUNES, 2011, p. 414)

■

Não se pode associar o termo flexibilização às relações de contrato e emprego. O que se convencionou chamar de flexibilização dos direitos trabalhistas é, na verdade, a redução desses direitos (MARCELINO, 2011). Especialmente para os casos trabalhistas que aparecem nas falas dos entrevistados: trata-se de empregos formais e informais, mas que podem ser realizados com maior maleabilidade. Garrett e Danziger (2007) estabelecem três tipos principais de teletrabalhadores, os *fixed-site telework* (trabalham a maior parte do tempo em casa ou em escritórios satélites móveis), *flexiwork*,

No terreiro e na vida profissional

aqueles que atuam em uma combinação de ambientes diversos, incluindo a casa, os escritórios da empresa e o trabalho de campo, e os mobile telework, que atuam em local variável. Alguns pesquisadores têm procurado demonstrar as vantagens dessa modalidade de trabalho (DEWETT E JONES, 2000; TOMBARI E SPINKS, 1999), porém, a grande maioria dos estudos tem trazido luz às deficiências para a qualidade de vida do trabalhador. É o caso de Tietze (2005), que aponta, por exemplo, três consequências dessa modalidade: o excessivo controle exercido pelas empresas, menor criatividade nas atividades executadas e jornadas de trabalhos que tendem a se prolongar além dos horários tradicionais. É o que foi percebido nas entrevistas:

“Eu consigo vir nos rituais. Mas antes de começar estou no celular e assim que acaba eu já pego para responder alguma coisa de e-mail...porque a liberdade é só até virar a esquina.” (D.P., filha de santo)

“O nosso tempo físico é muito diferente do tempo do terreiro. Várias vezes me pego no meio dos rituais pensando em coisas que preciso resolver.” (V.L., filha de santo)

Érica Jorge Carneiro

“[...] a liberdade é ilusória. Consigo sair mais cedo no trabalho, mas nas horas em trânsito ou em casa permaneço totalmente vinculada aos meus compromissos de trabalho. Aí fica pior porque é atenção que preciso dar à minha filha, o serviço de casa [...] se for racionalizar, devo trabalhar 14h por dia porque permito que a conectividade invada minhas horas em espaços variados. Mas no terreiro tenho me dado o direito de me desligar do mundo.” (É.J., filha de santo).

A maleabilidade no trabalho revelada nas falas aparece somada a um aprisionamento. Este sentimento se revela mais profundamente no capitalismo informacional, cuja lógica é bastante diferente daquela analisada por Thompson (1998) quando da transição para a sociedade industrial. Até então a discussão girava em torno da racionalização do tempo e de sua metrificação. As relações de trabalho no capitalismo informacional pautam-se na produtividade e na competitividade. A primeira origina-se da inovação e a segunda, da flexibilidade (CASTELLS, 1999). A flexibilidade instituída em termos organizacionais exige trabalhadores ativos e que se adéquem à empresa do tipo rede, com jornadas de trabalho flexíveis e trabalho autônomo. É exigido do profissional atual

No terreiro e na vida profissional

[...] um eu maleável, uma colagem de fragmentos em incessante vir a ser, sempre aberto a novas experiências – essas são as condições adequadas à experiência de trabalho a curto prazo, a instituições flexíveis e ao constante correr riscos. (SENNETT, 2009, p. 159)

A necessária existência de um eu maleável na vida profissional implica abrir mão de outros aspectos tão importantes como o familiar, o lazer e a religião, ou, se não totalmente, desenvolver a “arte da conciliação”, como me foi dito por um dos filhos de santo do terreiro. Especialmente em um modo de vida religioso como o candomblé, em que há uma grande valorização dos laços familiares e religiosos (que, muitas vezes, se confundem), esta conciliação parece indicar as complexidades da vida dos adeptos, os quais, mesmo inseridos em uma vida ocidentalizada, resgatam valores que se afastam do tempo cronológico. Penso ser importante, nesse sentido, compreender como se estabelece a dinâmica da vida profissional desses adeptos porque ela auxilia a perceber a própria religião enquanto subsídio de elaboração de um *modus* de vida que suporte a insegurança causada pela sociedade moderna. Nessa mesma linha Savage (2004) defende a necessidade de adentrarmos nos fato-

Érica Jorge Carneiro

res contextuais da vida dos trabalhadores a fim de compreender os vários processos culturais e políticos que decorrem daqueles, entre os quais destaco a filiação religiosa.

Retomando, assim, o aspecto mais enfatizado na dinâmica trabalhista dessa pequena amostra, a maleabilidade de trabalho, o que deveria ser um instrumento facilitador acabou se tornando em um mecanismo ainda mais cerceador do tempo. Levando em consideração que as pessoas buscam o espaço religioso como fonte de sustentáculo espiritual e de sentido para suas vidas.

Considerações finais

A proposta deste trabalho faz parte de uma reflexão maior que venho cultivando sobre a interface entre a vida religiosa e a vida considerada “profana” ou secular. Meu intento foi problematizar as possíveis tensões existentes entre esses dois momentos, sobretudo no que se refere ao tempo e ao trabalho. Minha hipótese inicial era que os adeptos se estruturavam em torno de dois discursos: um de ruptura entre essas duas esferas e outro de continuidade. A ruptura imaginei que pudesse

No terreiro e na vida profissional

ser associada à dicotomia existente entre uma vida alegre e de entrega religiosa *versus* uma vida desgostosa e insatisfeita com as atividades profissionais. Não foi o que a análise comprovou. Os adeptos, amparados nos fundamentos religiosos transmitidos por seu pai de santo, sustentam a ideia de que a vida “profana” é uma extensão do terreiro, sendo este o eixo central estruturador e irradiador das formas de agir no mundo. Há, na comunidade Egbé Oṣo Òògun, um forte senso de pertença grupal que lhes permite reconhecer as dificuldades trabalhistas diárias e, certamente, encontrar estratégias discursivas e religiosas para driblar estes obstáculos.

No que se refere ao tempo, dois fatos chamam a atenção. O primeiro é a diferença entre o tempo vivido nas atividades profissionais e o tempo religioso. Na profissão há hora para entregar uma tarefa, para ler um e-mail, respondê-lo e consequências graves caso as atividades não sejam cumpridas. Já na atividade ritual o tempo parece estar vinculado à experiência de longa duração, nos termos propostos por Benjamin (1999). Ele se associa a uma vivência significativa, ou seja, experiências que estruturem as redes de sentido e valores dos adeptos. Não é por menos que a expressão “esse é velho no santo” é habitual nos terreiros.

Érica Jorge Carneiro

O filósofo Gadamer dizia que a consciência do indivíduo era apenas “um piscar do circuito fechado de vida histórica” (1976, p. 245). Sennett, problematizando essa frase, afirma que este é o grande mal do capitalismo moderno porque “há história, mas não narrativa partilhada de dificuldade, e portanto tampouco destino partilhado” (2009, p. 176). O que sinto a partir do contato com meus interlocutores é justamente a “arte da conciliação” (citando novamente uma das falas) entre um universo esvaziado de experiências efetivas, de laços fortes e um outro cuja natureza se constitui por estes valores. Foi por isso que fiz uso das epígrafes ao início do artigo. A reza yorubá a Xangô, o qual é muito louvado no candomblé jeje-nagô, confessando a vivência de um tempo “atemporal”, um tempo sempre presente. E a frase de Benjamin denunciando a miséria de uma modernidade sem experiência.

Assim, se o trabalhador moderno deve ser jovem, atualizado, dinâmico e disposto a transitar por vários empregos, no candomblé o que vale é a senioridade, são as raízes firmadas na comunidade, os laços fortes. Todavia, ainda com esse cenário de “universos” valorativos diferentes, o adepto está disposto a conciliar esses estilos de vida em um só, talvez na tentativa de

criar uma realidade passível de ser vivida sem tantos sectarismos de espaços, tempos e valores.

Referências

- ANTUNES, Ricardo. Os modos de ser da informalidade: rumo a uma nova era da precarização estrutural do trabalho? *Serv. Soc. Soc.*, São Paulo, 2011.
- ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999.
- ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. São Paulo, Cortez/Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1995.
- ARAÚJO, Ângela Maria Carneiro. O sindicalismo brasileiro na encruzilhada: desafios e mudanças recentes. *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*, Buenos Aires, v. 1, n. 4, p. 217-250, 2007
- ARBIX, Glauco. Trabalho: dois modelos de flexibilização. In: *Lua Nova*. São Paulo, nº 37, 1996.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- BENJAMIN, Walter. Das Passagen-Werk. In: *Gesammelte Schriften V*.

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Érica Jorge Carneiro

Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Vozes, 2007.

BRICENON-LÉON, Roberto. Quatro modelos de integração de técnicas qualitativas e quantitativas de investigação nas Ciências Sociais. In: GOLDENBERG et al. (Org). *O clássico e o novo. Tendências, objetos e abordagens em ciências sociais e saúde*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *Algérie 60*. Structures économiques et structures temporelles. Paris: Minuit, 1977.

BRAGA, Ruy. *A restauração do capital: um estudo sobre a crise contemporânea*. São Paulo: Xamã, 1996.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1948.

CARNEIRO, João Luiz. *Academia no Terreiro ou Terreiro na Academia? A função da Faculdade de Teologia Umbandista no diálogo entre adeptos de Religiões Afro-brasileiras e acadêmicos na esfera pública*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – PUC-SP, 2014.

CARNEIRO, João Luiz; RIVAS, Maria Elise. Teologia de tradição oral: uma questão para as religiões afro-brasileiras. *Pistis e Práxis*, v.4, no 2, 2012.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CORIAT, Benjamin. *Pensar pelo avesso: o modelo japonês de trabalho e*

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

No terreiro e na vida profissional

- organização. Rio de Janeiro, UFRJ-Revan, 1994.
- COSTA-LIMA, Vivaldo da. *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*. Salvador: Corrupio: 2003.
- COSTA, Samira Lima da; MACIEL, Tania Maria de Freitas Barros. Os sentidos da comunidade: a memória de bairro e suas construções intergeracionais em estudos de comunidade. *Arq. bras. psicol.*, Rio de Janeiro, v. 61, n. 1, abr. 2009.
- CUNHA, A. G. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- DEWETT, T.; JONES, G. R. The role of information technology in the organization: a review, model and assessment. *Journal of Management*, v.27, p.313-346, 2000. ■
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FERRETTI, Sérgio. *Querebentan de Zomadonu*. Etnografia da Casa das Minas do Maranhão. São Luís: UFMA, 1985.
- FLEURY, Afonso. Novas tecnologias, capacitação tecnológica e processo de trabalho: comparações entre o modelo japonês e o brasileiro. In HIRATA, Helena (Org.). Sobre o “modelo” japonês. São Paulo, Edusp, 1993.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Érica Jorge Carneiro

- GADAMER, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- GARRETT, R. K.; DANZIGER, J. N. Which telework? Defining and testing a taxonomy of technology mediated work at a distance. *Social Science Computer Review*, v. 25, n. 1, p.27-47, 2007.
- GRANOVETTER, Michael. The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, v. 78, n. 6, 1973.
- LEITE, Márcia de Paula. Trabalho e sociedade em transformação. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 2, n. 4, 2000.
- LEEDS, A; LEEDS, E. *A sociologia do Brasil urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MARCELINO, Paula. Sobre a terminologia dos estudos contemporâneos do trabalho. *Mediações*, Londrina, v. 16, n.1, 2011.
- MBITI, John. *African religions and philosophy*. 2ª. ed. Ibadan, Nigeria: Heinemann Educational Books, 1990.
- OFFE, Claus. Trabalho: a categoria sociológica chave? In. OFFE, C. *Capitalismo desorganizado*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PINEZI, Ana Keila. JORGE, Érica. Saúde e doença no candomblé nagô. In. DIAS, Irene; JORGE, Érica; RIVAS, Maria Elise (Org.). *Teologia Afro-brasileira*. São Paulo: Arché Editora, 2014 (prelo).

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

No terreiro e na vida profissional

- PINEZI, Ana Keila. JORGE, Érica. Revisitando dicotomias clássicas em As formas elementares da vida religiosa: sagrado x profano, religião x magia. *Estudos de Religião*, v. 26, n. 42, 2012.
- PRANDI, Reginaldo. *O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras*. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 16, n. 47, 2001.
- RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- RIVAS NETO, Francisco. *Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade*. São Paulo: Arché Editora, 2012.
- SANTOS, Juana Elbein. *Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto de égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1984. ■
- SAVAGE, Mike. Classe e História do Trabalho. In: BATALHA, Cláudio; SILVA, Fernando Teixeira da; FORTES, Alexandre (Orgs). *Culturas de classe: identidade e diversidade na formação do operariado*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.
- SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter: as conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- SEYFERTH, G. Usos e abusos da comunidade. In: SIMPÓSIO DA REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 22., 2000, Brasília. *Anais...* Brasília, DF: , 2000.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de cam-*

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Érica Jorge Carneiro

po e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo, Edusp, 2000.

SUE, R. *Temps et ordre social: sociologie des temps sociaux*. Paris, s.n, 1994.

TIETZE, Suzanne. Discourse as strategic coping resource: managing the interface between “home” and “work”. *Journal of Organization change management*, v. 18, n. 1, 2005.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TOMBARI, N.; SPINKS, N. The work/family interface at Royal Bank Financial Group: successful solutions - a retrospective look at lessons learned. *Women in Management Review*, v. 14, n. 5, p. 186-193, 1999.

TÖNNIES, Ferdinand. *Community and society: Gemeinschaft und Gesellschaft*. Michigan: The Michigan State University Press, 1957.

POGOSON, O. I.; AKANDE, A. O. Ifa Divination Trays from Isale -Oyo. *Cadernos de Estudos Africanos*, Lisboa, n. 21, jan. 2011.

VERGER, Pierre. *Notes sur le culte des Orisa et Vodun*. Memória n. 51. Daka: IFAN, 1957.



REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Pombagira nos cultos populares brasileiros¹

Hortensia Caro Sánchez²

Resumo: o texto fala das múltiplas pombagiras, seus corpos e seus cenários, levando o olho do leitor do além para o mundo dos vivos, transitando entre o visível e o não visível. A narrativa quer ser um eixo imaginário entre essas instâncias, ser um nexos; quer fazer palavras o discurso de uma construção da alteridade em feminino dos seus corpos protagonistas; quer tentar refletir o espelho do feminino ou sua ausência. Esse

1. A partir de tese que tese foi publicada como o livro *El subversivo principio femenino*. Cádiz: Editorial UCA, 2018.

2. Doutora pela Universidad de Cádiz (Espanha) e pela Universidade de São Paulo (Brasil). A autora tem publicado em *Cuadernos Hispanoamericanos* (ACID-Madrid), *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (CSIC-Madrid) e *Revista de Antropología* (USP).

Hortensia Caro Sánchez

espírito quer se fazer escutar, dar a palavra às vozes subalternas da margem.

Palavras-chave: gênero; etnografia; religiões afro-brasileiras; pombagira; possessão.

Introdução

Na umbanda, religião brasileira de possessão que fusiona elementos de diversas tradições culturais nacionais e estrangeiras, surgiu o nome do espírito Pombagira. É o arquétipo de mulheres libertinas, de sexualidade exacerbada, que renunciaram à maternidade como forma de rejeição a toda sujeição ao poder masculino; esse perfil identificou-a como prostituta. Pombagira recolhe sequências de mitologias patriarcais europeias, criadoras da margem feminina, as feiticeiras e bruxas, às quais, já no Brasil, uniram-se outros ingredientes culturais.

A base da tese de doutorado que se tornou livro (SÁNCHEZ, 2018) e ensejou este artigo é um trabalho de campo de longa duração, e o que os antropólogos chamam de “observação participante” teve o maior peso, acompanhado de entrevistas a médiuns masculinos e femininos que recebem essa

Pombagiras nos cultos populares brasileiros

entidade e também a várias pombagiras incorporadas. Os registros deste trabalho compreendem gravações de entrevistas, cadernos e jornais de campo, filmagens de rituais públicos e privados e grande quantidade de fotografias.

O intuito desta pesquisa visa entender como cada médium de pombagira constrói sua alteridade em feminino, pela presença, ausência ou reflexo de pombagira, partindo do fato de que a experiência com o espírito é múltipla e diversa, tanto quanto a subjetividade é única e singular. As páginas da etnografia apresentada querem fazer ouvir seus protagonistas, dar a palavra às vozes subalternas da margem.

Quando em 2006 apresentei o projeto de tese, pensei que as categorias de sexo e gênero poderiam dar uma explicação à possessão de pombagira, de forma que uma linha reta e perfeita separasse o princípio masculino do feminino e vice-versa. Tentei classificar o campo em um ou outro padrão. O resultado foi que se produziam demasiadas intercessões como para fechar sequer uma conclusão *a priori*; os elementos eram por demais flexíveis. Entendi que essa pretensão era uma ilusão, que a realidade não vem se acomodar a uns princípios gerais mecânicos.

Depois abandonei o anseio classificatório de sexo e gênero. Comecei a ver o campo com os olhos de uma observado-

Hortensia Caro Sánchez

ra, uma ouvinte que trata de achar um sentido, um sentido alheio, aquele do outro, da outra, não o resultado de uma teorização estranha àquela realidade com que trabalhava.

Foi então quando pude ver além de mulheres heterossexuais e homens homossexuais. Entendi que “o feminino” se inscreve com maiúsculas nos corpos das pessoas que têm sentido, refletido ou esquecido a pombagira. Existe uma panorâmica que no começo se apresenta confusa, mas que vai se armando de sinais e significantes para mostrar o modo em que o feminino orienta os passos de quem formou o corpo do meu trabalho.

Pombagira mexe e questiona uma pluralidade de pessoas, sobre qual é sua relação com esse feminino tão presente no ícone da figura mítica. Eu quis saltar o tópico do vínculo que une as mulheres heterossexuais com pombagira porque essa entidade irreverente também questiona e levanta perguntas – sempre incômodas – a outras categorias, que, por outro lado, têm áreas cinzas demais para se definir univocamente.

Estrutura

As trilhas deste trabalho se têm construído de forma dialógica com o campo, com muito tempo de escuta, desvendando feminidades. Dizia Janda de Oxum que “o mundo sem mulher não anda; ela é quem faz e desfaz o mundo”.

O trabalho se divide em três partes. A primeira oferece a perspectiva em que situo o objeto de estudo, pombagira:

- No panorama brasileiro, capaz de absorver e expelir as figuras míticas que compõem seu infinito acervo em movimento contínuo.
- No imaginário europeu, que foi conformando a figura da feiticeira e da bruxa durante vários séculos, uma vez que a divindade feminina foi exiliada do sagrado. O “fio genealógico” do que eu falo é uma arqueologia seletiva, claro que fragmentária e especulativa, conduzida com a intenção de mostrar a trajetória da astúcia da margem feminina, tanto na Espanha e em Portugal, como no Brasil.

Hortensia Caro Sánchez

Na segunda parte, diversos casos das relações entre o espírito de pombagira e homens e mulheres do campo, a pluralidade corpórea de pombagira. Palavras diferentes, corpos diferentes, desejam elaborar uma linha discursiva variada. Pombagira brilha para questionar, para contatar uma experiência sensível, de aparência de escape, a magia feminina, percorrendo todas as curvas de sua própria história, a de uma incômoda feiticeira.

Entre aqueles casos mais perfilados, retive alguns, não somente porque eles poderiam aportar um discurso melhor articulado, mas também porque alvejam a diversidade mais extensa. Aliás, suas pombagiras nos trazem de maneira mais clara nos seus relatos, feitiços, roupagens, emblemas e palavras a narrativa sobre como tem se construído sua figura mítica. Eles têm ressonâncias de viageiras obrigadas a atravessar o Atlântico, mas também das bruxas ibéricas modernas e da Antiguidade clássica.

A mostra de dez casos de maneira alguma pretendeu ter validade quantitativa, quer dizer, não podia se construir em universo do qual tirar conclusões, pois não tem valor para inferir uma ideia fixa. Nem sequer pôde fazer um balanço qualitativo daqueles que podem parecer um grupo homogêneo,

Pombagiras nos cultos populares brasileiros

pois, quando se rascunha a superfície, volta reluzir de novo sua inicial heterogeneidade. Então, os casos se apresentaram de forma particular, enfatizando a história de quem quis abrir uma parcela da sua vida pessoal. É aí, nessa narração concreta, e não em outra, que pombagira interveio.

A casa de santo de candomblé de Toninho de Oxum e Eva de Oxumarê, que conheci por mediação de Fernando Giobellina, foi a base do trabalho etnográfico. Eles me abriram não só as portas da sua casa como também me apresentaram quase todas as pessoas que integram este trabalho. Viagem a viagem, ano a ano, durante dezoito, tenho falado, registrado e convivido com as pessoas desta etnografia. As noites e dias nas casas onde realizei o trabalho de campo conformaram o sujeito e o objeto sem predeterminação. Nem sempre aparecia com clareza a posição desses conceitos. As situações, dentro e fora da casa, tanto a da família doméstica quanto a de santo, me fizeram partícipe, não só como observadora, de uma infinidade de situações do cotidiano: comprar no mercado, sair um fim de semana, lavar a roupa na pia quando a máquina de lavar não funciona ou aprender cortar legumes desconhecidos.

Às vezes me olhava desde fora, como se uma câmera me fizesse parte da cena; outras, era observadora, me sentava a

Hortensia Caro Sánchez

escutar ou ver experiências vitais. Não era fácil para mim reconhecer a fronteira que separava a outra pessoa de mim própria.

Os anos 2003, 2004 e 2005 foram os melhores no campo. As entrevistas, as filmagens e o cotidiano me levavam de uma pessoa a outra; suas casas se abriam para mim como uma sorte de leque vermelho de pombagira que me fazia vibrar as ideias. A plenitude do campo me ofereceu vidas complexas, vivências, narrações, enfim, eram realidades alheias e diferentes.

Apresento um resumo desses dez casos, pura etnografia, que abrem esse leque de pombagira.

■

Adelaide

Adelaide se foi faz tempo. Tinha 35 anos. Foi uma mulher jovem com dois filhos e três parceiros, os quais, quando não a agrediam, a abandonavam. Adelaide teve um marca-passos, uma exígua pensão, vários espíritos, dois filhos e algum amor. Dizia de si mesma se sentir abençoada.

Entrou na umbanda, onde sua pombagira tomou conta da sua vida. Era filha de santo de candomblé e passou por várias casas de santo, de tendas e terreiros. Tinha um quarto

Pombagiras nos cultos populares brasileiros

de exu e um barracão com atabaques num quintal coberto, o salão da sua casa. Adelaide tinha sessões de pombagira um dia por semana no quarto de Exu. Era uma atividade que apenas lhe dava uns trocadinhos. Seu sonho foi ter uma casa de santo para comemorar os orixás e pombagira, a rainha da sua casa. Esse espírito foi para Adelaide sua guia, seu modelo e sua proteção. Pombagira e matéria se unem quase numa mesma experiência vital. Foi um sonho e um reflexo, mas também uma identificação de quem era sua pombagira e quem foi ela.

O nome da sua entidade, Rosa Vermelha, Adelaide adivinhou-o num sonho depois da primeira possessão e ter contado mil histórias diferentes e cantigas para sua cambone. Era um espírito desconfiado da sua matéria. As noites dos sábados eram os momentos preferidos pela pombagira. Adelaide ia sambar e foi nesses barzinhos de dança onde ela escutava uma voz: “Ah, esse é meu lugar, não vai embora”. Com medo da possessão ou de se mostrar devassa pela influência do espírito, voltava para casa temendo que no sábado seguinte pudesse acontecer qualquer alteração. Adelaide sabia que sua pombagira fazia questão de “comer na rua”, queria um sacrifício e uma oferenda, pois era uma Padilha da Estrada, assunto difícil de cumprir para Adelaide; duvidava do lugar bom, devia ser

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Hortensia Caro Sánchez

afastado da sua casa, sem trânsito de pessoas, de carros. De repente, ela chegou a fazer um pacto com a entidade:

Você quer comer na estrada? Come na estrada, se você parar de mexer comigo todo sábado e me der seu nome. Então, é isso aí, Maria Padilha da Estrada, mas com apelido de Rosa Vermelha

Pombagira teve sua oferenda e Adelaide, aliviada, sentiu-a mais próxima.

Um dia, na sua casa, as cores das roupagens brilhavam na sala e nelas parou-se Adelaide, só restava pedir que as vestisse, mas não fez falta: “Você vai ver como é ela”. A saia fazia voar sua cintura, o torso lhe emprestava um perfil altaneiro. Olhou-se no espelho, traspassou-o. O nariz planeava numa dimensão alta, mas não era um céu qualquer, era um espelho instalado nos seus olhos. Sua “outra de si mesma”.

“Então, eu quase ela.”

Mariana

Mariana também se foi faz dois anos. Foi uma senhora bem casada e com dois filhos que já lhe deram netos. Conheceu a umbanda quando chegou a São Paulo desde Bahia com dez anos. Teve uma pombagira, uma Molambo muito bonita. Dizia que a incorporou com treze anos e em seu nome fez trabalhos por causa de amores quando foi adolescente. Iniciou-se logo em candomblé. Depois conheceu o marido, teve seus filhos e esqueceu a sua Molambo na dobra de alguma saia adolescente. Mariana foi a ordem na qual não tinha cabida o imaginário da mulher libertina, sua Molambo.

As mães para Mariana foram uma suma de mulheres: uma lhe deu a vida, outra a levou para São Paulo e mais uma com a qual ganhou o primeiro salário com treze anos. Com todas elas manteve uma relação afetiva, como se fosse construindo famílias, se apegando a elas, até conseguir um trabalho numa firma. Depois a narração das mães some para criar sua própria vida de mulher.

Conheceu o candomblé com Toninho de Oxum, e Oxóssi pediu a feitura, a iniciação. Mas era responsabilidade de-

Hortensia Caro Sánchez

mais para uma garota que começava a descobrir o mundo: “Eu gostava de belos namorados, eu dava tudo de mim para manter o meu luxo”. Acabou entrando no roncô: “Oxóssi me salvou”. Talvez fosse a lembrança deformada pelos anos, mas a feitura parece moralizar uma vida livre, uma garota bonita sem pais nem tutores de perto. O candomblé a separou de uma vida, que na memória de trinta anos após, a levaria por roteiros dissolutos.

A sua pombagira, Maria Molambo, conheceu-a em São Paulo, não na Bahia, longe do catolicismo da sua mãe e das mandingas do seu pai. Um espírito de tamanha liberalidade enfrentava-se com a moral da “boa” família; ela sabia que não podia envergonhar sua mãe. Mas os olhos da família não chegavam tão longe. Da sua pombagira aprendeu fazer trabalhos, um deles ela relatou com olhos de trinta anos a menos, como se olhando no passado: questão de ciúmes e amores.

Foi na época de adolescente quando Molambo permaneceu perto dela. Depois da feitura no candomblé e seu Oxóssi, foi se afastando de esquerda feminina. Não é pombagira quem manda na esquerda, senão Exu Sete Montanhas, quem dá ordens e deixa trabalhar Molambo. Ela me disse: “Talvez minha vida ficou tudo tão certinho porque ele não libera pombagira

Pombagiras nos cultos populares brasileiros

para ficar sempre no meu pé, ali. Porque se não, eu talvez teria feito igual às outras... escapando!”.

Esse Exu até parece vestido de branco, conselheiro ético das suas ações. Maria Molambo, porém, seria a grande feiticeira, que arrasta as garotas para a vida noturna, para a renúncia das raízes e costumes grosseiros.

Leonor

Sua mãe foi prostituta em São Paulo para procurar uma casa para suas filhas. E ela a conseguiu. Leonor continuou um caminho paralelo e torcido. Sempre teve facilidade para conhecer qualquer marginal, homem ou mulher, cliente ou dona de “putero”. Foi mãe, prostituta, traficante, operária numa oficina de carros e filha de santo de Exu. Conheceu a prisão e foi Exu quem a tirou de lá. Leonor negou ter uma pombagira; nada quis saber dela. Exu, que pode ser divindade ou espírito de morto, se desdobra em qualquer dos dois domínios e preenche sua essência marginal e masculina. Leonor nega sua pombagira até masculinizar as lembranças dos seus espíritos.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Hortensia Caro Sánchez

Exu, tanto orixá quanto entidade, sempre mandou na sua vida. Homens, crimes e Exu. Nenhum dos três elementos da tríade tem sentido por si mesmo na vida de Leonor, mas Exu é o eixo articulador dos outros dois. Exu leva seus filhos(as) de santo para transgressão de toda regra e conhecer os limites para aprender saltá-los. Leonor teve homens que a levaram a Exu, mas também teve outros que Exu colocou nos seus caminhos.

Ela me disse:

■
Aí me encontrei com um rapaz que é o pai dos meus filhos mais velhos. A gente.... Não sei se foi paixão, se não. Eu não sei se foi um meio, se foi amor.... Eu fugi daquela vida [prostituição] e a gente foi morar junto. Daí um dia eu fui traída por ele, que eu encontrei na cama com minha própria amiga. Aí o amor acabou. Então, eu voltei para minha vida de antes que era de prostituição.

Leonor casou-se depois com um outro homem respeitado; narrava esse tempo com carinho, com um sorriso que olhava o chão como o tempo vazio. Era um homem que frequentava a casa do Pai Toninho de Oxum. E foi lá que conheceu uma

Pombagiras nos cultos populares brasileiros

gerente de prostitutas, uma cafetina de boate. Disse-me que naquela época, na boate, todos os homens eram políticos e havia muita orgia. Voltou ao mundo da prostituição.

Leonor foi na época a única filha de santo de Exu, mas chegou no terreiro uma mulher que tinha Exu de frente, disse-me ela. Leonor não podia lembrar com clareza da cena porque a possessão da entidade exu advertiu à mulher para desistir de entrar no terreiro. Uns dias mais tarde encontraram a mulher e seu namorado mortos num parque. Mas Toninho de Oxum tem outra versão que diz que a mulher era de Iansã; também diz, a respeito de Leonor, que não foi exu quem dirimiu a briga, senão a pombagira de Leonor, Maria do Porto.

Dois versões: para Leonor a masculinidade resolve a situação. Exu ordena e desordena a experiência vital. Ela desafia a outra mulher em masculino. Mas, para Toninho, a marca da cena seria a feminidade. Poderia ser uma conversa entre duas pombagiras ou uma só ordenando, Maria do Porto, nada mais comum nas conversas e desquites de pombagira.

Leonor teve sete amores, como sete rosas oferecidas num trabalho de uma encruza de pombagira.

Hortensia Caro Sánchez

Gaby e Silsa

Elas são duas mulheres transexuais, filhas de santo, que abriram sua própria casa de santo. Também são dois cavalos de pombagira. Gaby é jovem, corajosa, de espírito efusivo e contaminante; Silsa é vinte anos mais velha, melancólica e de espírito recolhido em suas lembranças, mas não de menor intensidade. Suas duas pombagiras são incorporadas e muito vividas. Cada uma delas está doutrinada e cada uma vem à terra à maneira da sua matéria, uma como rainha, a autêntica *María Padilla*, e a outra como sombra de um trovão de cinzas.

Gaby me convidou para uma sessão de pombagira, mas antes tivemos uma entrevista. Lembrava das crises acontecidas na escola, o que ela chamava “desmaios”. Depois da puberdade não teve mais. Para ela, esses episódios eram manifestações de mediunidade, mas também era um processo de construção de sua corporeidade. Visões, queda de consciência eram sintomas da sua diferença. Era uma força que tentava emergir e se desenvolver de forma simultânea no seu corpo e na sua sensibilidade mediúnica. Depois da possessão de várias entidades, como *caboclo* e *erê*, começou a entrar na sua vida a pombagira:

Pombagiras nos cultos populares brasileiros

Passei por todo o tratamento espiritual da umbanda, camarinhas, as coisas todinhas, e houve um desenvolvimento. Só que é assim, de todas as minhas entidades, a que dava mais trabalho era pombagira. A que se manifestava mais, que arranjava mais confusão. A mais forte era pombagira.

Seja como desculpa ou como álibi, foi essa entidade a que lhe deu a coragem de se definir como sujeito sexual feminino. A decisão de tomar hormônio com dezessete anos é quase coincidente com o fim das crises e a incorporação de pombagira. Daí para a frente inicia uma outra vida, onde o sujeito “bicho de sete cabeças” se transformou em “eu, mulher”.

Na sessão conheci María Padilla, não Maria Padilha. Aquela noite, já incorporada, a rainha quis contar sua história para mim. Ela disse: “Você quer saber quem eu sou, é isso? Fui a amante do rei, a favorita, a melhor e aquela que ele mais amou... Eu fiz muita feitiçaria”. Disse-me que morou em Castela, nos anos de 1300. Falava com sarcasmo de uma rainha francesa, uma coitada, disse. Suas gargalhadas eram explosivas. Continuou falando que a feitiçaria do cinto que deu como presente ao rei foi ela mesma que fez, não o judeu, como conta o romance. Teve vários abortos, mas ninguém sabe. No

Hortensia Caro Sánchez

final voltou com gargalhadas e disse: “Mas tive três filhos, três bastardos, bastardes e príncipes!”³

Silsa

Na época que conheci a Silsa, ela se achava muito aflita pelo abandono dos filhos de santo, ogãs e, inclusive, pelas amizades. Porém, sua casa teve outros tempos felizes, conseguiu ter até trinta e cinco filhos de santo. Foi quando se sentia amada, segura e reconhecida como mãe de santo.

Nos nossos encontros, Silsa tirava o torço branco e deixava cair o cabelo cor de caoba; seus olhos grandões tinham uma estranha tristeza, quase uma paz ou uma resignação. A dedicação aos orixás e suas entidades era a fotografia que quis me dar da sua vida. Sua história atualizava o começo da sua vida com a iniciação no candomblé, a feitura.

3. Gaby disse incorporar a autêntica María Padilla, amante de Pedro I, El Cruel; não é uma pombagira do povo das “padilhas”, senão ela própria, a rainha. Não soube, na verdade, se tinha lido o livro de M. Meyer, *Maria Padilha e toda a sua quadrilha* (1993).

Pombagiras nos cultos populares brasileiros

Teve cinco pais e mães de santo que cuidaram de sua vida espiritual e dos seus orixás, Iansã e Abaluaê. Mas também mudou de nação: de angola, passou para keto, para efon, e, finalmente, com Toninho de Oxum voltava para keto. Um percurso cambiante que oferecia uma visão vertiginosa e dava conta da confusão de práticas rituais.

Sua pombagira, com o nome de Pavana, apareceu quando tinha doze anos. Aconteceu no carnaval. Quando os amigos se deram conta da possessão, levaram-na para a casa de uma mãe de santo de umbanda para acalmar a entidade. Hoje, essa pombagira é a rainha da casa de Silsa, pois foi a primeira entidade e a ela é oferecido o orô em carnaval. É uma pombagira tranquila, apenas dança, dá consulta, porém fala pouco, bebe champanha, fuma cigarrilhas e sente os prazeres que num tempo lhe deu a vida.

Silsa desconhece quem é e ninguém sabe, nem suas amigas que a acompanham:

Cada pessoa que vê minha pombagira, uma diz que parece que é um egum, outra fala que era uma mestra, outra fala que é uma dama de noite, outra que era dona de cabaré.... Eu não sei como que ela é [...]. Não sei se é uma

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Hortensia Caro Sánchez

mestra, se ela morreu no cabaré, se foi uma menina de prostitutas.... Eu sei que era mulher de vida fácil.

Toninho de Oxum foi para fazer o orô. Foi uma tarde de trovões, de muita ventania. Pavana, sentada, com uma rosa vermelha numa mão e uma taça de champanha, tentava cantar alguma cantiga, mas sua voz rota não conseguia que as seis pessoas acompanhassem no canto. Tudo era triste, mas o orô foi feito. Depois que acabou o ritual, também acabaram os trovões; o céu não sabia se iria abrir o azul ou descansar em cinza. Na metade da escada abria-se uma janela sem vidro, pela qual se olhavam as casinhas de cores molhadas pela chuva sobre a ladeira.

Leila e Joana

Leila, mulher homossexual, viveu o sonho de qualquer homem heterossexual que adora uma mulher sedutora e também heterossexual. Expressava-se como esse homem, sonhava como esse homem. Teve vários amores, mas um deles a cativou para sempre no “corpo” de uma linda pombagira Molambo, a

Pombagiras nos cultos populares brasileiros

quem jamais esqueceu. Amava-a e foi sempre o reflexo de um grande amor. Leila é a mulher provocadora, filha de santo de Ogum, que se assemelha a seu orixá, Ogum, orixá que faz o estereótipo mais masculino.

Jamais lhe faltaram amores; dizia que tinha uma mulher para cada dia da semana: “Preciso dar um jeito nessa mulherada”, me disse. Morou com várias e na época namorava com uma menina que ela chamava de “princesa iorubá”.

Leila fez a construção de si mesma perante a observadora com o orgulho de mulher homossexual atraente de gênero masculino. Quando eu tentava tocar no assunto de pombagira, ela mudava a conversa, mas finalmente apareceu. Tinha uma: Pombagira Sete Saias. Falava nela sem afeto, sem apego. Só se nos búzios a entidade pedia um orô, uma oferenda, ela fazia, mas só obrigada. Além disso, Leila passava vergonha na possessão, pois vestida de saia e com batom não batia com ela. Portanto, não separava sua pessoa do espírito. Dos seus amores quem cuidava era Exu Tiriri.

Mas tinha outra pombagira na sua vida, Maria Molambo, espírito que incorporava sua parceira na época. A paixão entre as duas mulheres refletia-se no espelho da possessão: “Eu pedia, ela vinha, ela se transformava. Se eu fiquei um tempão

Hortensia Caro Sánchez

com Lisa, foi por conta dessa pombagira, uma puta de uma morena, coisa mais linda. Mas perdi as duas porque não sou para uma mulher só”. Leila, Lisa e Maria Molambo faziam dois triângulos, um amoroso e outro místico, que se alimentavam mutuamente. Para Lisa, sua pombagira acrescentava a atração de Leila por ela, era seu duplo refletido num espelho carregado de sedução. Leila idealizava na pombagira a mulher que amava, era mais sensual; além disso, Molambo era sua feiticeira pessoal, aquela que trabalhava só para ela.

Joana, também homossexual, mais jovem e mais aberta ao povo de santo, é filha e sobrinha de mães de umbanda e filha de santo de um conhecido pai de santo de Rio. Mexe-se sem dificuldade no jogo de identidades, de seu gênero e a dos seus espíritos e divindades. Não acha incompatibilidade alguma para incorporar exu ou pombagira. Quando conversava comigo, a observadora, não entrou em revelações amorosas, nem da sua identidade sexual, pois isso era outro domínio.

Houve uma sessão de Exu Tranca-Rua à qual assisti sem expectativas de filmagem nem entrevista, mas me enganei, Joana conversou comigo vários dias, só Exu não me deu permissão para fotografá-lo. Depois de várias cantigas e saudações de Laroîê, Joana fechou os olhos na frente do assentamento de

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Pombagiras nos cultos populares brasileiros

Exu e seu corpo tremeu. Chegou Exu para beber um pouco de *whisky*, colocou o chapéu, tirou a saia branca de Joana. A voz grave parecia sair do fundo do chão. Exu me chamou e eu fui cumprimentá-lo com os três abraços. Disse-me que Maria Padilha iria chegar na segunda próxima, pois ele ia chamá-la. Foi uma sessão curta: deu três consultas, começou uma cantiga que acompanhou a assistência, o corpo de Joana se mexeu, deu um grito e Exu foi embora.

Voltei na segunda-feira com a esperança de falar com Maria Padilha, mas não veio. Joana tinha uma expressão como vazia, preocupada. Tinha um amigo na casa, escondido de pessoas que o procuravam para bater nele. Pelo que depois soube, tinha falado com a polícia de assuntos de droga. Mesmo que no quarto de Exu as pessoas assistentes chamassem Maria Padilha e as cantigas fossem animadas, fiquei sabendo que não haveria sessão.

Joana entrou no candomblé para aprofundar na “religião”, como um grau superior na escola do afro-brasileiro. Mas ela separa um culto de outro. No caso de exu e pombagira, eles não são escravos dos orixás, seus mensageiros, pois, segundo ela, quando o orixá quer falar o faz no búzio. Da mesma forma, também separa pessoa e entidade. Se as entidades são

Hortensia Caro Sánchez

claramente masculinas e femininas, ela dissocia o plano da sua realidade como pessoa do plano místico; não tem conflito de levar saias, de mostrar um lado feminino quando incorporava pombagira, pois não é ela. Incorporar Maria Padilha não incomoda sua homossexualidade sentida, confirmada e assumida.

Thiago

É o único homem heterossexual do campo. Foi um garoto de igreja e catequese. A morte do seu irmão foi o fato pelo que se viu imerso a procurar um centro espírita. Anos mais tarde dirige uma tenda, uma casa de umbanda, baseada na caridade dos espíritos. Thiago sempre foi pragmático: seus espíritos servem à comunidade de fiéis da sua casa, como também cuidam das entidades que incorpora: o seu exu sempre foi Tranca-Rua das Almas; mas a respeito de pombagira, Thiago deixou de incorporar a Cigana Silvia para Padilha das Almas. Esse fato teve muitas críticas e abandonos das pessoas adeptas da casa. Hoje a casa é lotada de adeptos e farta de entidades.

Como Pai de umbanda, porém feito no candomblé, são muitas as entidades que foi acumulando na vida espiritual. O

Pombagiras nos cultos populares brasileiros

primeiro foi o Caboclo Tupinambá, que pertence à falange de Oxóssi e ensina orações para benzer e curar através das plantas. Em seguida veio o Pai Benedito das Almas, um preto velho que desfaz mandingas com orações; outra entidade é o erê Ricardinho. Também incorpora o baiano Zé dos Coços, Zé do Leme, marujo divertido e bêbado, João Boiadeiro, que traz prezes às virgens e santas católicas; o cigano Pablo, Thiago disse que é espanhol. Por último, bem à esquerda: Exu Tranca-Rua, Exu Capa Preta, a pombagira Silvia e Maria Padilha das Almas. Thiago tem assentamentos dos exus Capa Preta e Tranca-Rua, um de herança e o segundo seu próprio, o guardião da casa. Mas soube depois que tem outro, Exu Molambo, quimbandeiro, que mexe com baixa magia, com coisas pesadas, ao contrário do seu Tranca-Rua, que pareceria um anjo do céu.

Das sessões a que tenho assistido desde 1994, inauguração da primeira casa, poderia falar longamente. Sempre conversei com seu Tranca-Rua e a Cigana Silvia; os dois me deram receitas, me falaram das vidas passadas e se deixavam fotografar como antigos conhecidos. Ainda não falei com Maria Padilha das Almas pois é novidade de possessão que ainda não deu para ver.

Hortensia Caro Sánchez

Fala Thiago da esquerda: “Exu e pombagira são um casal. No caso aqui, eu trabalho com seu Tranca-Rua das Almas e tenho a pombagira Silvia, que é mulher do seu Tranca-Rua [...]. Pode ser também Maria Padilha das Almas, que é companheira dele também, ele fala”.

Toninho e Eva

Cicerones no campo, guias em trilhas que sem eles teriam sido insuperáveis, contadores de histórias ou lendas, informadores sem descanso. Foram o eixo deste trabalho.

Toninho e Eva encontraram uma alteridade na possessão de pombagira, uma colega e uma comadre. Se o cavalo é Toninho, sua pombagira é Maria Padilha das Almas; se se trata de Eva, sua entidade é Tata Molambo das Sete Encruzilhadas. A pombagira de Toninho é antiga, vem de Recife, é uma estrela que o guiou ao Sul, São Paulo; Tata Molambo revelou-se para confirmar a estabilidade procurada, muitos anos depois, quando precisavam mudar de casa.

Ele, homossexual, ela, heterossexual, eles se encontraram faz muitos anos e criaram uma família. Toninho trouxe para

Pombagiras nos cultos populares brasileiros

São Paulo desde Recife a pombagira e seus espíritos de jurema. No Recife e Salvador se acostumou ao poder das mulheres na “religião”, onde ele, como homem, não podia entrar. Continuou do lado das mulheres da religião. Toninho fez a iniciação no candomblé com mãe Lidia Alves do Sítio do Pai Adão e, assim, o sagrado feminino se conectou com ele. Pombagira, culto ao que tinha acesso, foi um buraquinho para respirar, o ar do universo que lhe fascinou, quanto lhe é vetado.

Eva, anos depois da iniciação no candomblé, teve um sonho e uma revelação: a pombagira Tata Mulambo aproximava-se do seu corpo, sua vida, e se revelou no seu corpo para segurar uma casa para a família de Toninho e Eva.

Com Toninho e Eva me unem mais de vinte anos de amizade, de vivências pessoais. Isso quer servir de pretexto para dizer que a escrita das suas pombagiras seja mais contida, que o freio das palavras preserve o vínculo de um certo segredo. Paradoxo: de quem mais sei, menos posso falar.

A última parte do texto registra a preparação e arrumação física e espiritual e a própria festa que na casa de Toninho de Oxum dedica-se a essa entidade, pombagira. É uma síntese, um *potlach* no qual todas as pombagiras e os exus da casa vêm celebrar a festa da rainha da margem da margem. Passei duas

Hortensia Caro Sánchez

semanas acompanhando as compras no Mercado, na 25 de março, no Brás... enfim, quase todos os dias na rua. Também visitei várias casas de umbanda e candomblé. Na casa de Toninho se acordava cedo, com o primeiro cheiro de café. A casa sempre estava lotada de pessoas (clientes, filhos de santo, vizinhos, amigos). As duas máquinas de costura não paravam, para criar roupagens de exus e pombagiras; as saias das duas pombagiras da casa foram as últimas. Na quarta-feira anterior ao sábado da festa, o orô reuniu a mulherada enquanto os homens trabalhavam com o sacrifício dos animais. A lua cheia apareceu no quintal enquanto os bambuzais se mexiam com a doçura de um cálido mês de abril. Cada mulher levava na mão uma galinha que ia parar nas mãos dos homens. Tata Molambo desceu na Eva e deu várias consultas a mulheres e homens; quase todas foram de amor, pelo que ela me disse antes de desvirar. Pediu dinheiro à assistência para os homens que foram levar o carregio e se despediu. Eu ficava observando, escrevendo todo detalhe: as folhas, os animais, a arrumação do quarto de Exu. O barroquismo marcava toda ação, todo cuidado era preciso para enfeitar o barracão e o quintal.

No sábado a festa foi longa, as cantigas não paravam, ao ritmo dos atabaques, a roda se abria para ver dançar pombagi-

Pombagiras nos cultos populares brasileiros

ras e exus. Já vinha o entardecer e a luz filtrava-se pela fumaça dos cigarros e cigarrilhas das entidades. O cheiro de perfume, bebidas alcoólicas, da feijoada que iria se servir depois, unido ao suor da dança fazia quase insuportável ficar no barracão. Mas Tata Molambo me chamou para me pedir cigarrilhas e me mandar ficar do seu lado para escrever nas consultas o que ela falava: “Escreve aí, mulher. Você sabe o que eu falo” (Não posso negar que me senti, de uma parte, privilegiada, mas, de outra, percebi que estava atravessando uma fronteira).

Depois de umas horas, Maria Padilha se foi ao quarto de Exu para desvirar, seguida do resto das entidades, umas vinte.

O quintal se encheu de pessoas. Umhas mãos invisíveis que vinham da cozinha levaram a feijoada de pombagira. As entidades misturavam-se junto aos comensais para continuar com consultas. Na sombra, não me lembro de onde, uns tambores pequenos, não atabaques, senão de samba, passaram de mão em mão para uma outra festa: a profana.

Hortensia Caro Sánchez

Conclusões

Haveria duas linhas causais. Foi no profano – segregado por um sagrado masculino – onde o poder das mulheres pôde abalar com suas redes um masculino circundante mediante suas feitiçarias. E se a atividade sexual feminina foi intervinda como monopólio dos homens em nome da moral e a razão, com o fim último de garantir a potestade paterna sobre os filhos, a magia amatória, inventada por mulheres, foi uma voz em tom baixo, elaborada desde a subalternidade e a margem.

As bruxas, as acusadas de pacto diabólico, foram segregadas de magia operacional pela mitologia inquisitorial, embora essa magia conservasse o diabo como partícipe nos seus conjuros e feitiços. No ideário feminino colonial da magia, Satanás incrustou-se como parceiro com quem culminar um trabalho, com quem intervir no cotidiano, junto aos santos.

Pombagira é herdeira da magia europeia que viajou ao Brasil na época colonial. A essa magia uniram-se outros ingredientes culturais, africanos, e, em menor medida, indígenas, mas a essência ibérico-mediterrânea permaneceu.

Pombagiras nos cultos populares brasileiros

Por outro lado, outra linha causal é o canibalismo simbólico. A força centrípeta do panteão da umbanda constitui a figura de pombagira. Mas se a umbanda a pega, a potência de pombagira escapa ao sistema; é a volubilidade a marca de entidade que, ao se constituir como esquerda da esquerda, margem da margem, como feminino de fronteira, permeia os cultos populares de possessão. Se exu percorre todos os cultos para ser sua coluna vertebral, pombagira entra pelas frestas, os interstícios criados por seu próprio princípio antiestruturante.

Referências

- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose*. Rio de Janeiro: Vozes, 1983.
- AUGRAS, Monique. Maria Padilla, reina de la magia. *Revista Española de Antropología Americana*, 31, p. 293-319, 2001.
- BIRMAN, Patricia *O que é umbanda*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1983.
- BIRMAN, Patricia. *Fazer estilos, criando gêneros*. Rio de Janeiro: Dumará Distribuidora de Publicações/Editora UERJ, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2005 [1998].
- CALAVIA, Óscar *Fantasmas falados*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Hortensia Caro Sánchez

- DOUGLAS, Mary *Pureza e perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- DURÁN, Agustín *Romancero General o colecciones de romances Castellanos*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, Real Academia Española, 1945 [1877].
- FERREIRA, Candido Procopio *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1961.
- FRY, Peter ; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- GIOBELLINA, Fernando. *Las formas de los dioses*. Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz: 1994.
- GIOBELLINA, Fernando. *Umbanda, el poder del margen*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2000.
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002 [1947].
- LOYOLA, Maria Andréa. *Médicos e curandeiros*. São Paulo: Difel, 1984.
- MAGGIE, Yvonne *Guerra do orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001 [1975].
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MELLO DE SOUZA, Laura. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo:

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Pombagiras nos cultos populares brasileiros

Cia. das Letras, 1986.

MEYER, Marlyse (1993) *Maria Padilha e toda a sua quadrilha*. São/Paulo:

Livraria Duas Cidades, 1993.

SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena. *Ese viejo diablo llamado amor*. Ma-

drid: UNED Ediciones, 2004.

TRINDADE, Liana. *Exu, poder e perigo*. São Paulo: Ícone Editora, 1985.

VAINFAS, Ronaldo. *Brasil de todos los santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

Editor, 2000.

VERNANT, Pierre. *Pandora, la première femme*: Paris, Fayard, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Maria Laura. *O que é espiritismo*. São Paulo:

Brasiliense, 1985. ■



REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Conocimiento, uso y valorización de plantas medicinales nativas chilenas

M.^a Flavia Schiappacasse¹

M.^e José Luis Rojas Vuscovich²

Resumen: a lo largo del tiempo el uso, conocimiento y valorización de las plantas medicinales ha estado restringido a un cierto grupo de seres humanos que por su condición de relación con la naturaleza contienen muchos de los saberes de cómo curar con plantas. Se entrevistó a una mujer de la etnia Aymara para conocer como es la relación que su pueblo tiene con las plantas la cual concluyó que a la población en

1. Ingeniera Agrónoma y M.S. en Floricultura y Horticultura ornamental de Cornell University. Académica de la Facultad de Ciencias Agrarias de la Universidad de Talca (UTALCA). (fschiap@utalca.cl).

2. Ecólogo Paisajista Universidad Central de Chile (UCEN), MSc - Universidad de São Paulo Brasil (USP). (josrov@gmail.com).

Flavia Schiappacasse y José Luis Rojas Vuscovich

general le falta valorizar las plantas medicinales, conocerlas y saber de su efectividad a nivel fitológico – científico como mágico – espiritual. El descredito y la desvalorización de las plantas medicinales en la actualidad, tanto por parte de la sociedad civil, como de los que gobiernan, ha llevado a realizar diferentes estudios etnobotánicos para intentar preservar estos saberes milenarios y los ecosistemas donde se encuentran estas plantas curativas. Se describen brevemente 4 especies medicinales y sus propiedades curativas: *Peumus boldus*, laxante suave, anti-inflamatorio, protector hepático y digestivo; *Fuchsia magellanica*, trata afecciones relacionadas al ciclo menstrual, trastornos hepáticos, diuréticos, son refrescantes y febrífugas; *Otholobium glandulosum*, trata diarreas, empachos, inapetencia, parásitos intestinales, diabetes y dolor de cabeza y *Aristotelia chilensis* cura heridas, baja la glicemia, antidiarreicos, febrífugo, anticatarral y cicatrizante.

Palabras clave: plantas medicinales; valorización etnobotánica; plantas que curan.

Introducción

A lo largo de nuestra existencia, como seres humanos, hemos convivido y necesitado de las plantas para nuestra sobrevivencia, son ellas las que han proporcionado todo tipo de soporte para que la vida se despliegue, desde el proceso de fotosíntesis mediante la absorción de CO₂ y liberación de oxígeno, proporcionando el aire indispensable para todos los animales en el planeta, hasta proporcionar alimentación, materiales para vivienda y vestuario, entre otros. Sin ellas la vida como la conocemos no sería posible.

Los seres humanos buscamos siempre tener una buena salud, que nos permita desarrollar todas nuestras vivencias y actividades diarias, pero esa salud depende, en gran medida, de cómo nos relacionamos con el medio y como aprendemos de él. Nuestro cuerpo es un organismo que necesita de variados alimentos para poder tener un buen equilibrio físico y mental (buena salud), estos alimentos en su mayoría provienen de plantas que incorporan en el ser humano lo necesario para poder generar su energía vital. Así, salud y medio ambiente son complementos necesarios para cobijar al ser humano en su cotidiano que hacer.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Flavia Schiappacasse y José Luis Rojas Vuscovich

Una de las prácticas ancestrales que, con el pasar del tiempo, fue perdiendo valor y al mismo tiempo dando espacio a nuevos “sistemas de cura sintéticos” es el conocimiento y utilización de plantas medicinales para curar. Existe un mito de Ossaim (Dios Yoruba, poseedor del conocimiento de las plantas) que cuenta que no existen plantas medicinales como tal, porque todas las plantas son potencialmente fuentes de cura, todas las plantas curan, sólo basta tener el conocimiento de para qué sirven. “Ossaim se reusa a cortar las hierbas milagrosas, Ossaim era un hombre esclavo que fue vendido a Orunmilá, un día el fue al bosque y allá conoció a Aroní que sabía todo sobre plantas, Aroní, un gnomo de una sola pierna se hizo muy amigo de Ossaim, le enseñó todos los secretos de las hierbas. Un día Orunmilá, deseoso de hacer una gran plantación, ordenó a Ossaim que eliminase las malezas de sus tierras. Al enfrentarse con una planta que curaba dolores, Ossaim exclamaba “esta no puede ser cortada, es la hierba que cura los dolores; en frente a otra planta que curaba hemorragias decía, “esta estanca la sangre, no puede ser cortada”, en frente de una planta que curaba la fiebre decía “esta también no puede ser cortada, porque refresca el cuerpo” y así, continuaba diciendo. Orunmilá, que era un Babalawô (sacerdote) muy buscado por

Conocimiento, uso y valorización de plantas...

enfermos, se interesó entonces por el poder curativo de las plantas y ordenó que Ossaim se quedara al lado de él en los momentos de consulta, que lo ayudase a curar a los enfermos con el uso de las hierbas milagrosas. Y así, Ossaim ayudaba a Orunmila a recetar y acabó siendo conocido como el gran médico que es. Ewê asá!” (PRANDI, R. 2001) (traducción de J.L. Rojas).

¿Porque no valoramos la medicina ancestral, aquella que cura con plantas? ¿Existe un descrédito de estos saberes? ¿Existen prejuicios en relación a la fuente de sabiduría y a las propias plantas? ¿Cuál es el valor y respeto que damos a aquello que nos proporciona la vida y la existencia? ¿Qué estamos haciendo para preservar y cuidar de esos saberes? ¿Cómo los pueblos originarios preservan, trabajan y divulgan estos conocimientos de cura con plantas?, son algunas de las preguntas que trataremos de responder.

Históricamente todos los pueblos ancestrales de la tierra, que aún existen como pueblos originarios, ya utilizaban y mantenían una estrecha relación de respeto y comunión con las plantas. Un estudio ponía sobre el tapete la posibilidad de que “las plantas y las frutas sabrosas quizá deseen ser comidas, pero sólo cuando hay una especie de ritual de

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Flavia Schiappacasse y José Luis Rojas Vuscovich

amor, una comunicación auténtica entre el que come y lo que come - algo por el estilo del rito cristiano de la comunión -, en lugar de la inhumana carnicería corriente. Puede ocurrir - aventura Backster - que una hortaliza aprecie más convertirse en otra forma de vida, que pudrirse en la tierra, como el ser humano puede experimentar al morir cierto alivio al encontrarse en un nivel más elevado” (TOMPKINS P. Y BIRD C. 1973).

Gran parte del conocimiento que se tiene de las plantas y sus propiedades provienen de estos pueblos originarios, de comunidades que valoran y usan las plantas como medio de cura y protección.

La naturaleza ha estado desde siempre, de hecho, somos naturaleza, formamos parte de ella y siendo así, somos células mantenedoras de este gran organismo llamado Gaia (LOVELOCK, J. 2006). Visto desde este punto de vista, somos una familia planetaria, que utiliza plantas en el día a día para mantenernos y curarnos.

Siendo así, nuestras relaciones con nuestra naturaleza son infinitas. Esas relaciones que es preferible llamar “interrelaciones”, en algún momento, sin darnos cuenta, se perdieron, nos “alejamos de la naturaleza”. Nos distanciamos de nosotros

Conocimiento, uso y valorización de plantas...

mismos y de esos conocimientos que se transmitieron (y aún se transmiten) por medio de la oralidad.

Nuestro cuerpo es un organismo que necesita de variados alimentos para poder tener un buen equilibrio y funcionamiento físico y mental (buena salud), estos alimentos en su mayoría provienen de plantas que incorporan en el ser humano lo necesario para poder generar su energía vital. Así, salud y medio ambiente son complementos necesarios para cobijar al ser humano en su totalidad. De ahí la importancia de interrelación que se tiene con las plantas. “El psíquico checo Jan Merta.. dice que las mondas de manzanas, peras y otras frutas y hortalizas, descargan vibraciones de salud en el agua del vaso en que se las sumerge por la noche, que puede beberse al día siguiente y contiene más alimento nutritivo que las mondas mismas (TOMPKINS P. Y BIRD C. 1973).

Conocimiento popular, botánico y mágico de las plantas medicinales

En Chile el conocimiento popular, botánico y mágico de plantas medicinales se encuentra restringido a grupos mino-

Flavia Schiappacasse y José Luis Rojas Vuscovich

ritarios de la población, siendo éstos los que mantienen este conocimiento vivo y los ecosistemas asociados a los lugares de obtención de dichas plantas. Históricamente ya se utilizaban en Chile varias especies nativas, “desde antes de la llegada de los españoles, los distintos grupos étnicos y comunidades indígenas daban usos medicinales a diversas especies nativas y tenían una larga tradición. Dentro de estas especies nativas se encuentra una gran variedad de árboles, muchos de ellos además con un interesante uso maderero. Además de esto, en la flora nativa chilena existe gran variedad de arbustos y hierbas con propiedades medicinales” (CAMPOS, J. 1998). “Se estima que en el mundo existen entre 27.000 y 67.000 especies de plantas comestibles. En Chile hemos estimado un total de 781 especies, cifra que sigue en continuo aumento a medida que se incrementa el número de investigaciones etnobotánicas. Varios de estos pasos, experimentando y realizando preparaciones con diversas plantas, además de la conexión que estos grupos tienen con lo espiritual o sagrado, constituyeron parte de la estrategia de distintos grupos indígenas para identificar nuevos alimentos y excluir a aquellas plantas potencialmente tóxicas” (CORDERO, S., ABELLO L. Y GALVEZ F. 2017).

Conocimiento, uso y valorización de plantas...

Por medio de estos conocimientos ancestrales, populares y etnobotánicos (científicos) se han ido descubriendo propiedades de las plantas existiendo “una amplia gama de productos medicinales, provenientes de hojas, cortezas, frutos o raíces. Su explotación ha sido básicamente artesanal y basada en antiguas tradiciones orales” (CAMPOS, J.1998).

“A comienzos de la década del 2000, surge el Programa Orígenes. Éste, en su dimensión de salud, apunta a: desarrollar modelos interculturales de atención y gestión en salud; mejorar la calidad, sensibilidad y pertinencia cultural de servicios de salud en territorio indígena; fortalecer la medicina indígena; y mejorar el acceso y capacidad resolutive de la red de servicios interculturales” (POBLETE M., GOLDSTEIN E. 2019).

La gran diversidad que existe de pueblos indígenas y de sus conocimientos del uso de las plantas, sumado a estudios etnobotánicos de dichas especies, ha propiciado e impulsado al ser humano “hacia las medicinas “singulares” y los medios terapéuticos “naturales”, redescubriendo esas medicinas, viejas como el mundo, que la publicidad de los fármacos sintéticos le había hecho olvidar. El usuario redescubre y vuelve a valorar la “medicina de las hierbas” y, como siempre a ciegas, se

Flavia Schiappacasse y José Luis Rojas Vuscovich

confía, exigiendo a las “hierbas” funciones y resultados que en muchas ocasiones son solo utópicos” (POLETTI, A. 1979).

Todos aquellos conocimientos curativos con plantas se encuentran en los pueblos originarios y sus ancestros, en el conocimiento popular de la población y en aquellas pesquisas etnobotánicas que se realizan en las diferentes áreas científicas de los saberes académicos tradicionales. “Algunas de las preparaciones que se pueden realizar con las plantas son: aceites medicinales, extractos alcohólicos, baños, cataplasma, cocimientos, colirios, colutorios, compresas, drogas, emplasto, esencias, extracto fluido, gargarismo, infusión (Tisana), jarabes, maceración, polvos, tinturas, vinos o vinos medicinales, zumos” (POLETTI, A. 1979 p. 7)

En relación a los conocimientos botánicos, “desde la antigüedad, las plantas silvestres han sido utilizadas por diferentes poblaciones humanas alrededor del mundo para diversos propósitos, siendo aquellas con usos comestibles y medicinales las de mayor importancia, puesto que son fundamentales para la supervivencia humana (...) hoy en día, las plantas silvestres comestibles contribuyen a diversificar y enriquecer las dietas modernas debido a que aportan vitaminas, minerales, carbohidratos, fibra, proteínas y ácidos grasos en cantidades similares

Conocimiento, uso y valorización de plantas...

e incluso mayores que varias plantas cultivadas” (CORDERO, S., ABELLO L. Y GALVEZ F. 2017 p.13).

“Además de la abundancia de especies silvestres observadas como excelentes forrajes para alimentar al ganado, característica común a todos los territorios andinos estudiados en Chile, resulta particularmente destacable para el área de estudio la riqueza de especies medicinales. Se registraron una serie de características generales de las plantas que orientan a las personas acerca de sus potencialidades medicinales” (VILLAGRÁN C., ROMO M., Y CASTRO V. 2003).

Hábitat, distribución y propiedades medicinales de Boldo, Chilco, Culén y Maqui.

Las informaciones botánicas y propiedades medicinales aquí descritas se obtuvieron de varias publicaciones diferentes, las fotografías son de José Luis Rojas.

Flavia Schiappacasse y José Luis Rojas Vuscovich

BOLDO



Nombres populares: Boldo, Bordo, Foldo (mapudungun)

Nombre científico: *Peumus boldus* (Molina)

Familia: Monimiaceae

Descripción: Árbol o arbusto dioico siempreverde de hasta 20 m de altura.

Hábitat y distribución: Prefiere los suelos húmedos y laderas soleadas de cerros de las pre cordilleras de Los Andes y de la Costa (hasta 1.000 msnm),

Conocimiento, uso y valorización de plantas...

valles y quebradas con presencia de neblina costera. Endémico de Chile, de amplia distribución (30,5° - 40° LS) especialmente abundante en la zona central; es componente esencial del bosque esclerófilo, en especial de la zona costera, donde convive con *Criptocarya alba* (Peumo) y *Lithraea caustica* (Litre).

Usos medicinales: Las hojas se utilizan principalmente para tratar trastornos digestivos y hepáticos, preparadas en forma de infusión, las que se consumen después de las comidas para facilitar la digestión. En concentraciones muy altas pudiera tener efectos adversos, por lo que se recomienda consumirlo con moderación.

Flavia Schiappacasse y José Luis Rojas Vuscovich

CHILCO



Nombres populares: Chilko, Trilco, Chillko, Fucsia

Nombre científico: *Fuchsia magellanica* Lam.

Familia: Onagraceae

Descripción: Arbusto arborescente que alcanza los 4 metros de altura, con vistosas flores colgantes y solitarias de colores rojo y púrpura, y bayas alargadas violáceo-negruzcas, de 1,5 cm de largo.

Hábitat y distribución: Habita quebradas húmedas, bordes de ríos, lagunas y lagos. Gran dispersión geográfica (30° - 53° LS), incluyendo el Archipié-

Conocimiento, uso y valorización de plantas...

lago Juan Fernández.

Usos medicinales: La raíz se utiliza en infusión para el tratamiento de los trastornos hepáticos. Las hojas y flores también se usan en decocción o infusión para las afecciones relacionadas al ciclo menstrual. Sus hojas y corteza son diuréticas, refrescantes y febrífugas.

Observaciones: Tanto el chilco como los híbridos comerciales derivados de él son ampliamente utilizados en jardinería. Sus flores de gran belleza resultan muy atractivas para los picaflones.

CULÉN



Flavia Schiappacasse y José Luis Rojas Vuscovich

Nombres populares: Culén, Culé

Nombre científico: *Otholobium glandulosum* (L.)
J.W. Grimes (syn. *Psoralea glandulosa*).

Familia Fabaceae

Descripción: Arbusto siempre verde de 2 - 4 m de altura.

Hábitat y distribución: Crece próximo a cuerpos de agua o terrenos húmedos, a pleno sol, entre aprox. los 18,5 y 41° LS.

Usos medicinales: La infusión de sus hojas se usa para tratar diarreas, empachos, inapetencia, parásitos intestinales, diabetes y dolor de cabeza. La decocción de las hojas se utiliza para curar heridas y para hacer baños de asiento, lo que mitiga los malestares provocados por las hemorroides. El jugo de las hojas y flores machacadas, así como el polvo de ellas, se usa para lavar heridas. La ceniza tiene las mismas propiedades y se utiliza para el tratamiento de las úlceras. El mismo uso se le da a la pomada elaborada a partir de la raíz.

Observaciones: En algunas personas, el contacto directo con la planta podría provocar reacciones

Conocimiento, uso y valorización de plantas...

alérgicas. Una viajera inglesa aficionada a la botánica, cuenta Benjamín Vicuña Mackenna, llamó al culén el “té indígena de Chile”. El abate Molina comentó, de las hojas de culén, que “si se las cosechara antes de su madurez, como se hace en China con las del té, sería más grato al paladar”. Al describirla, el misionero Ernesto Wilhelm de Mösbach dijo que se trataba de “toda una botica surtida por el Creador”.

MAQUI



Nombres populares: Maki, Keldon, Kelon, Kulon
(mapudungun)

Flavia Schiappacasse y José Luis Rojas Vuscovich

Nombre científico: *Aristotelia chilensis* (Molina)
Stuntz

Familia: Elaeocarpaceae

Descripción: Arbusto siempre verde de 3-4 m de altura, de tallos pardo rojizos.

Hábitat y distribución: Lugares húmedos y sombríos, laderas de cerro y bordes de bosque entre aprox. los 30,5 y 47° LS. Regiones Coquimbo, Valparaíso, Metropolitana de Santiago, O'Higgins, Maule, Nuble, Bio-bío, Araucanía, Los Ríos, Los Lagos, Aysén, Archipiélago Juan Fernández.

Usos medicinales: Las hojas se utilizan para bajar la fiebre de los niños. Las hojas secas y en polvo sirven de unguento para curar heridas y cicatrices. La infusión de las hojas y los frutos también sirve para bajar la glicemia. Además, los frutos en tisanas se utilizan como antidiarreicos.

Observaciones: La recolección indiscriminada de la especie a fin de satisfacer la creciente demanda de mercado ha aumentado progresivamente en el último tiempo, por lo que debería priorizarse su cultivo por sobre la recolección en estado silvestre.

Conocimiento, uso y valorización de plantas...

Se considera las bayas del maqui como el antioxidante más potente de las frutas nativas americanas conocidas. Para el pueblo mapuche tiene una importante función sagrada y chamánica, siendo imprescindible en las ceremonias, tanto en forma de ramas verdes para asperjar como quemado en sahumero.

Uso y valorización de plantas medicinales nativas chilenas, entrevista con una mujer Aymara³

Analizadas las referencias en relación al uso, valorización y conocimientos de plantas medicinales chilenas se pudo detectar la falta de información por parte de la sociedad en ge-

3. Aymara: Integrado por más de 3 millones de personas que se distribuyen entre Perú, Bolivia y Chile, el pueblo Aymara es hoy una de las etnias más importantes de Sudamérica. Dotados de una fuerte cohesión étnica que se sustenta en el uso de una lengua y organización social propia, los aymaras han sobrevivido a siglos de explotación económica y aculturación forzada, adaptándose exitosamente a los más diversos contextos políticos (Biblioteca nacional digital de Chile).

Flavia Schiappacasse y José Luis Rojas Vuscovich

neral y en publicaciones científicas relacionadas a dichas plantas. Por otra parte, el traspaso de conocimiento no se realiza a cualquier persona, generalmente dichas informaciones son transmitidas en las familias o clanes de los pueblos originarios de manera que su acceso queda relativamente restringido para la población general. Estos conocimientos forman parte de una visión cosmogónica que dificulta el entendimiento y creencia, por parte de la población, de que la planta tenga un “poder curativo”. La entrevista a continuación se realizó a una mujer Aymara (Elizabeth Portocarrero)⁴ que cuenta su visión en relación a las plantas medicinales chilenas.

Entrevista realizada el 21/09/2020 via aplicación de internet.

1. ¿Cree que las plantas medicinales son valoradas por los pueblos originarios y por la población en general? ¿Cuál es ese valor? **R.** *Por los pueblos originarios continúa siendo muy valorada y utilizada, ya por las poblaciones más urbanizadas disminuye su valor y uso. Se*

4. Elizabeth Portocarrero autorizó en forma digital (por medio de foto enviada por una aplicación de internet) la publicación de la entrevista el 02/10/2020.

Conocimiento, uso y valorización de plantas...

*percibe por la cantidad de “consultorios” o “lugares de
atendimiento” que utilizan las plantas medicinales a ni-
vel público (políticas de gobierno en consultorios u hos-
pitaes a nivel país). La falta de valorización por parte
de la población se debe, en gran medida, a la falta de
conocimiento y su efectividad a nivel fitológico (com-
prensión científica de las plantas) y mágico (comprensión
espiritual de las plantas).*

2. ¿Existe un uso diario de plantas por parte de pobla-
ciones humanas con fines curativos? **R.** *En general las
poblaciones urbanas o periurbanas no utilizan las plan-
tas con fines curativos y sí más como medio práctico de
terminar con un dolor o molestia localizada o no gra-
ve. Sí se percibe que crece la necesidad por parte de las
poblaciones, de utilizar y conocer las plantas medicinales
por ser una herramienta de cura disponible para todos
en la Naturaleza. De a poco se están dando cuenta que
una salud integral se puede lograr utilizando diversas
plantas.*
3. ¿En el Chile actual el conocimiento del uso de plan-
tas medicinales a nivel popular o mágico es difundi-
do? O sea, ¿Se realiza la transmisión de conocimiento

Flavia Schiappacasse y José Luis Rojas Vuscovich

por medios orales (vivencia) o por medio de estudios etnobotánicos? **R.** *Pienso que en la actualidad está comenzando a ser más difundido, principalmente por los “problemas de la separación del hombre con la naturaleza, generando enfermedades en los más diversos ámbitos de la vida contemporánea” y porque las poblaciones urbanas ya no cuentan con esa amplia disponibilidad en la naturaleza de especies vegetales que curen. La transmisión por parte de los pueblos originarios se realiza actualmente, pero se está perdiendo cada vez más, principalmente por el uso predatorio y extractivo de todos los recursos naturales, la pérdida de ecosistemas contenedores de esa información milenaria y de la desaparición de etnias o naciones indígenas conocedoras de estas valiosas informaciones.*

4. ¿Existen prejuicios en relación a la efectividad de las plantas medicinales y de quienes las recetan? (medico v/s conocimiento oral o ancestral). **R.** *Si, existe mucho prejuicio en relación a utilizar plantas medicinales como medio de cura, sobre todo por personas que no son médicos, a mi modo de ver los médicos atacan uno o más síntomas recetando fármacos (que en su mayoría*

Conocimiento, uso y valorización de plantas...

proviene de principios activos de muchas plantas) y no atacan la *enfermedad en forma integral visualizando al individuo como un sistema único integrado*. “Lo que el médico dice es ley”. Los sistemas de cura ancestrales utilizan las plantas de forma integral, ya que además de evaluar al individuo en su parte física, lo analizan desde una perspectiva espiritual de conexión con la naturaleza y de la información que esta naturaleza le proporciona al curandero o conocedor de las plantas y sus propiedades. Ésta persigue que el individuo se sienta mejor en todos los aspectos y no solo en aquello que le aqueja en ese momento. ■

5. ¿Por qué no valoramos la medicina ancestral, aquella que cura con plantas? ¿Existe un descrédito de estos saberes? **R.** *Creo que, al ser una medicina reemplazada por la occidental, y nosotros como un pueblo colonizado, accedemos y aceptamos otros saberes, en descrédito de lo que ya sabíamos de nuestros antepasados. Aunque hay cada vez una mayor cantidad de personas conscientes, que están reaprendiendo de nuestra medicina ancestral.*
6. ¿Cuál es el valor y respeto que damos a aquello que nos proporciona la vida y la existencia?

Flavia Schiappacasse y José Luis Rojas Vuscovich

7. **R.** *Cada vez hay más consciencia de cuidar y proteger los distintos ecosistemas, las personas están en más valor y respeto hacia la naturaleza, mediante los hábitos propios que ejercen en su sistema y familia.*
8. ¿Qué estamos haciendo para preservar y cuidar esos saberes? **R.** *Estamos realizando mejoras y ayudas a mediano y corto plazo, desde difusión de saberes mediante vías digitales, o como tener un sistema más optimizado de los que ya se están realizando actualmente.*
9. ¿Cómo los pueblos originarios preservan, trabajan y divulgan estos conocimientos de cura con plantas? **R.** *Al principio era sólo por vía oral, ahora a través de distintas plataformas e interacciones, se van divulgando los conocimientos. Todos los sistemas vivientes precisan de las plantas para poder vivir y esa interrelación depende, en gran medida, en cómo protegemos y cuidamos de las plantas y sus entornos en donde ellas se distribuyen. Hoy nos encontramos en una situación crítica, en donde todos esos conocimientos y sabidurías se están perdiendo, en los actuales sistemas políticos no se valorizan y peor aún, se marginalizan, se persiguen y destruyen. Actualmente estos sistemas políticos no protegen ni valorizan estos sabe-*

Conocimiento, uso y valorización de plantas...

*res milenarios condenándolos a desaparecer de nuestros
saberes colectivos.*

Resultados

El ser humano debe abrir sus horizontes, conocer e investigar las plantas, conversar con ancianos e indígenas, y, de esta forma, poder relacionarse y utilizar las plantas para su propia salud y bienestar y la de quienes lo rodean. “Actualmente, existe la urgente necesidad de salvaguardar el conocimiento tradicional sobre el uso de las plantas silvestres comestibles y medicinales, debido a que este está extinguiéndose progresivamente como consecuencia de la desaparición de las etnias indígenas que lo resguardan y los procesos de erosión cultural a los que están sujetas las sociedades modernas” (CORDERO, S., ABELLO L. Y GALVEZ F. 2017, p.14). Debemos extirpar los prejuicios que existen en torno de las plantas y de quienes las recetan, al final, cuando no se conocen las plantas, no se tiene relación con ellas y conocimiento de cómo curan, no sirve de nada rotular de “ineficaces” o de “charlatanería” ya que justamente desconocemos por completo los tratamientos con

Flavia Schiappacasse y José Luis Rojas Vuscovich

plantas. Dichos tratamientos son generados a partir de una visión planetaria integral e integrada, colocando al individuo como una unidad “bio-psico-social”⁵ perteneciente al todo. “Necesitamos entender que la visión cartesiana del mundo no encaja en la tradición oral porque esta última no considera al hombre, según Rivas Neto, como un ser espiritual biopsicosocial. No existe disociación del hombre consigo mismo, con la humanidad, con la naturaleza y con el Orixá⁶. Esta relación es de interdependencia. El ser humano está inserto en un sistema de red que recorre en un continuo: el natural y el sobrenatural. No existen las cuestiones “geográficas” de estar cerca o lejos, y si, de estar” (RIVAS NETO, 2016, p.17) (traducción de J.L. Rojas).

La cura por medio de plantas es, sin duda, una de las mejores fuentes curativas milenarias con que el ser humano cuenta, desde siempre disponibles y con bibliotecas vivas distribuidas alrededor del planeta. La disponibilidad de plantas

5. Biopsicosocial, termino propuesto y descrito por Francisco Rivas Neto en *Teologia da convergência*

6. *Orixá*: Diosas y Dioses cultuados por las más diversas creencias con raíces africanas, relacionados a familias, tribus y clanes.

Conocimiento, uso y valorización de plantas...

con fines curativos es, y será siempre, labor de los humanos, manteniendo y cuidando de todos los ecosistemas del planeta y de sus ancestrales que mantienen viva la transmisión de sabiduría y conocimiento de las plantas. “Por tanto, todo indica que no debe existir oposición o contradicción entre la medicina natural y la sintética: son complementarias y ambas sirven para proteger la salud de toda la humanidad” (HOFMANN A., FARGA C., LASTRA J. Y VEGHAZI, E. 1992 p.3). Poder curar con plantas dependerá estrechamente de la vivencia que se tenga con aquellos ancestros y etnias vivas que desde siempre han existido. Por eso es importante saber que “el uso de estos recursos no siempre fue sustentable. En Chile, distintas especies nativas fueron recolectadas indiscriminadamente, causando que hoy en día se encuentren con problemas de conservación (CORDERO, S., ABELLO L. Y GALVEZ F. 2017 p.22).

El poder curativo de las plantas está y ha estado desde siempre en la naturaleza, en nosotros mismos.

Flavia Schiappacasse y José Luis Rojas Vuscovich

Bibliografía

- AMERICA LATINA Y EL CARIBE Dirección de productos forestales, FAO, Roma. Santiago, Chile 1998. Acceso 24/09/2020 <http://www.fao.org/3/a-t2368s.pdf>
- CAMPOS, Jorge Roasio. *Productos forestales no madereros en Chile*. Corporación de Investigación Tecnológica, INTEC – Chile, oficina regional de la FAO para América latina y el Caribe 1998.
- CARNEIRO, J., RIVAS, M.E. *Teologia da convergência*. Ênfase nas religiões afro-brasileiras Ano II – N° 3 agosto de 2011 ISSN 2236-1642. p.72, Acceso el 24/09/2020 <https://issuu.com/teologiadessintese/docs/3edicao>.
- CORDERO, Sebastián. ABELLO Lucía y GALVEZ Francisca. *Plantas silvestres comestibles y medicinales de Chile y otras partes del mundo. Guía de Campo*. Concepción, Chile. Editorial Corporación Chilena de la Madera. 2017 p. 292.
- HOFFMANN, Adriana et al. *Plantas Medicinales De Uso Común En Chile*. Ediciones FUNDACIÓN CLAUDIO GAY. Santiago de Chile. 1992.
- LOVELOCK, James. *Gaia, cura para um planeta doente*, São Paulo, Editora Cultrix, 2006.
- MINISTERIO DE LAS CULTURAS, LAS ARTES Y EL PATRIMONIO. Memoria chilena Biblioteca nacional digital de Chile. Acceso

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Conocimiento, uso y valorización de plantas...

26/09/2020. Disponible en:

<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-605.html>.

MINISTERIO DE LAS CULTURAS, LAS ARTES Y EL PATRIMONIO,
SERVICIO NACIONAL DE PATRIMONIO CULTURAL. *Plantas
de uso medicinal en Chile indígena y tradicional*. Editora: centro de
documentación de bienes patrimoniales web. Acceso 08/09/2020.
Disponible en: [https://www.cdbp.patrimoniocultural.gob.cl/652/
w3-article-93568.html?_noredirect=1](https://www.cdbp.patrimoniocultural.gob.cl/652/w3-article-93568.html?_noredirect=1).

POBLETE, Mario; GOLDSTEIN, Eduardo. *Políticas de Salud Intercultu-
ral en Chile*. Asesoría técnica parlamentaria. Biblioteca del congreso
nacional de Chile. Acceso 24/09/2020 [https://obtienearchivo.bcn.cl/
obtienearchivo?id=repositorio/10221/27514/1/BCN_Poblete___Po-
liticas_de_Salud_Intercultural_en_Chile_final.pdf](https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=repositorio/10221/27514/1/BCN_Poblete___Po-
liticas_de_Salud_Intercultural_en_Chile_final.pdf)

POLETTI, Aldo. *Plantas y flores medicinales*. Barcelona. Editora Instituto
Parramón 1979 p. 208.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*, São Paulo, Companhia das Le-
tras, 2001, 591 p.

TOMPKINS, Peter; BIRD, Christopher. *La vida secreta de las plantas*.
New York U.S.A. Editora Diana. 1973, p. 309.

VILLAGRÁN, Carolina, ; ROMO, Marcela; CASTRO, Victoria. Etnobo-
tánica del sur de Los Andes de la primera Región de Chile: un enlace
entre las Culturas altiplánicas y las de quebradas Altas del Loa superior.



REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Teologia umbandista: sua diversidade

Dr. João Luiz Carneiro¹

Resumo: o presente artigo tem como pretensão discutir a teologia umbandista calcada numa perspectiva de diversidade. Partindo desta cadeira relativamente nova no cenário acadêmico, as umbandas são apresentadas com as suas principais características, desde a formação histórica até os elementos que a constituem tomando como base autores que formaram o campo ou são formados em teologia.

1. João Luiz Carneiro é pós-doutor (UMESP) e doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), docente da Faculdade de Itanhaém (Faíta) e membro do grupo de pesquisa “Diversidade religiosa na sociedade secularizada” do CNPq. Autor de livros, com destaque para *Religiões Afro-brasileiras: uma construção teológica*, publicada pela Editora Vozes.

Dr. João Luiz Carneiro

Palavras-chave: umbandas; teologia umbandista; religiões afro-brasileiras; escolas umbandistas.

A teologia nasceu na Grécia dentro do espectro da filosofia. Séculos depois, mais especificamente na Idade Média, quando os teólogos cristãos consideravam a filosofia como serva da teologia (CORTINA; MARTÍNEZ, 2005). Diante dessa “nova” condição histórica, boa parte dos centros acadêmicos europeus nesse período dedicavam basicamente suas pesquisas filosóficas para atender a doutrina da Igreja.

Portanto, muitas das reflexões filosóficas migraram para a teologia. Algumas dessas ficaram marcadas no senso comum e podem ser evocadas e lembradas aqui: De onde vim? Para onde vou? Quem sou eu?

Tais perguntas podem ser aplicadas não só na história da teologia, mas no estudo de uma tradição religiosa específica. No caso das umbandas, de alguma maneira, religiosos e acadêmicos perseguiram essas problematizações.

De onde vêm as umbandas, para onde elas vão... E, principalmente, umbandas, afinal, quem sois vós?

A questão atualmente nem é tanto onde encontrar quem respondeu ou o que respondeu. Ao mesmo tempo em que tan-

Teologia umbandista

tos anos de pesquisas acadêmicas foram dedicados às umbandas e tantos sacerdotes e sacerdotisas de escol na experiência religiosa de seus terreiros geraram de sabedoria, permitiram – literalmente – uma infinidade de possibilidades.

No entanto, existe uma escolha dos acadêmicos que se dedicam à teologia umbandista em usar a palavra umbandas no plural e não no singular que merece a sua atenção. Não é possível afirmar que exista uma religião sem diversas formas de culto, interpretação e exercício na sociedade civil. Mesmo as religiões com grande centralização do poder, com mito fundante pouco contestado no âmbito da fé e com códigos sagrados escritos, o que aparentemente geraria menores oportunidades de diversificar, acabaram possibilitando uma série de expressões religiosas. Apenas para ficar em um exemplo, o protestantismo deriva do catolicismo mesmo sendo ambas cristãs.

A escolha de manter o nome “umbandas” é uma resposta a um movimento que começou em meados do século passado e foi, mais ou menos, até o final da primeira década do século atual sobre a necessidade de codificação da umbanda. Dedi-quei atenção especial ao tema em outra pesquisa (CARNEIRO, 2014b).

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. João Luiz Carneiro

A realização dos congressos de umbanda na região sudeste, especificamente por parte de seus adeptos no Rio de Janeiro, de fato, possuía o interesse de codificar a umbanda. No século XX, foram três.

O primeiro em 1941, o segundo em 1961 e o terceiro em 1973. Por exemplo, no primeiro congresso foi registrado em suas atas que viriam a ser publicadas no ano de 1942: “[...] estudar, debater e codificar esta empolgante modalidade de trabalho espiritual, a fim de varrer de uma vez o que por aí se praticava com o nome de Espiritismo de Umbanda, e que no nível de civilização a que atingimos não tem mais razão de ser” (ANON, 1942).

Essa tentativa de codificação passou por estratégias diferentes, lembra Emerson Giumbelli. Nas palavras dele “a versão que predominou no 1º Congresso localizava as referências originais da Umbanda nas tradições místicas orientais; já no 2º Congresso, a tese hegemônica deslocou o foco para a África” (GIUMBELLI, 2002, p. 195).

A maior aceitação da umbanda na sociedade do eixo Rio-São Paulo, especificamente os setores mais abastados, ocorre na pena de Patrícia Birman (1985, p. 87), por uma aproximação dos modelos de religiões tradicionais. A constituição de

Teologia umbandista

federações de umbanda vai ao encontro dessa constatação, por meio de três movimentos (BIRMAN, 1985, p. 91):

Aceitando os critérios das elites dominantes, (pois) aceitam o combate aos curandeiros tentando provar simultaneamente que não se encontram entre estes.

[...] acentuar as desigualdades faz parte da própria constituição do campo umbandista, ou seja, como critério utilizado internamente para classificar múltiplos movimentos de concorrência entre os diferentes grupos na luta por melhores posições no campo religioso. ■

As federações passam a se constituir como instâncias que negociam politicamente com a sociedade o lugar de cada terreiro em particular (como religião ou como “caso de polícia”), ou seja, se transformam nos mediadores políticos que atuam no espaço de negociação existente em torno da liberdade de cultos. (CARNEIRO, 2014b, p. 80)

Contudo, todas essas importantes pesquisas colocam, por conta de sua omissão, em xeque as realidades em outros estados do país. Como estaria o movimento umbandista na

Dr. João Luiz Carneiro

região Nordeste ou no Norte? Essas questões de codificação e de tentativa de unificar o entendimento e prática de umbanda geram pouco ou quase nenhum impacto nas realidades separadas por vários quilômetros de distância e ainda sem o advento da internet em larga escala naquele momento histórico. Tal situação impossibilita uma maior influência do que se pratica no eixo Rio-São Paulo em relação aos demais estados ou, pelo menos, cria dificuldades e não vai ser algo rápido.

Mesmo assim, retomando a questão das federações, o processo falhou. Não logrou êxito como eu mesmo constatei:

■

Essa modelagem política da federação abriu portas para o senso comum mudar sua opinião sobre a Umbanda como sendo de baixo espiritismo, marcando espaço na esfera pública substancialmente, principalmente na época da ditadura quando as principais federações do eixo Rio – São Paulo se associaram ao poder militar. Mas o preço a ser pago não foi muito caro? Até que ponto essas federações não foram tanto ou mais preconceituosas quanto os primeiros pesquisadores das Religiões Afro-brasileiras? Para garantir a legitimidade social fora preciso excluir importantes grupos umbandistas (praticantes da Umbanda Omolocô, macumbas várias, entre outros), com o agravante de serem eles mesmos, os dirigentes, religiosos e historicamente situados

Teologia umbandista

num momento em que este tipo de preconceito era ainda mais inaceitável. Talvez a própria história tenha dado a resposta. O modelo de federação nesse segmento religioso fracassou. Sua falência incorreu em uma mínima, para não dizer quase nenhuma, importância para os terreiros umbandistas hodiernos. Mesmo para os praticantes da Umbanda Branca. (CARNEIRO, 2014b, p. 80-81)

Portanto, a utilização do termo umbandas no plural faz sentido para a teologia afro-brasileira. Trata-se de uma forma de resistência à ideia de codificação e unificação da umbanda. Mesmo constatando que a ideia de fazer da umbanda uma religião com um único código e diretrizes unificadas foi superada, cada terreiro é independente para praticar sua fé do jeito que mais lhe convém, ainda é possível observar no campo religioso focos de segmentos umbandistas que defendem essa possibilidade.

A teologia umbandista constrói seu saber com a academia e com o terreiro (CARNEIRO, 2014a). Logo, o desenvolvimento crítico e disseminação da ideia, do conceito “Umbandas”, não deixa de ser um processo de militância por dentro das umbandas e que não vai ferir os preceitos acadêmicos, pois tomando como referência as ciências sociais, disciplina que

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. João Luiz Carneiro

mais pesquisou as religiões afro-brasileiras, é sabido que ao estudar umbanda (usando o termo no singular) admite-se atualmente sua diversidade.

Contudo, essa escolha tem consequências. A diversidade pode admitir qualquer coisa? Basta que um adepto diga estar praticando umbanda e aquilo que ele faz será automaticamente aceito como parte da religião?

No ângulo da fé individual nada pode ser acrescentado, seja uma crítica elogiosa ou mais dura. Há legitimidade tanto em uma pessoa e aqueles que assim desejarem seguir a ideia de quem a dissemina quanto outros religiosos afirmarem que tal prática não seja umbanda. Fica uma questão meramente opinativa. Trata-se de opinião e nada mais.

Do ponto de vista legalista, vale a pena ressaltar que ninguém está acima das leis de seu país. E sua liberdade religiosa não pode ser maior que o combate ao racismo, por exemplo. A prática de racismo no Brasil configura crime. Mesmo para o senso comum, é refutada qualquer associação de prática religiosa a um crime em um país com leis e práticas genuinamente democráticas.

Do ponto de vista teológico, o que realmente interessa nesta discussão, a questão praticada pelo adepto pode ser com-

Teologia umbandista

preendida sob a luz da história e psicologia humana, dentro de uma abordagem proposta por Nietzsche (OLIVEIRA, 2009), das dinâmicas religiosas existentes e das possibilidades que a pesquisa em teologia afro-brasileira chegou até o presente momento em conceituar a realidade dada. A partir dessas validações, as práticas poderão ser ou não aceitas como umbandistas na perspectiva teológica.

Algo muito importante para ser frisado, reforçado e sempre dito. Não é preocupação da teologia umbandista definir o fazer religioso. Isso cabe ao pai ou mãe de santo de cada terreiro com seus respectivos filhos e filhas de santo. A teologia, como já dito, é um ato secundário à fé. Uma análise que é realizada após a crença estabelecida (BERKENBROCK, 2014).

Sendo assim, a teologia umbandista não vai admitir qualquer coisa. No sentido de organizar melhor as ideias, é possível discutir as origens e práticas umbandistas dentro de seu respectivo núcleo duro e as escolas que o compõem em suas zonas de diálogo. Primeiramente será discutido o núcleo duro.

Dr. João Luiz Carneiro

O núcleo duro nas umbandas

O núcleo duro (RIVAS NETO, 2015) das umbandas é constituído pela centralidade no culto aos ancestrais ilustres. Como ancestrais ilustres é possível compreender todos os espíritos que passaram pelo processo de encarnação e, ao longo de sucessivas vidas, realizaram serviços de grande relevância para a sociedade como um todo pela ótica divina dos Orixás.

Esses ancestrais se apresentam nos terreiros como caboclos(as), pretos(as) velhos(as), crianças, exus e pombagiras, marinheiros, boiadeiros, baianos(as), malandros, ciganos(as). Interessante que boa parte desses ancestrais possui nomes e representações masculinas e femininas. Por exemplo, caboclos e caboclas. Outros ancestrais só possuem históricos de manifestações masculinas, caso dos marinheiros e boiadeiros.

Entrando mais especificamente nessa questão de gênero, é possível observar como o poder volitivo do Orixá dialoga o tempo todo com questões sociais, sejam históricas ou culturais. Afinal, a religião é um produto social humano que tem

Teologia umbandista

a fé no sagrado. No Brasil, a entrada de mulheres na marinha se dá tardiamente. A profissão de boiadeiro é majoritariamente masculina nos rincões do país afora². Logo, as representações dentro do terreiro vão em certa medida espelhar essa realidade.

Como já dito, esse núcleo irradia sua influência no campo religioso afro-brasileiro gerando zonas de diálogo dentro das umbandas (intrarreligioso) e inter-religioso (com as demais religiões afro-brasileiras, candomblés e encantarias, bem como outras religiões, por exemplo, espiritismo, catolicismo, islamismo...). Como não existe nenhuma escola umbandista “pura” ou ideal, todas estão localizadas nessa zona de diálogo, como será retomado mais à frente.

O transe conhecido como incorporação, as músicas sagradas, o uso de ervas para variados fins rituais são outros elementos comuns que podem estar presentes no núcleo das umbandas. Ocorre que esses elementos também estão presentes em outros núcleos duros. O que vai mudar não é o que possuem,

2. Não é possível citar o caso das crianças, pois a palavra pode ser usada em qualquer caso de gênero.

Dr. João Luiz Carneiro

mas como ritualizam. Dito de outra forma, as músicas cantadas na umbanda normalmente têm muitas diferenças das que são entoadas nos candomblés, mesmo nos casos onde existe um Orixá em comum para ser louvado.

No que pese os ancestrais serem a base desse núcleo duro, a Vertente Una do Sagrado, construída por F. Rivas Neto (2012), se aplica totalmente ao caso desse núcleo. Um ponto importante para mapear os elementos comuns das umbandas é a releitura umbandista desse conceito.

De uma forma geral, existe o culto monoteísta, dando ênfase à Divindade Suprema como o próprio conceito de “Deus” muito influenciado pelo pensamento cristão. Outras escolas, com maior ou menor influência, vão se ancorar na concepção africana de Zamby ou Olodumaré.

As potestades divinas são formadas basicamente pelos Orixás. Alguns terreiros vão também alçar a essa condição o chamado “Anjo da Guarda”, no que pese tal expressão estar mais associada a exu no contexto de ancestral, ao nosso protetor pessoal. O que vai acontecer com grande frequência são as associações diretas com Jesus, Nossa Senhora e demais santos e santas católicos. Essas representações vão aparecer em pejis, congás, mas em pontos cantados (CARNEIRO, 2017) e al-

Teologia umbandista

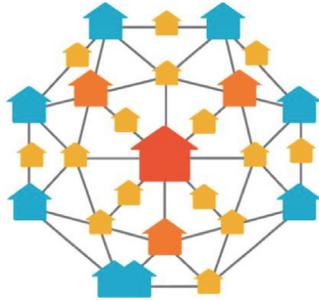
gumas “saídas de santo” conduzidas em umbandas mais africanizadas, onde seus filhos se paramentam como os próprios santos católicos, por exemplo, São Jorge.

Os ancestrais ilustres são a tônica desse núcleo duro, conforme já comentado. Os ancestrais serão os mediadores da humanidade com os Orixás, contudo eles não são Orixás. Por exemplo, o Caboclo Humaitá é um caboclo de Ogum. E não o próprio Ogum. Trata-se de um espírito, tal como qualquer um de nós, que é filho desse Orixá. Ou seja, ser ancestral ilustre até poderia ser entendido como um “título”, mas o mesmo é alcançado na justa medida em que o ser espiritual trabalhou pelo coletivo.

Além disso, quanto mais “iluminado”, mais o ancestral fez pelo coletivo. Com isso, é possível afirmar que existe uma certa hierarquia por dentro desse conjunto conhecido como “ancestrais ilustres”. O entendimento, entretanto, irá variar de escola para escola.

A noção de humanidade, de uma forma geral no conceito de F. Rivas Neto, vai tratar todos os seres humanos que estão encarnados atualmente. Dentro da lógica de terreiro, Maria Elise Rivas associa a uma rede circular.

Dr. João Luiz Carneiro



3

No centro dessa rede está o pai ou mãe de santo. No caso da umbanda esotérica, seria o Mestre ou a Mestra responsável pela comunidade de terreiro. No entorno dela estão os filhos e filhas de santo, quanto mais sênior na iniciação, mais próximo do núcleo, ou seja, da mãe ou pai de santo. Logo em seguida é possível encontrar as pessoas que acorrem àquela comunidade. Finalmente, os demais indivíduos conforme a maior ou menor proximidade e contato com o terreiro.

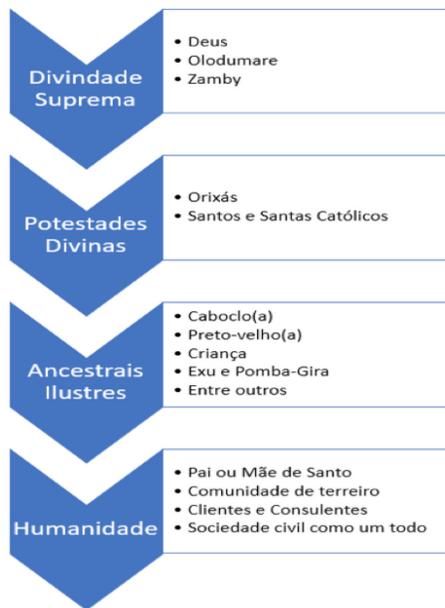
A rede está em contínua movimentação e relacionamento com todos os “nós” da mesma. Portanto, a humanidade, além

3. Fonte: https://lh3.googleusercontent.com/proxy/mgW9XejrIbY_UQ3cz-blbFCKU6IASA71xkE97wBbT89Zir8udLvECK03oCu_ejsoAQUejI-byGeK-NiHuD0ABnJHTpwEdmN8hpEfd1NHuxVWcbbdDdkPUtaCguVkgGS51DR_g7MmKwY-Q Acesso em: 21 abr. 2020.

Teologia umbandista

de receber as influências no mundo sobrenatural predominantemente pelos ancestrais ilustres, também recebe e influencia dentro dela nesse sistema de rede.

De uma forma imagética, a Vertente Una do Sagrado nas umbandas seria assim:



Uma vez abordado o núcleo duro nesses termos é possível discutir as questões das zonas de diálogo onde estão as escolas umbandistas. É o que se segue.

Dr. João Luiz Carneiro

As escolas nas zonas de diálogo das umbandas

Antes de entrar na discussão propriamente dita, uma distinção entre terreiro umbandista e escolas umbandistas precisa ser feita. Trata-se de assuntos distintos, porém o primeiro recebe influência do segundo.

Um terreiro de umbanda não é uma escola de umbanda. Um terreiro de umbanda recebe maior ou menor influência de uma ou mais escolas. Quando alguém da teologia umbandista promove uma classificação, ele ou ela está fazendo no que diz respeito à escola e não ao terreiro.

O terreiro umbandista é o espaço geográfico onde os pais e mães de santo conduzem a sua respectiva comunidade afim para os valores, preceitos e rituais que acreditam ser os melhores e mais fidedignos ao que o Astral Superior orienta, ou seja, ao que os ancestrais ilustres e Orixás determinam. Por esse exato motivo, é comum os terreiros carregarem o nome de Orixás (onde pode ser incluído o seu respectivo nome sincretizado com a tradição cristã). Também é possível observar no meio umbandista a identificação dos terreiros com os nomes

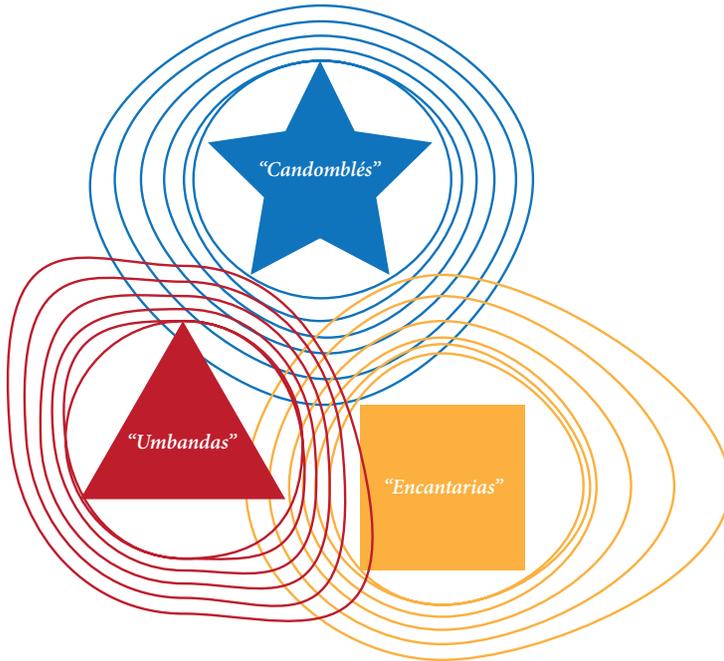
Teologia umbandista

dos ancestrais ilustres que estão na linha de frente da “coroa” mediúcnica do pai ou mãe de santo. Por exemplo: Cabana de Mestre Omulu, Cabana de Pai Miguel das Almas, Tenda Espírita São Jorge, Templo de Oxóssi, Tenda São Lázaro, Seara Umbandista Caboclo Pena Branca, Tenda do Caboclo Arruda e assim por diante.

As escolas umbandistas são formadas por elementos próprios, específicos, que tornam cada expressão única em sua concepção. No ângulo teológico proposto por F. Rivas Neto (2012), é possível afirmar que cada escola umbandista possui uma **epistemologia, método e ética** próprios que, por afinidade, estão dentro do mesmo “guarda-chuva” conceitual de umbandas.

Ao discutir as zonas de diálogo do núcleo das umbandas e suas escolas, a visão de como F. Rivas Neto enxerga a realidade afro-brasileira imagetivamente é importante e será lembrada aqui:

Dr. João Luiz Carneiro



4

As zonas de diálogo são assimétricas. Isso quer dizer que cada escola umbandista receberá maior ou menor influência do seu núcleo, mas também de outros núcleos afro-brasileiros e outras religiões no contexto mais amplo.

4. Cf. Rivas Neto, 2015.

Teologia umbandista

Em outra pesquisa, estudei um processo interessante chamado “umbandização” (CARNEIRO, 2014b). Na ocasião, minha pesquisa apontou para algo real, mas parcial. Por meio de intensa pesquisa em vários autores clássicos, foi possível identificar que as umbandas influenciavam de forma ativa e constante todas as religiões afro-brasileiras. O que não foi apontado, e faço questão de reparar aqui, é que o candomblé e a encantaria produzem e recebem grandes influências também. Algo que F. Rivas Neto apontou com maior amplitude e reconhecendo sua assimetria (RIVAS NETO, 2015).

No que diz respeito à formação histórica dessas escolas, já foi citado o importante trabalho de Maria Elise Rivas (2013). Ela afirma o nascimento das umbandas em vários momentos histórico dando origem às várias escolas.

Retomando a pesquisa de umbandização, é possível compreender o nascimento do núcleo das umbandas tardiamente, após de já existirem tanto os candomblés quanto as encantarias. Ambas influenciaram por suas escolas próprias a primeira escola umbandista: a macumba. O caboclo deixa de ser exclusivamente um encantado que está presente nos terreiros de candomblé. O exu deixa de ser exclusivamente um Orixá. Esses “personagens”, detentores de grande poder nas religiões

Dr. João Luiz Carneiro

afro-brasileiras, viram ancestrais ilustres nas macumbas. Daí as várias escolas umbandistas vão surgindo. Para chegar a esse ponto, alguns fatos históricos precisam ser mapeados.

Edison Carneiro ressalta a figura do caboclo nos candomblés tradicionais. “Assim, no Engenho Velho e no Gantóis, duas casas onde a tradição queto exerce uma verdadeira tirania, pude ver, cantar e dançar para encantados caboclos” (CARNEIRO, 2008, p. 52). Interessante que o caboclo é visto por Edison Carneiro como encantado, o que reforça as influências entre os candomblés e as encantarias mesmo nas casas mais tradicionais da Bahia. Na sequência da descrição da influência dos caboclos nos cultos de candomblé, mesmo os mais tradicionais, retomando Edison Carneiro (2008, p. 52), ele coloca que a fusão com o espiritismo produziu as sessões de caboclo, algo típico nos rituais umbandistas (CARNEIRO, 2014b, p. 105-106).

Roger Bastide tenta manter uma certa “pureza” africana nos cultos de candomblé informando que “Os candomblés tradicionais, Engenho Velho, o Gantuí, Opô Afonjá, a Casa das Minas... continuam rejeitando toda interferência das religiões indígenas a fim de se manter fiéis aos cultos ancestrais, iorubá ou fon” (BASTIDE, 2006, p. 220). Porém, o mesmo

Teologia umbandista

Bastide ouviu muitas vezes dizer que o candomblé iorubá traz dentro de si um “caboclo”. “Uma das explicações que me apresentam é que aquele que os sacerdotes do candomblé chamam de caboclo não seria senão Oxóssi, um deus autenticamente africano” (BASTIDE, 2006, p. 220). Uma crítica teológica aqui se faz importante, considerando essa questão verdadeira, “[...]por que os próprios sacerdotes não mencionavam diretamente Oxóssi? Tendo em vista que (ele) [...] conhece tão bem, ou melhor, o Orixá quanto o próprio pesquisador” (CARNEIRO, 2014b, p. 105-106).

Roger Bastide (1971, p. 386) constitui duas formas de compreender as várias religiões afro-brasileiras. “O religioso, propriamente dito, que busca correspondências entre sistemas diferentes e o mágico, que busca adição de elementos dos referidos sistemas” (CARNEIRO, 2014b, p. 107). Fazendo uma adaptação desse achado de Bastide aos conceitos da teologia afro-brasileira, podemos associar cada sistema com uma escola.

“A magia ocupa a função de percorrer o sistema religioso complexo da questão afro-brasileira para criar [...] interações e reinterpretções dos elementos específicos dentro de uma própria escola e desta com as demais” (CARNEIRO,

Dr. João Luiz Carneiro

2014b, p;107). Como agentes mágicos dentro das religiões afro-brasileiras surgem dois símbolos importantes: caboclo e exu.

Sobre o caboclo, Roger Bastide (1971, p. 386-387) reconhece na atuação mágica dessa entidade a função social de reduzir a oposição entre elementos religiosos africanos e europeus, nesse caso, católicos. “Nos Candomblés tradicionais, a separação é mais evidente, nos Candomblés de Caboclo diminui e nas Macumbas Cariocas (com maior influência da entidade caboclo) praticamente acaba-se a dicotomia” (CARNEIRO, 2014b, p. 107).

O candomblé de caboclo, ainda na Bahia, tem correspondência ao que se constitui pelos seus adeptos como “linha de caboclo” no Rio de Janeiro (RAMOS, 2003, p. 131). Na mesma pesquisa afirma: “No culto de caboclo (lei de caboclo ou linha de caboclo, como chamam os negros), há também curioso sincretismo dos orixás fetichistas com as divindades dos mitos ameríndios e elementos do folclore branco” (RAMOS, 2003, p. 131). Tal constatação são formas ou “proto-formas” das umbandas, mas ainda nas zonas de diálogo dos candomblés.

Arthur Ramos (2003, p. 131), ao descrever o candomblé

Teologia umbandista

de caboclo, aproxima-o da prática banto. A grande distinção está na presença dos encantados, notadamente o caboclo, ou “santos” como sua pesquisa identificou também ser o nome (CARNEIRO, 2014b, p. 108). Importante que mais do que nomes ou marcas, “santos” e “caboclo” são símbolos importantes das umbandas presentes na Vertente Una do Sagrado das umbandas que fora apresentada há algumas páginas.

Em 1973, Roger Bastide (2006, p. 218-219) constata um forte fluxo migratório no Brasil, fato que muda o cenário religioso afro-brasileiro. Sua nova análise retoma as categorias do Catimbó e Candomblé. No primeiro momento, reforça suas características distintas. No segundo, já apresenta o Candomblé de Caboclo, influência banto, por ser estes últimos mais abertos às incorporações de outros elementos religiosos quando comparados aos Iorubá ou os Fon, com a coexistência dos dois cultos supracitados. Isso não nega novas (re)elaborações. Como exemplo, o Catimbó adota instrumentos musicais não utilizados até então, caso do tambor, e o Candomblé adota definitivamente o caboclo e toda a sua magia (BASTIDE, 2006, p. 221). (CARNEIRO, 2014, p.108-109)

Dr. João Luiz Carneiro

Se observada a questão teológica, o candomblé de caboclo é uma legítima escola religiosa afro-brasileira que faz conexões entre os candomblés, majoritariamente angola, mas também ketu em alguma medida, e as encantarias, catimbó e jurema, com as umbandas, com maior influência para as práticas africanizadas, caso da umbanda omolocô. Naturalmente o caboclo ocupa função central na doutrina e prática ritual (CARNEIRO, 2014b, 108).

■ O caboclo, enquanto mestiço na sociedade brasileira, nesse ângulo, também alarga as porias entre os tipos ideais dos cultos praticados no Brasil. Dito de outra forma, o caboclo, na perspectiva sociológica, cria pontes entre as várias Escolas das Religiões Afro-brasileiras. Um importante aspecto da **umbandização**. (CARNEIRO, 2014b, p. 108, grifo do autor)

O candomblé com a presença dos seus encantados em rituais específicos, o catimbó com sua dinâmica de atendimento de espíritos com os consulentes (mestres e mestras do catimbó) e candomblé de caboclo vão dar origem às primeiras manifestações de umbanda. Contudo, são as macumbas cariocas que surgirão como primeira manifestação umbandista ou protoumbandista.

Teologia umbandista

Na macumba carioca ocorre um entrecruzamento profundo entre o catimbó e candomblé. A pena de Bastide considera a convergência dessas duas escolas como “contração do tempo sagrado, o qual, em vez de se estender ao longo do ano em festas alternadas, africanas, ameríndias, une-as num mesmo momento privilegiado da duração” (BASTIDE, 2006, p. 223).

Em outra obra, Arthur Ramos considerava um termo genérico que expressa uma prática em todo o Brasil para designar as várias práticas rituais afro-brasileiras. “Hoje, há macumba para todos os efeitos. A obra do sincretismo não conhece mais limitações. A macumba invadiu todas as esferas” (RAMOS, 2003, p. 144).

Esse fato observado por Arthur Ramos enseja a ideia da macumba como a grande gênese das umbandas pelo Brasil⁵. Só em um segundo momento que vão aparecer as influências espíritas.

Para Roger Bastide a construção da umbanda branca (ou escola de umbanda cristã na abordagem teológica) se deu na

5. Lembrando que um dos significados da palavra macumba é de instrumentos de percussão.

Dr. João Luiz Carneiro

década de 1930 e argumenta, adicionalmente, que: “O candomblé e a macumba são considerados, e se autoconsideram, religiões africanas. Em compensação, o espiritismo de umbanda se considera uma – tenho quase vontade de dizer: a – religião nacional brasileira” (BASTIDE, 2006, p. 225). Eu lembro também que “a influência kardecista e teosófica entra em jogo nessa integração sugerida, pois o sincretismo espontâneo agora tenta ser, por parte de seus próprios adeptos, aparentemente ‘refletido’” (CARNEIRO, 2014b, p. 109-110). E mais à frente constato que “são essas as doutrinas europeias que dão o apelo estético de algo racional, estruturado” (CARNEIRO, 2014b, p. 110).

Existe nesse momento, corroborado pelos congressos de umbanda promovido pelos seus adeptos na época, uma meta quase utópica: “[...] tentar uma síntese coerente das diversas religiões que se enfrentam no Brasil, as dos brancos católicos ou espíritas, [...] os índios, e finalmente as dos antigos escravos africanos [...]” (BASTIDE, 2006, p. 226). Mais do que isso, existe uma tentativa de torná-las harmônicas entre si.

O resultado dessa apropriação resulta em algo quase pejorativo: “O espiritismo de umbanda resulta, portanto, numa confusão total de valores com o intuito de apresentar aos seus

Teologia umbandista

fiéis uma religião unificada que expressa a própria alma do Brasil [...]” (BASTIDE, 2006, p. 227). Ocorre que a religião de umbanda não é unificada, vide a discussão de codificação citada aqui e as palavras de Maria Elise Rivas sobre o mito de origem da umbanda (RIVAS, 2013). Tal codificação sequer ocorre na escola de umbanda cristã (CARNEIRO, 2014b, p. 110). Não é por menos que ficou corrente no meio acadêmico a ideia de que a umbanda pode ser representada como um corpo sem osso, pois não se sustenta como corpo de conhecimento estruturado.

■

A Umbandização promove o casamento de deuses africanos com os espíritos indígenas, na leitura de Roger Bastide (2006, p. 229). Se a figura simbólica do casamento está correta, essa união certamente será poligâmica nas Religiões Afro-brasileiras. Afinal, para além do “casal” evocado por Bastide, não podem ser olvidados os santos católicos, a doutrina kerdécista e as práticas orientais. Claro que cada escola das Religiões Afro-brasileiras bebe um pouco mais dessa ou aquela influência, sem – entretanto – quebrar a gestalt do todo. (CARNEIRO, 2014b, p. 110-111)

Dr. João Luiz Carneiro

Ou seja, a mesma força das religiões afro-brasileiras que está na sua diversidade pode gerar fraqueza, quando observada a confusão de símbolos e influências das mais variadas possíveis origens em um terreiro quando analisado todo o conjunto como algo unificado.

Nesse sentido, a ideia de escolas favorece o entendimento na diversidade com suas especificidades em diálogo. O núcleo das umbandas é gestado pelos núcleos mais antigos, candomblés e encantarias. A primeira influência dar-se-á pelos candomblés jeje-nagô. A segunda influência pelos catimbós.

Já “dentro” das umbandas, surgem as macumbas Brasil afora. Pegando o modelo carioca como exemplo, mas sem pretensão de dar conta de toda a realidade umbandista em um país continental, teremos sua epistemologia calcada no conhecimento do Orixá transmitido pelos seres encantados. O exu da macumba, bem como o caboclo das macumbas, nada mais são que “orixás que se encantaram”, numa linguagem poética, mas verdadeira. Afinal, o inquite como força motora do candomblé de caboclo não vai predominar nas umbandas, mas sim o Orixá jeje-nagô. Já os rituais são predominantemente consultas como realizadas nos catimbós. Dessa união entre orixá e encantado “nasce” o símbolo

Teologia umbandista

dos ancestrais ilustres por dentro das umbandas a partir das macumbas.

Nas macumbas, sua metodologia surge na transmissão de feitiços e magias dos pais e mães de santo para seus filhos e filhas de santo. Saber fazer a magia girar e a performance dos rituais e danças é central. Sua ética está na relação de escambo, muitas vezes objetivando atender interesses de curto prazo. Curar doenças, trazer a pessoa amada de volta, melhorar a vida financeira e afastar os maus espíritos.

A classe média vai se relacionar profundamente com essas macumbas, mas sempre em uma relação de clientelismo. Com o advento do espiritismo e teosofia, é possível dar um ar de “perfume francês”, nas palavras de W. W. da Matta e Silva (1917-1988), à macumba. A construção da umbanda cristã, inicialmente reconhecida como espiritismo de umbanda e umbanda branca ou de mesa, vai ser concretizada com esse espírito. Um processo de kardequização das macumbas pela classe média urbana.

Anos depois, Tata Tancredo da Silva Pinto tenta resgatar as raízes africanas das umbandas bebendo na fonte dos candomblés. Sua atuação nesse sentido foi bastante contestada pelos seus pares religiosos e diminuída na história. Os aca-

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. João Luiz Carneiro

dêmicos se debruçaram sobre o tema, mas sem grandes repercussões⁶. Tal movimento fez com que fundasse a chamada “umbanda omolocô”.

Tanto a macumba quanto a umbanda cristã e umbanda omolocô são escolas umbandistas porque estão dentro do núcleo das umbandas, possuem pontos em comum que estão nas zonas de diálogo desse núcleo e elementos próprios que podem ser reconhecidos naquela análise tridimensional citada: epistemologia, método e ética.

Outras escolas podem ser citadas. Caso da umbanda oriental, com influência em vários terreiros umbandistas pela falange de ancestrais conhecida como “linha do oriente”. A única tentativa de aprofundar tal corpo de conhecimento em escola fora feita pelo próprio F. Rivas Neto. Seus esforços em rituais e práticas foram tangibilizados em textos, com destaque para *Sacerdote, Mago e Médico: cura e autocura umbandista* (RIVAS NETO, 2003).

Além disso, poderia ser citada a umbandaime, umbanda esotérica ou iniciática. Existem novas escolas que estão

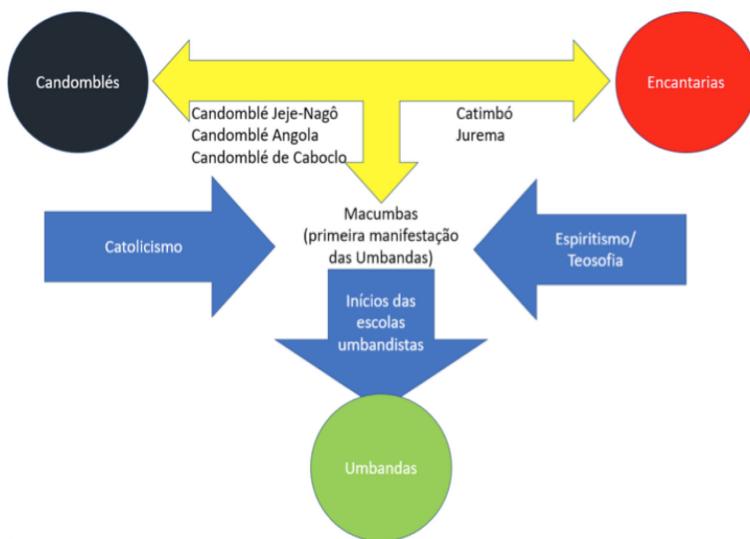
6. Um exemplo de exceção está no trabalho de Bahia e Nogueira (2018).

Teologia umbandista

por surgir. Escolas atuais podem ser fundidas. Outras escolas podem deixar de existir, caso da própria macumba que com o tempo se tornou muito mais uma expressão de identidade que uma escola com fortes influências atuais. O próprio meio religioso costuma dizer: “eu sou da macumba” ou “eu sou macumbeiro”.

A teologia umbandista pode ser vista pela ótica dos ancestrais ilustres. Uma aproximação entre os deuses africanos e africanas (muitas das vezes sincretizados com santos e santas católicos) com os encantados. Os ancestrais, por excelência, são os mediadores. As umbandas como religiões de mediação estão o tempo todo buscando isso, conectar as realidades de acordo com as características próprias de cada escola. Isso vai justificar os favores mágico-religiosos nas umbandas mais africanizadas, bem como a “caridade” das umbandas cristãs.

Dr. João Luiz Carneiro



Referências

- ANÔNIMO. *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. Vol 1 e 2. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTIDE, R. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- BERKENBROCK, V. J. A teologia como sabedoria iniciática: elementos

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Teologia umbandista

para uma teologia fundamental afro-brasileira. In: OLIVEIRA, Irene Dias de; RIVAS, Maria Elise; JORGE, Erica. (Org.). *Teologia afro-brasileira*. São Paulo: Aché, 2014.

BIRMAN, P. Registrado em Cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda In: BROWN, Diana et al. (Org.). *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

CARNEIRO, J. L. *Academia no terreiro ou terreiro na academia? A função da Faculdade de Teologia Umbandista no diálogo entre adeptos de religiões afro-brasileiras e acadêmicos na esfera pública*. 310 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014a.

CARNEIRO, J. L. *Religiões Afro-brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis: Vozes, 2014b.

CARNEIRO, J. L. *Os Orixás nas Umbandas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. *Ética*. São Paulo: Loyola, 2005.

GIUMBELLI, E. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, V. G. (Org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*, São Paulo: Summus, p. 183-217, 2002.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A psicologia como procedimento de aná-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. João Luiz Carneiro

lise da moralidade nos escritos intermediários de Friedrich Nietzsche. *Estud. pesqui. psicol.*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, dez. 2009. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812009000300002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 21 abr. 2020.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia Editorial, 2003.

RIVAS, M. E. *O mito de origem*. São Paulo: Arché, 2013.

RIVAS NETO, F. *Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade*. São Paulo: Arché, 2012.

■ RIVAS NETO, F. *Teologia do ori-bará*. São Paulo: Arché, 2015.

RIVAS NETO, F. *Sacerdote, mago e médico: cura e autocura umbandista*. São Paulo: Ícone, 2003.



REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Sabedorias botânicas

Dr. Yuri Tavares Rocha¹

Resumo: as sociedades humanas acumulam conhecimentos sobre suas realidades de mundo no transcorrer do tempo, tanto as de tradução oral quanto as de tradição escrita. Esses conhecimentos incluem também as informações sobre as plantas e animais que estão em contato com essas sociedades e que por elas são utilizados de diferentes maneiras e finalidades. Desde as pinturas rupestres até os herbários do século XVII, esses conhecimentos seculares são registrados. Nas tradições orais,

1. Engenheiro Agrônomo, Mestre e Doutor em Geografia, pós-doutoramentos na Universidade Federal de São Carlos (2011) e na *Universitat Autònoma de Barcelona* (2016). Professor doutor do Departamento de Geografia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo. Membro da *International Biogeography Society* e líder de grupo de pesquisa Biogeografia, do Diretório dos Grupos de Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. E-mail: yuritr@usp.br

Yuri Tavares Rocha

cujos conhecimentos passam de geração para geração pela oralidade e experiência do uso, as sabedorias botânicas têm sido estudadas pela ciência e registradas pela etnobotânica, em pesquisas realizadas junto a etnias indígenas e comunidades quilombolas, caiçaras, ribeirinhas e tradicionais e, também, nas religiões afro-brasileiras, sobre as várias utilizações que as plantas têm para essas comunidades.

Palavras-chave: etnobotânica; biogeografia; tradição oral; tradição escrita; religiões afro-brasileiras.

Introdução

Há milênios, as tradições orais e escritas existentes em diferentes sociedades humanas transmitem e registram seus conhecimentos, informações e sabedorias sobre suas realidades de mundo, desde as pinturas rupestres em cavernas, como as presentes na caverna Chauvet, localizada no sul da França, com idades entre 28 e 40 mil anos (Sadier et al., 2012), ou as pinturas encontradas na Serra da Capivara, no sertão do estado brasileiro do Piauí, algumas com até 48 mil anos de idade (Pessis; Niède, 2009; GOMES et al., 2019), lugar, aliás,

Sabedorias botânicas

considerado como um dos primeiros povoamentos sul-americanos (LOURDEAU, 2019). Entre essas pinturas, também já se faziam registros de plantas e animais e suas utilizações e relações com nossa espécie (Figura 1).

Figura 1 – Pintura rupestre encontrada na Toca do Pajaú (Parque Nacional Serra da Capivara, Piauí, Brasil), na qual se nota um veado, um pássaro, uma ema e algumas figuras humanas, que interagem com árvores



Fonte: Pessis e Niède (2009).

Yuri Tavares Rocha

Por isso, a interação da humanidade com a natureza é milenar, aliás, a primeira insiste em se apartar ou se ausentar da segunda, mas, na verdade, ambas fazem parte de uma mesma realidade. Justamente dessa vida em conjunto é que nasce a descoberta de que plantas e animais têm propriedades e características que, além de dar o suporte direto à vida da humanidade, também contribuem com a qualidade e manutenção dessa vida, como, por exemplo, fontes de remédios.

No mundo ocidental, um primeiro registro escrito sobre essa utilização foi feito por Pedânio Dioscórides de Anazarbo, médico greco-romano que publicou a obra *De materia medica* em cinco volumes, em torno da metade do primeiro século, na qual relatou mais de mil fármacos, dos quais cerca de 700 têm origem vegetal (Riddle, 2006). Essa obra teve várias traduções e edições nesses últimos milênios, até a mais recente publicada neste século (Norton, 2006), o que demonstra a importância e interesse da humanidade nas plantas e animais como fontes de remédios.

É a partir dessa obra e de suas traduções na Idade Média que também surge a preocupação, do Renascimento até o final do século XVIII, de registrar as qualidades de outras tantas plantas em obras que eram chamadas herbários, que são manuscritos ou livros

Sabedorias botânicas

[...] contendo nomes e descrições de ervas e outras plantas úteis para medicina por causa de suas propriedades, especialmente a virtude de curar doenças. Além da descrição detalhada de plantas medicinais, esses manuscritos ou livros podiam trazer também ilustrações de cada planta apresentada. (LUNA, 2016, p. 220-221)

No caso do Brasil, dois registros escritos pioneiros sobre plantas devem ser lembrados. O primeiro e muito conhecido é a Carta de Pero Vaz de Caminha, escrivão português componente da frota de Pedro Álvares Cabral, que foi escrita em abril de 1500, enviando notícias do então chamado “descobrimento” do Brasil ao rei português D. Manoel. Nesse documento histórico, 45 termos mencionados são referentes a plantas ou vegetação (FILGUEIRAS; PEIXOTO, 2002), conhecimentos coletados com observações sobre elas e sobre sua utilização pelos indígenas. Inclusive, há uma explicação muito didática sobre uma das plantas:

A única espécie sobre cuja identificação não pairam dúvidas é o urucu ou urucum (*Bixa orellana* L.), descrita com admirável precisão por Caminha nas linhas 628 a 630 (“Traziam

Yuri Tavares Rocha

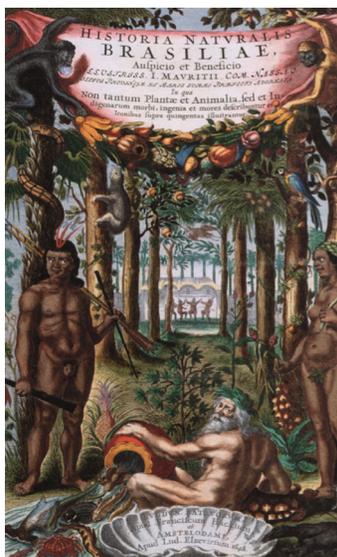
alguns deles uns ouriços verdes, de árvores, que, na cor, queriam parecer de castanheiros, embora mais e mais pequenos. E eram aqueles cheios duns grãos vermelhos pequenos, que, esmagados entre os dedos, faziam tintura vermelha, de que eles andavam tintos. E quanto mais se molhavam, tanto mais vermelhos ficavam'). Índios brasileiros fazem uso, ainda hoje, do mesmo processo citado por Caminha. (FILGUEIRAS; PEIXOTO, 2002, p. 267)

O outro registro escrito a destacar, já nos moldes dos herbários europeus, foi elaborado pelos naturalistas Guilherme Piso e Georg Marggraf, que coletaram plantas e registraram seus usos conhecidos pelos indígenas e pelos moradores do nordeste brasileiro, então ocupado pela Companhia das Índias Ocidentais e pelo alemão-holandês Maurício de Nassau, até meados do século XVII. Trata-se da obra *Historia naturalis Brasiliae* (Figura 2), publicada em 1648 com gravuras e organizada em duas partes, sendo “a primeira intitulada De medicina brasilienses escrita por Piso, composta de assuntos médicos; a segunda com o título *Historia rerum naturalium Brasiliae* (Herbário de Georg Marggraf), trata de anotações sobre botânica, zoologia e região onde Marggraf viveu durante seis anos [1638-1644]” (SOUZA, 2006).

Sabedorias botânicas

A ciência e suas divisões, nascidas a partir do século XIX, também continuaram a buscar informações de plantas e animais, além de realizar pesquisas científicas sobre eles e gerar conhecimento sobre suas potencialidades. Também passou a se aproximar de outras tradições, as orais de sociedades com conhecimentos também milenares, do que se tratará a seguir.

Figura 2 – Capa da obra *Historia naturalis Brasiliae*, de Guilherme Piso e Georg Marggraf, publicada em 1648, que ilustra a grande diversidade existente de plantas e animais no nordeste brasileiro e que, implicitamente pela presença dos indígenas, evidencia que eles foram fontes de muitas das informações sobre a fauna e a flora estudadas e registradas



Fonte: Wikipédia. Disponível em https://pt.wikipedia.org/wiki/Guilherme_Piso#/media/Ficheiro:Historia-Naturalis-Brasiliae.jpg. Acesso em: 8 set. 2020.

Yuri Tavares Rocha

Apontamentos sobre Etnobotânica

Nessa conjuntura oitocentista, nascem ramos científicos que organizam o conhecimento e sua geração, pelo método científico, sobre a realidade do mundo, dentro da tradição escrita ocidental. Surge também, do que se refere ao entendimento da natureza, a sistematização de análises pela geografia, cujo pai na Antiguidade Clássica foi Cláudio Ptolomeu e que, no século XIX, torna-se Alexander von Humboldt.

Este naturalista alemão, conhecendo a realidade de paisagens europeias e também americanas, estudadas numa viagem de cinco anos, dá bases para a formação da biogeografia, que estuda as distribuições espaço-temporais de animais e plantas. Sua grande contribuição, após 251 anos de seu nascimento, torna-se ainda mais relevante com as aceleradas mudanças ambientais antrópicas; devemos ter a capacidade de obter percepções holísticas e integrativas sobre as relações da biodiversidade e do meio ambiente, que é vital para a humanidade, numa abordagem da inter ou transdisciplinaridade (Schrodt et al., 2019).

Humboldt também ressaltou, nesse sentido integrador, que a humanidade faz parte desse todo, quando afirmou que

Sabedorias botânicas

a natureza está fortemente ligada à história política e moral da humanidade, exemplificando que houve desastrosas consequências ambientais do colonialismo e da monocultura da cana-de-açúcar, junto à violência contra as etnias indígenas e ao tratamento dos africanos² trazidos às Américas e escravizados (NORDER, 2019).

Os espanhóis chegaram à América do Sul a fim de obter ouro e madeira – “fosse por violência ou por troca” –, disse Humboldt, e motivados apenas por “insaciável avaréza”. Os espanhóis haviam aniquilado antigas civilizações, tribos nativas e florestas magníficas. O retrato que Humboldt trouxe de volta da América Latina

2. Sobre a escravidão, Humboldt relatou o que viu no mercado de escravos na praça central da cidade de Cumaná (localizada na atual Venezuela), em meados de 1799: “Desde o início do século XVI, os espanhóis importavam escravos para suas colônias na América do Sul, e continuavam a fazê-lo. Toda manhã, jovens africanos e africanas eram colocados à venda. Os escravos enfileirados eram obrigados a esfregar óleo de coco sobre o corpo de modo a deixar lustrosa sua pele negra. Depois desfilavam para a avaliação dos potenciais compradores, que escancaravam as bocas dos africanos para examinar seus dentes, feito ‘cavalos em um mercado’. Essa visão fez de Humboldt um abolicionista até o fim de sua vida” (WULF, 2016, p. 91). Apesar de esta descrição referir-se aos espanhóis, também é válida para os portugueses e suas colônias existentes à época. Humboldt, por motivos geopolíticos, foi proibido de entrar em território sul-americano dominado pela Coroa Portuguesa.

Yuri Tavares Rocha

era pintando com as cores vivas de uma realidade brutal – tudo corroborado por indícios, provas concretas, dados e estatísticas (WULF, 2016, p. 159-160).

Mais recentemente, a biogeografia desenvolveu a abordagem da biogeografia cultural, para entender melhor o papel das sociedades humanas na apropriação e na distribuição de plantas e animais. Procura entender como a ação antrópica pode alterar desde a composição genética de plantas e animais até a estrutura de muitos ecossistemas; certamente que as atividades humanas não diretamente ligadas à biota também exercem seus efeitos, com a retirada de recursos naturais, a construção de cidades e a dispersão de resíduos gasosos, líquidos e sólidos (SIMMONS, 1982).

Já se entende hoje que os referenciais teóricos que exploram a relação das ecologias, tecnologias, corpos e socialidades são vitais, também exigindo uma reflexão etnográfica sobre nosso próprio envolvimento (HEAD, 2010). Uma das abordagens nesse sentido é considerar as paisagens como paisagens bioculturais, que são caracterizadas pelos efeitos antropogênicos nas paisagens naturais, mais perceptíveis nas paisagens após o surgimento da agricultura e culminando nos diferentes tipos

Sabedorias botânicas

de paisagens urbanas (Bogaert; Vranken; André, 2014). A humanidade é um componente importante da natureza ecocultural e deve, necessariamente, estar presente nas soluções pragmáticas que unem natureza, cultura e patrimônio na conservação dos recursos bioculturais (Bridgewater; Rotherham, 2019).

Nas ciências biológicas, estudos sobre o conhecimento das plantas e animais e suas relações, junto de etnias e comunidades de tradições orais, também se desenvolveram com várias abordagens, com importantes contribuições científicas.

Um pioneiro nesse sentido foi o médico e botânico Edward Palmer, que estudou plantas do oeste da América do Norte e do México a partir de meados do século XIX, descobrindo mais de mil novas espécies de angiospermas e pteridófitas (SAFFORD, 1911). Sua obra inclui várias listas, artigos e trabalhos, muitos dos quais apresentaram informações coletadas junto às populações locais e indígenas (VASEY; ROSE, 1890; ROSE, 1892; McVAUGH; KEARNEY, 1943; JETER, 1999; MAUZ, 2008). Palmer ressaltou a importância desse fato, em sua passagem pela cidade mexicana de *San Luis Potosí*, em 1878:

Yuri Tavares Rocha

O primeiro dever de um coletor de plantas visitando um novo local é conhecer os mercados para obter pistas para seu futuro trabalho e, se for direcionado às plantas medicinais nativas, recorrer às mulheres. No México, elas são as magas da tradição médica e das curas transmitidas de um para o outro. Talvez seus [remédios] sejam tão eficientes, pelo menos, como a média dos medicamentos já patenteados dos Estados Unidos.³ (BYE, 1979, p. 135).

Formalmente, a palavra etnobotânica foi utilizada pela primeira vez em 1896, num artigo do botânico norte-americano John William Harshberger, publicado na revista *Science*, intitulado *Ethno-Botanic Gardens* (HARSHBERGER, 1896), no qual ele deu uma definição à etnobotânica, hoje considerada ultrapassada, como sendo o estudo do uso de plantas por primitivos e aborígenes (van Andel, 2016). É considerada ultrapassada porque hoje a etnobotânica é considerada de forma

3.. Tradução do original: “The first duty of a plant collector on visiting a new place is to see the markets to gain clues to his future work and, if it is native medicinal plants, call upon the females. In Mexico they are the magicians of medical lore and cures handed down from one to the other. Perhaps their [remedy] may be as correct at least as the average patent medicine of the United States.”

Sabedorias botânicas

mais ampla, como a ciência que estuda as interações das pessoas com plantas, ao longo do tempo e do espaço, incluindo seus usos, conhecimentos, crenças, gestão e sistemas de classificação, tanto das sociedades modernas quanto das tradicionais (TURNER, 1995⁴ apud VAN ANDEL, 2016).

Porém, apesar de a etnobotânica ser cientificamente recente, o estudo das plantas é uma prática muito mais antiga do mundo, pois as plantas não são somente a base dos ecossistemas, mas também são fundamentais para o funcionamento e a existência de todas as sociedades humanas, nas quais as pessoas mais idosas são, na maioria das vezes, as que conhecem nomes e usos dessas plantas (VAN ANDEL, 2016).

Na Declaração de Kaua'i, elaborada por 44 pesquisadoras e pesquisadores da área, a etnobotânica é entendida como

[...] o estudo das interações e relações entre as plantas e as pessoas ao longo do tempo e do espaço. Isso inclui os usos, conhecimentos,

4.. TURNER, N., 1995. Ethnobotany today in northwestern North America, in: Schultes, R. E., Von Reis, S. (Eds.), *Ethnobotany: Evolution of a Discipline*. Dioscorides Press, Portland, p. 264–283.

Yuri Tavares Rocha

crenças, sistemas de gestão e de classificação e linguagem, que as culturas modernas e tradicionais têm para as plantas e seus ecossistemas terrestres e aquáticos associados. Se plantas não existissem, a vida humana não seria possível. Todos os membros da família humana dependem das plantas para sua sobrevivência de inúmeras maneiras diferentes. Hoje também dependemos delas para muitas de nossas oportunidades para melhorar a qualidade da vida humana no futuro.⁵ (Prance, 2007, p. 1).

Nas últimas décadas, a etnobotânica tem apresentado um ressurgimento e uma revitalização, em função de sua vocação à pluridisciplinaridade e multiculturalidade, que são imprescindíveis para tratar dos problemas ambientais e sociais complexos que afetam a sociedade humana na atualidade (ALEXIADES, 2010). A etnobotânica pode ser uma ferramenta para

5. Tradução do original: “[...] the study of the interactions and relationships between plants and people over time and space. This includes the uses, knowledge, beliefs, management systems, classification systems and language that both modern and traditional cultures have for plants and their associated terrestrial and aquatic ecosystems. If plants did not exist, human life would not be possible. All members of the human family depend on plants for their survival in myriad different ways. Today we also depend on them for many of our opportunities to improve the quality of human life in the future.”

Sabedorias botânicas

compreender as inter-relações entre diversidade biológica e diversidade cultural, e traçar caminhos para o desenvolvimento sustentável, implicando, entretanto, em importantes desafios epistemológicos, conceituais, filosóficos, éticos, metodológicos, institucionais e políticos.⁶ (ALEXIADES, 2010, p. 17)

Atualmente, os principais temas de pesquisa em etnobotânica podem ser resumidos em seis principais perguntas que suas pesquisas procuram responder: a) Quais plantas as pessoas usam? Esta pergunta é básica para todo inventário etnobotânico, que documenta as espécies de plantas que são usadas pelas comunidades locais para alimentação, remédios, abrigo, equipamentos, rituais e outros fins; b) Como funcionam as plantas medicinais? Questão ligada diretamente à etnofarmacologia, que pesquisa as atividades farmacológicas e toxicológicas das plantas e dos preparados feitos a partir delas; c) A extração de plantas silvestres é sustentável? Bilhões de pessoas no mundo

6. Tradução do original: “para entender las interrelaciones entre la diversidad biológica y la diversidad cultural, y para esbozar caminos hacia el desarrollo sostenible, implica, sin embargo, importantes retos epistemológicos, conceptuales, filosóficos, éticos, metodológicos, institucionales y políticos.”

Yuri Tavares Rocha

fazem essa extração, mas, para garantir que essa atividade esteja disponível também para as futuras gerações, é de extrema importância que essas plantas sejam colhidas de forma sustentável;

d) Como as pessoas domesticaram as plantas? Há milhares de anos, os seres humanos sempre coletaram plantas do ambiente silvestre, considerada uma espécie de planta domesticada quando uma população de plantas (comportamento, ciclo de vida, aparência etc.) é significativamente alterada por várias gerações, sob o controle humano; e) Como as pessoas categorizam as plantas? Todas as sociedades humanas criaram uma ordem a partir do aparente caos da biodiversidade existente ao seu redor, sendo fundamental compreender a taxonomia popular e o significado dos nomes vernaculares dados às plantas, ou seja, a diversidade biocultural (combinação da diversidade botânica e linguística); e, a última pergunta, f) O que acontece quando as pessoas migram? Os seres humanos migraram desde o início de sua existência e se adaptaram muito bem a novos ambientes, mas esse processo, ainda é muito relevante, devendo-se pesquisar, junto às populações humanas migrantes (deslocadas por conflitos bélicos, políticos, religiosos, econômicos etc.), quais conhecimentos e usos das plantas são mantidos, o que é perdido, o que muda e o que é novo (VAN ANDEL, 2016).

Sabedorias botânicas

No caso do Brasil, há um campo enorme e de grande relevância científica para as pesquisas etnobotânicas pela

alta diversidade cultural e biológica, que se encontram inextricavelmente ligadas. Por um lado, o país apresenta cerca de duzentos e vinte povos indígenas (segundo o Instituto Socioambiental), e milhares de comunidades quilombolas, de pescadores artesanais, agricultores familiares, sertanejos, jangadeiros, ribeirinhos, etc., e por outro, detém cerca de 22% de todas as espécies de plantas descritas no mundo. Estas são fontes de recursos materiais, genéticos, simbólicos e econômicos para a subsistência e reprodução sociocultural desses povos e comunidades. (BANDEIRA, 2010, p. 12)

Dentro da área da etnobotânica, umas das preocupações, findada a pesquisa, é como dar um retorno à comunidade estudada sobre a sabedoria compartilhada, pesquisada e sistematizada pelos pesquisadores e pesquisadoras. É comum o retorno desses resultados pesquisados à comunidade no formato de manuais, cartilhas, listas, palestras e ou cursos, por exemplo; essa devolutiva se tornou mais relevante porque também aumentaram os “compromissos da sociedade com conservação, uso sustentável e

Yuri Tavares Rocha

repartição de benefícios derivados da utilização da biodiversidade (PATZLAFF; PEIXOTO, 2009, p. 239). Este “[...] retorno elaborado dos dados oriundos da pesquisa etnobotânica à comunidade é uma das formas de reconhecimento pela ajuda e pelo tempo despendido, e, principalmente, pelo compartilhamento do saber” (PATZLAFF; PEIXOTO, 2009, p. 244).

Além desse retorno, há marcos legais brasileiros⁷ a serem respeitados sobre o compartilhamento dessas sabedorias botâ-

-
- 7. Dois principais podem ser citados: a) Decreto Legislativo n. 2, de 1994, pelo qual o Brasil ratificou sua assinatura da Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), destacando-se o seguinte item do Artigo 8o: “j) Em conformidade com sua legislação nacional, respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica, e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação dos detentores desse conhecimento inovações e práticas; e encorajar a repartição equitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas”. Há um documento específico da CDB sobre este aspecto: *Report on the role of intellectual property rights in the implementation of access and benefit-sharing arrangements*. Disponível em: <https://www.cbd.int/kb/record/meetingDocument/1175?Record-Type=meetingDocument>. Acesso em 10 set. 2020.
 - b) Lei Federal n. 9.985 de 2000, que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), destacando-se o seguinte item do Artigo 4o: “XIII - proteger os recursos naturais necessários à subsistência de populações tradicionais, respeitando e valorizando seu conhecimento e sua cultura e promovendo-as social e economicamente”.

Sabedorias botânicas

nicas e sua manutenção, bem como respeito à postura determinada pelos comitês de ética de pesquisa⁸ envolvendo seres humanos e essas sabedorias.

Também é fundamental que pesquisas etnobotânicas e seus resultados estejam presentes na elaboração de políticas públicas.

Urge que países como o Brasil promovam a utilização de ferramentas como a etnobotânica, a fim de que direitos relativos à propriedade intelectual, como a IG [Indicação Geográfica], favoreçam os benefícios econômicos gerados e fomentem o desenvolvimento de políticas públicas federais, estaduais e municipais que observem as necessidades locais integrativas de territórios de modo a favorecer a diversidade das atividades de economia solidária se utilizando de instrumentos da propriedade intelectual. (Rocha; Boscolo; Fernandes, 2015, p. 73)

8. Para mais detalhes sobre comitês de ética de pesquisa, ver a Resolução n. 466, de 2012, cujo item I explica que a Resolução “[...] incorpora, sob a ótica do indivíduo e das coletividades, referenciais da bioética, tais como, autonomia, não maleficência, beneficência, justiça e equidade, dentre outros, e visa a assegurar os direitos e deveres que dizem respeito aos participantes da pesquisa, à comunidade científica e ao Estado”.

Yuri Tavares Rocha

Torna-se evidente que a etnobotânica é extremamente importante na atualidade, na qual os desmatamentos, queimadas, invasões de terras indígenas etc. se intensificam, colocando em risco as comunidades que detêm as sabedorias botânicas, seu modo de vida, seus ambientes e suas plantas:

[...] a etnobotânica, ao tentar resgatar e valorizar o conhecimento tradicional a respeito da utilização da flora, explicita sua relevância sociocultural frente às aplicações estritamente científicas, ainda que os trabalhos realizados neste ramo multidisciplinar estabeleçam uma clara conexão entre o conhecimento popular e o conhecimento científico.

Assim, a etnobotânica pode funcionar como uma ferramenta eficaz e eficiente no que tange às práticas, uso e manejo sustentável dos recursos vegetais, numa perspectiva de valorização e de conservação dos elementos culturais, sociais, bióticos e abióticos das comunidades humanas. (SILVA et al., 2015 p. 78-79)

Por fim, cabe ressaltar que existem periódicos científicos internacionais que publicam artigos relacionados à etnobotânica, tais como *Journal of Ethnobiology*, *Journal of*

Ethnobiology and Ethnomedicine, Ethnobotany Research & Applications, *Economic Botany* e *Journal of Ethnopharmacology*, entre outros.

Alguns exemplos de sabedorias botânicas tradicionais

Seguem alguns exemplos, como uma pequena amostra de pesquisas etnobotânicas que registraram, de forma escrita, uma parte das sabedorias botânicas de algumas comunidades indígenas ou tradicionais e, também, das religiões afro-brasileiras, nas quais a tradição oral é o modo de registro e transmissão dessas sabedorias, de geração para geração, dos mais velhos para os mais novos.

As tribos indígenas Aldeia Truká⁹, no município de Cabrobó, estado brasileiro de Pernambuco; e, a Aldeia Tuxá¹⁰,

9. *Truká*. Disponível em: <https://www.ufpe.br/nepe/povos-indigenas/truka> e <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3777>. Acesso em: 9 set. 2020.

10. *Tuxá*. Disponível em: <https://www.ufpe.br/nepe/povos-indigenas/tuxa> e <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/5113>. Acesso em: 9 set. 2020.

Yuri Tavares Rocha

no município de Rodelas, estado brasileiro da Bahia, estão localizadas às margens do médio rio São Francisco, mas cada uma em margens diferentes (RODRIGUES, 2007; SALOMÃO, 2011). Essas tribos foram pesquisadas para se conhecer a diversidade das plantas utilizadas, suas partes, como são preparadas e usadas e para quais doenças são indicadas. Na aldeia Tuxá, foram citadas 41 plantas medicinais e, na aldeia Truká, 36 plantas, que são utilizadas contra febre, dor, pressão alta, problemas digestivos, diabetes, sangramentos, edemas e ansiedade; a relação de plantas para cada doença foi diferente em cada aldeia e apenas três plantas consideradas calmante tiveram coincidência, o que evidencia que cada etnia, tribo ou aldeia indígena é um patrimônio exclusivo e valioso, cuja manutenção e preservação são fundamentais para suas futuras gerações (VASCONCELOS, 2019).

Esta pesquisa demonstra que, apesar de as tribos estudadas estarem a poucas dezenas de quilômetros de distância e viverem em uma mesma região natural (caatinga e margem de rio), suas sabedorias botânicas são distintas e igualmente valiosas, representando suas histórias de passagem dentro da tradição oral, de geração em geração, o que tem enorme valor para suas populações e para a conservação dessas sabedorias

Sabedorias botânicas

das comunidades indígenas remanescentes. Lamentavelmente, também é uma pequena amostra do que já se perdeu pela extinção de comunidades e etnias indígenas, sem a continuidade da tradição oral, como aquela etnia que vivia na Serra da Capivara, há milhares de anos, ou a que utilizava as plantas estudadas por Piso e Marggraf, no nordeste brasileiro seiscentista.

Outro exemplo é a pesquisa feita numa comunidade ribeirinha, composta por 22 famílias, estudada em Rondonópolis (estado brasileiro do Mato Grosso), que utiliza as plantas presentes em suas hortas e quintais e nas matas de galeria do rio Arareau, principalmente com as finalidades alimentícia e medicinal, sendo que algumas plantas podem ser utilizadas contra mais de uma doença, separadas ou em combinações entre elas, eficazes no tratamento do aparelho digestivo, de afecções ocasionadas por infecção e parasitas e também no tratamento do sistema nervoso, entre outras (PASA; ÁVILA, 2010). Essa pesquisa também constatou que a

principal forma de transmissão do conhecimento é o oral, que é feita de forma simples, no dia-a-dia, conforme a situação que estão vivendo, não há nada escrito ou livros. Na maioria das vezes, os pais, avós ou membros

Yuri Tavares Rocha

da mesma família fazem a transmissão oral, no interior do próprio grupo doméstico. Crianças e adolescentes acompanham os mais velhos nas tarefas cotidianas e, então, o saber tradicional é compartilhado dentro dessa cultura e transmitido de geração em geração, adquirindo o teórico e o prático, ao mesmo tempo, por absorção das explicações verbais e codificações (mitos e crenças). Porém, vários entrevistados relataram que a geração mais jovem não se interessa pelo conhecimento e experiência dos mais velhos. (PASA; ÁVILA, 2010, p. 202)

Um outro exemplo é a pesquisa feita sobre um arroz africano, que ainda é cultivado no Suriname e utilizado para oferendas aos ancestrais, refeições fúnebres e banhos rituais. Tal planta é uma espécie africana de arroz (*Oryza glaberrima* Steud), domesticada nos pântanos do rio Níger, em Mali, cerca de 3.500 anos atrás; o arroz mais cultivado pelo mundo é o asiático, da espécie *Oryza sativa* L., que foi domesticado na China há cerca de 9.000 anos (LINARES, 2002; VAN ANDEL, 2016).

Este arroz africano era cultivado em hortas de provisão dos africanos escravizados, como um dos poucos itens tangíveis trazidos de África (ANDEL et al., 2015). Amostras botânicas, coletadas por volta de 1687, comprovam que também

Sabedorias botânicas

existiam plantações africanas de quiabo (*Abelmoschus moschatus* Medik.) e de gergelim (*Sesamum indicum* L.), cultivadas nas mesmas hortas dos escravos em torno de Paramaribo, capital do Suriname (ANDEL et al., 2012). De acordo com a historiadora Judith Carney (2009¹¹ apud VAN ANDEL, 2016), todo arroz cultivado no Novo Mundo era arroz africano, antes que os moinhos de arroz movidos a água facilitassem a substituição pelo arroz asiático; o arroz africano foi cultivado por povos de língua Mande, que foram capturados como escravos e transportados para o Suriname (VAN ANDEL et al., 2014). Atualmente, esse arroz ainda é cultivado por alguns agricultores da África Ocidental, incluindo os da etnia Jola do sul do Senegal (Baixa Casamança) e da etnia Mende, de Serra Leoa, para uso em rituais sagrados; essa é uma ocorrência comum em todo o mundo, ou seja, o uso de plantas tradicionais em cerimônias para oferecer aos espíritos, pois a ligação entre as colheitas e os ancestrais é um pilar fundamental da maioria das sociedades agrárias (LINARES, 2002).

11. CARNEY, Judith. *Black rice: the African origins of rice cultivation in the Americas*. Boston: Harvard University Press, 2009.

Yuri Tavares Rocha

A abordagem etnobotânica também deve ser adotada em pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras, para compreender melhor as funções “[...] rito-litúrgicas, simbólicas e terapêuticas das inúmeras plantas utilizadas [...] em defumações, banhos, ornamentos, sacudimentos, preceitos, comidas, oferendas etc., além da utilização como essências” (RIVAS, 2020, p. 82). Alguns importantes estudos têm sido feitos nesse sentido, destacando alguns como uma pequena amostra.

Com relação às plantas utilizadas no candomblé, dois exemplos serão citados a seguir, sendo outro comentado mais adiante.

O babalaô, antropólogo e fotógrafo Pierre Fatumbi Verger, de origem francesa, foi um iniciado e grande conhecedor das religiosidades e culturas iorubá, africana e afro-brasileira (POSSA, 2012). Entre muitas de suas obras, escreveu *Ewe: o uso das plantas na sociedade iorubá* (VERGER, 1995), livro de etnobotânica no qual aborda a identificação das plantas e seus usos nos rituais iorubá e, também, como plantas medicinais, indicou mais de duas mil receitas preparadas com folhas e partes de plantas (flores, frutos, sementes, raízes e cascas).

O segundo exemplo é o babalorixá, professor e escritor José Flávio Pessoa de Barros. Foi um pesquisador de grande

Sabedorias botânicas

contribuição, pesquisando etnobotânica e sistemas de classificação de plantas utilizadas nas religiões afro-brasileiras (RIVAS NETO et al., 2012). Entre muitas de suas obras, pode-se destacar: *O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé jêje-nagô do Brasil* (BARROS; NAPOELÃO, 1993), *Ewé òrìsà: uso litúrgico e terapêutico de vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô* (BARROS, 1998) e *A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das folhas* (BARROS, 2014).

Quanto às plantas utilizadas nas umbandas, destaca-se o babalorixá, médico e escritor Francisco Rivas Neto, que atuou de forma marcante nas religiões afro-brasileiras e acumulou grande “[...] experiência com várias escolas afro-brasileiras: candomblé e encantarias, diferentes umbandas” (JORGE, 2020, p. 92). Entre suas obras, principalmente em duas, Rivas Neto relacionou plantas e suas ligações com os orixás e entidades da umbanda. Em *Umbanda, a proto-síntese cósmica: epistemologia, ética e método da Escola de Síntese* (RIVAS NETO, 1989), relatou, para uma das sete “vibrações originais ou linhas”, nove plantas que, por sua “magia vegetoastromagnética” são utilizadas para banhos de elevação ou litúrgicos; de desimpregnação ou descarga; e, de fixação ou ritualístico; juntamente informou plantas para defumações e essências

Yuri Tavares Rocha

sagradas, também oriundas de plantas ou de suas partes. A outra obra a se destacar de sua autoria é *O elo perdido* (RIVAS NETO, 1994), na qual também apresentou uma listagem dessas plantas e essências, suas finalidades e aplicações em banhos, defumações e chás, comentando:

Dentro dessa terapêutica vegeto-astromagnética, não podemos olvidar as defumações, os chás, o perfume das essências e até a magia das oferendas. Sim, em determinados casos, mormente na ativação mediúnica, a oferenda se prende ao restabelecimento vibratório-energético entre o indivíduo e os vários planos e sítios vibratórios da Natureza. (RIVAS NETO, 1994, p. 258).

Mas, justamente, por sua sabedoria botânica também no *candomblé*, Rivas Neto também contribuiu, na obra *Candomblé: teologia da saúde* (RIVAS NETO, 2017), com uma importante lista de plantas utilizadas no *candomblé*, num chamado “*Ewè Òrìṣà – Mini-herbário*”, no qual relatou 54 plantas, ilustradas com fotografias e com seus nomes comuns e aos quais orixás estão ligadas.

Sabedorias botânicas

A sucessora de Rivas Neto à frente da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino (OICD), a ialorixá e escritora Maria Elise Rivas, na obra recente *O que reza minha tradição: umbanda esotérica ou iniciática* (RIVAS, 2020), apresentou, com base nas listas anteriores (RIVAS NETO, 1989; RIVAS NETO, 1994), uma ampliação de informações sobre mais de 60 plantas, em um herbário ilustrado com várias informações sobre cada uma delas, que “fazem parte da Tradição da escola de umbanda esotérica ou iniciática propugnada pela OICD-TUO. Desse modo, apresentam-se aqui, além das ervas utilizadas pelo Pai Matta e aquelas adicionadas por Pai Rivas, outras próprias de minha assunção como Mestra-Raiz desta escola” (RIVAS, 2020, p. 264). A mesma autora destacou que

As ervas guardam a memória e o poder volitivo do Orixá. Cada erva veicula um poder espiritual de determinado Orixá. Elas têm características e atuações específicas e por isto não podem ser utilizadas indistintamente. Devem obedecer a uma prerrogativa espiritual em consonância com as necessidades individuais, sejam de descarregar, agregar ou elevar as vibrações espirituais. (RIVAS, 2020, p. 261)

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Yuri Tavares Rocha

Essa amostra de exemplos de sabedorias botânicas, pesquisadas e registradas de maneira científica, confirmam que estudar o uso de plantas rituais numa perspectiva multidisciplinar pode revelar a história não escrita de pessoas, comunidades, etnias e religiões e nos permite rastrear o movimento de plantas e pessoas no passado, usando teorias e métodos da ecologia, botânica, ciências sociais e humanas e abordando questões relacionadas à agricultura, conservação da natureza, nutrição e saúde (VAN ANDEL, 2016).

■ Isso se aplica de forma muito significativa nos estudos afro-brasileiros e nas pesquisas sobre as religiões de matrizes indígena e africana, ou seja, há muitas “cartas” a escrever aos moldes “descobridores” da Carta de Caminha, mas absolutamente sem nada dos impactos avassaladores e irreversíveis relatados por Humboldt, mas com muito respeito e reverência às sabedorias botânicas seculares, milenares.

Referências

- ALEXIADES, Miguel. Apresentação. In: ALBUQUERQUE, Ulisses; LUCENA, Reinaldo; CUNHA, Luiz. *Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica*. Recife: NUPEEA, 2010. p. 17-18.
- ANDEL, Tinde et al. The forgotten Hermann Herbarium: a 17th century collection of useful plants from Suriname. *Taxon*, v. 61, n. 6, p. 1296-1304, 2012.
- ANDEL, Tinde. Prioritizing West African medicinal plants for conservation and sustainable extraction studies based on market surveys and species distribution models. *Biological Conservation*, v. 181, p. 173-181, 2015.
- BANDEIRA, Fábio. Prefácio. In: ALBUQUERQUE, Ulisses; LUCENA, Reinaldo; CUNHA, Luiz. *Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica*. Recife: NUPEEA, 2010. p. 11-13.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas/UERJ, 1993.
- BARROS, José Flávio Pessoa de; NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé òrìsà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de Candomblé Jêje-Nagô*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das*

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Yuri Tavares Rocha

folhas. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

Bogaert, Jan; Vranken, Isabelle; André, Marie. Anthropogenic Effects in Landscapes: Historical Context and Spatial Pattern. In: Hong, Sun-Kee; Bogaert, Jan; Min, Qingwen (Ed.) *Biocultural landscapes: diversity, functions and values*. Dordrecht: Springer, 2014, p. 89-112.

Bridgewater, Peter; Rotherham, Ian. A critical perspective on the concept of biocultural diversity and its emerging role in nature and heritage conservation. *People and Nature*, v. 1, n. 3, p. 291-304, 2019.

BYE, Robert. An 1878 ethnobotanical collection from San Luis Potosí: Dr. Edward Palmer's first major Mexican collection. *Economic Botany*, v. 33, n. 2. p. 135-162, 1979.

FILGUEIRAS, Tarciso; PEIXOTO, Ariane. Flora e vegetação do Brasil na Carta de Caminha. *Acta Botanica Brasilica*, v. 16, n. 3, p. 263-272, 2002.

Gomes, Hugo et al. Identification of organic binders in pre-historic pigments through multiproxy archaeometric analyses from the Toca do Paraugaio and Boqueirão da Pedra Furada shelters (Serra da Capivara National Park, Piauí, Brazil). *Rock Art Research*, v. 36, p. 214-221, 2019.

HARSHBERGER, Jonh. Ethno-Botanic Gardens. *Science*, v. 7, p. 203-205, 1896.

HEAD, Lesley. Cultural ecology: adaptation - retrofitting a concept? *Pro-*

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Sabedorias botânicas

gress in Human Geography, v. 34, n. 2, p. 234-242, 2010.

JETER, Marvin D. Edward Palmer: Present before the creation of Archaeological stratigraphy and associations, formation processes, and ethnographic analogy. *Journal of the Southwest*, v. 41, n. 3, p. 335-358, 1999.

JORGE, Érica. Francisco Rivas Neto e a constituição do campo teológico afro-brasileiro. *Estudos Afro-brasileiros*, v. 1, n. 1, p. 85-106, 2020.

LINARES, Olga. African rice (*Oryza glaberrima*): History and future potential. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 99, n. 25, p.16360-16365, 2002.

LOURDEAU, Antoine. A Serra da Capivara e os primeiros povoamentos sul-americanos: uma revisão bibliográfica. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 14, n. 2, p. 367-398, 2019. ■

LUNA, Fernando. Sobre um herbário ilustrado do início da Era Moderna traduzido para o português: o livro História das plantas, de João Viegier. *Revista Brasileira de História da Ciência*, v. 9, n. 2, p. 219-234, 2016.

MAUZ, Kathryn. Edward Palmer's whereabouts known, August-September, 1867. *Brittonia*, v. 60, n. 1, p. 93-98, 2008.

McVAUGH, Rogers; KEARNEY, Thomas. Edward Palmer's collections in Arizona in 1869, 1876, and 1877. *The American Midland Naturalist*, v. 29, n. 3, p. 768-778, 1943.

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Yuri Tavares Rocha

NORDER, Sietze. Alexander von Humboldt (1769-1859): connecting geodiversity, biodiversity and society. *Journal of Biogeography*, v. 46, n. 8, p. 1627-1630, 2019.

Norton, Stata. Lily Y. Beck, trans. *De materia medica by Pedanius Dioscorides*. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, v. 61, n. 2, p. 218-220, 2006.

PASA, Maria; ÁVILA, Gabriela. Ribeirinhos e recursos vegetais: a etnobotânica em Rondonópolis, Mato Grosso, Brasil. *Interações*, v. 11, n. 2 p. 195-204, 2010.

PATZLAFF, Rubia; PEIXOTO, Ariane. A pesquisa em etnobotânica e o retorno do conhecimento sistematizado à comunidade: um assunto complexo. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 16, n.1, jan.-mar. 2009, p.237-246.

Pessis, Anne-Marie; Guidon, Niède. Dating rock art paintings in Serra de Capivara National Park. *Adoranten*, v. 2009, n. 1, p. 49-59, 2009.

POSSA, Cláudia. Imagem, oralidade e escrita: uma análise da trajetória de Pierre Fatumbi Verger. *Afro-Ásia*, n. 45, p. 185-194, 2012.

Prance, Ghillelan. Ethnobotany, the science of survival: a declaration from Kaua'i. *Economic Botany*, v. 61, n. 1, p. 1-2, 2007.

Riddle, Jonh. Pedanius Dioscorides of Anazarbus, *De materia medica*, transl. Lily Y Beck. *Medical History*, v. 50, n. 401, p. 553-554, 2006.

RIVAS, Maria Elise. Entre teologias e preconceitos. *Estudos Afro-brasilei-*

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Sabedorias botânicas

ros, v. 1, n. 1, p. 57-84, 2020.

RIVAS, Maria Elise. *O que reza minha tradição: umbanda esotérica ou iniciática*. São Paulo: Arché, 2020.

RIVAS NETO, Francisco. *Umbanda, a proto-síntese cósmica: epistemologia, ética e método da Escola de Síntese*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1989.

RIVAS NETO, Francisco. *Umbanda: o elo perdido*. São Paulo: Ícone, 1994.

RIVAS NETO, Francisco. *Candomblé: teologia da saúde*. Itanhaém: Arché, 2017.

RIVAS NETO, Francisco et al. Ervas nas religiões afro-brasileiras. *Revista Tripla V de Artes, Religiões e Ciências*, n. 28, p. 1-18, 2012. ■

Rocha, Joyce; Boscolo, Odara; Fernandes, Lúcia. Etnobotânica: um instrumento para valorização e identificação de potenciais de proteção do conhecimento tradicional. *Interações*, v. 16, n. 1, p. 67-74, 2015.

Rodrigues, Maria de Fátima. Tem Truká na aldeia: narrativa de um trabalho de campo na ilha de Assunção, Cabrobó-PE. *Okara: Geografia em debate*, v. 1, n. 1, p. 101-117, 2007.

ROSE, John. List of plants collected by Dr. Edward Palmer in 1890 on Carmen Island. *Contributions from the United States National Herbarium*, v. 1, n. 5, p. 129-134, 1892.

Sadier, Benjamin et al. Further constraints on the Chauvet cave artwork

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Yuri Tavares Rocha

elaboration. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 109, n. 21, p. 8002-8006, 2012.

Salomão, Ricardo. Tradição, práticas e rituais e afirmação étnica entre os Tuxá de Rodelas. *Cadernos do Leme*, v. 3, p. 25-55, 2011.

Schrodt, Franziska et al. Challenges and opportunities for biogeography - What can we still learn from von Humboldt? *Journal of Biogeography*, v. 46, n. 8, p. 1631-1642, 2019.

Silva, Paulo Henrique et al. *As etnobotânicas e as plantas medicinais sob a perspectiva da valorização do conhecimento tradicional e da conservação ambiental*. *Revista de Ciências Ambientais*, v. 9, n. 2, p. 67-86, 2015.

SIMMONS, Ian. *Biogeografía natural y cultural*. Barcelona: Omega, 1982.

SOUZA, Osvaldo. Georg Marggraf: o primeiro herborizador do Brasil. *Anais da Academia Pernambucana de Ciência Agrônômica*, v. 3, p. 25-29, 2006.

SAFFORD, William. Edward Palmer. *American Fern Journal*, v. 1, n. 6, p. 143-147, 1911.

van Andel, Tinde. African slaves recognized American plants. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 111, n. 50, p. E5346-E5353, 2014.

van Andel, Tinde. *Ethnobotany: linking traditional plant use to health, history and heritage*. Wageningen: Wageningen University, 2016.

VASCONCELOS, Rute et al. Estudo etnodirigido de plantas medicinais

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

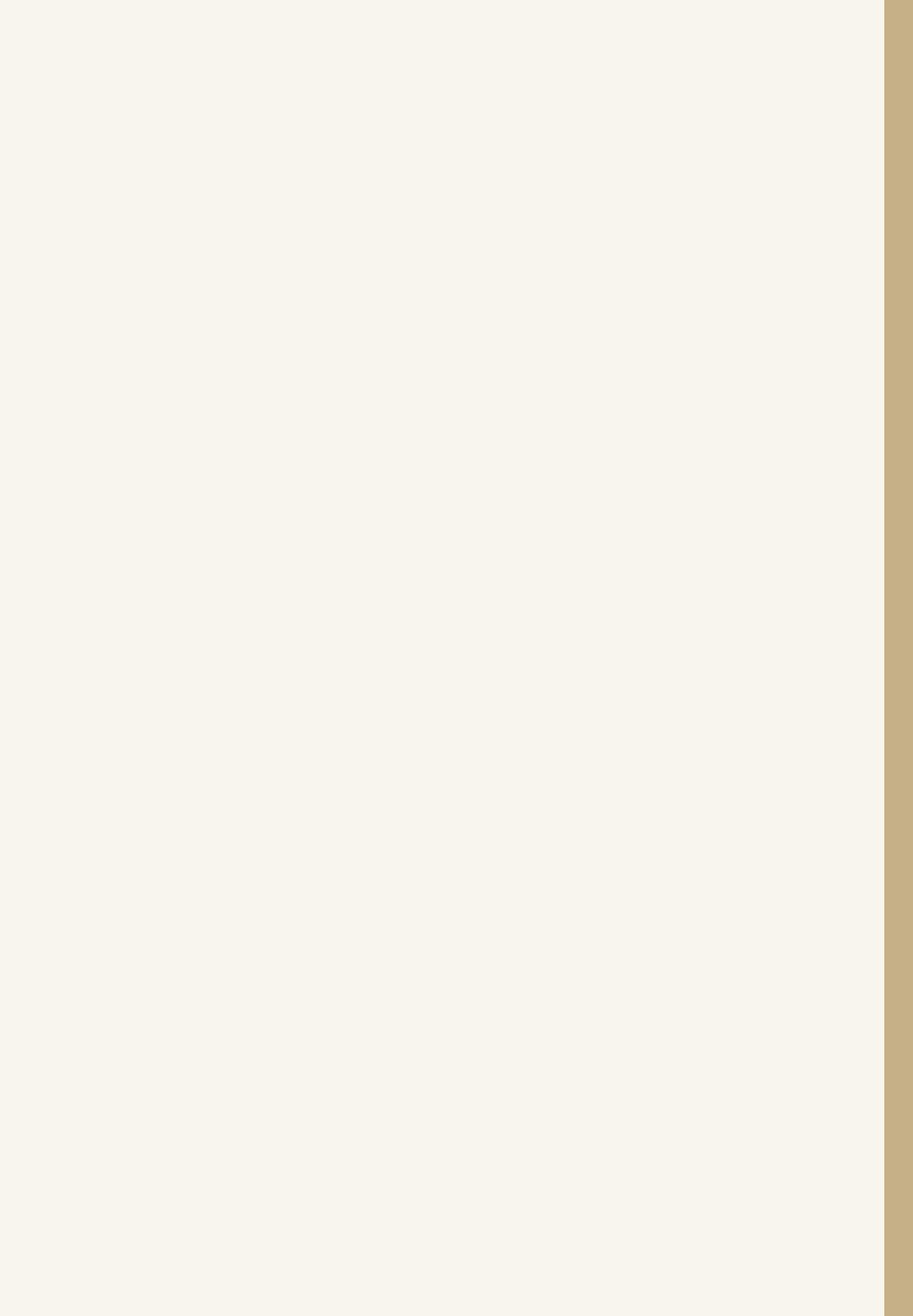
Sabedorias botânicas

utilizadas por tribos indígenas em dois contextos sociogeográficos distintos nas margens do rio São Francisco. In: Simpósio de Plantas Medicinais do Vale do São Francisco (PLAMEVASF), 7., 2019, Juazeiro. *Anais eletrônicos...* Juazeiro: Univasf, 2019. Disponível em: http://www.plamevasf.univasf.edu.br/arquivos_anais/Bot3083.pdf. Acesso em: 9 set. 2020.

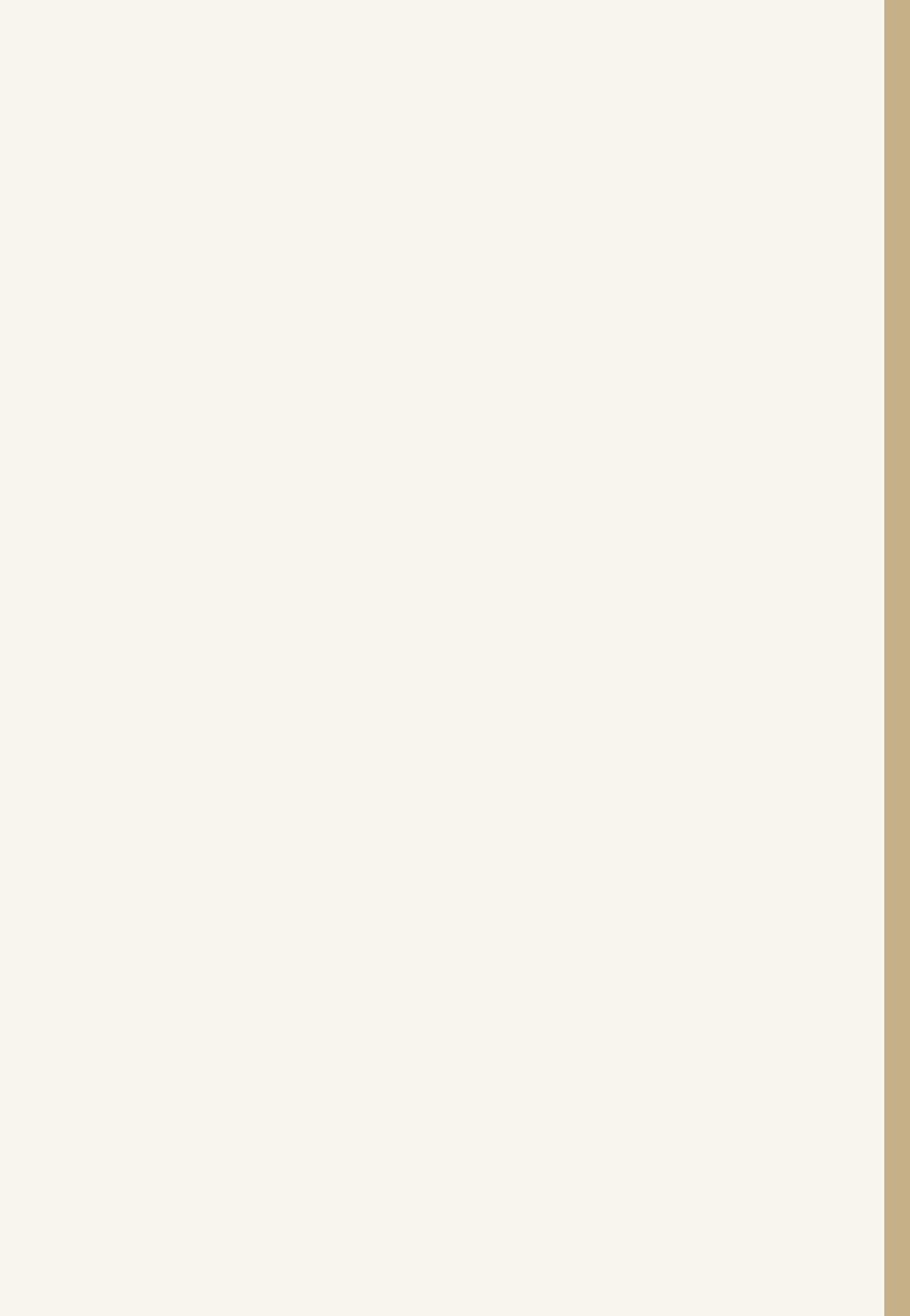
VASEY, George; ROSE, John. List of plants collected by Dr. Edward Palmer in lower California and Western Mexico in 1890. *Contributions from the United States National Herbarium*, v. 1, n. 3, pp. 1-6, 1890.

VERGER, Pierre. *Ewe: o uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: companhia das Letras, 1995. ■

WULF, Andrea. *A invenção da natureza: a vida e as descobertas de Alexandre von Humboldt*. São Paulo: Planeta, 2016.



Resenha





REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

O que reza minha tradição: umbanda esotérica ou iniciática

Dr. João Luiz Carneiro¹

O livro *O que reza minha tradição*, de autoria da sacerdotisa e pesquisadora das religiões afro-brasileiras Maria Elise Rivas, foi publicado pelo Selo Aláfia da Editora Arché no ano de 2020, possuindo 350 páginas. A obra apresenta 10 capítulos, a saber:

- “Prefácio”, escrito pelo seu filho Thales Rivas,
- “Três fases da mesma umbanda”,

1. João Luiz Carneiro é pós-doutor (UMESP) e doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), docente da Faculdade de Itanhaém (Faíta) e membro do grupo de pesquisa “Diversidade religiosa na sociedade secularizada” do CNPq. Autor de livros, com destaque para *Religiões Afro-brasileiras: uma construção teológica*, publicada pela Editora Vozes.

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. João Luiz Carneiro

- “Segunda carta ao meu Mestre Arapiaga”,
- “Uma carta ao meu Mestre”,
- “Fase I – Revisitando as origens doutrinárias da umbanda esotérica na primeira fase, de Mestre Yapacani: dos aspectos históricos à cosmovisão”,
- “Fase II – Revisitando a doutrina da umbanda esotérica ou Iniciática na segunda fase, Doutrina do Tríplice Caminho, de Mestre Arapiaga OICD-TUO”,
- “Fase III – Contribuição africana congo-angola na Lei de Pemba, a partir de Mestra Yamaracyê na umbanda esotérica ou iniciática da atualidade”
-
- “Referências”
- “Rezas e Pemas”
- “Entre ervas e Orixás: a sabedoria do Orixá viva nas ervas”

Ao observar o sumário do livro, o leitor terá importantes pistas por onde a autora desejou trilhar seu raciocínio. Antes de mais nada é importante observar seu lugar de fala. Trata-se da responsável pela própria tradição sobre a qual ora versa. Maria Elise Rivas assume seu nome iniciático: Mestra Yamara-

O que reza a minha tradição

cyê. Mais do que isso, fala na condição de sucessora de F. Rivas Neto (Mestre Arapiaga) e de quem dará prosseguimento ao trabalho de disseminar e aprofundar os princípios religiosos da chamada umbanda esotérica ou iniciática.

Contudo, a autora, não satisfeita no lugar que ocupa, pois bastaria afirmar o que pensa da sua casa de iniciação, bem como da tradição como um todo, lança mão da sua formação acadêmica em teologia para observar os movimentos espirituais, sociais, culturais, políticos e, por que não, econômicos que estimularam essa cosmovisão enveredar pelo destino que hoje se faz realidade. Sendo assim, “O que reza minha tradição” é um título interessantíssimo. Tanto porque se trata do olhar da própria condutora dessa raiz umbandista falando sobre o núcleo religioso do qual é responsável, como também pela escolha da palavra “reza”.

Ao ler o livro, será possível depreender uma dupla aplicação do termo. Tanto para a ideia literal de rezar, orar, algo importantíssimo dentro desta escola umbandista, como também no sentido de dizer, falar, o que demonstra a escolha de Maria Elise Rivas em observar a tradição predominantemente por sua oralidade e não somente pela extensa produção literária sua e de seus antecessores.

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. João Luiz Carneiro

Logo, seu método oral, algo muito caro para a teologia afro-brasileira, é claramente observado no início de sua escrita. Maria Elise Rivas opta por escrever cartas para seu finado mestre dando a entender que, ao mesmo tempo que tudo se move e a sucessão da tradição caminha, ele continua sendo sua base religiosa para que todo o trabalho se desenvolva.

Assim como a umbanda esotérica possui uma base trina de ancestrais (caboclo, preto velho e criança²), a autora enxerga 3 momentos importantes para essa tradição: Mestre Yapacani, Mestre Arapiaga e Mestra Yamaracyê. Coincidentemente, em cada uma dessas fases, foi possível observar as 3 entidades de frente: Pai Guiné de Angola na época de Mestre Yapacani, Caboclo Urubatão da Guia na época de Mestre Arapiaga e, atualmente, Estrelinha d'Angola com a Mestra Yamaracyê. Exata e precisamente a mesma base trina.

2. Exu também é cultuado como ancestral para a umbanda esotérica ou iniciática, mas – bebendo das influências africanas – é tratado como um “*joker*”, ora é ancestral, ora Orixá, ora energia. De fato, esse triplo aspecto foi consolidado na condução de F. Rivas Neto como tríplice caminho reforçando o conceito que essa escola umbandista propugna.

O que reza a minha tradição

Como linha teórica, foi possível observar uma continuidade bem evidente nas três fases. W. W. da Matta e Silva inaugura uma visão peculiar da umbanda que vai ser reforçada e aprofundada por F. Rivas Neto. Finalmente, Maria Elise Rivas pega os movimentos de ratificação e retificação do seu antecessor para movimentar sua visão sobre a tradição da qual é condutora.

Além dessa visão histórica da umbanda esotérica ou iniciática, outro ponto que chama atenção na obra da autora é a ênfase nas contribuições africanas na doutrina por F. Rivas Neto. Ele anuncia que, sob seus cuidados, os fundamentos religiosos de Ifá e Pemba seriam amplamente destacados quando comparados à abordagem de W. W. da Matta e Silva. No que pese a prática de terreiro do fundador da umbanda esotérica apontar para esses aspectos, na literatura, W. W. da Matta e Silva opta por realçar os elementos do ocultismo europeu e ameríndio.

Maria Elise Rivas não só se apoia neste destaque africano, como leva para sua visão da tradição uma discussão ainda mais profunda do tema. De forma inédita apresenta as influências congo-angola da Pemba como traçada pela umbanda esotérica ou iniciática com signos idênticos aos identificados em sítios

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. João Luiz Carneiro

arqueológicos na África. A autora não restringe seus argumentos a uma suposta revelação de seus guias, ela vai ao encontro dos fatos e dados históricos, socializando-os com todos que tomam contato com a obra.

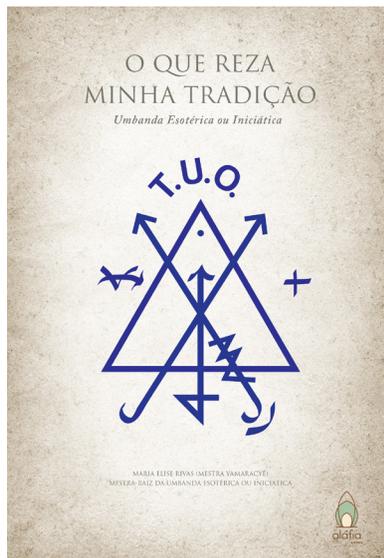
A partir dessa análise histórica, sempre em diálogo com sua experiência religiosa, apresenta na parte final do texto um conjunto também inédito de orações e pombas para diferentes finalidades religiosas sob a ótica exclusiva da umbanda esotérica ou iniciática. O último capítulo ratifica esse diálogo entre ciência e religião, propiciando ao leitor conhecer diferentes ervas tanto pelo olhar botânico como, principalmente, pelos princípios religiosos dessa escola umbandista.

Diante do exposto, acadêmicos ou adeptos, todos os interessados na umbanda esotérica ou iniciática têm nessa obra de referência uma leitura obrigatória. As explicações dos fundamentos e fatos históricos são relevantes, mas a vivência sacerdotal expressa em palavras é de tirar o fôlego. O que reza a minha tradição é um convite a uma forma de enxergar o mundo tão profunda quanto necessária em tempos de constantes frustrações sobre o ser humano e sua responsabilidade com o coletivo, pois exalta o espírito e sua relação com a natureza, a sociedade, o Orixá e consigo mesmo.

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

O que reza a minha tradição

Fonte: reprodução do site da editora
(< <https://www.archeeditora.com.br/product-page/o-que-reza-minha-tradi%C3%A7%C3%A3o-umbanda-esot%C3%A9rica-ou-inici%C3%A1tica>>).





*Dicionário
teológico das
religiões
afro-brasileiras*

Dicionário teológico das religiões afro-brasileiras

Dra. Maria Elise Rivas¹

A *Revista Estudos Afro-Brasileiros* é uma homenagem ao sacerdote e teólogo que fundou a primeira faculdade de teologia com ênfase nas religiões afro-brasileiras. Discutir a teologia afro-brasileira foi a principal proposta de sua vida no aspecto acadêmico. F. Rivas Neto construiu a fundação desse campo.

No atual momento, a teologia afro-brasileira precisa continuar o seu caminhar e aprofundar sua pesquisa no grande desafio que é estudar e interpretar as diversas manifestações das religiões afro-brasileiras. Tal desafio evoca a necessidade de

1. Maria Elise Rivas é sacerdotisa da OICD (Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino), uma instituição religiosa afro-brasileira. Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), foi vice-diretora da FTU (Faculdade de Teologia Umbandista), onde se graduou em Teologia, primeira e única instituição de formação teológica afro-brasileira. Autora de diversos livros, tanto religiosos como científicos e de militância pelas religiões afro-brasileiras.

Dra. Maria Elise Rivas

apresentar conceitos e, naturalmente, surgiu a ideia de construir um dicionário teológico sob a supervisão da sacerdotisa e teóloga Maria Elise Rivas.

O dicionário a que você terá acesso busca apresentar ao longo das edições verbetes que auxiliam acadêmicos e religiosos interessados em compreender como são as “lentes” teológicas que são utilizadas para observar e discutir as religiões afro-brasileiras. A partir de uma tradição oral, o dicionário propõe algo complexo: apresentar conceitos para um campo religioso afro-brasileiro, respeitando o método científico na mesma medida em que valoriza a sabedoria tradicional do terreiro.

Teologia não é religião. Religião é definida e produzida pelo seu corpo de sacerdotes e fiéis. No caso específico das religiões afro-brasileiras, cada terreiro é soberano na constituição e construção dos seus saberes, que está centrada na figura do pai ou mãe de santo da respectiva comunidade religiosa. Tal condição reflete uma distribuição descentralizada do poder. A teologia não se preocupa em responder os anseios da fé e da crença. Isso cabe exclusivamente à experiência religiosa.

Teologia é senso crítico aplicado à religião. A teologia afro-brasileira procura interpretar os fatos e dados do seu campo religioso e construir leituras que auxiliam:

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dicionário teológico das religiões afro-brasileiras

- o leigo a ter acesso a uma visão lógica que apresenta as principais características das religiões afro-brasileiras;
- o adepto da religião a adquirir informação sobre suas práticas inseridas no conjunto afro-brasileiro; frisa-se informação, pois formação iniciática não cabe à academia, mas ao pai e mãe de santo.
- aos acadêmicos; quer sejam cientistas da religião e teólogos de outras tradições religiosas para realizar estudos de religião comparada, quer sejam pesquisadores de outras áreas científicas na constituição de um ambiente favorável ao trânsito do saber religioso para o científico valorizando o saber “desde dentro”, algo só possível na academia pela teologia afro-brasileira.

O dicionário ao apresentar os verbetes tem como intenção apresentar a pesquisa no seu estágio mais atual. O que isso quer dizer? Tal e qual os dicionários convencionais, os verbetes serão constantemente revistos e ampliados. Possuem uma estrutura lógica que resgata a etimologia do termo, quando aplicável, sua definição e aplicação.

Os verbetes são textos originais construídos por acadêmicos formados no campo com experiência e vivência religiosa

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dra. Maria Elise Rivas

afro-brasileira. A intenção dessa seleção de pesquisadores tem uma motivação. Trata-se de um esforço em dar protagonismo ao adepto da religião para falar da sua religião pelas lentes acadêmicas. Valorizar o filho e a filha, o pai e a mãe de santo, que, além da tarefa árdua de exercitar sua fé em um país tão intolerante, dedicaram suas vidas à pesquisa da sua religião.

■

E

ESCOLAS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Dr. João Luiz Carneiro

O termo foi cunhado pelo sacerdote e teólogo Francisco Rivas Neto (1950-2018), sendo registrado com maior detalhamento teológico em obra de nome idêntico ao verbete (cf. RIVAS NETO, 2012). O conceito de escolas pode ser associado ao fato de que as religiões afro-brasileiras se manifestam de múltiplas formas, porém possuem características que as unem. Para relacionar tantas dife-

renças rituais e dogmáticas¹ das religiões afro-brasileiras em torno de uma mesma categoria de religião, o conceito de escolas surgiu do autor F. Rivas Neto no ambiente teológico da FTU². As escolas são formadas por elementos comuns identificados nas várias formas de praticar as religiões afro-brasileiras. Esses elementos são identificados por uma análise tridimensional, conside-

1. No presente verbete, a aplicação da palavra está relacionada à parte “dura”, pouco flexível da doutrina afro-brasileira que perdura em sua história.

2. Trata-se da Faculdade de Teologia Umbandistas (FTU), primeira e única faculdade de teologia afro-brasileira descrita, em artigo específico da presente revista.

Maria Elise Rivas

rando o tripé epistemologia, método e ética. No que diz respeito à epistemologia, entende-se o corpo de conhecimento religioso que forma sua tradição³. Os valores espirituais, a forma de enxergar o mundo (cosmovisão), os mitos que são ditos ou vivenciados formam um conjunto de exemplos sobre as características epistemológicas de uma escola. Dito de outra forma, a epistemologia é toda a sabedoria da tradição que norteia a sua

respectiva escola, bem como todos os seus desdobramentos práticos no exercício da fé. O método refere-se à iniciação e seus rituais, ou seja, a capacidade de transmitir a tradição do pai/mãe de santo à filha ou filho de santo. Ou seja, dar acesso à tradição aos demais fiéis, consulentes e clientes religiosos. Os rituais iniciáticos, ou seja, aqueles que possibilitam concretamente a capacidade de o(a) filho(a) de santo galgar compreensões mais profundas da tradição por meio de seu sacerdote ou sacerdotisa, delimitam objetivamente o método da escola. Rituais de batismo, feituas, obrigações e confirmações de santo,

3. A tradição, no contexto do presente verbete, refere-se ao conhecimento oral religioso construído e que fora transmitido ao longo do tempo por gerações.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dicionário teológico das religiões afro-brasileiras

enjuremação são exemplos de rituais iniciáticos em variadas escolas como marcos simbólicos importantes, normalmente fruto de anos de aprendizado no terreiro correspondente. As celebrações religiosas conhecidas do grande público que ocorre aos terreiros como giras umbandistas, mesas de jurema, toque de candomblé de caboclo, festas do candomblé são ritos que apresentam o método de transmissão da tradição para a comunidade expandida, não restrita aos iniciados e iniciadas da referida escola. De acordo com o tipo de ritual, o mesmo pode ser pensado em três níveis: predição, prevenção e cura

(RIVAS NETO, 2003). Todos de relevante importância na identificação da metodologia de uma escola. O jogo de búzios e os vaticínios dos ancestrais quando das consultas públicas são exemplos de predição. É a capacidade de orientar o(a) filho(a) de santo ou fiel sobre o destino antes de que ele venha a se concretizar, facilitando e propiciando os bons auspícios e tentando afastar as possibilidades de desfechos que causem infelicidade. Os rituais de atendimento público nas comunidades afro-brasileiras transitam entre práticas de prevenção e cura. A prevenção se dá quando atuam com ervas, ebós, sa-

Maria Elise Rivas

cudimentos, banhos ou trabalhos espirituais que evitam doenças de ordem variadas. É atuação ritual para manter a homeostasia biopsicossocial. Esses mesmos rituais somados também são utilizados para curar doenças espirituais, afetivas, materiais (questões financeiras) e físicas (saúde do corpo propriamente dita). A diferença entre prevenir e remediar está no estágio do(a) adepto(a) quando ocorre ao terreiro, ou seja, o quanto da doença está manifestada ou não, e depende da sabedoria do pai ou mãe de santo na seleção do tipo de terapia espiritual, quantidades e frequência dos rituais e momento ade-

quado para sua aplicação.

A ética é um conceito histórico e multifacetado, podendo ser pensada em questões do ser, consciência e linguagem (cf. CORTINA; MARTÍNEZ, 2005). De uma maneira geral procura responder a seguinte questão: “como julgar uma ação correta?”. No contexto das escolas, a ética trata de como o indivíduo norteia sua relação com o Sagrado (Poder Divino, Orixá, Inquice, Vodun, encantados e ancestrais), com ele mesmo, com sua comunidade de santo e a humanidade de uma forma geral. Cada escola constitui uma ética específica. Dentro do tripé

das escolas, a ideia de ética pode ser aplicada na forma como o(a) adepto(a) pratica a religião no cotidiano, para além das paredes do terreiro. Ou seja, o quanto da tradição (epistemologia) ele(a) absorveu em sua iniciação (metodologia) e exercita no seu dia a dia (ética). Ao analisar o painel afro-brasileiro, F. Rivas Neto observou uma concentração dessas escolas em três grandes grupos: Candomblés, Encantarias e Umbandas. Tal constatação foi a base da estruturação de um outro conceito teológico: “núcleos duros das religiões afro-brasileiras e

zonas de diálogo”⁴. Dentro da perspectiva teológica, as escolas podem ser pensadas nesses três grandes grupos.

As escolas dos candomblés, as escolas das encantarias e as escolas das umbandas estão organizadas no seguinte quadro sinótico adaptado (CARNEIRO, 2014, p. 22):

4. Ver o verbete neste dicionário.

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Maria Elise Rivas

Núcleos duros	Características centrais	Exemplos de Escolas
Candomblés	Escolas fortemente influenciadas pelas religiões de matrizes africanas. Sua parte ritual tem como ênfase os deuses e deusas chamados de Orixás, Inquices e Voduns.	Ketu (iorubá), Angola (banto), Jeje (fon), Batuque.
Encantarias	Escolas marcadas pela presença dos Encantados. Os Encantados são seres espirituais que habitam as Encantarias ou “encantes”. Alguns desses não chegaram a encarnar. Os que viveram em terra desapareceram misteriosamente sem morrer. Vivem na memória dos que os cultuam.	Catimbó, Jurema, Pajelança, Toré, Babassuê.
Umbandas	Escolas centradas nos cultos aos ancestrais ilustres. Entendem-se por ancestrais ilustres os seres espirituais que passaram pelo ciclo da vida e da morte e alçaram uma condição de condutores de suas comunidades, fruto da sabedoria alcançada.	Omolocô, Umbanda Branca ou Cristã, Umbanda Esotérica ou Iniciática.

As escolas dos candomblés possuem suas abordagens em uma ênfase central no culto aos seus deuses e deusas africanos: Orixás, Voduns e Inquices (RIVAS NETO,

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dicionário teológico das religiões afro-brasileiras

2017). Toda a sua doutrina é baseada na cosmovisão a partir desses mitos africanos e como seus pais e mães de santo exercitam e transmitem tal sabedoria aos seus filhos e filhas de santo, bem como a toda a sua comunidade. Daí surgem as escolas nas zonas de diálogos dos candomblés: ketu, angola, jeje, batuque, como alguns exemplos. As escolas das encantarias tem sua força centrada nesses ancestrais, seres encantados que habitaram a Terra, mas que misteriosamente foram para o outro lado da vida sem passar pelo fenômeno da morte. Alguns encantados não chegaram a encarnar na Terra, porém se

estabeleceram por meio do contato espiritual intenso (“acostamento”) com suas comunidades. Nesse grupo temos as escolas de Catimbó, Jurema, Babassuê, Pajelança, Cura, Terecô e Toré na zona de diálogo do respectivo núcleo duro. As escolas das umbandas são marcadas pela crença e centralidade nos ancestrais ilustres. Os mais cultuados são pretos velhos, caboclos, crianças, exus, marinheiros, boiadeiros, baianos, ciganos e malandros⁵.

5. No que pese existirem encantados que usam o nome de boiadeiros, marinheiros e malandros nas escolas das encantarias, esses seres são encantados, como explicitado. Já nas umbandas são espíritos que passaram pelo ci-

Maria Elise Rivas

Destacam-se nessas escolas a macumba, umbanda cristã, omolocô, umbandaime, esotérica e oriental também localizadas na zona de diálogos umbandista. As escolas até aqui citadas foram de caráter exemplificativo. Elas estão bem próximas do seu respectivo núcleo duro. Ainda no exercício do exemplo, Ketu com Candomblés, Jurema com Encantarias, Umbanda Esotérica com Umbandas, respectivamente. Existem outras escolas que transitam pelas zonas de diálogo de maior intersecção.

clo da vida e da morte, mas adaptados aos costumes locais das regiões sul e sudeste do país.

É o caso do candomblé de caboclo, quimbanda, tambor de mina, entre outras. Tal constatação não possui nenhuma intenção de distinguir importância. Todas são igualmente essenciais para a história e existência das religiões afro-brasileiras. A “localização” conceitual das escolas nas zonas de diálogo mais próximas de um núcleo ou de outro apenas se refere ao fato de representar suas influências recebidas. Uma distinção se faz importante. Uma escola não é um terreiro. O terreiro é a comunidade afro-brasileira que pratica sua fé de acordo com as diretrizes dos seus dirigentes. Uma escola é a

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dicionário teológico das religiões afro-brasileiras

referência de epistemologia, método e ética que influencia a constituição e prática de um terreiro. Sendo assim, um terreiro pode ter influência de uma ou mais escolas. Não obrigatoriamente do mesmo núcleo duro. Ao mesmo tempo, um terreiro pode estar praticando uma experiência do sagrado sem influências claras de escolas preexistentes. Neste último caso, trata-se de uma escola que pode estar surgindo na práxis do terreiro. Essa nova escola assim poderá ser definida, se os teólogos afro-brasileiros conseguirem determinar com método científico próprio, novamente, sua epistemologia, método

e ética. A definição de uma escola e sua disseminação na prática dos terreiros não tem nenhum valor hierárquico de poder ou status. Trata-se apenas de uma categoria científica, nesse caso, teológica afro-brasileira, para melhor dar conta de interpretar a realidade. Dito de outra forma, compreender o conceito de escolas e sua aplicação no meio afro-brasileiro é ressaltar a diversidade afro-brasileira sem deixar de levar em consideração seus pontos comuns que permitem entender a história dessa religião que está em contínua construção e (re)elaboração.

Maria Elise Rivas

I

INTOLERÂNCIA DOMÉSTICA

Edvaldo Araújo Santos e Dra.

Maria Elise Rivas

Intolerância doméstica é um conceito cunhado por Edvaldo de Araújo Santos, conhecido como Edvaldo Papadinha, Ogã do Terreiro da Casa Branca e Babalaxé do Ilé Axé Yá Omin Lonan. Foi divulgado pela primeira vez no livro *Violência em cores*, publicado em 2019 pela Arché Editora quando da realização de exposição ho-

mônima realizada no Fórum da Comarca de Itanhaém para celebração do *Dia da Consciência Negra*. Segundo o autor: “A intolerância religiosa se dá de duas formas: tanto interna quanto externa. A intolerância doméstica, interna, e a intolerância social [...] de fora para dentro.” (SANTOS, 2019, p. 196). Logo, a intolerância doméstica é um subtipo, por assim dizer, da intolerância religiosa, e ocorre dentro dos terreiros, portanto intrarreligiosa. Ocorre quando há desrespeito entra adeptos de casas, templos ou terreiros diferentes, isto é, com o menosprezo ou julgamento das práticas de outrem das quais

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dicionário teológico das religiões afro-brasileiras

se discorde. Trata-se, portanto, de um viés negativo com relação às diferenças epistemológicas, rito-litúrgicas e doutrinárias que outra casa de santo apresenta. Alie-se a isso o fato de as religiões afro-brasileiras estruturarem-se de modo plurirreferencial, multirreferencial e plurissistemático (RIVAS, 2020). Porém, dá-se sobretudo dentro de cada terreiro ou casa de santo quando há quebra do respeito às hierarquias constituídas. Desse modo, ainda que o autor utilize o exemplo específico do candomblé e a relação hierárquica entre abiãs, iaôs e ebomes, o conceito pode ser ampliado para todas as escolas das religiões

afro-brasileiras em seus diferentes núcleos.

Maria Elise Rivas

N

NÚCLEOS DUROS E ZONAS DE DIÁLOGOS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Dr. João Luiz Carneiro

O termo foi cunhado pelo sacerdote e teólogo Francisco Rivas Neto (1950-2018), sendo registrado em mídias sociais e diversos textos na internet, contudo consolidado com mais detalhamento teológico em sua obra *Teologia do ori-bará* (2015). O conceito trata de um aprofundamento de sua ideia original “escolas das religiões

afro-brasileiras” (2012)⁶. Sendo assim, foi confeccionado pelo autor para enfrentar a seguinte problematização: como analisar a realidade religiosa afro-brasileira considerando toda a volatilidade, incerteza, complexidade e ambiguidade⁷ do campo? Além de oferecer saídas teológicas para o tema, o conceito precisa dar conta da descentralização do poder nas religiões afro-brasileiras.

6. Para mais informações sobre o conceito de “Escolas das religiões afro-brasileiras”, ver verbete respectivo.

7. Baseado no conceito VUCA. Um acrônimo da língua inglesa que significa *volatility, uncertainty, complexity and ambiguity* utilizado vastamente por governos e setores científicos para análises sociais contemporâneas.

Não existe uma fonte única para estabelecer valores e diretrizes aos terreiros. Cada pai ou mãe de santo é soberano(a) para designar em sua comunidade a teoria e prática religiosa. Desta forma, o conceito não pode criar hierarquias axiológicas. Todas as formas de cultuar o Sagrado nas religiões afro-brasileiras são igualmente importantes. O conceito de núcleos duros e zonas de diálogos parte do princípio de que existem elementos comuns na prática religiosa afro-brasileira. Isso permite uma profícua zona de diálogo entre as diversas escolas. Contudo, existem pontos que são distintos e que marcam de forma efeti-

va as práticas como tal. Essas marcas específicas configuram e constituem o núcleo duro. Como elementos comuns, destaca-se a Vertente-Una do Sagrado⁸ (RIVAS NETO, 2015, p.



8. O conceito de Vertente-Una do Sagrado foi desenvolvido por Francisco Rivas Neto e tem como objetivo mostrar as questões comuns do

Maria Elise Rivas

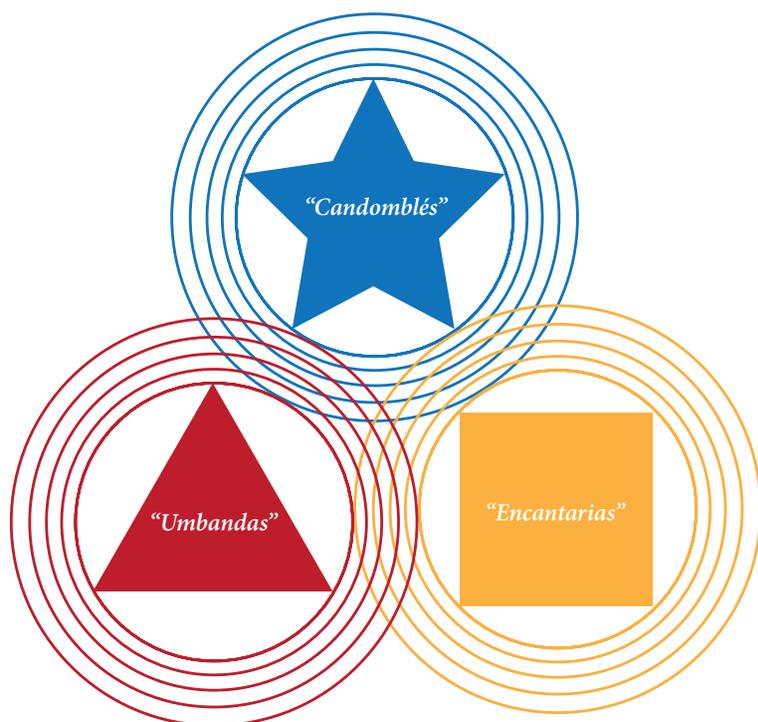
Considerando que todas as religiões afro-brasileiras possuem uma vertente de concepção e crença nas divindades comum (zonas de diálogo) e que apresentam múltiplas manifestações (escolas afro-brasileiras relacionadas ao seu respectivo núcleo duro). Além disso, as religiões afro-brasileiras possuem outros elementos comuns: transe, musicalidade sacra, uso de ervas, uso de bebidas. Quanto aos aspectos mais específicos, que formarão os núcleos duros,

destacam-se três grandes grupos: candomblés, encantarias e umbandas. Do ponto de vista conceitual, os núcleos duros são tipos ideais weberianos⁹ que foram representados, junto com a zona de diálogos, graficamente pelo autor da seguinte forma (RIVAS NETO, 2015, p. 105):

Sagrado em diversas denominações religiosas e não só nas religiões afro-brasileiras. Para mais informações, ver verbete respectivo.

9. Um tipo ideal weberiano é um conceito radical que não consegue ser visto no campo de pesquisa, mas é “desenhado” para servir como parâmetro de interpretação da realidade e não substituir a realidade propriamente dita.

Simétrico: é pensado como ideal

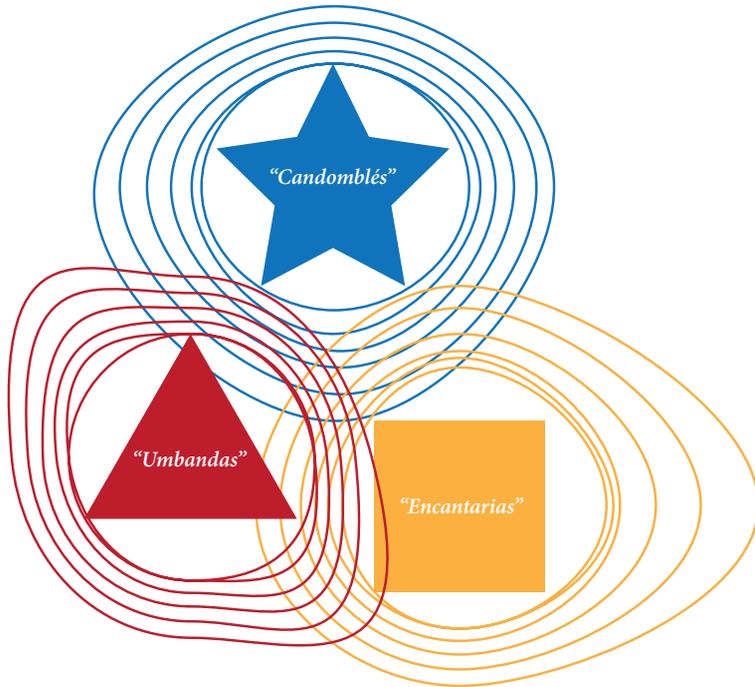


Uma vez observada a realidade, ou seja, o campo religioso afro-brasileiro, as zonas de diálogo são mais fluidas, mais instáveis, permane-

cendo inalterados apenas os núcleos duros, conforme descrito pelo autor abaixo (RIVAS NETO, 2015, p. 105):

Maria Elise Rivas

Assimétrico: é o real



As escolas afro-brasileiras estão situadas nas zonas de diálogo, pois não existe escola que seja literalmente o próprio núcleo duro. Afinal,

aceitar tal condição poderia remeter a uma ideia de purismo religioso, algo refutado totalmente pela teologia

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dicionário teológico das religiões afro-brasileiras

afro-brasileira¹⁰, principalmente ao considerar a sua tradição oral. Além disso, as escolas afro-brasileiras estão conectadas à experiência do sagrado de forma assimétrica, quando observada sua posição no gráfico e a “distância” do seu respectivo núcleo de origem e os dois outros, onde sempre existe alguma influência, por menor que seja. Tal qual a representação simbólica de exu nas religiões afro-brasileiras, a escola está em “movimento” nas zonas de diálogo sem perder a sua referência do núcleo de ori-

gem. A escola “órbita” em torno do seu núcleo duro. Os núcleos duros são, portanto, as características únicas daquele grupo que não serão observadas conceitualmente em outro lugar que não em seu próprio núcleo. São as diferenças básicas entre as três grandes vertentes afro-brasileiras: candomblés, encantarias e umbandas. As zonas de diálogo são os elementos comuns em todas as religiões afro-brasileiras que representam a região de intersecção dos 3 núcleos, por exemplo, o transe. Existem zonas de diálogo apenas entre dois núcleos, por exemplo, rituais da umbanda omolocô que estão muito

10. Para mais informações, ver verbete respectivo.

Maria Elise Rivas

próximos da zona dos candomblés, mas que permanecem com suas características umbandistas. O desafio teórico de seguir o método científico para interpretar as religiões afro-brasileiras tem como consequência um conceito igualmente complexo. O conceito de núcleos duros possui elementos epistemológicos ideais, fixos, ao mesmo tempo em que as zonas de diálogo são exageradamente flexíveis, pois o ritmo de mudanças no campo religioso assim exige.

Diante do exposto, posicionar uma escola como do núcleo dos candomblés não significa que a mesma não influencia ou não pode rece-

ber influências das encantarias e umbandas. Apenas que seus elementos centrais estão “mais próximos” do seu núcleo de origem, os candomblés. Dentro de cada escola também será possível observar um núcleo duro e zonas de diálogos. A título de exemplo, retomando a escola de umbanda omolocô, ela possui em seu núcleo elementos que a distinguem da umbanda cristã e da umbanda esotérica. Ao mesmo tempo, possui zonas de diálogo que fazem da umbanda omolocô, cristã e esotérica pertencentes ao núcleo das umbandas. O conceito de núcleos duros e zona de diálogos foi concebido por F. Rivas Neto como

uma unidade aberta tal qual o campo religioso afro-brasileiro. Parte de uma ideia com critérios próprios e objetivos (núcleos duros) e amplia-se até uma região conceitual repleta de porias e incertezas, precisando – para tanto – flexibilizar algumas de suas nuances e manifestações (zonas de diálogo). Do ponto de vista imagético, os núcleos duros são como centros de luz própria que irradiam suas influências em todo o cenário afro-brasileiro, respeitando a diversidade.

Z

ZONAS DE DIÁLOGOS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: ver o verbete NÚCLEOS DUROS E ZONAS DE DIÁLOGOS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.

Referências

- CARNEIRO, João Luiz. *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. *Ética*. São Paulo: Loyola, 2005
- RIVAS NETO, Francisco. *Teologia do ori-bará*. São Paulo: Arché, 2015.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Maria Elise Rivas

RIVAS NETO, Francisco. *Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade*. São Paulo: Arché, 2012.

RIVAS NETO, Francisco. *Sacerdote, mago e médico: cura e autocura umbandista*. São Paulo: Ícone, 2003.

RIVAS NETO, Francisco. *Candomblé: teologia da saúde*. Itanhaém: Aláfia, 2017.