

REVISTA ENTRERIOS

Revista do Programa de
Pós-Graduação em Antropologia da
Universidade Federal do Piauí

*Conviver com
orixás, entidades
espirituais e seres
encantados*

Parte 2

*Hermes de Sousa Veras
Jerônimo da Silva e Silva
(Orgs.)*

Hermes de Sousa Veras
Jerônimo da Silva e Silva
(Orgs.)

REVISTA
ENTRERIOS

Programa de Pós-Graduação em
Antropologia da Universidade
Federal do Piauí

EntreRios – Revista do PPGANT – UFPI
Vol. 7, n. 2

ISSN: 2595-3753
Teresina, 2024



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – DCIES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGANT
Campos Universitário Ministro Petrônio Portela, Bairro Ininga, Teresina, Piauí.
CEP 64049-550 – Tel.: (86) 3237-2152



Reitora

Nadir do Nascimento Nogueira

Vice-Reitor

Edmilson Miranda de Moura

Comissão Editorial (PPGANT – UFPI)

Bruno Ferraz Bartel

Carlos Roberto Filadelfo de Aquino

Carmen Lúcia Silva Lima

Celso de Brito

Márcia Leila de Castro Pereira

Mariani da Silva Pisani

Mônica da Silva Araujo

Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento

Potyguara Alencar dos Santos

Raoni Borges Barbosa

Conselho Editorial

Andréa Luisa Zhouiri Laschefski – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Alejandro Frigerio – Universidad Católica Argentina / CONICET

Christen Anne Smith – University of Texas at Austin (UT Austin)

Daniel Granada – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Gabriel Maria Sala – Università Degli Studi di Verona

Joana Bahia – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UFRJ)

Laura Selene Mateos Cortez – Universidad Veracruzana – Xalapa – México (UV)

Leila Sollberger Jeolás – Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Lorenzo Macagno – Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Luis Roberto Cardoso de Oliveira – Universidade de Brasília (UNB)

Rosa Elisabeth Acevedo Marin – Universidade Federal do Pará (UFPA)

Editores Chefes

Celso de Brito

Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento

Revisão

Hermes de Sousa Veras e

Jerônimo da Silva e Silva

Capa

Claudia Miranda Suarte

Foto da capa

Francisca Geovana Costa Silva

Diagramação

Claudia Duarte | Avellar e Duarte

EntreRios – Revista do PPGANT – UFPI

Vol. 7, n. 2

ISSN: 2595-3753

Teresina, 2024

SUMÁRIO

Apresentação

Hermes de Sousa Veras (UECE) | Jerônimo da Silva e Silva (UNIFESSPA) 5

ARTIGOS

Sem balança ou trena: as ferramentas de medida dos anciões Koiupanká no sertão de Alagoas

Without scales or measuring measure: the measuring tools of the Koiupanká elders in the backlands of Alagoas

Luiz Gustavo de Souza Feitosa e Allan Gomes dos Santos 9

Cartografias circulares de uma encantaria na Amazônia: entre convivências e afetos de suas ciências e educações

Circular Cartographies of Enchantment in the Amazon: Between Coexistence and Affections of Its Sciences and Education

Fanuela de Oliveira Vasconcelos, Natalia Francisca Pereira Franco,

Hannyn Barbara Alves Garcia, Caroline Barroncas de Oliveira,

Mônica de Oliveira Costa 33

Princesa turca ou pombagira: mitopoética e performance da Cabocla Herondina em Dona Maria Natalina Santos Costa (1943-)

Turkish princess or pombagira: mythopoeitics and performance of Cabocla Herondina in Dona Maria Natalina Santos Costa (1943-)

Diogo Jorge de Melo, Ana Cristina Silva Souza e Ramon Augusto

Teobaldo Alcantara 52

Igual eu faço na minha casa, cheia de carne, cheia de calabresa: uma análise da feijoada de Ògún

At my home I do the same way, a lot of meat, a lot sausage: an analysis of Ògún's feijoada

Sisnando Souza Pacheco e Douglas Santana Ariston Sacramento 73

“Kó sí ewé’, kó sí òrìsà” (sem folha, não há orixá): o axé como ressignificação da relação entre ser humano e meio ambiente

“kó si ewé’, kó sí òrìsà”(without leaf, there is no orisha): axé as a resignification of the relationship between human beings and the environment

Jeferson de Medeiros Botelho, Córa Hisae Monteiro da Silva Hagino,

Erika Macedo Moreira e Juliana de Castro dos Santos 91

Dono Katendê de Aruanda – Dono Katendê de Aruanda ê – reflexões sobre as práticas de cura na história entre Ana de Katendê e o caboclo Katendê em Itaparica (BA)

Dono Katendê de Aruanda – reflections on healing practices in the story between Ana de Katendê and the caboclo Katendê in Itaparica (BA)

Ana Lúcia Galvão de Castro, Ananda Sandes e

Marcelo Ricardo dos Santos 107

ENTREVISTA

De criança afrorreligiosa a alabê huntó de Oxalá: entrevista com ogã Fábio Furtado sobre dedicação a umbanda e tambor de mina

Aline Paiva dos Santos e David Junior de Souza Silva 128

Apresentação

Hermes de Sousa Veras (UECE)

Doutor em Antropologia Social, Professor visitante no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Jerônimo da Silva e Silva (UNIFESSPA)

Doutor em Antropologia,
Professor Adjunto na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA)

Por força do acaso, temos uma parte dois do dossiê “Conviver com orixás, entidades espirituais e seres encantados: etnografias junto a religiões de matrizes africanas, indígenas e encantadas”. Acontece que a Entrerios está há algum tempo com um site novo, entretanto o antigo permanece no ar. Vários artigos foram submetidos para o nosso dossiê sem que soubéssemos. Para não desperdiçar a oportunidade de publicizar boas pesquisas e reflexões sob a égide da convivência com tantas diferenças, resolvemos reunir essa continuação do dossiê. A tendência é a mesma: pesquisas distintas, com abordagens que confluem, mas não necessariamente se confundem. De nossa parte, consideramos instigante continuarmos com o tensionamento das categorias produzidas pelas ciências sociais, em especial a antropologia, que se rejuvenescem, transformam-se, enfim, vivem ao se relacionarem com essas convivências tão bem apresentadas por essas pesquisas que logo mais nomearemos.

O presente número conta com a conversa (entrevista) entre Aline Paiva e Fábio Furtado, ogã na Casa de Mina Jeje Nagô Nossa Senhora das Graças, enraizada no sul do Macapá, capital do Amapá. E se na edição passada contamos com uma entrevista com a encantada Cabocla Mariana, permanecemos

nesse mesmo território etnográfico e com a presença encantada e participativa da Cabocla Mariana. Fábio nos conta que, desde criança, morava em frente ao terreiro que já contava com a proteção espiritual da encantada, sendo guia da mãe de santo da casa, Mãe Iolete, há mais de 52 anos. Nessa toada, Fábio conversa com Aline sobre intolerância e racismo religioso, os encantos das festividades e práticas da umbanda e do tambor de mina em Macapá e o compromisso com o que Fábio denomina de “sobrenatural”, a necessidade de se estar relacionado com outras ordens e seres.

Iniciamos o conjunto de artigos com a nação indígena Koiupanká em Alagoas. Em “Sem balança ou trena: as ferramentas de medida dos anciões no sertão de Alagoas”, Luiz Gustavo e Allan dos Santos aprendem sobre a matemática vinculada ao manejo da terra e da agricultura mobilizada pelos velhos sábios. Se como nos apresenta o título do artigo, as medições não utilizam instrumentos tais como a “trena” e a “balança”, esses indígenas utilizam a cuia, o litro e a braça para calcularem a terra cultivável, a quantidade de sementes necessárias para determinadas práticas agrícolas, dentre outros usos. Assim, caminhamos com os Koiupanká e as suas matemáticas e agriculturas, que estão interligadas com suas práticas rituais que põem em relação o milho, a mandioca, o murici e divindades, fazendo com que esses rituais forneçam o ritmo da organização social e vital dessa nação indígena enraizada no sertão alagoano.

A nossa “aruanda” e o nosso “juremá” são abertos por Fanuela Vasconcelos, Natalia Franco, Hannyn Garcia, Caroline de Oliveira e Mônica Costa. As autoras se inspiram nas rodas, giras e práticas rituais circulares para construir um ensaio circular, buscando trazer para a ciência e a educação a abertura giratória das encantarias. Cada autora articula a sua experiência, mergulhada nas pluralidades amazônicas, partindo desde o tambor de mina, a pajelança, a ancestralidade indígena Mura, e daí por diante, para desaguar em práticas docentes e acadêmicas na Universidade Estadual do Amazonas. Assim, as autoras reforçam que são professoras que atuam no descentramento da lógica cartesiana, buscando cosmosensibilidades e corpoéticas múltiplas. Ao nos mostrar que “Cada mulher é uma propositura, uma composição de incontáveis corpos encantadas amazônicas”, nos fazem girar junto nessa infinidade. É assim que “Cartografias circulares de uma encantaria na Amazônia: entre convívios e afetos de suas ciências e educações” vem ao mundo.

Seguindo a trilha das princesas encantadas, agora temos um artigo que mergulha na mitopoética da Cabocla Herondina. Em “Princesa turca ou pombagira:

mitopoética e performance da Cabocla Herondina em Dona Maria Natalina Santos Costa (1943-)", Diogo Jorge de Melo, Ana Souza e Ramon Alcantara apresentam o diálogo com a mãe de santo Dona Maria Natalina, enfatizando a participação da encantada na história de vida da afroreligiosa. Participação essa que se irradia pelo seu terreiro e outros territórios, tais como a própria Universidade Federal do Pará e o Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas, percorrendo vários territórios em Belém e arredores. Nesses cenários, vivenciamos a vitalidade afro-amazônica. O artigo contribui para uma compreensão sensível das interrelações entre pessoas e seus guias, em especial, entre mães de santo, sábias lideranças, e suas encantadas, guias, orixás e outras entidades espirituais.

Nos levando para Salvador e região metropolitana, Bahia, Sisnando Pacheco e Douglas Sacramento expõem os percursos da feijoada, que circula enquanto prática, comensalidade e ritual, além de ser devorada. Dessa feita, o prato é dividido entre as pessoas, caindo no gosto popular, além de ter seduzido o próprio Ògún em seus sabores. Nessa esteira, os autores passam por candomblés, focando as suas observações em junho, quando as feijoadas para Ògún confluem com os festejos para Santo Antônio de Pádua. Destrichando as muitas transformações que a comida passa no contexto de relações culturais diversas e criativas, os autores estão atentos aos modos de relacionar pessoas, comidas, orixá e santo. Dessa forma, em "Igual eu faço na minha casa, cheia de carne, cheia de calabresa: uma análise da feijoada de Ògún" aprendemos mais sobre as transformações culinárias no contexto da reelaboração ritual das religiões de matrizes africanas.

O artigo "Kó sí ewé', kó sí òrisà" (sem folha, não há orixá): o axé como ressignificação da relação entre ser humano e meio ambiente" de Jeferson Botelho, Córa Hagino, Erika Moreira e Juliana dos Santos, retoma discussão clássica sobre as religiões de matriz africana, reativando o dito de que "sem folha, não há orixá". Nessa perspectiva, acrescenta reflexão que amplia nossas concepções a respeito do meio ambiente, a natureza e as relações humanas mergulhadas no ambiente. Tendo como uma de suas autorias um pai de santo de um terreiro de Umbanda, o artigo busca tensionar as definições sobre meio ambiente da ciência eurocentrada, pluralizando os referenciais sobre cosmos, corpos, natureza e existentes.

Com "Dono Katendê de Aruanda ê – reflexões sobre as práticas de cura na história entre Ana de Katendê e o caboclo Katendê em Itaparica (BA)", Ana Lúcia Galvão

de Castro, Ananda Sandes e Marcelo dos Santos encerram o nosso dossiê. O artigo conta com a participação e autoria da Ìyálorixá do Ilê Oyá Axé Alakayê, Ana Lúcia Galvão Castro (Oyádaré). As autoras nos levam para a Ilha de Itaparica, nos presenteadando com as relações entre candomblé, caboclos, práticas de cura, oralidades e outros saberes. Dessa forma, o caboclo Katendê se apresenta na conexão com a Ìyálorixá, na feita que o artigo expõe dinâmicas de raça, gênero, classe e religiosidade, acompanhando os agenciamentos que possibilitam, inclusive uma ampliação sobre as noções de corpo e saúde, incorporando as sabedorias dos candomblés para pensar e repensar políticas públicas de saúde voltadas para a população negra.

Os artigos e entrevista aqui reunidos trazem riqueza territorial e cósmica, nos colocando em contato com múltiplas experiências humanas em seus modos de se relacionar com tudo aquilo que, no ato de viver e nos emaranhar em ambientes e tessituras, ainda nos diz algumas palavras, imagens e conceitos sobre o que somos, o que podemos fazer e está no porvir.

Sem balança ou trena: as ferramentas de medida dos anciões Koiupanká no sertão de Alagoas

*Without scales or measuring measure:
the measuring tools of the Koiupanká
elders in the backlands of Alagoas*

Luiz Gustavo de Souza Feitosa

Graduado em Matemática pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL)

Allan Gomes dos Santos

Doutor em Ciências da Educação, Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL) e Secretaria Municipal de Educação de Maceió (SEMED/AL)

Resumo

A matemática surge em nosso pensamento a partir da necessidade de resolver algum problema cotidiano. Portanto, esta pesquisa teve como propósito investigar as ferramentas de medida utilizadas pelos anciões a fim de compreender como eram utilizadas. Os Koiupanká, como outros povos indígenas do Sertão Alagoano, sentiam essa necessidade e desenvolveram técnicas para amenizar essa problemática em suas atividades, como na agricultura. Dentre os aportes teóricos buscou-se Silva (2015), Santos (2006), Lima (2014) e D'Ambrósio (1996, 2016). No percurso metodológico foi realizado uma revisão bibliográfica de conceitos fundamentais das ferramentas de medidas, em seguida, foi realizado um levantamento de informações através de pesquisa etnográfica na comunidade para investigar o porquê do uso desses instrumentos de medição e os benefícios de sua aplicação. Os resultados obtidos demonstram que os instrumentos ainda são utilizados

para o planejamento e gestão do uso do solo e aplicados em atividades de medidas para a comunidade.

Palavras-chave: Ferramentas de medida; Etnomatemática; Povo Koiupanká; CLIND/UNEAL.

Abstract

Mathematics emerges in our thinking from the need to solve some everyday problem. Therefore, this research aimed to investigate the measuring tools used by the elders in order to understand how they were used. The Koiupanká, like other indigenous peoples of the Sertão Alagoano, felt this need and developed techniques to alleviate this problem in their activities, such as agriculture. Among the theoretical contributions, we sought Silva (2015), Santos (2006), Lima (2014) and D'Ambrósio (1996, 2016). In the methodological approach, a bibliographic review of fundamental concepts of measuring tools was carried out, followed by a survey of information through ethnographic research in the community to investigate the reasons for using these measuring instruments and the benefits of their application. The results obtained demonstrate that the instruments are still used for planning and managing land use and applied in measuring activities for the community.

Keywords: Measurement tools; Ethnomathematics; Koiupanká people; CLIND/UNEAL.

Introdução

O presente trabalho pretende conhecer as ferramentas de medida utilizadas pelos anciões Koiupanká, tais como o salamim ou cuia, o litro e a braça, identificando suas características e como eram usadas na comunidade pelos anciões. Esses anciões, que migraram de Brejo dos Padres, povo Pankararu, localizado entre Tacaratu, Petrolândia e Jatobá em Pernambuco, chegaram às terras conhecidas como “as matas”, atualmente município de Inhapi no alto sertão de Alagoas, situada a 275km da capital.

Esses indígenas, viviam basicamente de atividades campesinas, da caça, pequenas criações de animais e da agricultura como descreve Silva (2015, p. 8) “O solo fértil foi preenchido por várias plantações e encheu essas terras de fartura com cultivos de: milho, feijão, purnuça¹, andu, fava, batata e tantos outros alimentos”.

¹ Planta da família da mandioca que era cultivada pelos antigos indígenas.

Assim, enfrentavam grandes dificuldades técnicas e, a partir dos desafios diários, utilizavam ferramentas que com o passar do tempo foram padronizadas para pesar, medir comprimentos e como formas de comparação de grandezas ou tamanhos. Essas medidas com o passar dos anos também foram utilizadas para negociar com os não indígenas.

As ferramentas eram utilizadas pelos anciões para ter precisão nas atividades cotidianas, como por exemplo usavam a braça para medir as áreas de plantio. Além disso, de acordo com o conhecimento da região habitada, do solo, tipos de sementes cultivadas e períodos de chuva, a partir da medida como o salamim sabiam a quantidade necessária de grãos para plantar determinada área e, conseqüentemente, tinham a noção de quanto conseguiriam colher caso o ano fosse chuvoso, pois apesar de ter uma base, a alteração das épocas de chuva ou estiagem não poderiam ser previstos.

É triste perceber que muitos dos saberes dos mais velhos foram perdidos com o passar do tempo por influência e imposição de outras culturas. Quando falamos sobre a realidade dos povos indígenas esse sentimento é ainda mais agravado, pois, o processo de colonização foi responsável por impactar diretamente essas culturas e saberes ancestrais, como por exemplo nas línguas, na espiritualidade e organizações sociais e observando essa realidade surge um desejo de que seja preservado o que nos resta, a história viva contada pelos anciões.

Essa pesquisa surgiu a partir de profundos diálogos com as lideranças e anciões que tiveram contato com seus avós e bisavós, e viveram em épocas em que a presença de instrumentos como balanças modernas eram escassos, pois naquela época essas ferramentas eram muito caras e por conta disso pouquíssimas pessoas possuíam. Portanto, fazia parte do seu cotidiano utilizar ferramentas adaptadas a região e que podem ser vistas hoje como rústicas ou atrasadas.

Dentre estes questionamentos teóricos e práticos do uso de ferramentas de medidas ou outras ações de comparação de grandezas utilizadas pelo povo Koiupanká, esse estudo traz como objetivo identificar as ferramentas de medida utilizadas pelos anciões Koiupanká com suas especificações e formas de uso para que, dessa forma, seja mantido vivo esse conhecimento. Nesse contexto do propósito principal, tratou-se de responder algumas perguntas que guiasse a compreensão da problemática de pesquisa. Entre as muitas questões suscitadas destacam-se: como registrar a importância dessas ferramentas no passado e, assim, valorizá-las enquanto

conhecimento etnomatemático? É possível comparar a utilização das ferramentas antigas de uso do povo Koiupanká com as modernas observando as suas diferenças? De que forma ocorreu o processo de transição das ferramentas antigas para as novas? Essas ferramentas ainda são usadas e se forem qual a finalidade atualmente?

As pesquisas bibliográficas também tiveram muita relevância, pois é a partir de pesquisadores como Lima, Nascimento e Santos (2014) com o estudo intitulado *Abordagem Pedagógica para um Sistema de Medidas utilizado no Sertão Pernambucano: Litro, Cuia e Saca*, Santos (2006) *Cuia e Litro: Um estudo Etnomatemático no Município de Tacaratu em Pernambuco* e Silva (2015) *Formação e Delimitação Territorial das Aldeias Koiupanká*, que se pode observar a realidade dos povos indígenas sertanejos e perceber as dificuldades de territórios que foram muito explorados. Contudo, apesar de serem pouco utilizadas, atualmente, devido sua antiguidade, essas medidas ainda, são presentes culturalmente e no vocabulário dos indígenas mais jovens desse povo.

Portanto, além de identificar, essa pesquisa também possui o desejo de que sejam imortalizadas essas ferramentas, afinal, além de grande valor cultural para os Koiupanká, reforçam a ideia da importância matemática no cotidiano e a capacidade do ser humano de desenvolver e aprender técnicas para calcular, medir e resolver problemas utilizando a matemática, mostrando que a Etnomatemática possui seu valor e hoje pode ser usada como artifício no ensino aprendizagem matemático.

Por todo dito, este trabalho buscou registrar essas ferramentas e o saber que foi usado pelos mais velhos, imortalizando-os para que seja conhecido pelas próximas gerações, mesmo que, futuramente, surjam novas tecnologias que serão utilizadas. Entretanto, os mais novos saberão o processo e as dificuldades pelo qual passou o povo Koiupanká, valorizando o pensamento matemático do ser humano frente as dificuldades do seu cotidiano.

2. Marco teórico

2.1 Povo Koiupanká: sua história

O povo Koiupanká é um grupo indígena que habita o Alto Sertão de Alagoas, no atual município de Inhapi. Esse povo tem suas origens a partir de migrações de seus mais velhos vindos do Brejo dos Padres, povo Pankararu, que fica localizado entre os municípios de Tacaratu, Petrolândia e Jatobá em Pernambuco. No ano de 1883

Ancelmo Bispo de Souza veio do Brejo dos Padres para uma localidade conhecida como “as matas”. Esse lugar já era conhecido por ele desde a sua infância, pois era um trajeto que fazia com seu pai. Como o próprio nome diz era um lugar com a vegetação densa onde havia abundância de caça e terra fértil para plantio. Dessa forma, sem presença humana alguma ele resolveu fazer um rancho e fixar moradia e aos poucos outros de seus familiares migraram também para esse lugar assim como descreve Silva (2015, p. 8) que

A construção do rancho marcou o início da formação do seu território no ano de 1883 e seus roçados deram evidencia da delimitação do novo território. Graças à habilidade com as práticas agrícolas, o patriarca redesenhou o solo antes coberto por matas, porém propício para cultivo de muitas culturas, fazendo o rodizio de suas plantações e com isso deu forma aos roçados. Com o passar dos anos, parte do que era coberto de floresta cedeu espaço para as roças do primeiro Koiupanká.

Esse povo viveu nessas terras e com o passar do tempo ficou conhecido como “os Roçados” pois deu origem a inúmeras roças dos que ali residiam. Com a chegada dos não-indígenas, os Koiupanká tiveram que recuar em direção às periferias próximas as partes baixas das serras, conhecidas como pé-de-serra. Com a emancipação da cidade de Inhapi, os indígenas ficaram ilhados pela população não-indígena. A partir daí esse povo sobreviveu e fortaleceu seus rituais e tradições às escondidas, pois na época havia muitas perseguições e ameaças devido a sua espiritualidade.

Apenas no ano de 2003 os Koiupanká conseguiram o reconhecimento étnico e passaram, então, a lutar pelos direitos que estão garantidos na Constituição de 1988 e outras legislações nacionais e estaduais com o intuito de fortalecer e manter viva as suas tradições e espiritualidade. Contudo, infelizmente muitos destes direitos adquiridos não são executados e, ainda, o povo Koiupanká permanece sem acesso às suas terras tradicionais para que possam subsistir e praticar seus rituais.

Durante o reconhecimento do povo Koiupanká, a sua população era de aproximadamente 150 famílias, em torno de 510 indivíduos, com o passar dos anos e com o desenvolvimento comunitário, atualmente os Koiupanká têm uma população de 779 indivíduos segundo o SIASI (Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena, dados de 2024) e 306 famílias, segundo dados da Unidade Básica de Saúde Indígena Koiupanká. Essas famílias estão organizadas histórico e geograficamente em três aldeias: Aldeia Roçado, Aldeia Baixa do Galo e Aldeia Baixa Fresca. Na aldeia Roçado, a aldeia com maior população, estrategicamente, acontece as reuniões comunitárias.

Nela, está localizada a Unidade Básica de Saúde Koiupanká, a escola do povo e também é o local onde ocorre a maior parte dos rituais tradicionais e são organizados eventos culturais.

Os rituais tradicionais são muito importantes para o povo Koiupanká, pois é elemento fundamental da identidade desse povo. Dentre os rituais tradicionais do povo Koiupanká, há todos os anos o ritual do Mamiô, conhecido também como Queimada do Murici que é celebrado, geralmente, entre os meses de abril e maio, iniciando no primeiro sábado após o sábado de Aleluia e perdurando por três finais de semana, sábados e domingos, consecutivos. Esse ritual celebra a criação, a vida, a fartura e afirma as raízes tradicionais indígenas. Durante momentos de rituais os Koiupanká fazem seus pedidos a Deus e aos encantados que acreditam para que sejam agraciados durante aquele ano.

Os rituais tradicionais são muito importantes para o povo Koiupanká, pois é elemento fundamental da identidade desse povo. Dentre os rituais tradicionais do povo Koiupanká, há todos os anos o ritual do Mamiô, que celebra os três alimentos sagrados para o povo: o milho, que simboliza a criação do homem, a mandioca simbolizando a criação da mulher, e o murici que é um elo entre os indígenas e sua ancestralidade. Esse ritual geralmente acontece entre os meses de abril e maio, iniciando no primeiro sábado após o sábado de Aleluia e perdurando por três finais de semana, sábados e domingos, consecutivos. Esse ritual celebra a criação, a vida, a fartura e afirma as raízes tradicionais indígenas. Durante momentos de rituais os Koiupanká fazem seus pedidos a Deus e aos encantados que acreditam para que sejam agraciados durante aquele ano.

2.2 Etnomatemática: o uso de ferramentas de medições indígenas

Em tempos antigos, antes da chegada de ferramentas e equipamentos de medida convencionais, o indivíduo precisava utilizar o que tinha ao seu dispor para fazer medições de tempo, peso, comprimentos e o que mais fosse necessário no seu cotidiano. A partir dessa necessidade surgiram pensamentos e ideias buscando alguma solução para essas problemáticas. Usar medidas do corpo como por exemplo, os dedos, o palmo ou outros membros do corpo se tornou uma solução quase imediata para medir algo rapidamente. Assim, o uso do corpo para medição é algo que remonta tempos longínquos.

A partir do momento em que o homem passou a viver em grupos e à proporção que esses aglomerados cresciam, a necessidade de medir aumentava ainda mais. As maneiras como mediam as grandezas eram bastante simples: usavam partes do próprio corpo, como o comprimento do pé, a largura da mão ou a grossura do dedo, o palmo e a passada (SANTOS e SILVA, 2016, p. 56).

Apesar da falta de precisão, das contínuas reflexões, as ideias começam a se organizar e as soluções passam a se desenvolver como descreve D'Ambrosio (2016).

A matemática começa a se organizar como um instrumento de análise das condições do céu e das necessidades do cotidiano, e foram se desenvolvendo ideias matemáticas, importantes na criação de sistemas de conhecimento e, comportamentos, necessários para lidar com o ambiente, para sobreviver, e para explicar o visível e o invisível (D'AMBROSIO, 2016, p. 5).

Portanto, fica explícita a capacidade do ser humano de desenvolvimento mobilizado pelas suas necessidades. Entende-se que a Etnomatemática de cada povo aflora a partir dessas ideias, dessas reflexões sobre o pensamento matemático em diversos contextos culturais, pois a matemática é em si uma forma humana de interação com o espaço de convívio. A partir do pensamento matemático aliado ao conhecimento sobre as coisas que o cercam, como por exemplo o próprio indígena, o homem que está no campo ou na floresta, realizando suas tarefas e manejando o que precisa para pesar, medir e comparar está operando com a Etnomatemática. Portanto, ela tem o seu valor, afinal, é uma forma de valorizar e entender o uso da matemática através do raciocínio humano, mesmo que o sujeito nunca tenha tido contato com uma escola.

Neste momento é importante esclarecer que entendo matemática como uma estratégia desenvolvida pela espécie humana ao longo de sua história para explicar, para entender, para manejar e conviver com a realidade sensível, perceptível, e com o seu imaginário, naturalmente dentro de um contexto natural e cultural. Isso se dá também com as técnicas, as artes, as religiões e as ciências em geral. Trata-se essencialmente da construção de corpos de conhecimento em total simbiose, dentro de um mesmo contexto temporal e espacial, que obviamente tem variado de acordo com a geografia e a história dos indivíduos e dos vários grupos culturais a que eles pertencem — famílias, tribos, sociedades, civilizações. A finalidade maior desses corpos de conhecimento tem sido à vontade, que é efetivamente uma necessidade, desses grupos culturais de sobreviver no seu ambiente e de transcender, espacial e temporalmente, esse ambiente (D'AMBRÓSIO, 2005, p. 102).

Dessa forma, no contexto dos Koiupanká, eles trabalhavam trazendo consigo conhecimentos milenares sobre o cultivo de plantas e medicinas tradicionais, sobre a

fauna e aspectos geográficos, identificando as terras boas para plantio de cada legume etc. Esses conhecimentos eram de inestimável importância para sua sobrevivência. Assim, no campo, de onde a maioria dos indígenas tiravam seu sustento, muitos dos cálculos eram feitos a partir da observação dos astros ou da natureza. Não havia relógios para saber o horário, para se basear olhavam para o Sol, a sombra de algum pedaço de madeira fincado no chão ou a própria sombra do cabo da enxada. Calculavam também, pelas passagens de Lua, o tempo de preparar a terra, de plantar, de colher, de pescar e tantas outras necessidades. Nisso percebe-se a etnomatemática enraizada nos saberes tradicionais e passada de gerações em gerações desenvolve-se através dos tempos.

Com relação ao tempo, apesar de não poder segurá-lo ou guardá-lo, o homem conseguia medi-lo registrando as repetições dos fenômenos naturais periódicos. Qualquer evento familiar servia para marcar o tempo: o período entre um e outro nascer do Sol, a sucessão das luas cheias ou a das primaveras fizeram com que os antigos criassem seus calendários periódicos, o que auxiliava nos períodos de plantação e colheita dos cereais.

Você deve saber que assim como os antigos, os índios contavam os anos por invernos ou verões, os meses por luas e os dias por sóis. Tais cálculos não eram muito exatos, as horas de claridade entre o nascer e o pôr do sol variam muito durante o ano. Já o período que vai de uma lua cheia a outra permanecia constante. Logo os homens perceberam tal fato e concluíram que a maneira mais exata de medir o tempo era baseando-se na periodicidade de eventos em corpos celestes. O que lhe auxiliavam nos cultivos das lavouras, pois esta periodicidade era a forma como eles sabiam que estava adequada ao arado, pois sabiam que breve a terra seria molhada (chuva) e estava pronta para plantar ou colher (SANTOS e SILVA, 2016, p. 59).

Assim, com auxílio dos astros e da observação dos fenômenos da natureza, modos ancestrais utilizados, que se repetiam era possível realizar diversas tarefas, pois conseguiam calcular os períodos para executá-las, como por exemplo plantios e colheitas. Entretanto, para medir algo que quisessem construir, como um rancho, um móvel ou qualquer utensílio, utilizavam os membros do corpo para medir tais como: os dedos, a chave que é uma medida entre a ponta do polegar e a ponta do dedo indicador abertos ou um palmo.

Contudo, apesar de conseguirem realizar atividades e resolver problemas de forma individual, para determinadas problemáticas sociais como a negociação, era necessário adotar medidas de precisão para atividades simples como pesar alimentos, medir terras que, apesar de serem invadidas pelos não indígenas, ao recomprá-las necessitava de medidas de referência para as terras que eram compradas para nelas poder plantar e garantir a sobrevivência de si e de suas famílias. Nesse sentido, foram adotados a

utilização de ferramentas para suprir as necessidades dos membros da comunidade indígena como também dos não indígenas da região, pois era necessário a adoção de uma forma justa de medir, para que nenhuma das partes saísse prejudicada.

E, assim, eram utilizadas ferramentas antigas, como o salamim, o litro e a braça. Instrumentos rústicos que possuíam valores e padrões que evitavam discussões e possíveis desentendimentos, pois mesmo com a chegada de balança essas eram escassas e muitos não confiavam nessa ferramenta, pois podia ser desregulada pelo comerciante, da mesma forma que em outras cidades sertanejas, tanto em Alagoas, quanto outros estados do Nordeste havia ocorria essa prática prejudicando os agricultores como afirma Lima, Nascimento e Santos (2014).

A primeira descoberta interessante foi que ao invés de serem pesados, os produtos eram medidos em recipientes padronizados e assim eram comercializados por toda a região. Esta prática foi uma idéia desenvolvida para suprir carência de balanças, que a mais de um século atrás era um instrumento muito caro e um bem de poucos. Por outro lado, vinha também a desconfiança dos produtores, pois as balanças mais primitivas não eram tão precisas e muitos “atravessadores” se aproveitavam disto para levar vantagem em cima dos agricultores. Desta forma, medir seus produtos em recipientes ao invés de pesá-los tornou-se uma solução segura e viável para o homem do campo no momento de comercializar seus produtos (LIMA, NASCIMENTO e SANTOS, 2014, p. 6).

O salamim ou cuia está entre os recipientes utilizados como medida. Trata-se de uma ferramenta feita de madeira que se assemelha a uma caixa, sendo muito utilizado para medir grãos como feijão, milho e farinha que era culturalmente cultivados na região. Um salamim cheio cabia aproximadamente 10 quilos. E suas medidas eram variadas desde que o valor total tivesse o volume equivalente a 10 litros.

Essa ferramenta era usada para calcular o volume e peso de sacos de grãos. Porém, havia algumas especificações para usá-las com cada tipo de grão. Para feijão ou milho, segundo os antigos agricultores Koiupanká, o salamim equivalia a 10kg. Nesse sentido, para encher um saco eles mediam 6 salamins cheios. É importante ressaltar que, na verdade nem todas as espécies de milho e feijão medidas no salamim corresponderiam a 10kg, pois o peso de cada grão varia muito. Segundo o relato dos anciões, os grãos cultivados naquela época pelos Koiupanká e outros agricultores da região aproximavam-se desse peso.

Para medir farinha, eles alertavam que mesmo cheio chegava apenas a 8kg, nesse caso mediam 7 salamins por saco, porém, o peso da farinha também variava,

conforme a época da lua que era produzida. O litro por sua vez, é muito semelhante ao salamim, a diferença são as suas medidas. O litro, que como o nome diz, tinha as medidas correspondentes ao volume de um litro, pesava aproximadamente 1kg de milho ou feijão e era utilizado para vender em menor quantidade.

Essas ferramentas eram produzidas para que tivessem o volume equivalente, no caso do litro, a 1 litro e do salamim a 10 litros. Existiam marceneiros que confeccionavam essas ferramentas, antes de existirem na comunidade ferramentas de medição modernas, como réguas ou trenas que são baseadas no Metro. Ainda, esses profissionais possuíam o que era conhecido como “escalas”, onde a escala era um pedaço de madeira que tinha o tamanho para construir um determinado móvel ou peça. Por exemplo, para fazer uma cama ou uma mesa, eles tinham essas escalas com o tamanho certo produzidas medindo com dedos, chave, palmos, passadas, a medida do chão ao umbigo de um adulto, que segundo o conhecimento dos anciões muitas vezes se aproxima a 1m de comprimento. Nesse caso, todos os salamins feitos por um marceneiro teriam a mesma medida. Contudo, nem todos os salamins eram encomendados a marceneiros, algumas pessoas faziam o seu próprio e por essa razão as medidas variavam. Se um agricultor confeccionasse o seu, baseando-se pelo de outra pessoa, geralmente, fazia um pouco maior, pois, a maioria das pessoas tinham medo de ficarem malvistas pela sociedade como desonesto.

Com o passar do tempo, muitos passaram a produzir o litro pesando-o para que desse exatamente 1kg, sendo feito dessa forma é possível que seu volume ultrapassasse 1 litro. Nas atividades comerciais passaram a utilizar essa medida para comprar em quantidades menores. As medidas mais utilizadas eram de 1kg, 1/2kg, a quarta que equivalia a 250g e a meia quarta, que curiosamente correspondia a 100g.

Outra ferramenta é a braça, utilizada para medir terra. Esta era feita de madeira tomando como referência a medida do pé até a ponta do dedo indicador. Essa medida tem, aproximadamente, 2,25m (dois metros e vinte e cinco centímetros) correspondendo a 10 palmos de 22,5cm cada. Na verdade, naquela época existiam pessoas que eram conhecidas para fazer esse trabalho de medição pois alguns deles já tinham em seus corpos as medidas de referência que eram usadas, ou seja, o palmo de 22,5cm para confeccionar a braça. Com o passar do tempo essa braça foi padronizada para 2,2m.

Essa ferramenta era muito utilizada para medição de terra em geral. Geralmente, na região eram divididas em tarefas, uma porção de terra com valor equivalente a

25 braças de largura por 25 braças de comprimento. Contudo, havia outras medidas maiores, o hectare que equivalia a 3 tarefas e 3/4 de uma tarefa, a quadra 8 tarefas e o alqueire 16 tarefas.

Dessa forma, os agricultores conseguiam se organizar, tanto no comércio quanto nas plantações. Conforme fosse plantado numa determinada área eles tinham bases de quanto conseguiriam colher se o ano fosse chuvoso. Mediam a área de uma tarefa, digamos, na aldeia Baixa do Galo, nessa tarefa, era plantado um salamim de feijão, baseado em suas experiências sabiam que colheriam, caso as chuvas comesçassem e findassem nos meses esperados, de 3 à 5 sacos de feijão, ou seja, de 18 à 30 salamins, que equivaleriam a mais ou menos 180kg à 300kg de feijão.

Pelo exposto fica evidenciado que o povo Koiupanká utilizava um sistema de medidas próprio em suas práticas com a terra e o emprego de ferramentas que mantem seus vínculos ancestrais e culturais.

2.3 O uso de ferramentas de medidas utilizadas pelo povo Koiupanká com suas especificações e o contexto educacional para os diferentes sistemas de medidas utilizados

Atualmente, no Brasil, utilizamos sistemas internacionais de medidas adotados por muitos países e que com o desenvolvimento de tecnologias e ferramentas de medição amplamente utilizadas no comércio para vendas e trocas com bastante precisão. Mas nem sempre foi dessa forma, em tempos antigos não havia unificação metrológica, inclusive no Brasil o Sistema Internacional de Medidas – SI só foi adotado em 1962.

O Sistema Internacional de Unidades foi oficialmente adotado no Brasil pela Portaria n.º 27, de 29 de agosto de 1962, baixada pelo, hoje extinto, Instituto Nacional de Pesos e Medidas e, a partir de então, vários ordenamentos legais passaram a dispor sobre o uso desse Sistema no País (ROZENBERG, 2002, p. 29).

Antes disso, havia outros sistemas utilizados pelo país, inclusive alguns com nomes semelhantes, mas valores diferentes, para medir e quantificar tanto os alimentos quanto áreas e o que mais fosse necessário para a sociedade. Esses sistemas tinham seus valores e ferramentas próprias para medir. Para os Koiupanká, assim como outros povos indígenas provenientes de Pankararú o litro era a base do seu

sistema de medidas. Principalmente, para medir grãos como feijão, milho, farinha, ouricuri e outros.

Os Karuazu, Kalankó, Catókin e Koiupanká são identificados e se auto-identificam como descendentes dos Pankararu de Brejo dos Padres, Tacaratu, Pernambuco, e recebem apoio dos Geripankó. Estes, como os quatro povos ressurgidos, descendem também dos Pankararu, que, em semelhante situação, emigraram do Brejo e formaram um povo a parte (AMORIM, 2003, p. 60).

Tendo esses mais velhos migrado dessa região, é esperado que técnicas, ferramentas, utensílios e o próprio conhecimento seja uma herança de seus antepassados. Como foi dito anteriormente, os antigos Koiupanká oriundo de Pankararú, têm perceptível relação com o sistema de medidas utilizado em Tacaratu, município pernambucano com forte presença Pankararú. Sendo assim é notório uma grande semelhança, tanto nos nomes das ferramentas, quanto em suas medidas a exemplo do litro. Assim,

A criação do sistema de medidas nasceu com base numa unidade de volume do sistema internacional de medidas, o litro. Neste sistema de medida o recipiente “litro” é uma medida padronizada formada por uma caixa de madeira cúbica, cujo interior mede 10 centímetros de lado, perfazendo um volume de 1.000 cm^3 , o que corresponde a 1 dm^3 , que é exatamente igual a 1 litro (LIMA, NASCIMENTO e SANTOS, 2014, p. 6).

Esse sistema de medida, além do litro, possuía múltiplos dele como é caso do salamim ou “cuia”, e a partir de múltiplos do salamim utilizava-se o saco. Através dessas três ferramentas o sistema era articulado na região e regiões vizinhas, principalmente, no comércio, no campo e em casas de farinha. Esses eram necessárias para medir quantidades maiores.

A descoberta seguinte foi a da utilização de múltiplos da unidade “litro”. Quando questionados sobre como faríamos para comprar uma grande quantidade de feijão, por exemplo, os comerciantes apresentaram um novo instrumento de medidas. Essa segunda medida é a “cuia”. Ela é uma expressão indígena que significa “recipiente onde se cabem muitas unidades”. Fazendo jus ao nome, o recipiente “cuia”, também conhecido por salamim, é uma caixa em forma de prisma cujo seu interior mede 16cm de altura, por 25cm de comprimento e 25cm de largura, perfazendo um volume de 10.000 cm^3 , o que corresponde a 10 dm^3 , ou seja, 10 litros (LIMA, NASCIMENTO e SANTOS, 2014, p. 7).

O saco, geralmente, possuía o volume de 6 salamins, porém, esse valor variava de acordo com o tipo de grão que fosse medido. No caso do feijão e milho tinha o volume de 6 salamins, mas no caso da farinha esse valor variava, pois segundo os

mais velhos, o peso da farinha seria menor em relação aos outros grãos. Nesse caso, era necessário adicionar um salamim a mais no saco para chegar ao peso desejado. Ficando explícito que apesar dessas ferramentas terem sido adotadas, era necessário saber manuseá-las na prática. Ao utilizar essas ferramentas para medir grãos era necessário medir passando da borda do recipiente. Quando isso ocorria o salamim, formava-se uma espécie de pirâmide que era conhecido pelos Koiupanká e população em geral como “caculo”. O “caculo” servia para dar valor exato à ferramenta, caso não medisse dessa forma é possível que o valor medido não chegasse aos 10 litros.

Pelo exposto percebemos que havia uma preocupação constante em garantir que essas ferramentas assegurasse a exatidão das medidas e, em alguns casos, até ultrapassasse seu volume e peso.

3. Metodologia

Essa pesquisa buscou relacionar o conhecimento etnomatemático com os conhecimentos tradicionais utilizados pelo povo Koiupanká há décadas, especificamente, com o sistema de medidas. Esses conhecimentos caminham para o desuso e, conseqüentemente, para o esquecimento com o avanço das novas tecnologias. As ferramentas de medida antigas, eram bastante utilizadas pelos antepassados dos Koiupanká e alguns mais velhos na sua juventude, em seu cotidiano para realização de tarefas que exigiam pesar ou medir grandes quantidades. Essa pesquisa tem abordagem qualitativa e é de natureza aplicada, sendo realizada com os anciões Koiupanká, na aldeia Roçado, atual município de Inhapi, Alagoas.

Os caminhos metodológicos escolhidos para realização da mesma foram, inicialmente, uma revisão bibliográfica para buscar apoios teóricos. Durante essa etapa buscou-se encontrar autores que pudessem nortear a investigação, pois, tratando-se de uma pesquisa é de caráter exploratório, não há trabalhos escritos sobre o tema envolvendo o povo Koiupanká. Entretanto, há registros em outras comunidades, podendo assim, contribuir com o entendimento, a partir da correlação com povos e comunidades sertanejas, como por exemplo Santos (2006) e Lima, Nascimento e Santos (2014).

Além disso, a investigação está apoiada também em Silva (2015) que trata da formação das aldeias desse povo e possibilitou compreender o contexto dessa

comunidade e situar seu território na região no Sertão de Alagoas. Após a revisão bibliográfica, foi realizada a pesquisa de campo, através de entrevistas semiestruturadas, na aldeia Roçado Koiupanká, com três anciões do povo Koiupanká, um escolhido pelo próprio autor e outros dois sendo indicados pela liderança do povo por terem domínio sobre a temática e terem vivido e convivido com pessoas que utilizaram essas ferramentas em seu cotidiano.

Assim, o diálogo com os mais velhos e líderes desse povo foi indispensável para realização dessa pesquisa, pois, são os guardiões do conhecimento tradicional, conhecem a região e viveram na época em que as ferramentas de medida antigas eram utilizadas no dia-a-dia. A obtenção das informações ocorreu mediante a aplicação de entrevista semiestruturada de forma individual e pessoal com cada entrevistado, a fim de identificar e reconhecer a matemática presente nas ferramentas de medida utilizadas pelos anciões e, portanto, entender como eram utilizadas, quais atividades eram usadas e a aproximação ou não com os mais jovens numa perspectiva escolar.

Por fim, foi comunicado a todos os entrevistados que as transcrições das entrevistas no contexto do material escrito neste estudo seriam repassadas para lerem antes de qualquer publicação da pesquisa. Portanto, há uma grande expectativa para ver este trabalho investigativo, em especial, no contexto da matemática se torne uma fonte de pesquisa para outros estudos, para conhecimento e divulgação de docentes para as próprias pessoas da comunidade Koiupanká e os demais interessados no estudo.

4. . Resultados e discussão

Para o levantamento de dados desse estudo utilizamos entrevistas semiestruturadas individuais nas comunidades Koiupanká, os pesquisados são indígenas do povo e residem na aldeia Roçado e aldeia Baixa do Galo. Os entrevistados participantes da pesquisa foram três anciões de mais de 60 anos de idade, pessoas que conheceram e utilizaram as ferramentas pesquisadas, os indivíduos pesquisados trabalham ou trabalharam na agricultura e utilizaram dessas ferramentas para realizar tarefas cotidianas. A identidade desses anciões não será divulgada e os identificaremos como A1, A2 e A3.

Entrevistado	Sexo	Idade	Aldeia em reside	Tempo em que reside na comunidade
A1	M	Acima de 60 anos	Roçado	Mais de 20 anos
A2	M	Acima de 60 anos	Baixa do Galo	Mais de 20 anos
A3	M	Acima de 60 anos	Baixa do Galo	Mais de 20 anos

Tabela de identificação dos anciões entrevistados

Fonte: elaborado pelo autor com dados da pesquisa, 2024.

Inicialmente investigamos sobre as ferramentas utilizadas pelos anciões e seus antepassados para medir e pesar, os entrevistados responderam de forma bastante semelhante. Sobre isso A1 respondeu:

Quando não tinha a balança a gente adaptava as balanças, né? Quer dizer, os mais velhos, né? Adaptava as balanças, fazia, pegava dois pratos botava as cordinha, três cordinha, três cordinha lá no outro aí pegava uma varinha e amarrava numa ponta e noutra e fazia balança. (Entrevistado A1. Entrevista realizada em 08/09/2024).

E o entrevistado segue complementando:

E, havia as medida, né, feita de madeira, que a turma e o povo mais velho chamava de salamim, que eu não sei bem a origem da palavra, né? É ah... fazia a medida que cabia... De fazer a medida de 1 litro, né? E correspondia 1 kg. Que aquela medida lá, fazer a grande que cabia o... o... cabia 10 litro, ela enchia com 10 litro, que levava 10 litro a medida. Aí eu vi muito meu avô fazia aquilo, né? Medir. Eu medi muito também quando eu trabalhava aí tinha que medir, né, aí media. (Entrevistado A1. Entrevista realizada em 08/09/2024).

Sobre as ferramentas de medir comprimentos ele complementa:

"Ah, não existia na época não existia metro. Aí é media... pegava, ia na lá no mato, tirava uma vara, aí media do palmo de 22 cm, aí media 10 palmos e fazia a medida, a braça, chama braça prá medir a Terra, né? (Entrevistado A1. Entrevista realizada em 08/09/2024).

Sobre a mesma pergunta A2 respondeu: "O negócio de medir antigamente era numa folia de um litro e cuia. Uma cuia era 10 litro. Era... o caba fazia aqueles caixozinho de pau e fazia um pequenininho, aquele... Aquele pequenininho 10 litro encher aquele grande que era uma cuia." (Entrevistado A2. Entrevista realizada em 10/09/2024).

A fala de A3 também segue na mesma direção:

É... O salamim substitui o peso, é... E... e a medição era no palmo, né? Antigamente, que hoje em dia é metro né? Antigamente Era vara, vara... vara é... parece que é 5 palmos. Metro é 4 e meio né. Ai era vara, falava vara, vara de pano, Vara de... Vara de fumo. Quando você viu, não era metro. A linguagem era essa, vara. (Entrevistado A3. Entrevista realizada em 15/09/2024).

Além disso sobre as ferramentas de medir grandes comprimentos como terrenos A2 disse: “A ferramenta que tinha pro caba medir um terreno, era uma braça.” (Entrevistado A2. Entrevista realizada em 10/09/2024).

Depois buscamos saber como essas ferramentas eram manuseadas ou se havia especificações de uso e obtivemos as seguintes respostas, A1 disse:

A cuia que a cuia ela tem que ser para dar certo tem que ser com caculo, com caculo que é para dar a conta. A cuia... a cuia tem que ficar é bem cheinha com caculo, um caculinho. Ela fazia até as quina que ela é quadrada, né? Aí ficava até bonitinho, ficava aquela quininha aqui, outra quininha aqui, outra aqui e outra aqui. Quando media.” (Entrevistado A1. Entrevista realizada em 08/09/2024).

Ele explica que o salamim e o litro não eram medidos rentes com a borda, o “caculo” era como chamavam o excesso acima da borda dessas ferramentas, aproximando-se do formato de pirâmide.

Na mesma, A2 aponta sobre a utilização do litro e do salamim: “Não... Tinha não rapaz, o que eu me lembro é que o cabra enchia ele bem cheinho e botava lá, enchia de novo bem cheinho e botava lá. Agora, tinha cara que as vez media e não dava, porque ele media de todo... de todo jeito.” (Entrevistado A2. Entrevista realizada em 10/09/2024).

Já A3 disse:

Ali é forrava uma lona, né? Colocava e ia despejando e enchendo, e botando no saco. Né? Aí conforme o peso daquela mercadoria se fosse farinha o saco era, é... pegava mais que é um salaminho era mais maneiro, o peso. Sendo feijão 10 salaminho... 6 salaminho era um saco de 60 kg fala em quilo e assim por diante. Na época existia saco que cabia 60 kg e existia saco que cabia 90 kg. Falava saco de dois filho, um saco grande. (Entrevistado A3. Entrevista realizada em 15/09/2024).

Ele complementa que existiam grãos como a farinha que por serem mais leves a medida variava: “Mais maneiro. Mas como a farinha não era 60 kg, só era 50. Um aí pegava, é 7 cuia, 7 vezes 7, 42, né? Aí a farinha dá 7 e pouco, aí chegava os 50.” (Entrevistado A2. Entrevista realizada em 10/09/2024).

A2 também explica um pouco mais sobre a utilização da braça diz: “De primeiro que eu conhecia, comecei medir terreno era uma braça, aí media aquele terreno todinho aí cubava, uma braça aí tinha as medições das tarefas, tinha por 625 e tinha por 25. Os 625 era... era 25 cubo, falava era cubo, e o por 25 era uma braça para medir 25 braça e o 25 quadrado era a tarefa.” (Entrevistado A2. Entrevista realizada em 10/09/2024).

Em seguida buscamos entender como essas ferramentas eram produzidas sem auxílio de réguas ou fitas métricas que são ferramentas de maior precisão, e obtivemos a seguinte resposta de A3: “É, no corpo mesmo, no palmo, eu ia fazer uma braça. Uma braça é... é 2m e 20cm, né? aí é 10 palmos certinho.” (Entrevistado A3. Entrevista realizada em 15/09/2024). Ele continua falando sobre a construção do litro e do salamim:

E gente fazia é... Fazia um fazia em base, né? Fazia uma base aí, controlando até chegar o ponto de dar, dar certo. É como se a gente fazer o litro mode 10 litro ser um salamim aí o caba faz, aí testa, entendeu? Aí se der mais, aí o cara já tira um descontozinho, se der menos aí aumenta, fazia no tipo baseado... É, eu tô falando sobre o primeiro, né? É porque quando o cara faz o primeiro, aí já se baseia pro segundo, né? Mas o primeiro tem que ser virado numa técnica inteligência, né? Se aquela inteligência de vir, aí, a paciência de ir fazendo, que muitas vez eu via meu pai fazer, aí quando dava demais... A gente sempre faz a maior um pouquinho ai vai desberando até chegar o. (Entrevistado A2. Entrevista realizada em 10/09/2024).

Assim podemos perceber que as pessoas que geralmente faziam o primeiro é quem tinham a destreza de medir, já outras pessoas faziam comparando com um já confeccionado. Sobre isso A1 afirma que: “[...] quando... acho que quando começou, eu acho que ele não que não tinha metro, eu acho que eles faziam no palmo mesmo, né? Faziam no palmo, fazia o litro, então fazia aquela medida. Se não desse certo, eles iam fazendo até acertar o tamanho que coubesse aquele litro, 10 litro naquela medida.” (Entrevistado A1. Entrevista realizada em 08/09/2024).

A fala acima evidencia a importância de medidas do corpo que foram descritas anteriormente para a realização de atividades desses anciões. Ainda sobre confecção de medidas, A2 adverte: “Rapaz, eu não sei não, mas acho que antigamente os caras faziam uma forma dessa era numa base do... Fazia a base do salamim que já estava feito para pegar e medir aquela, aquele... aqueles quadrinho dele quatro quadro, para fazer, artura. Só podia ser assim, porque se o cara não tivesse tinha que fazer assim.” (Entrevistado A2. Entrevista realizada em 10/09/2024).

Após, buscamos entender como eram utilizadas essas ferramentas na organização de plantios, medidas das roças, quantidades de grãos plantados, e a base da colheita. Sabendo que naquela época os agricultores se organizavam com a medida de tarefa para terrenos, buscamos entender quais as medidas de plantio, e base de colheitas, onde A1 afirmou ser “Um salamim por tarefa” referindo-se ao plantio de feijão e complementou sobre o plantio do milho: “O milho, é 2... milho já leva mais que milho o grão é grande, vamos dizer que leve... que leve dois salamim por tarefa,

porque o milho o caroço é maior.” (Entrevistado A1. Entrevista realizada em 08/09/2024). Ele ainda ressalta que “Além de ser o grão maior, o milho é 4... 4, 5 caroços, uma cova, e o feijão só é 3 caroços, é.” (Entrevistado A1. Entrevista realizada em 08/09/2024).

Ainda buscamos saber a média de colheita desses plantios, e A1 disse: “Eu não tenho a precisão porque vai da Terra, vai da terra e do ano e da chuva. Se a chuva for constante, numa terra boa, até 10 sacos se tira por tarefa.” (Entrevistado A1. Entrevista realizada em 08/09/2024). Ele explica também que dependendo do ano e local de plantio é possível tirar 1 saco de feijão, que equivale a 60 litros por cada litro plantado. Segundo ele é “por cuia... É por cuia, uma tarefa, né? Que é se vai uma cuia na tarefa, dava 10 sacos, cada 1 litro dava um saco.” Ele ainda reforça que ele mesmo já colheu nessa proporção: “Já tirei no pé da Serra, já tirei no pé da Serra. Eu ne, em 1971, eu tirei, cada litro tirei um saco. Plantei 7 litro e tirei 7 saco, só que daí para cá não deu mais. É, porque a chuva não é constante e certa, e a serra esfria, quando chove muito esfria e não dá. Queima, e não dá.” (Entrevistado A1. Entrevista realizada em 08/09/2024).

Já A2 respondeu que plantava uma quantidade menor de grãos por tarefa dependendo do tipo de feijão cultivado:

Rapaz, depende a semente. Se, se a semente fosse xoxinha era, não levava um salamim numa tarefa não, de feijão, né? E se o feijão fosse graúdo um salaminho ia ficar bem, bem largão. O feijão rim de porco, feijão rim de porco quando sempre naqueles tempo era é, ainda hoje é graúdo. Um salamim... um salamim de feijão não dá para encher uma tarefa que nem, que nem um pequeno dá, e tumbém tem outra, se o cara plantar, botar uma cuia de feijão, de rim de porco numa terra e a terra for boa, não presta, que ele cresce demais e faz aquele barofundo, só dá folha. Aí o cara tem que plantar para trás e vai plantar assim uma tarefa, um salamim de feijão era base sum 8 litro para trás, uma tarefa. Se o cara botasse de cuia pra riba não tinha futuro feijão rim de porco, agora desse feijão comum que nem tinha um comum caba botava uma cuia e ficava tranquilo que ele não, não enramava, mas o Feijão rim de porco o cara plantava ele se fosse um ano bom de chuva, ele ia no plano ou no liso aquela rama e os cachos de baje. (Entrevistado A1. Entrevista realizada em 08/09/2024).

A fala acima evidencia que além de conhecer as medidas base de cultivo, era necessário que o agricultor conhecesse os tipos de grãos que cultivava e os tipos de solo para plantar mostrando a sabedoria do povo Koiupanká.

A2 também responde sobre a média de colheita do feijão: “A base na... naquele tempo era a base de 6 saco. Agora o rim de porco, se o cara plantasse ele numa terra

boa, era de 10, 10 saco a riba.” (Entrevistado A2. Entrevista realizada em 10/09/2024). Já A3 afirmou o seguinte:

Oia, o, o feijão tem, tem gente que é utilizava um salamim por tarefa, né? Porque cavava na enxada, não tinha história de dizer cortar a bundinha da cova, acho que se lembra. Adepois de de arado e a terra criou mar uma força, aí é 8 litro [...] Je tá ficando numa norma e conforma terra é até menos, né? Que na caatinga usava só 50 por cento do salamim numa tarefa, porque plantava largo. E depende a semente também, tem feijão que enrrama, tem feijão que não enrrama, aí o que não enrrama cê pode plantar mais junto, o que enrrama cê pode plantar mais espaçoso e assim é a média do agricultor. (Entrevistado A3. Entrevista realizada em 15/09/2024).

Já sobre o plantio de milho A3 diz diferente de A1 que numa tarefa plantava apenas 2 litros e meio alegando que o espaçamento era maior, pois plantava em conjunto com outras culturas: O milho, ele é, é a norma dele 2m, 1m, que é pra utilizar outra coisa dentro, né? Depois esse negócio de espacinho que só era ele, né? Sempre pra utilizar alguma outra planta, feijão, “mandioca é 2m por 1m.” (Entrevistado A3. Entrevista realizada em 15/09/2024).

Tivemos ainda uma grande dúvida sobre como eram pesados alimentos como por exemplo carne, que são alimentos que não tem como medir o volume com o litro ou salamim, sobre isso A1 respondeu:

Essa aí é fácil de responder, a balança que eu falei que é adaptada era... era mais pa pesar carne. Quando matava um bode numa casa do vizinho, o vizinho matava um bode. Aí ia lá no vizinho, “vizinho vou matar um bode, quer carne?”, aí “quero”. Aí ele vendia aos vizinho, um porco, vendia os vizinho, né? Aquelas carne, que ele não ia comer todo, né? Aí... (Entrevistado A1. Entrevista realizada em 08/09/2024).

Sobre essa questão A2 também respondeu:

Não. Naquele tempo, rapaz, era pesado também já. Agora era pesado, era pesado na nessa balança que eu digo que pesado algodão, a do... do meu avô ele pesava, todo mundo pesava... pesava tudo, que tinha muita gente que as vez pesava nela, eita que essa balança dá um, tem um, da um filé da pega, tem delas que não, não é desse jeito, não. Aí tinha umas balancinha pequena, tinha umas balancinha pequena, bracim deste tamanho, às vezes fazia num... dois pratos de estanho, botava quatro cordinhas, fazia o bracinho, botava aquele negócio, aquela mãozinha aí pesava nessa balança. A vez quando não era de prato, era uma mesinha pequenininha de tába. Eu isso aí, isso ai eu inda alcancei o pessoal aqui. (Entrevistado A2. Entrevista realizada em 10/09/2024).

A3 diz que também utilizava balanças improvisadas e destinadas a outros fins como pesar algodão.

A pesquisa também buscou verificar como era realizada a construção de moradias e obtivemos a seguinte resposta de A1:

Desde que eu me entendo de gente que já existia o metro de madeira, né? Agora, para trás, eu não, eu acho que era no ôi mesmo. Eu acho que... Ele tirava a furquia, ele no mato, meu pai mesmo fazia. Ele fazia no olho mesmo, não tinha metro não... no palmo. Ôi mediu aqueles tantos palmo. Ôi meu pai era tão de um jeito que ele cavava Barreiro é... barragem e açude era com palmo, 20 palmo. Tudo dele era palmo, não tinha medida. (Entrevistado A1. Entrevista realizada em 08/09/2024).

Já A2 respondeu:

Bom rapaz, as casa que eu conhecia antigamente que eu vi muita gente o caba fazer, era... era de taipa, eles armava a casa botava a biquera mais baixa a arpende mais alto aí botava os esteio, conde acabava largava pau, tiava pau e fazia uns inchumento. Aí conde acaba, tirava vara, cipó aí envarava ela todinha. Acabar fazia barro e tapava [...] Nesse tempo acho que era no olho, não tinha, nessa casa de era só do caba oiá de assim de que jeito era, maise pa dizer de trena na casa de barro não tinha não. (Entrevistado A2. Entrevista realizada em 10/09/2024).

Sobre a construção das casas A3 respondeu: “Era imitando a pergunta que eu respondi, medido no corpo, no parmo, é... Um prumo baseado em torrão, uma Peda Redonda, o níve fazia com água, uma vasia com água. (Entrevistado A3. Entrevista realizada em 15/09/2024). E complementa sobre as construções: “Não a de alvenaria, a de taipa sabe como era que, sabe como era que a de taipa era feita? Meu avô e meu pai, e os mais vei fazia? Ele colocava um estei que era de pau e ele dava, e ele dava o prumo com o corpo, Ele aprumava era com o corpo. Ficava reto nariz e é...” (Entrevistado A3. Entrevista realizada em 15/09/2024). Ele reforça que os membros do corpo eram essenciais para medir coisas no cotidiano desses antepassados.

Nós também tivemos a preocupação de saber como ocorreu o processo de transição entre essas ferramentas antigas e as modernas ou se houve alguma resistência em usá-las. Sobre isso A1 respondeu: “Não, que eu saiba não. Que eu saiba não existiu não, resistência não.” (Entrevistado A1. Entrevista realizada em 08/09/2024). Já A2 responde sobre a transição das ferramentas afirmando:

Rapaz essa aí eu não tô sabendo não, eu sei que ela, ela parou, quando ela parou na feira, ela parou, essa folia de medir legume na feira, foi pa balança, depois parou a salamim na feira, litro essas coisa assim, foi para a balança, eu, eu conheci quando nesse, nesse, nesse tempo eu já era grande, mas levava pa ir pa vender. Saí, eu ficava vendendo, era... era no peso, o caba pesava. Pesava o... Eu medi no litro ainda, vendi medindo no litro. E depois da balança

os caba deixaram o litro, ficaram tudo na balança. O cara que não tinha a balança, aqueles cabra, aqueles que vendiam legume, que tinha farinha, feijão e tinha a balança, o caba pesava na balança dele. (Entrevistado A2. Entrevista realizada em 10/09/2024).

Isso mostra que nem todos possuíam balanças, mas alguns comerciantes deixavam que usassem a balança deles. Sobre essa transição A3 responde que:

Rapaz essa, essa é... É, transferência da moderna pra anterior, essa foi dos anos, aqui no Nordeste foi dos anos 50 pra cá, até os anos 50 usava muito a antiga, aí depois aí foi aparecendo um, é, aqueles estudioso lá mais no sul, né?, mas no sul, né? Os português que se arrancharam mais lá, era coisa, aí foram os lançando as coisas mais, mais moderna, mas muita gente com, é com respeito e aquelas saudáveis e o medo de perder a tradição original usava as veia, usava as duas tec... As duas coisa, aí com o tempo, aí vai perdendo mais aquela ansiedade de pussuir aquilo, de fazer aquilo e vão despre... Como hoje, você vê que apareceu o celular é, é... Só ligar e receber, né? Lanterninha, depois que apareceu o digital quem usa mais o olo, né? Agumas pessoas, por que? Corre em cima da vantagem, vão ficando mais prigueioso e vão correndo mais em cima da facilidade. (Entrevistado A3. Entrevista realizada em 15/09/2024).

Ainda buscamos saber deles, quais as principais diferenças entre as ferramentas antigas e as novas e suas principais vantagens A1 respondeu afirma que tem muita vantagem enfatizando que a balança digital tem mais precisão, que o cliente pode ver o peso e preço e não tem como enganar nem adulterar a balança. Na mesma direção A2 aponta que a balança digital é melhor do que o litro, pois garante mais fidelidade no peso evitando vender uma quantidade menor do que a pretendida pelo comprador. Segundo ele, na utilização do litro a segurança era menor para pessoas desonestas aplicarem golpes na medida dos grãos. A3 respondeu:

A vantagem das antigas é porque é o ser humano mesmo, às vez até ele fazia, né? Já da moderna tem que ser coisas moderna feitas de fábrica, porque ói, que nem eu lhe disse, o... a... a riscadera de cerâmica foi eu mermo que fiz, né? Quer dizer que é a vantagem é essa, você pegar um, uma matéria bruta um, e você mesmo você fazer aquilo que você vai usar. Diferente de você ter que ir lá na loja e compra daquela que a máquina fez. (Entrevistado A3. Entrevista realizada em 15/09/2024).

Segundo ele, ao ter problemas com as ferramentas modernas, precisa procurar pessoas para concertar ou comprar uma nova, já as antigas ele considera mais duráveis e, caso tenha problemas, ele mesmo saberia confeccionar por serem artesanais.

Para concluir as entrevistas perguntamos a eles se atualmente ainda utilizam essas ferramentas antigas e se ainda utilizam com as mesmas finalidades, e A1 respondeu que a braça ainda é utilizada em lugares mais distantes da cidade. Quanto ao salamim, ele não tem certeza de seu uso, mas supõe que ainda seja utilizado para

encher saco e acredita que exista algumas dessas medidas guardadas só como lembrança. A2 disse que sabe do uso do salamim nas casas de farinha. Na visão dele, na produção de farinha dos agricultores familiares essas ferramentas ainda são utilizadas e com a mesma finalidade, porém, no comércio o salamim não é mais comum. Para A3 as medidas continuam em uso nas comunidades rurais. Sua fala confirma: “É. Nos interiores, é porque eu uso. Braça, eu uso salamim... Não na cidade.” (Entrevistado A3. Entrevista realizada em 15/09/2024). Afirmando que em suas atividades no campo, ainda nos dias atuais utiliza as ferramentas antigas.

Percebemos que nas aldeias do povo Koiupanká há conhecimento e até mesmo o uso dessas medidas mais antigas e que seu uso ainda é encontrado mesmo de maneira dispersa e com finalidades específicas como é o caso do uso do salamim nas casas de farinha.

5. Considerações finais

Esse estudo teve como principal objetivo o desejo de identificar e registrar as ferramentas de medida utilizadas pelos anciões Koiupanká no sertão de Alagoas, pessoas que viviam basicamente de atividades campesinas e precisavam usar seu pensamento lógico e o que tinham ao seu dispor para realizar suas atividades cotidianas. Por conseguinte, uma série de técnicas e conhecimentos tradicionais foram construídos e enraizados numa etnomatemática própria desses indivíduos. Através do resultado da pesquisa de campo, realizada por meio de entrevistas semiestruturadas, podemos considerar que os objetivos foram alcançados com êxito, além outras indagações que surgiram ao longo da pesquisa.

Através da coleta de dados realizada concluímos que o litro, ferramenta que, como o nome sugere possui o volume interno de 1l e o salamim que seria um múltiplo do litro, com o volume interno de 10l, foram as principais ferramentas utilizadas pelos anciões para medição de pesos e volumes. Essas ferramentas eram caixas feitas de madeira muitas vezes confeccionadas pelos próprios indígenas e foram grandes aliadas no comércio, na organização e no planejamento dos plantios desse povo, tendo em vista que através dessas ferramentas podiam basear a quantidade semeada e o quanto colheriam, juntando o uso das ferramentas aos conhecimentos tradicionais sobre a região habitada, tipos de solo e plantas cultivadas, essas ferramentas foram importantes para a organização social desse povo.

Também foi possível identificar a braça, o palmo e outras medidas do corpo como ferramentas utilizadas por esses anciões para as atividades que exigiam a necessidade de medir comprimentos. A braça era a principal ferramenta para medir áreas grandes, como por exemplo de terrenos. A pesquisa atingiu seu principal objetivo ao registrar essas ferramentas, suas medidas e formas de utilização e ainda, revelou que essas ferramentas foram de grande importância para os Koiupanká e que foi através de sua utilização que foi possível organizarem seus roçados e utilizarem no comércio local.

Contudo, também foi identificado, que nos dias atuais o uso dessas ferramentas foi reduzido ao campo e utilizadas por poucos agricultores devido a população, precisão e praticidade trazida pelas novas ferramentas introduzidas, aos poucos, na realidade desses anciões. Segundo os anciões, as ferramentas modernas utilizadas nos dias atuais são muito práticas e mais precisas que as antigas, contudo, ainda há anciões que apesar de terem aderido às ferramentas novas também continuam utilizando as antigas, trabalhando com elas em conjunto em suas tarefas no campo.

Por isso, afirmamos aqui, que essas ferramentas integram o conhecimento etnomatemático utilizado pelos anciões Koiupanká no passado e que por todas as questões acima mencionadas merece ser preservado. Por conseguinte, apesar dessas ferramentas terem perdido espaço para ferramentas novas, elas mantêm seu valor cultural para esse povo, sendo assim, seu registro através dessa pesquisa assegura que as próximas gerações terão a possibilidade de conhecer essa temática e ela será passada adiante entre os Koiupanká e leitores que tiverem interesse.

Por fim, é esperado que esse artigo seja visto, além de um trabalho de registro do conhecimento dos anciões, como uma ideia para futuros escritores, universitários ou não de que o conhecimento ancestral sempre corre risco de apagamento. Dessa forma, busquemos então, maneiras de preservá-los, e tenhamos a escrita como uma forte aliada para atingirmos esse objetivo.

Referências

- AMORIM, Siloe Soares. *Índios ressurgidos: a construção da auto-imagem: os Tumbalala, os Kalanko, os Karuazu, os Catokinn e os Koiupanka*. 2003. Tese de Doutorado. [sn].
- D'AMBROSIO, Ubiratan. *Etnomatemática-elo entre as tradições e a modernidade*. Autêntica, 2016.
- D'AMBRÓSIO, Ubiratan. *Sociedade, cultura, matemática e seu ensino*. Educação e pesquisa, v. 31, p. 99-120, 2005.
- D'AMBRÓSIO, Ubiratan. *Educação Matemática: da teoria à prática*. Papirus Editora, 1996.
- LIMA, J.A.C; NASCIMENTO, S.D.M.Z; SANTOS, D.M.E. Abordagem Pedagógica para um Sistema de Medidas utilizado no Sertão Pernambucano: Litro, Cuia e Saca. *Revista Gestão Universitária*, v.2, n.1, p. 01 – 17, jul – dez. 2014.
- ROZENBERG, Izrael Mordka. *O sistema internacional de unidades-SI*. Instituto Mauá de Tecnologia, 2002.
- SANTOS, Ernani Martins. *Cuia e Litro: Um Estudo Etnomatemático no Município de Tacaratu em Pernambuco*. Anais do SIPEMAT, 2006.
- SILVA, Francisco João. *Formação e Delimitação Territorial das Aldeias Koiupanká*. Trabalho de conclusão de curso/TCC – Curso de Licenciatura Intercultural em História, do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena de Alagoas/CLIND-AL, vinculado ao Programa de Licenciatura Intercultural Indígena/PROLIND, Universidade Estadual de Alagoas. 2015.
- SILVA, Gesivaldo dos Santos; SANTOS, Jordânia Café dos. Unidades de Medidas: Um Estudo dos saberes milenares dos agricultores da Zona Rural de São Raimundo Nonato. *Cadernos Cajuína*, v. 1, n. 3, p. 53-68, 2016.

Cartografias circulares de uma encantaria na amazônia: entre convivências e afetos de suas ciências e educações

*Circular Cartographies of Enchantment in the
Amazon: Between Coexistence and Affections
of Its Sciences and Education*

Fanuela de Oliveira Vasconcelos

Mestranda do Programa de Pós-graduação em Educação em Ciências na Amazônia –
PPGEC da Universidade do Estado do Amazonas – UEA, bolsista da Fundação de Amparo à
Pesquisa no Estado do Amazonas - FAPEAM

Natalia Francisca Pereira Franco

Mestranda do PPGEC da UEA, bolsista FAPEAM

Hannyn Barbara Alves Garcia

Mestranda do PPGEED da UEA, bolsista FAPEAM

Caroline Barroncas de Oliveira

Doutora, Especialista em Antropologia, Professora do PPGEED/UEA

Mônica de Oliveira Costa

Doutora, Professora do PPGEED/UEA

Resumo

Este artigo se propõe em cartografar uma encantaria na Amazônia, em fruição com os encontros afetuais de todos os povos em composições de gentes circulares. É constituído na ideia de estarmos em convivência e confluência em terras Amazônicas, sermos amazônidas, e nos posicionamos em aprender a ser gente ancestral em

processos de descolonização e em composições poéticas de um cotidiano amazônico de encantarias e constituições tempo/espaço circulares. Mulheres, professoras, pesquisadoras, encantadas que cartografam encantarias que inventam uma constituição de seres encantadas que abrem mundos nos quais é possível povoar-se de ternura, vida, gentes, poesia, por um imaginário antropológico amazônico. Nos contamos a partir de histórias que ouvimos no cotidiano das nossas existências nos terreiros e águas. Nossos escritos são fundamentados na oralidade, através dos cantos, das conversas-ensinamentos, nas práticas do fazer, numa epistemologia da ancestralidade. O círculo se apresenta como conexão corpo-encantaria e vida, conjugado pelas diferenças de seres e em confluências em processos de educação amazônica. Em suma, sentires, encontros, afetos, fotografias com/da encantaria na possibilidade de fazer existir educações outras.

Palavras-chave: Cartografia; Encantarias; Amazônia.

Abstract

Abstract: This article aims to map an enchantment in the Amazon in conjunction with the affective encounters of all peoples in compositions of circular beings. It is based on the idea of being in coexistence and confluence in Amazonian lands, being Amazonians, positioning ourselves to learn to be ancestral people in processes of decolonization and in poetic compositions of an Amazonian everyday life of enchantments and circular time/space constitutions. Women, teachers, researchers, enchanted beings who map enchantments that invent a constitution of enchanted beings that open worlds where it is possible to populate with tenderness, life, people, poetry, through an Amazonian anthropological imagination. We narrate stories we hear in the daily life of our existences in the yards and waters. Our writings are based on orality, songs, teaching-conversations, and practices of doing according to an epistemology of ancestry. The circle presents itself as a connection between body-enchantment and life, conjugated by the differences of beings in confluences and processes of Amazonian education. Feelings, encounters, affections, photographs with/of enchantment in the possibility of making other educations exist.

Keywords: Cartography; Enchantments; Amazon.

Círculos iniciais

Vou abrir minha aruanda
vou abrir meu juremá
Vou abrir minha aruanda
vou abrir meu juremá

Com a licença de mamãe Oxum e nosso pai Oxalá

Cantamos para nos encantarmos. Quando abrimos uma roda, uma gira, um círculo de encantaria, nos mobilizamos para um sagrado em nós. Pedimos abertura para imaginarmos corpos-vidas outras. Abrir uma roda é encontrar outros regimes

na tentativa de que se deixe contagiar por estas forças: Como podemos abrir rodas para as convivências e afetos? De que modos constituir uma cartografia circular de uma encantaria na Amazônia? Como construir outras condições de abrir rodas nas ciências e educações?

Lembramos da frase de cânticos antigos, que diz: ‘Somos um círculo dentro de um círculo, sem começo e sem fim’. Essa infinitude em um tempo finito... Ocupar-se do entre, do menor e do miúdo como invenção de linhas que materializam o assombro, “desviando da arrogância das formas que se julgam imensas” (Rufino, 2020, p. 180), ou seja, como prática de resistência das encantarias amazônidas. Assim sendo, enlaçadas nesse círculo, apostamos na possibilidade de criação de saídas inventivas e munção de repertórios guerreiros contra os assédios do olho grande e da obsessão dos agentes contrários à vida circular (Rufino, 2020).

Somos mulheres, amazônidas, aqui tem mulher de terreiro de Mina, tem a encantaria das matas, da encantaria do cotidiano amazônico e se encantam na docência, na ciência e circularmente transitam em rodas ancestrais. Além disso, possuem lembranças que compõem um imaginário corpo-natureza-encantaria, seja nos banhos de ervas, seja nas defumações e nas vozes que ressoam em modos de existência na confluência afro-indígena, como também em nossas formações de ser gentes da amazônia.

Desta feita, saudamos cada mulher-pesquisadora que aqui se inscreve e habita a encantaria de uma forma. A Caroline Barroncas se encanta nas ervas e nas pajelanças vividas no íntimo de sua ancestralidade. O caboclo ecoa seu grito em movimentos circulares dissidentes das histórias de sua mãe, Socorro, ao contar sobre a bisavó indígena do povo Mura advinda de Autazes-AM, na qual havia sido laçada pelo português (bisavô) que atravessou o continente. Ela escuta pela sua mãe, isto é: “sua avó me levava, quando criança, para o terreiro. Lá ela se consagrou mulher de santo. Dona Violeta, sua avó, teve três filhas que ela afirmava ser do espírito santo. Sendo que ela por ser médium nos anos 50 na cidade de Manaus-AM, vinda de Autazes-AM, foi internada no hospício pelo tio-marido tantas vezes que não se conta”. A encantaria para mulheres é algo tido como perigoso em muitos contextos, ser de terreiro e se encantar é ainda para poucos.

Sim, eu tenho a cara do Sol, o sabor do tucumã, as asas do curió. Sou filha de Antônio, nordestino que me ensinou a sonhar com uma artesanaria de fazer

gente-madeira, que martela, serra, lixa, palavras que põe em funcionamento a vida feita com mãos, singular, única e que não se pode reproduzir. Nasci de Iraci, que me ensinou sobre a coragem de viver um feminino que se faz com outros homens, mulheres, crianças, plantas, águas escuras e barrentas. Sou Mônica, uma vitória régia loura, num território dito de indígenas e mestiços. Sou filha do Rio Solimões e do Rio Negro. Sou um entrelugar distante que muda à medida que se aproxima dele, no qual, branca é mestiça, indígena que fala português, do mato vê o mundo pelo celular. Sou multidões compostas de muitos ritmos, muitos cheiros, muitas cores, muitas caras. Sou da docência de sensibilidades. Sou uma Amazônia plural, artesã, feminina, solar, colorida e alegre, sempre em estado de nascimento, de inauguração. Gero vida pelo útero e pela palavra, tantos já nasceram de mim.

Natália, nome de origem latina, quer dizer “dia do natal” ou “dia do nascimento” ou até mesmo “renascimento”. Nasceu e morreu, e renasceu quando encontrou, nessa encruzilhada-circular-encantada da vida, irmã de outra dimensão, mulher do tambor de mina, mulher que cura com ervas, mulher regida pela encantaria do sensível; enfim, é cercada por mulheres-amazônidas. Filha de mãe médium que é ressoada por nômades, Laroyê Pombagiras! Dona dos cemitérios, das encruzilhadas, de uma força do feminino que aqui não entendemos em termos biológicos, mas de uma energia que canta em nós como o g-rito¹ de um vulcão.

Hoje, reconheço que cresci na macumba, do lado da casa de minha bisavó no interior de Caapiranga/AM, onde morava Boneca, uma mandingueira que fez parte não só de minha primeira infância, mas de minha mãe e tias. Depois, em Manaus, frequentava o terreiro da encantadora-encantada Cabocla Mariana, a mulher de chapéu com penas e roupas coloridas, que dava doces e incendiava meu corpo com fumaça de banimentos, maior conselheira de minha avó, Dona Dalva.

Essas memórias ficaram num oco de mim, até que me cruzei com Fanuela, mulher preta e futura mãe de santo do Tambor de Mina, foi quando me re-encantei e re-descobri o profano que habita em meu ser. Ademais, a partir-com a Carol e uma mulher amazônida de aruanda, filha de lansã, descobri outras dimensões, sementes do céu ou até mesmo sem lugar, seres nômades como o povo das ruas, sem ponto fixo e destino, mas de tão longe e cheio de mistérios. Nesse cenário, falar de mandinga, bruxaria, feitiçaria para mim é dizer do-com o sensível, é se permitir ser um

¹ Termo grafado com hífen para destacar a palavra rito, fazendo alusão a um ritual.

encantado e se en-cantar² no som do batuque, dos pássaros, no cheiro das ervas... no céu noturno espelhado de estrelas, vibrar em multiplicidades de confluência com todos os seres.

A benção aos meus velhos, a benção aos meus novos! Das autoras, eu sou a macumbeira! Chamo-me Fanuela, mulher preta, amazônida, professora e pesquisadora antirracista, mãe, filha de santo *noviça* do Tambor de Mina. De Oliveira, do lado branco de minha mãe, Dona Francisca, amazonense, filha de acreanos descendentes de portugueses, emigrantes do Ceará. Vasconcelos do lado preto, de meu pai, Seu Manuel, tocantinense, filho de uma mulher preta, mãe-solo, nascida no estado do Maranhão, poucos anos após o fim da escravidão.

(Des)encontro-me na potência do caos. Sou Hannyn Barbara, filha de Ana Cláudia, neta de Maria Alves. Com muito orgulho trago minhas descendências nordestinas e digo que sou filha daquela que foi filha de uma puta. Mulheres guerreiras me acompanham e iluminam meus caminhos, cercados de encruzilhadas. Dizem as más línguas dos desencantados que Pombagira é mulher vagabunda, mas não! Pombagira que não tem medo de ser o que ela quiser, Laroyê! E eu sou mulher que se entrega com toda potência que posso ser e viver! Manauara, abençoada pelo meu pai Oxalá e protegida por Nanã, nos quais devo minha vida, pois sem eles para guiar e proteger meus caminhos, talvez não estivesse aqui. Por isso, cotidianamente me encanto pela vida, pela felicidade que é con-viver³ pelas intensidade dos momentos únicos. A sensibilidade intensificou meu ser quando fui atravessada pelos encantos macumbísticos, no qual me encontrei e permite uma vida confluyente. A vida, com todo o seu caótico rio de possibilidades, trouxe-me até esse momento em que estou ao lado de mulheres que me dão potência para expandir e ser raios de sol em uma manhã fria.

Trata-se de escrever vidas encantadas, femininas, circulares. Nesse sentido, a escritora Conceição Evaristo (2007) nos interpela borrando as fronteiras entre a escrita e a vida. Nós respondemos a partir dos círculos das águas e das terras. Somos nós, professoras, pesquisadoras, mulheres, corpo-encantaria e vida uma só coisa. Vidas que escrevem escritas, para que essa escrita possa materializar a vida. Há como separar docência, pesquisa e encantaria?

² Separou-se a palavra com um hífen para enfatizar o ato de cantar, muito presente nos rituais nas religiosidades de matriz africana.

³ Mais uma vez nesse termo faz-se um movimento de dança com as palavras, na intenção de apresentar as possibilidades de significados.

Na nossa pequena casa, roupas molhadas, poucas as nossas e muitas as alheias, isto é, as das patroas, corriam o risco de mofarem acumuladas nas tinas e nas bacias. A chuva contínua retardava o trabalho e pouco dinheiro, advindo dessa tarefa, demorava mais e mais no tempo. Precisávamos do tempo seco para enxugar a preocupação da mulher que enfeitava a madrugada com lençóis arrumados um a um nos varais, na corda bamba da vida. Foi daí, talvez, que eu descobri a função, a urgência, a dor, a necessidade e a esperança da escrita. É preciso comprometer a vida com a escrita ou é o inverso? Comprometer a escrita com a vida? (Evaristo, 2007, p.16).

Em escritas de si, circulares em conexão direta com os mundos, com as dores, com a esperança, entendemos que o nosso lugar no círculo, a partir de um amplo campo de visão-atuação, nos torna responsáveis pelo não fechamento dos conceitos em si. Multiplicamos experiências antropológicas a partir da transculturação dos valores ancestrais imbricados. O círculo materializa os ciclos que se abrem-fecham-abrem, considerando a continuidade da vida.

Girando, girando, girando, a pesquisa acontece, seguindo a natureza da própria natureza. Avisamos que iremos circular por nós mesmas para constituir seres encantadas por um imaginário amazônico. O círculo é conexão corpo-encantaria e vida, conjugações pelas diferenças. Seres em confluências em processos de educação amazônica, nas quais muitas outras histórias saltarão se trançarão, sobretudo enquanto rodopiamos por nós mesmas.

Meu eu artista virou do avesso no movimento circulatório, às vezes me deixando em desequilíbrio ou enjoado pela rapidez com que eu giro, sempre molhando o meu corpo todo, me fazendo ver água. Girando eu aprendi como desaprender para que fosse possível aprender e [em]sinar. Meus giros são coreografados pelo movimento de Pambu Nzila, já que é esta a possibilidade de se deslocar, de ir, sem necessariamente precisar chegar (Ferreira, 2019, p. 27).

Desse modo, quando giramos e nos movimentamos pelos territórios da cartografia circular e acionamos encantaria e educação, podemos sentir com a presença de tais fluxos distintos (Santos; Martins, 2022). Como resultado, entendemos que as discussões mobilizadas aqui funcionam como operadores que organizam os modos de narrar-constituir educações outras, mais alinhadas a formação curricular que compõe um agenciamento cartográfico, ou seja, em aliança com linhas de diferentes naturezas, ritmos e direções. Nesse sentido, o objetivo deste trabalho é cartografar afetos pela convivência com a encantaria amazônica e em uma perspectiva do imaginário antropológico.

A encantaria é território infinito de possibilidades. Compõe, dentre muitos possíveis, territórios místicos que muitas vezes tem relação com as interseções com rios, igarapés, cachoeiras,

beira-mares e diversas outras geografias. Apontamos, pelo menos, três concepções sobre a encantaria que podem ser relacionadas com os ensaios em questão: a) encantaria pode ser o território onde habitam os seres encantados; b) um modo de composição de mundo e de seres que conecta religiões de matrizes africanas e indígenas; c) pode ser uma ação, o ato de encantar o corpo, um ser, um território (Veras, 2022) (Júnior; Veras, 2023, p.14).

Em outras palavras, encantaria-território, encantaria-composição-de-mundo-e-seres, encantaria-ato-de-encantar, movimentos de evocar os cruzos culturais com saberes ancestrais, nos mobilizando a pensar e multiplicar criações de possibilidades ético-estético-políticas que nos provoquem um “convivências e afetos”, como práticas de brechas inventivas de educações e ciências, repertórios guerreiros que afugentam o assombro e nos convocam desterritorializações, ramificações políticas e agenciamentos coletivos (Deleuze; Guattari, 2015).

Cartografias circulares de uma encantaria amazônica

Do que é feita a fronteira de uma cartografia? Do que se ocupa um cartógrafo? Num viés dito tradicional, podemos afirmar que ele cria métodos para melhor representar o espaço, circunda por territórios, mapas, linhas, desenhos. Tarefas essas que depois de terminadas fincam e fixam territórios, determinando o que cabe dentro dele.

Nessa premissa, ao encantar a cartografia e para ela inventar uma natureza circular, o trabalho do cartógrafo se assemelha a um acompanhar dos movimentos e flui junto a eles desenhando outros e com o outro. O território resiste à representação, o desenho que foi pincelado no nosso pensamento, assim como o território corpo-Amazônia.

Nessa perspectiva, Deleuze e Guattari, em: *Mil Platôs* (1980). propõem uma cartografia rizomática, um mapeamento com os caules. Esse mapeamento não é feito sozinho, mas trilhado com as multidões. Diferente do modelo “árvore” predominante no nosso pensamento; isto é, no qual existe um fundamento e, portanto, é algo totalizante que se for arrancado a “raíz” dessa cabeça-árvore, ela irá desmoronar, pois tudo se ramifica dela. Desse modo, somos levados a tornarmos ociosos, enraizados em ideias de identidades fixas, verdades eternas, essências.

Como escapar disso se a “história sempre foi contada pelos sedentários?” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 34). Como fugir dos amedrontados pela andança

selvagem da multidão? Não há uma resposta correta, mas possíveis modos. Deleuze e Guattari (1995) mostram a possibilidade de cartografar com os caules e sair do buraco dos binarismos: homem-mulher, humano e não-humano, para cair no abismo das diferenças.

Como seres levados a sermos cosmo-fóbicos (Santos, 2023), pensando o tempo de forma linear, a en-cantaria pensa ele em forma circular, atravessado pelos começos, meios e começos. Quando nos permitimos confluir com essa en-cantaria amazônica, descolonizamos nosso corpo, permitindo que consigamos sentir fluir em nós nossos antepassados; logo, carregamos o compasso da melodia de eras, mas só é possível para quem se autoriza a ser um corpo-encantado.

Imersas nesse encanto, aqui propomos uma cartografia circular, que se movimenta junto com os humanos e não-humanos; aliás, por que diferenciar? Tudo o que circula no mundo, circula em conjunto. Pensando nisso, cartografamos por “linhas vivas” (Deleuze; Guattari, 1997, p.61), haja vista que costuram nossas entranhas e vísceras, uma sinfonia cacofonia e en-cantada que balança nossos corpos. Suturas que nos confluem com corpo fogo, terra, água, ar...macumba, feitiço, entidades, ancestralidades que, muitas vezes, ficam em um lugar esquecido dessa circularidade eterna.

Essa cartografia circular nos convoca a desorganizar o pensamento colonial-ocidental na força da rajada dos ventos que mãe Iansã mandou: “Iansã tem seu leque de pena, para abanar dias de calor. Oh Iansã mora na pedreira, Eu quero ver meu pai Xangô!” (Ponto cantado⁴ em Terreiros de Tambor de Mina), para soprar no nosso corpo dormiente o êxtase da encantaria amazônica e assim nos fazer sermos mestres do nosso caminho, aprendendo a ser gente ancestral, já que “combater o esquecimento é uma das principais armas contra o desencante do mundo” (Rufino, 2019, p. 13).

Nesse contexto, e desencantamento do mundo é fruto do pecado original (Santos, 2023), o castigo foi a desconexão, mas o círculo conecta, abre-se para o novo:

Agora, enfim, entreabrimos o círculo, nós o abrimos, deixamos alguém entrar, chamamos alguém, ou então nós mesmos vamos para fora, nos lançamos. Não abrimos o círculo do lado onde vêm acumular-se as antigas forças do caos, mas numa outra região, criada pelo próprio círculo. Como se o próprio círculo tendesse a abrir-se para um futuro, em função das forças em obra que ele abriga (Deleuze; Guattari, 1997, p.101).

⁴ Cantigas que contam e ensinam histórias sobre os povos de terreiros e, também, são consideradas como rezas.

Lançamo-nos na cartografia circular de corpos-encantados na-da Amazônia, e convocamos todos os seres e nossa conexão. Ademais, a partir-com de-eles dão a força para criar mundos possíveis. Aqueles que são os desencantados, aqueles que possuem as cosmovisões colonizadas. Os cosmo-fóbicos, aqui não são reverenciados, pois aqui encantamos a vida, a educação e “reinventamos as possibilidades de ser/estar/praticar o mundo enquanto terreiro” (Simas; Rufino, 2018, p. 50). Então, abrimos portais encantados para outras cosmovisões possíveis.

Portanto, o que seria uma cartografia circular? Trata-se de um movimento que não sabemos onde começa e termina.... Por meio de mulheres-amazônidas traçamos essa rota encantada, ritornelada, como diriam Deleuze e Guattari (1997); ou seja, como linhas de um ponto encantado repete:

o nosso movimento é o movimento da transfluência, somos começo, meio e começo, porque a gente transflui, conflui e transflui. Conflui, transflui, conflui. A ordem pode ser qualquer uma. Para nós, o conteúdo determina a forma e a forma determina o conteúdo (Santos, 2023, p. 300).

Uma cartografia circular se alinha às possibilidades de vivências nos territórios, apreendendo que há uma multiplicidade de linhas, entrecruzadas e coexistentes, tramando composições de modos de narrar se fazer encantarias entre corpos, entcontros, afetos, docências, as quais operam por meio de fluxos, isto é, *ora* como superfícies de regulações (*educação*), *ora* como resistências, desterritorializações, enunciações coletivas, criações, aberturas, fugas e conexões (*encantarias amazônicas*).

Cartografias circulares de uma encantaria amazônica

Puxem uma cadeira, sentem! Querem um cafézinho preto? Passo na hora para gente porque, como fazem os nossos mais velhos, vou contar-lhes algumas das minhas histórias para explicar como a encantaria faz para nos encontrar.

Nos terreiros de *macumba*⁵, seguindo a tradição dos nossos ancestrais africanos, nossa forma de aprender se dá por meio do diálogo com os pares, principalmente os anciãos, nossos velhos. É sentando ao lado, silenciando para escutar, observar, sorrir, perguntar.

⁵ Embora o termo se refira a um instrumento musical, utilizo essa palavra com o intuito de ressignificá-la, para tentar tirar dela o teor de preconceito e intolerância religiosa que a compõe enquanto termo popular. Como, no período pós-abolição, o batuque de tambor nas casas de axé, com a presença do instrumento musical macumba, era comum nos terreiros, esses lugares ficaram receberem a alcunha de terreiros de macumba e seus integrantes macumbeiros.

Por isso, aqui nessa fase da prosa, contarei histórias que ouvi, que ainda ouço no cotidiano da nossa vida de povo de axé. Os meus escritos aqui são fundamentados na oralidade, através dos cantos, das conversas-ensinamentos, também nas práticas do fazer, no conhecimento passado pelos nossos ancestrais. É uma epistemologia da ancestralidade.

Dia desses, em uma *gira*⁶ de um terreiro em Manaus, uma encantada de nome Ana de Légua, que *baiava*⁷ na *guma*⁸, alegre como os Léguas são, segurando sua garrafa de cachaça, fumando seu pito, me fitou com os olhos.

Os tamborzeiros tocavam, no ritmo acelerado do terecô, e a família de Légua em terra entoava um dos pontos cantados mais conhecidos na macumba das terras e mares maranhenses.

Me convidaram para o engenho
Chegando lá tinha cana pra moer
Ô bota cana pra moer
A família de légua quer beber

Eu vou beber cachaça
Mas não vou cair no chão
A macumba só é boa
É na eira do Maranhão
(Ponto cantado)

Também a encarei firme, com um sorriso maior que a boca, porque algo me chamava atenção. Era a energia, era a ancestralidade, era a minha história se aproximando de mim.

Meu olhar acompanhava Dona Légua e sua dança, rodando, circulando numa linda translação por toda a guma. Até que ela se achegou pertinho do meu ouvido, em meio ao som alto do tambor, dizendo: “Quanto mais velha, mais formosa fica! Conheço você faz tempo! Estava com saudade da minha menina!”, dando-me um caloroso e demorado abraço.

⁶ Ritual de celebração e rezas, que acontece nos salões dos templos de terreiros de matriz africana.

⁷ Baiar significa dançar.

⁸ Salão em que acontece o ritual, com danças e rezas.

Por essas e outras que afirmo que não me encontrei com a encantaria, a encantaria que me encontrou. Eles dão um jeito de trazer a gente para perto. Quem é *do Santo* sabe que as confluências com os nossos ancestrais e com os nossos mais velhos e mais novos acontecem tão naturalmente que, às vezes, nos deixam assustados com as “coincidências”.

O Povo de Léguas faz parte de uma família de encantados formada por espíritos que, quando em vida na carne, foram lavradores, jagunços, vaqueiros e sertanejos nas terras do estado do Maranhão e se apresentam nos terreiros de Tambor de Mata (Terecô), Tambor de Mina e, também, nas mesas de Pajelança e Jurema, no Maranhão, Pará e Amazonas.

Não se sabe, até os dias de hoje, como se deram os detalhes da morte dessas pessoas, pois seus corpos não foram encontrados. Simplesmente sumiram. Assim dizem que eles não morreram, eles se encantaram em algum elemento da natureza.

Segundo a tradição oral, os Léguas vivem numa cidade encantada chamada de “Encantaria da Mata”, localizada em uma região espiritual no Maranhão. É para essa morada que, quando se encantam, os Léguas são encaminhados.

Um médium que conheço, *cavalo*⁹ que carrega “Seu Manuelzinho Léguas”, ensinou-me que o patriarca da família, “Seu Léguas Boji Buá da Trindade”, era um homem negro que veio de Angola no período da diáspora africana. “O Velho Léguas”, como eles chamam, antes de ser trazido para o Brasil, vivia nas ilhas de Trinidad e Tobago, e daí veio o “Trindade” do seu sobrenome.

Contei tudo isso para lhes dizer que quando “Dona Ana de Léguas” disse que me conhecia, em nenhum momento a dúvida se fez em meu ser gente ancestral.

Minha avó paterna, “Dona Santana Nunes Vasconcelos”, foi lavradora no interior do Maranhão, onde nasceu em 1914. Descobri, nas minhas investigações sobre minha árvore genealógica ancestral, que ela e a família, foram bóias-frias que iam fazendo serviços de lugar em lugar, para conseguir pagar um transporte ou pegar caronas, nomadizando pela caatinga brasileira, tentando achar um local para trabalharem e encontrar alguma terra para fixarem-se. Até fincar o pé no estado de Goiás, onde finalmente conseguiram adquirir um pedaço de chão, em uma cidade literalmente no meio do Brasil, chamada Rio Sono, onde nasceu meu genitor.

⁹Pessoa que serve de suporte corpóreo para manifestação dos espíritos encantados, incorporando a entidade, “carregando-o nas costas”, como se fosse um cavalo.

Meu pai era cortador de cana e lavrador. Morou e trabalhou até os 18 anos em Rio Sono. Nos anos 70, continuou a saga na busca por melhores condições de vida, indo até o Rio de Janeiro, lá conheceu minha mãe, até chegar na Amazônia, onde vivemos hoje.

Pausa para um detalhe: Minha avó paterna Santana recebeu esse nome porque nasceu no dia de Santa Ana, dia 26 de Julho. Sant´Ana, no sincretismo religioso brasileiro, corresponde à Orixá Nanã, a Orixá mais velha.

E um parêntese nesse detalhe: na atualidade, nas escolas brasileiras, é muito comum comemorar-se o dia dos avós neste dia. O currículo escolar da educação básica tem em suas nuances um bocado da influência da macumba, mas de forma apagada, silenciada.

Então, como é possível perceber, nas três décadas que já passaram de minha vida, a encantaria sempre esteve presente, até antes de eu chegar nesse *mundo de pecador!*¹⁰ O axé sempre fez parte de meus cotidianos. Por mais que eu tenha caminhado por outras estradas que escolhi. Mas, quem é *do Santo*¹¹ não tem muito querer, como diz esse outro ponto muito cantado nas religiões de matrizes africanas:

“Xangô aonde o Senhor está?
Ô Santa Bárbara, Rainha do Jacundá
Segura a pomba que eu quero ver
Se filho de Umbanda já tem querer”
(Ponto Cantado)

Assim, meu primeiro encontro encantado aconteceu com uma entidade da Família de Surrupira, chamada “Chica Baiana”. Ela veio até mim enquanto eu sonhava, acordada. Foi dias depois de eu conhecer o terreiro de Tambor de Mina, onde fui *filha de santo*¹².

A Família de Surrupira é outro grupo de encantados, “Dona Chica” não é baiana da Bahia. Iiih, se eu for contar sobre todas as famílias e histórias, haja cafézinho preto!

¹⁰ É como os encantados chamam a Terra.

¹¹ Assim chama-se quem é de religiosidade de matriz africana.

¹² Mulheres que participam dos ensinamentos e ritos em terreiros, acompanhadas pelos pais ou mães de santo.

Apreendi com os meus *mais velhos*¹³ que “Chica Baiana” é uma senhora de meia-idade, astuta, animada, mandingueira e gosta de dançar. Ela nos diz que se encantou no oco de um pau.

Eu nunca tinha ouvido falar dela na vida! Neste dia, acordei e ainda deitada, meio sonolenta vi o espectro de uma mulher na frente da minha cama. Vestida com uma saia rodada amarela e blusa vermelha, lenço verde cobrindo sua cabeça, ela sorriu e me disse: “Eu sou Chica Baiana”.

Tenho a *Orixá*¹⁴ Ewá como mãe de cabeça. Diz-se assim quando é o principal Orixá que rege a vida de uma pessoa. Ewá é Orixá da visão, da vidência, da beleza, da sensibilidade, dos segredos. Sua energia pode ser encontrada nos horizontes mais longínquos, do pôr do sol que olhos extasiados admiram, no tempo, como dizem os nossos mais velhos. Os céus laranja-avermelhados do entardecer são morada de Ewá.

Nossos ancestrais nos ensinam que os filhos e filhas dos Orixás têm as mesmas características dos Orixás a quem foram confiadas a proteção. Talvez por isso que, desde a adilescência, eu tinha essas visões inusitadas, que eram comuns em meu dia-a-dia.

Voltando ao caso da figura onírica de “Dona Chica”, pareceu durar cerca de cinco segundos, mas foi suficiente para eu saber que carregaria ela como minha encantada, que viria bailar na guma e fazer suas feitiçarias no terreiro.



Figura 1: *Reza no altar*
Fonte: Arquivo Pessoal – Fanuela Vasconcelos
em um terreiro de Tambor de Mina em
Manaus-AM, ano 2023.

¹³ Pessoas que têm mais experiências e conhecimentos, não necessariamente sendo mais velhos em função da idade.

¹⁴ Divindades representadas por elementos da natureza.

Foi uma grande honra quando contei para o *sacerdote*¹⁵ do terreiro, pois ele disse que já conhecia “Dona Chica Baiana”, mas *na cabeça*¹⁶ de uma senhora, que mora no Pará e gostava muito dele, na infância. Ele me contou que “Dona Chica”, ao se despedir, um dia disse que voltaria para ficar ao lado dele.

Esses são alguns “causos” por mim vivenciados com as encantarias. O terreiro e sua ciência nos ensina como gerar convivências éticas e estéticas por uma vida encantada, pois “educação deve gerar gente feliz, escrevendo, batendo tambor, dando pirueta, imitando bicho, fazendo ciência e gingando com gana de viver” (Simas, Rufino, 2018, p. 19).

Somos mulheres terra, mulheres água, mulheres vento, mulheres fogo. Mulheres que são circundadas por uma ancestralidade encantada e se fazem professoras na encantaria de uma ciência, de uma epistemologia ancestral amazônica. Viemos da terra que habitava na lama de Nanã e para ela retornaremos, vivendo assim em um ciclo dessa encantaria.

Na mitologia iorubá, o orixá que simboliza a paz, Oxalá, foi escolhido para criar as pessoas. Ele tentou usar diversos elementos naturais para tal, mas nenhum assumia a forma desejada. Foi então que Nanã Buruquê, a orixá mais velha, dona da lama e senhora da vida e da morte, ofereceu sua lama a Oxalá. Assim, ele conseguiu moldar as pessoas. Entretanto, Nanã disse-lhe que um dia sua lama voltaria à origem, pois era apenas um empréstimo. Desde então, somos circulares: nada tem um fim verdadeiro, pois somos começo, meio e começo. E o que a terra dá, ela reclama (Santos, 2023).

Na própria encantaria reside um mistério irrevelado, pois nem tudo pode ser descoberto. Há coisas que transcendem o dito, o escrito — algo que se sente, mas não se descreve. Dessa forma, compreendemos o movimento cosmológico como portador de um ciclo infinito que nos permeia. Quando permitimos que o cosmos viva sua encantaria, abrimo-nos para conhecer e ser o encanto da vida. Sabemos que, mesmo ao recortarmos um fragmento desse cosmos, jamais seremos detentores de toda a sua magia.

O fato é que a humanidade sempre encarou os caminhos cruzados com temor e encantamento. A encruzilhada, afinal, é o lugar das incertezas, das veredas e do espanto de se

¹⁵ Pessoa que zela pelo terreiro e seus filhos e filhas de santo.

¹⁶ Expressão usada para dizer que a entidade incorpora e trabalha com um filho ou filha de santo.

perceber que viver pressupõe o risco das escolhas. Para onde caminhar? A encruzilhada desconforta; esse é o seu fascínio. O que dizemos dessa história toda é que as nossas vidas nós mesmos encantamos (Simas; Rufino, 2018, p. 23-24).

Mesmo que queiramos, a vida nunca obedecerá aos nossos desejos e poderá doer, machucar ou decepcionar. Esse ciclo não é idealizado, pois faz parte desse viver e ser cosmos, com toda a sua encantaria. Haverá momentos em que desejaríamos desistir, fugir com medo, mas, às vezes, precisamos sentir as dores para que os momentos de alegria ressoem mais alto em nossos corpos — pois é assim que aprendemos. Cabe a nós olhar para a beira do abismo e decidir saltar ou não. A partir desse momento, o olhar para a vida encantada passa a ser sentido e vivido em experiências que transcendem nossa compreensão.

Lembro-me de uma conversa com “Seu Surrupira”, em uma gira de *caboco*¹⁷. Enquanto eu chorava, era confortada por suas palavras, que me diziam para “deixar de me levar pela maré e traçar os rumos de minhas encruzilhadas”. Mas, tinha medo e esse mesmo medo me perseguia e me persegue até hoje, pois estamos muito confortáveis, às vezes, e quando queremos mudar, sentimos a dor que incomoda nossos corpos. No entanto, temos de seguir, pois depois da dor haverá momentos que compensarão em felicidades profundas.

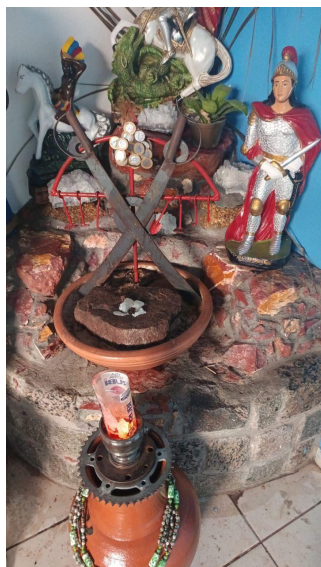


Figura 2: Assentamento de Ogun
Fonte: Arquivo Pessoal – Terreiro de
Tambor de Mina,
em Manaus-AM, ano 2024.

¹⁷Como são chamadas as entidades espirituais que viveram na Terra e foram indígenas; alguns nobres. Outros, marinheiros.

Entendemos que a fotografia “estetiza as dimensões do sagrado, buscando simetrizar a criatividade fotográfica com a ritualística” (Junior; Veras, 2023, p. 11); dessa forma, essa fotografia se apresenta como parte de um rito que perpassou um momento de encruzilhadas. Desde lá, carrego comigo a espada de São Jorge *para aqueles que me desejarem mal, não me alcancem, não me peguem, não me vejam*.

As encruzilhadas e suas esquinas são campos de possibilidade, lá a gargalhada debocha e reinventa a vida, o passo enviesado é a astúcia do corpo que dribla a vigilância do pecado. O sacrifício ritualiza o alimento, morre-se para se renascer. O solo do terreiro Brasil é assentamento, é o lugar onde está plantado o axé, chão que reverbera vida (Simas; Rufino, 2018, p. 13).

Recebemos sinais em sonhos, em pequenos detalhes negligenciados da vida cotidiana, e, às vezes, até mesmo achamos que estamos ‘loucas’ pelos nossos pensamentos intuitivos. Loucura ou intuição? “Ja estou tão cheio dos verdadeiros ou falsos esquizos que me converteria com prazer à paranoia. Viva a paranoia!” (Deleuze, 2008, p. 11). Quem sabe não seja isso a encantaria?

Sonhar é uma prática que pode ser entendida como regime cultural em que, de manhã cedo, as pessoas contam o sonho que tiveram. Não como uma atividade pública, mas de caráter íntimo. Você não conta seu sonho em uma praça, mas para as pessoas com quem tem uma relação. O que sugere também que o sonho é um lugar de veiculação de afetos. Afetos no vasto sentido da palavra: não falo apenas de sua mãe e seus irmãos, mas também de como o sonho afeta o mundo sensível; de como o ato de contá-los é trazer conexões do mundo dos sonhos para o amanhecer, apresentá-los aos seus convivas e transformar isso, na hora, em matéria intangível. Quando o sonho termina de ser contado, quem o escuta já pode pegar suas ferramentas e sair para as atividades do dia (Krenak, 2020, p. 20-21).

Somos atravessadas pela encantaria cotidianamente, mas, muitas vezes, estamos tão ocupadas e preenchidas pelos desencantamentos que a vida nos obriga a carregar. Fomos impostas pelos colonizadores em como deveríamos viver, agir e sentir. Quando adentramos na macumba, na encantaria, nas ervas, nos conectamos com a vida para além do que é considerado útil para a sociedade. A humanidade tem a mania de se achar superior, não se sente parte do cosmos. “Os humanos são os eurocristãos monoteístas. Eles têm medo do cosmos. A cosmofobia é a grande doença da humanidade” (Santos, 2023, p. 16).

Fazer parte da encantaria é utilizar os recursos naturais — a vida, a terra, as folhas, as águas. Pedimos licença para usufruir de seus encantos e agradecemos por

sua ajuda, devolvendo à natureza. Um rito, um respeito por aqueles que nos auxiliam e nos ensinam, pois «a vida é transcendência, está para além do dicionário, não tem uma definição» (Krenak, 2020, p. 15).

Nós nos encantamos por pessoas que atravessam nosso espaço-tempo e deixam um pouco delas conosco, assim como nós deixamos um pouco de nós com elas. Nesses encontros cosmológicos entre nossas convivências — especialmente nós, as cinco mulheres —, vibramos e confluímos em diversos sentimentos compartilhados. Giramos nessa espiral e, no meio dessa imensidão, nos encontramos e nos conectamos. Uns dirão que é destino; outros, coincidência ou algo do tipo. Somos mulheres singulares, que habitam diferentes corpos, mas em nenhum momento estamos sós, seja neste plano terreno, seja em outro espiritual, pois carregamos conosco nossa ancestralidade.

Circulações finais em começos

Cartografar de modo circular é de uma (des)lógica da encantaria na Amazônia, que abandona os limites predeterminados que procura entender e fixar as convivências e afetos de mulheres, professoras, pesquisadoras, macumbeiras, encantadas. Isto porque multiplicar fronteiras para caber tudo aquilo que habita em nós é como constituir um corpo-escrita-vida.

Somos todas praticantes de nomadismos ancestrais e de (des)palavras que vibram, justamente por se movimentarem impregnadas da vitalidade do escurecer e do devir que nos convoca a sentir uma educação e uma ciência-encanto que dá visibilidade para a multiplicidade do pensar e da ambivalência: mulher e planta e Ogum e bicho e professora...

Em outras palavras, professoras que se mobilizam pela sensibilidade para não serem reduzidas ao cartesianismo, ao pensamento dicotômico e demais ordens coloniais. Distraidamente atentas, ainda que, às vezes, possamos espreitar a estranheza de sonhar gentes que ensinam.

Nessa perspectiva, nossas vidas são atravessadas por cosmopercepções que se manifestam nas repetições desses arranjos corpoéticos e que, aos poucos, buscam (des)inventar as estruturas do nosso professorar-mulher colonial. Cada mulher é uma propositura, uma composição de incontáveis corpos encantadas amazônicas. O sonho-ancestral de cartografar, de modo circular, uma encantaria na Amazônia —

pelas criações e pelos desejos de produzir micropolíticas formativas — permanece atual.

Destacamos que, para cartografar, é preciso entrar em sintonia e estabelecer conexão com o outro. É necessário ter e dar tempo, estar à espreita, ser e estar sensível. Como professoras-encantadas, é fundamental que cultivemos essa atenção sensível, que possamos olhar para o outwro de maneira atenta, fazendo brotar nele, também, um corpo-sensibilidade.

A sensibilidade emerge da criatividade, da força de subjetividades capazes de inventar outros mundos e futuros. Nos (des)caminhos de criar mundos, saber nomear-se como encantaria é igualmente um gesto necessário. Avante.

Referências

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 2008.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs - Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs - Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997.

EVARISTO, Conceição. *Da grafia-desenho de minha Mãe in Representações Performáticas Brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. (org) Marcos Antônio Alexandre. Belo Horizonte: Mazza edições, 2007.

FERREIRA, Tássio. *Pedagogia da Circularidade Afrocênica: diretrizes metodológicas inspiradas nas ensinagens da tradição do Candomblé Congo-Angola*. Tese (Doutorado - Doutorado em Artes Cênicas). Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-graduação em Artes Cênicas, 2019.

JUNIOR, José Luís Abalos; VERAS, Hermes de Souza. Imagem, Religião e Território: Uma experiência de curadoria digital. *Equatorial*, v. 10. n.19. Jun. / Dez. 2023.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

RUFINO, Luiz. Miudeza da ancestralidade. *In*: SIMAS, L. A; RUFINO, L; HADDOCK-LOBO, R. *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 180-182.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SANTOS, Antonio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SANTOS, Sandro Prado; MARTINS, Matheus Moura. Gêneros e sexualidades: por um devir menor da Educação em Biologia. *In*: SANTOS, Sandro Prado; MARTINS, Matheus Moura (Org.). *Gêneros e sexualidades em redes: conversas com/na Educação em Ciências e Biologia*. Uberlândia/MG: Culturatrix, 2022, p. 43-54.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

Princesa turca ou pombagira: mitopoética e performance da Cabocla Herondina em Dona Maria Natalina Santos Costa (1943–)

*Turkish princess or pombagira: mythopoetics and
performance of Cabocla Herondina in
Dona Maria Natalina Santos Costa (1943–)*

Diogo Jorge de Melo¹

Universidade Federal do Pará

Ana Cristina Silva Souza²

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Cidade, Território, Identidade e Educação
da Universidade Federal do Pará

Ramon Augusto Teobaldo Alcantara³

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Cidade, Território, Identidade e Educação
da Universidade Federal do Pará

¹ Professor da Faculdade de Artes Visuais da UFPA, do PPGCITE-UFPA e do PPGSE-UFPA. Coordenador do Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas. E-mail: diogojmelo@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7266-2570>.

² Secretária do Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas. E-mail: anacrisweyl@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1475-0609>

³ Colaborador do Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas. E-mail: Ramon.teobaldoalcantara@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-5101-208X>.

Resumo

O trabalho se constitui de uma pesquisa etnográfica que se aporta nos estudos do imaginário e da performance, com o objetivo de discutir a mitopoética da Cabocla Herondina e sua manifestação em Dona Maria Natalina Santos Costa (1943-). Esta uma é sacerdotisa de umbanda, pena e maracá, com mais de 80 anos, mas que passou pelo tambor de mina. A mitopoética da Cabocla Herondina é bastante diversificada, normalmente identificada como princesa turca ou indígena, cabocla brava, dentre outras representações simbólicas. Diferentemente destas acepções, em Dona Maria Natalina ela “performatiza” como uma pombagira, entidade ligada ao orixá Exu e manifesta um arquétipo de cortesã/malandra. Aspectos perpassados por seus comportamentos, vestimentas, gestualidades e narrativas.

Palavras-chave: Performance; Cultura Afrodiaspórica; Mitopoética; Amazônia.

Abstract

The work consists of ethnographic research that draws on studies of imagery and performance, with the aim of discussing the mythopoetics of Cabocla Herondina and its manifestation in Dona Maria Natalina Santos Costa (1943-). This is a priestess of Umbanda religion, named feather and maraca, over 80 years old, but who passed through the tambor de mina religion. The mythopoetics of Cabocla Herondina is quite diverse, normally identified as a turkish princess or indigenous, angry cabocla, among other symbolic representations. Unlike these meanings, in Dona Maria Natalina she performs as a pombagira, an entity linked to the orixá Exu and manifests an archetype of courtesan/trickster. Aspects permeated by their behavior, clothing, gestures and narratives.

Keywords: Performance; Afrodiasporic Culture; Mythopoetics; Amazon.

Introdução

As entidades afro-amazônicas possuem uma diversificada representatividade simbólica, sendo muitas vezes complexas em relação as suas mitopoéticas, estando simbolicamente e ontologicamente compreendidas como encantados, seres míticos ou pessoas que passaram por processos mágicos denominados de encantos. Também, podem ser considerados espíritos de pessoas que viveram em nosso mundo e diferentemente dos encantados, teriam passado pela experiência da morte. Justamente a partir deste tipo de compreensões, que desenvolvemos pesquisas sobre as mitopoéticas das entidades afro-amazônicas. A complexidade de tais discussões, sempre ganham novos aportes com a busca da compreensão da mitopoética da Cabocla Herondina, uma encantada extremamente complexa e com diversas representações simbólicas.

Sabemos que esta é uma entidade que se faz presente em diferentes segmentos religiosos afro-amazônicos como a pajelança, a umbanda e o tambor de mina⁴. Normalmente, quando relacionada ao tambor de mina, é compreendida como uma princesa turca encantada, porém existem outras compreensões mitopoéticas. Já em suas representações dentro da pajelança e da umbanda, normalmente a vemos com designações simbólicas distintas. Normalmente nesses segmentos, se costuma falar menos sobre suas mitopoéticas, mas se percebe narrativas performáticas que nem sempre se encaixam plenamente nas acepções designadas no tambor de mina. Onde observamos uma representatividade mais indígena, de cabocla brava, e até como sendo uma pombagira, entidade relacionada ao orixá Exu.

No entanto, devemos compreender que no universo afro-amazônico tais acepções simbólicas atravessam diversos segmentos religiosos, pois a linha que os separa é muito tênue. Por exemplo, podemos ver um afrorreligioso incorporando as suas entidades em distintos lugares e em alguns contextos tradicionais, como os familiares, onde prevalecem disputas entre as tradições culturais distintas. É justamente a partir destas questões, que este trabalho se configura, como uma tentativa de apresentar e configurar, através de um estudo de caso, os aspectos sobre a mitopoética de uma encantada.

Nesta proposição, trazemos relatos sobre a experiência vivida junto a Dona Maria Natalina Santos Costa (1943-) (Figura 1), destacando a sua relação com a Cabocla Herondina. Já que esta é uma mãe de santo que transitou por esses diversos segmentos afro-amazônicos e aparentemente sua tradição ritualística parece não ter sofrido grandes influências ao longo do tempo⁵. Compreendemos que seu culto é tido como um retrato do que fora as religiões afro-amazônicas durante a segunda metade do século XX na cidade de Belém. Sabemos que ela passou por rituais de consagração com duas sacerdotisas, uma que identificava-se sendo do tambor de mina, outra como da umbanda e posteriormente, também teve contato com um renomado sacerdote maranhense.

⁴ Todos esses segmentos afrodiaspóricos abrangem uma diversidade e complexidade de cultos, logo os compreendemos como conjuntos que aproximam realidades, mas não se configuram como uma unidade litúrgica, como averiguaremos ao longo da discussão.

⁵ Aqui nos reportamos as influências mais contemporâneas, como as oriundas de processos midiáticos vinculadas à internet e suas redes sociais, que possibilitam acesso a conhecimentos que não estão vinculados às suas tradições locais e que acabam se hibridizando nesses contextos culturais.



Figura 1 Dona Maria Natalina em sua sala de cura na frente de seu gongá (altar), momento quando nos apresentava e explicava o funcionamento de seu terreiro (16/11/2021). Fonte: fotografia de Diogo Melo, 2021.

Deste modo, tais debates metodologicamente aqui são desenvolvidos a partir de uma pesquisa qualitativa, com base etnográfica (GIBBS, 2009; ANGROSINO, 2009), pois estamos convivendo com Dona Maria Natalina desde 2021⁶ e foi feita uma entrevista com ela durante a tarde, com aproximadamente três horas de duração. Também realizamos a gravação de sua narrativa durante o I Seminário do Museu Surrupira e do Grupo de Pesquisa Museologia, Memória e Mitopoéticas Amazônicas, em uma mesa intitulada - “Vivências museais e discursos femininos afro-amazônidas”⁷. Destacamos que não nos foi autorizado filmar e fotografar momentos ritualísticos, as fotos aqui apresentadas foram realizadas antes dos rituais se iniciarem.

Além destes dados coletados, somam-se referências bibliográficas e outras experiências dos autores vividas junto às religiões afro-amazônicas, em outros contextos, aspectos que permitiram travar discussões comparativas sobre algumas destas acepções mitopoéticas. Assim, buscamos elucidações para tais aspectos mitopoéticos e compreensões sobre as religiões afro-amazônicas, mas não no intuito de legitimação de verdades e legitimação de narrativas sobre a entidade. Buscamos o reconhecimento da diversidade existente e almejamos compreensões genéticas do

⁶ Maiores detalhes sobre o convívio dos autores com Dona Maria Natalina podem ser visualizados no trabalho de Souza, Melo e Monteiro (2022).

⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=v2YApuBWHCE&t=2409s>

que foram as religiões afro-amazônicas no passado. Devemos destacar, que neste trabalho acionamos o conceito de performance (ZUMTHOR, 2007), como uma das bases teóricas da pesquisa, já que analisaremos tal aspecto da Cabocla Herondina, quando incorporada em Dona Maria Natalina. Como seus comportamentos, vestimentas, gestualidades e narrativas. Assim como utilizaremos de base, diversas doutrinas cantadas para a entidade, coletadas em nossas vivências com a religião.

Cabe destacar que o referencial teórico desta pesquisa se aporta nos estudos do imaginário e se alicerça em escritos como de Gaston Bachelard (1988), Cornelius Castoriadis (1982) e Gilbert Durand (1983, 2002 e 2004), os quais compreendem o termo imaginário relacionado a distintas compreensões e dimensões do pensamento humano. Por exemplo, abrangendo o que não existe ou o que se opõe à realidade concreta, mas também como devaneios e fantasias ou força criadora. Esta última, fundamental para a constituição identitária individual e coletiva. Consideramos o imaginar como uma atividade de reconstrução e de transformação do real, produzindo significados aos acontecimentos, o que não significa um afastamento do real, já que é um seguimento sincrônico e paralelo ao real e esse processo nos ajuda a compreender múltiplas dimensões, neste caso, o das encantarias afro-amazônicas.

Em contraponto, acrescentamos ao conceito de imaginação os aspectos ontológicos, ligados aos sistemas de crenças dos afrorreligiosos, os quais compreendem que estas entidades se configuram como agentes vinculados as concepções de ancestralidade e sabemos que estes seres se fazem ativos socialmente. As entidades se comunicam e vêm ao nosso mundo principalmente pelos processos de incorporação e, por estes meios, se relacionam com as pessoas e manifestam suas personalidades, *fazem o que precisam fazer*⁸ e manifestam suas vontades. Aspecto que Melo (2020), com base em Mogobe B. Ramose (1999, 2002), destacou como sendo oriundo da concepção de mortos-viventes, presente nas compreensões afrodiaspóricas a partir das percepções e compreensões da ancestralidade. Por isso, entendemos os encantados como parte da comunidade imaginada das religiões afrodiaspóricas, capazes de intervir no social e manifestar suas vontades. Nesse aspecto, o conceito de performance nos é caro, pois por meio dele que conseguimos perceber como se configuram os limites tênues e distintivos entre Dona Maria Natalina e a Cabocla Herondina.

⁸ Expressão utilizada pelos afrorreligiosos.

Em conformidade ao que foi apresentado, podemos elucidar que o conceito de mitopoética estabelece-se como uma configuração de um fenômeno de fertilização, multirrevelador de imanências do sublime, capaz de despertar potencialidade e de privilegiar as relações dos imaginários, manifestadas sincronicamente às realidades vividas e experienciadas (LOUREIRO, 2015), o que podemos compreender como uma resistência não intencional para com as estruturas globalizantes presentes no sistema mundo. Nesse aspecto, a mitopoética se constitui como arte e deve ser compreendida por seu caráter transcendental e ontológico, onde a “Natureza, cultura e espíritos comungam de um mesmo prestígio e simbologia, dialogando e trocando experiências sem a imposição autoritária de hierarquias transcendentais” (PINHEIRO, 2021 p.56).

Com relação ao conceito de performance, para Paul Zumthor (2007) esta é uma proposição que se caracteriza como a única forma viva de comunicação poética. Por isso, indica a realização de um ato de comunicação total, relacionando à recepção e as condições de expressão e percepção. Diz respeito a um momento tornado, presente nas palavras expressas, implicadas em seu ato de forma imediata. “Nesse sentido, não é falso dizer que a performance existe fora da duração. Ela atualiza virtualidades mais ou menos numerosas, sentidas com maior ou menor clareza” (ZUMTHOR, 2007, p.50).

Devemos evidenciar que o nosso objetivo aqui é compreender as acepções do imaginário da Cabocla Herondina a partir de Dona Maria Natalina, o qual reflete as suas mitopoéticas principalmente a partir de suas manifestações performáticas. Traçando discussões como a sua compreensão enquanto encantada ou espírito, que passou ou não pela experiência de morte, no caso, quando está simbolicamente vinculada a sua acepção de pombagira, entidade feminina, vinculada a um grupo de entidades denominadas como exu. Metodologicamente, travamos primordialmente uma breve trajetória de vida de Dona Maria Natalina e seus contextos com as religiões afro-amazônicas. Depois travamos discussão sobre as mitopoéticas da Cabocla Herondina para adentrarmos no estudo de caso da relação entre ambas e relatarmos nossas percepções em relação aos seus aspectos performáticos.

Trajetórias afro-amazônicas de Dona Maria Natalina

Compreendermos Dona Maria Natalina atualmente como uma sacerdotisa de umbanda, como normalmente se autodenomina, apesar de, por vezes mencionar

o termo *pena e maracá*, é sabido que passara pelo tambor de mina. Aspecto que evidencia o que sempre estamos presenciando nas trajetórias dos afrorreligiosos no contexto amazônico, estes costumam frequentar ou passar ao longo de suas trajetórias por distintos segmentos religiosos afrorreligiosos e muitas vezes acabam por hibridizar seus cultos. Logo, pensar de forma plenamente cartesiana não faz muito sentido para as religiões afro-amazônicas, pois nunca vemos uma face simples referente as suas manifestações culturais, estando sempre atreladas a uma complexidade de fatores.

Devemos elucidar que a terminologia *pena e maracá*, normalmente está associada ao que vem sendo denominado por diversos antropólogos como pajelança cabocla ou rural (MAUÉS e VILLACORTA, 2001 e 2008). Este faz uma referência a dois instrumentos ritualísticos, o penacho de mão, configurado como um conjunto de penas preso em uma haste, onde se destaca uma pena maior, chamada de pena guia e o maracá, os tradicionais chocalhos tradicionais dos grupos indígenas. Na prática, quando se fala ser de *pena e maracá*, compreendemos como um culto relacionado a aspectos de cura, física e espiritual, e sem a utilização de tambores, realizado com a voz e os *paôs*, as palmas. Percebemos que este seguimento acaba por abrigar na atualidade muitas práticas tradicionais da pajelança e encontramos entidades nominadas de caruanas, também chamados de povo do fundo. Entidades que vem se fazendo cada vez menos presentes em suas manifestações. Segundo os afrorreligiosos, por estarem descontentes com o progresso do meio urbano, e para os antropólogos, na possibilidade de ser um processo cultural de esquecimento e extinção.

Hoje Dona Maria Natalina possui mais de 80 anos e até recentemente manteve plenamente ativa em suas atividades religiosas, realizando sessões de cura em sua casa, em uma sala nos fundos da residência, onde ficam seu altar e diversas imagens de santos e entidades. Neste recinto se destacam os ditos *vultos*, imagens de entidades em escala natural, da Cabocla Mariana, Dom Carlos, Cabocla Jarina e Cabocla Herondina (Figura 2). Espaço que será o principal cenário de nossos testemunhos sobre a performance Cabocla Heorndina. Na imagem, podemos notar que as vestes desta entidade se destacam, por serem mais escura e por usar um chapéu preto estilo dos malandros.



Figura 2 Dona Maria preparando a sua sala de cura, no dia 26 de dezembro de 2021, aniversário da Cabocla Herondina. Fonte: Fotografias de Diogo Melo, 2021.

Com base nas falas de Dona Maria Natalina, sabemos que ela iniciou sua jornada com a sua espiritualidade ainda muito nova. Quando frequentava a escola, incorporou a Cabocla Herondina quando voltava para casa, mas foi parar na casa de Dona Maria Aguiar. Esta era uma renomada mãe de santo da cidade de Belém, conhecida por ter cuidado espiritualmente do governador Magalhães Barata (1888-1959), dentre outras figuras importantes da época. Com base em Azevedo (2014), sabemos que ela era uma sacerdotisa do tambor de mina, considerada a primeira afrorreligiosa que cruzou esse segmento com a umbanda, devido a um período em que esteve no Rio de Janeiro e teve contato com esse segmento. Devido a estes tipos de acontecimento, entendemos que muitos dos afrorreligiosos que se autodenominam como sendo da umbanda em Belém (PA), na verdade são bem distintos do que é compreendido por umbanda em outras localidades do país, como no caso do Rio de Janeiro. Devemos destacar, que em todas as narrativas de Dona Maria Natalina sobre Maria Aguiar, ela a menciona como sendo do tambor de mina, nunca como sendo de umbanda.

Nos contou que depois de seu casamento não conseguiu prosseguir no tambor de mina, por compreender que seu marido era a prioridade naquele momento, por isso, segundo ela foi procurar a umbanda, onde teve sua segunda preparação por meio da mãe de santo, segundo sua narrativa, a alagoana Dona Nevinha. Nesse aspecto, trouxe suas atividades religiosas para junto de sua residência e levou suas atividades até a morte de seu marido. Neste momento, nos falou que tal foi seu desespero, que ficou desgostosa com a vida e resolveu se desfazer de tudo, deu e queimou muitas das coisas relacionadas à religião.

Por ironia do destino, ou como ela fala, *peia*⁹ da espiritualidade, sua casa pegou fogo pouco tempo depois e perdeu tudo que tinha. Foi quando retornou à Maria Aguiar pedindo ajuda, fora conduzida para São Luís no Maranhão, para ser cuidada por Zé Negreiro. Outro sacerdote renomado, conhecido por ter cuidado de José Sarney (1930-). Segundo Maria Aguiar, este seria o único capaz de levantar a sua *peia*. Depois de passar pelos cuidados desse sacerdote, retornou a Belém, onde acabou por ganhar uma casa nova e deu continuidade às suas atividades religiosas, conforme presenciamos em 2021, em sua sala de cura¹⁰. Devemos ressaltar que tal trajetória acaba por apresentar um pouco do complexo cultural das religiões afro-amazônicas e que no caso das representatividades simbólicas de Cabocla Herondina na sacerdotisa, temos um recorte representacional específico desse contexto cultural, o qual apresentaremos mais à frente.

Mitopoéticas da Cabocla Herondina

A Cabocla Herondina é uma entidade afro-amazônica que acreditamos ter sido cultuada primordialmente no tambor de mina, no entanto, não podemos de maneira nenhuma descartar a possibilidade de sua origem na pajelança, ou mesmo ser um produto de hibridização de entidades de origem distintas, como acreditamos poder ter acontecido como o Caboclo da Bandeira e João das Matas. Hoje tido como a mesma entidade que se apresentava respectivamente com os dois nomes distintos, o primeiro vinculado a pajelança e o segundo ao tambor de mina. Destacamos que este encantado no tambor de mina é o chefe da família de Bandeira (Bandeirantes). Como a presença de Cabocla Herondina é notória em diversos segmentos, inclusive os autodenominados de pena e maracá, e existem muitos e antigos relatos desta entidade, tendo sido registrada inclusive na Missão de Pesquisas Folclórica de Mario de Andrade, realizada no final da década de 1930 na cidade de Belém (ALVARENGA, 1950). Podemos dizer que, em relatos na umbanda ou pajelança, ela está sempre presente, junto com entidades como Caboclo Rompe Mato, Caboclo José Tupinambá, Cabocla Jurema, Japentequara, dentre outras entidades. Aspecto que nos faz pensar fazer parte de um panteão primordial ou mais antigo da região (ALVARENGA, 1950; LEACOOK e LEACOOK, 1972; FERRETTI, 2000; MELO et al., 2024).

⁹ Termo utilizado pelo afro-religiosos, significa apanhar, sofrer com as consequências dos seus erros.

¹⁰ Tais narrativas encontram-se presente na entrevista que realizamos com ela e em sua fala no I Seminário do Museu Surrupira e do Grupo de Pesquisa Museologia, Memória e Mitopoéticas Amazônicas.

Sua principal mitopoética a reconhece como uma das três donzelas da Turquia, filhas de Toy Darsalan, João de Imbarambaia ou Marambaia, mais conhecido como Rei da Turquia ou Rei Marajó (seu nome na pajelança) (FERRETTI, 2000). Uma princesa que teria se encantado na época das cruzadas, no estreito de Gibraltar, ao fugir de uma batalha em um navio que tinha como destino a Mauritânia. Justamente ao cruzar o estreito, um portal de encantaria teria a levado, junto com suas irmãs, Mariana e Jarina, e sua tripulação do navio, para o mundo das encantarias.

Somos três irmãs da língua felina/ferina (bis)

Uma é Mariana

A outra é Herondina

Ainda tem a flor que é Tóia Jarina¹¹

Segundo essa narrativa, aportaram no arquipélago do Marajó, depois de anos de dormência, e adentraram no território amazônico, encontrando encantados indígenas, como os da aldeia de Caboclo Velho. Muitos destes aspectos mitopoéticos estão presentes no documentário, “A descoberta da Amazônia pelos turcos encantados” de Luiz Arnaldo Campos¹², sob a narrativa de Pai Tayandô. Nessa concepção, a Cabocla Herondina seria a irmã do meio, e devido ao seu encontro com as entidades indígenas, com os quais se identificou, se *ajuremou*, isto é, adotou o *ethos* indígena e o que justificaria a maioria de suas manifestações de incorporações com vestes indígenas, com penacho na cabeça. Aspecto que visualizamos principalmente na umbanda, quando normalmente vem como uma entidade muito séria e brava, uma entidade feiticeira e de pouca conversa.

Oh! Herondina (3x)

Oh! Não me toque não me bulas

Oh! Herondina

Eu estou na ponta da agulha

Oh! Herondina

Muitos trabalhos eu tenho dado

Oh! Herondina

¹¹ Ponto cantado de C. Herondina, coletado pelos autores em terreiros de Belém.

¹² Documentário disponível no Youtube - <https://www.youtube.com/watch?v=eXQMVgdR-ls>.

Muitas correntes tenho quebrado
Oh! Herondina
Ah! Eu mandei fazer uma flexa
Oh! Herondina
Da perna do gavião
Oh! Herondina
Para flechar os feiticeiros
Oh! Herondina
Na veia do coração
Oh! Herondina¹³

Conforme a doutrina cantada, vemos as suas características de feiticeira e sua ligação com as agulhas, assim como a evidenciação de sua força, capaz de lutar contra os feiticeiros, utilizando-se de sua flecha. Cabocla Herondina ao se apossar dos hábitos indígenas, das matas teria ido morar junto as onças. Estes animais se configuram como totêmicos e muitos afirmam que ela é capaz de se transformar em uma. Suas imagens e vultos, quase sempre possuem uma onça pintada associada. Podemos considerar que, simbolicamente esse animal está associado ao poder, a altivez e a caça como todos os grandes felinos.

Conforme Jean Chevalier (2001), os leopardos, animal análogo as onças, em seu contexto egípcio e africano, tinham as suas peles utilizadas por sacerdotes em rituais fúnebres e elas simbolizava o deus do mal, inimigo ou adversário das pessoas e dos deuses. Usar tal vestimenta configurava que o adversário, o inimigo, estava vencido, assim como simbolizava uma prova de virtude mágica e de resguardo contra seres maléficos. Aspecto similar que visualizamos nas cosmovisões americanas e que também chegaram por intermédio da diáspora negra africana. Nesse aspecto, a ligação da Cabocla Herondina com as onças, pintadas e negras, é sem dúvida, uma alegoria de força, principalmente dos seus trabalhos mágicos espirituais, fazendo e desfazendo feitiços.

Se ela tivesse seu pai sua morada
Não saia das matas, procurando onde morar
Mas ela é filha das onças negras
Sua choupana fica lá em alto mar¹⁴

¹³ Versão presente em Vergolino (2003). Essa doutrina costuma ter várias versões, mas que seguem essa estrutura, sendo alteradas algumas palavras ou expressões.

¹⁴ Ponto cantado de C. Herondina, coletado pelos autores em terreiros de Belém.

Aprofundando-se em sua epopeia, com base em diversos afrorreligiosos, a Cabocla Herondina teria passado por diversas encantarias, como a denominada de Juncal, governada por Rei Juncal, também conhecido como Junco Verde. Outros pontos cantados a anunciam como filha de Cabuçu, entidade que não sabemos precisar, mas que acreditamos ser uma outra referência ao Rei Juncal.

Ela filha da onça brava
Ela é neta de Cabuçu
Quando ela vem andando pela mata
Vem comendo carne crua¹⁵

Sabemos que ela também é compreendida muitas vezes como uma Surrupira ou uma entidade que foi morar ou conviver com eles. A família de Surrupiras conforme Melo, Rosi e Barroso (2021) compreende entidades que possuem uma essência amazônica configurada com hibridismos culturais, caracterizado por intersecções indígenas, negras africanas, nordestinas e mouras. Possuem concepções mitopoéticas aparentemente próximas dos curupiras, caiporas, sacis e matintas e são compreendidas como uma família de caboclos selvagens, normalmente chamados de exus da Amazônia (MELO, ROSI e BARROSO, 2021).

Alguns falam que é dessa relação com os Surrupiras que estaria a sua ligação da Cabocla Herondina com as agulhas ou espinhos. Alguns afro-religiosos contam que para ser aceita na família teve que subir em um tucumanzeiro (árvore do fruto tucumã), palmeira coberta por espinhos e por isso seu corpo seria cheio de agulhas. Também devemos destacar a ligação das agulhas com determinados rituais de magia, porém nunca presenciamos, e sempre escutamos falar que a entidade em determinados trabalhos, pode perpassar agulhas no corpo do seu cavalo, o médium.

Com facas e punhais na mão
Seu corpo é crivado de agulhas
É ela a Cabocla Herondina
Ou não lhe toque, ou não lhe bula¹⁶

¹⁵ Ponto cantado de C. Herondina, coletado pelos autores em terreiros de Belém.

¹⁶ Ponto cantado de C. Herondina, coletado pelos autores em terreiros de Belém.

Também temos informações que a afastam da sua concepção de turca. Por exemplo, Leacock e Leacock (1972) a descreveu com uma entidade sem filiação, já Vergolino (2003) a menciona como filha de Averequete e Maria Leonor. Já escutamos em diversos contextos e ocasiões distintas, ter sido adotada pelo Rei da Turquia, tendo sido uma escrava de tradição judaica ou como tendo ascendência cigana, sendo romana, austríaca ou húngara. Cabe destacar que quando perguntamos a origem da Cabocla Herondina para Dona Maria Natalina ela nos falou que era da Hungria, mas que não sabia onde era esse lugar.

Um dos relatos mais singulares é de um sacerdote que vestiu a Cabocla Herondina em seu festejo como Cleópatra¹⁷. Dizendo ter tido ligação com o Rei Herodes, de onde veio seu nome. Por este motivo, adotamos a grafia do seu nome com a letra “h”. Herodes foi a personagem histórica bíblica de um rei do território da Judéia e que, foi durante seu reinado que nasceu Jesus Cristo. Ele foi visitado pelos Reis Magos e pediu que seguissem para Belém e voltassem para reportar sobre a criança, mas não cumpriram essa tarefa. Ele é conhecido por ter mandado matar todas as crianças de até dois anos de idade, como relatado no massacre dos inocentes no evangelho de Mateus.

Outro aspecto interessante, que envolve a Cabocla Herondina, se faz presente no livro de Ferraz Filho (2015), “Herondina: biografia de uma padilha”, onde narra a história espiritual de uma pombagira, conforme ele, narrada pela própria entidade incorporada no Babalorixá Fernando de Iemanjá (Paulo Fernando Freire de Castro) do Ilê Axé Tokolê (Salvador/Bahia). No caso, esta pombagira, não tem nenhuma relação com a Cabocla Herondina, a não ser pelo fato de ter escolhido seu nome por reconhecer a sua força e importância em terras paraenses.

Em minhas andanças pela Mina Nagô, percebo que a cabocla mais famosa naquela época era uma tal cabocla Herondina. Baixava em todos os terreiros, era poderosa em sua magia, muito temida pelos filhos de santo e pelo povo que conhecia da macumba. Aí pensei: se um dia eu puder incorporar novamente, meu nome será Herondina, mas, como não sou cabocla, porque vivia na capital e não tenho costumes do mato, serei apenas Herondina, formosa e poderosa. Um dia eu chego lá! (FERRAZ FILHO, 2015, p.47-48)

¹⁷ Tal história circula em vários terreiros, obtivemos esse relato de distintos informantes. Aqui preferimos não identificar nome e terreiro.

Todas essas diversas narrativas e compreensões mitopoéticas nos conduzem a percepção que as acepções desta encantada se transformaram através do tempo e espaço. Hoje a acepção de princesa turca é a que mais reverbera no social, principalmente na cidade de Belém. Por isso, acreditamos que compreender e descrever a performance dessa encantada em Dona Maria Natalina nos ilumina a diversos aportes mitopoéticos. Já que sabemos ser comum, aos encantados afrodiaspóricos, reviverem simbolicamente e performativamente seus mitos. Evidenciamos novamente que a sacerdotisa possui um culto praticamente familiar, o qual acreditamos ter tido poucas trocas culturais com outros terreiros ao longo do tempo, preservando concepções culturais que consideramos ser originárias e pretéritas, nos possibilitando um vislumbre para um pressuposto passado dessa religiosidade.

Cabocla Herondina em Dona Maria Natalina

Destacamos aqui a importância de estudar as diversas formas de performances da Cabocla Herondina e evidenciar que tivemos diversos encontros com esta encantada, em distintos terreiros, nos quais se apresentava de distintas formas. Como princesa, com vestes que lembram as sinhazinhas do Brasil colônia ou com aportes de um orientalismo, usando véus, turbantes e muitas joias (bijuterias douradas e extravagantes), sendo esta sua principal apresentação nos terreiros de tambor de mina. Outra forma comum é como cabocla brava, quando se apresenta como indígena, com cocares e penas, estando sempre muito sisuda e de pouca conversa, normalmente tida como feiticeira ou demandeira, entidade capaz de fazer feitiços considerados pesados e fortes, como normalmente se apresenta na umbanda e pajelança. Também já escutamos, mas nunca presenciamos, que ela pode vir incorporada como onça.

No entanto, distintamente do apresentado, a sua representação mitopoética e performática em Dona Maria Natalina é totalmente distinta, pois nela se apresenta mais próxima do que compreendemos como sendo uma pombagira. Entidade feminina ligada ao orixá Exu, pertencente ao grupo de entidades nominadas como exus, das quais se destacam Tranca Rua, Exu Caveira, Maria Mulambo e Maria Padi-lha. Já tínhamos escutado que Cabocla Herondina seria uma pombagira, mas nunca presenciamos performances que iriam nesse sentido. Nesse aspecto, nosso encontro com Dona Maria Natalina foi crucial para a compreensão dessa relação. Apenas tínhamos ouvido alguns pontos de pombagira adaptados a essa encantada, conforme

apresentado abaixo.

Meu galo preto do pé amarelo
Mãe Herondina faz o que eu quero¹⁸

Em nossas pesquisas com Dona Maria Natalina tivemos contato com diversas de suas entidades, principalmente a Cabocla Mariana, mas não tínhamos presenciado a Cabocla Herondina. Foi quando em um dia de trabalho, a Cabocla Mariana nos convidou para uma festividade, que seria a comemoração do aniversário de 79 anos de Dona Maria Natalina e que seria a despedida da Cabocla Herondina em sua coroa. A partir daquele momento, a entidade não mais incorporaria em Dona Maria, por ser uma entidade muito pesada, como os exus e pombagiras, alegando que a matéria da sacerdotisa não estava mais aguentando devido a sua idade. Nesse dia, escutamos comentário que outras entidades já tinham se despedido pelo mesmo motivo, como o caso do seu exu.

Esta festividade aconteceu no dia 26 de dezembro de 2021 e começou por volta das 19 horas em sua casa no bairro da Marambaia em Belém (PA). Nesse dia Dona Maria Natalina iniciou os trabalhos de maneira semelhante aos outros dias, mas além de um quantitativo maior de pessoas, tínhamos a presença de um abatazeiro (tocador de tambor) e um representante da federação, nos apresentado como um amigo de longas datas. Dona Maria Natalina, rememorou que para tocar tambor sempre pediu autorização e apoio da federação, para não ter problemas com as autoridades. Uma tradição oriunda dos tempos de repressão sofrida pelas comunidades de terreiro, mas ela comentou nunca ter tido esse tipo de problema.

Cabocla Mariana nesse dia incorporou primeiro e ficou muito tempo, sempre falando que a aniversariante estava para chegar e que ela não gostava de vir cedo. Quando Cabocla Herondina raiou, depois da meia noite, foi logo se arrumar. Justamente no seu retorno para a sala de cura, marcamos o início da performance da encantada, configurada inicialmente por meio de sua indumentária. Como mencionado na metodologia, devemos destacar que não temos imagens nem fotografias da entidade, pois não nos foi permitido o registro durante as atividades ritualísticas.

¹⁸ Ponto cantado de C. Herondina, coletado pelos autores em terreiros de Belém.

Ao adentrar no salão, percebemos uma vestimenta muito peculiar, caracterizada de uma forma distinta do que estávamos acostumados presenciar para com a Cabocla Herondina. Nunca tínhamos presenciado algo parecido, divergindo de tudo que já tínhamos visto, já que ela trajava um vestido escuro e brilhoso, com bolinhas douradas, como lantejoulas (Figura 3) e um turbante do mesmo tecido. Lembrava uma malandra ou cortesã das antigas, mas o detalhe que mais nos chamou atenção foi as suas sandálias, que era um tamanquinho, porém calçado com os pés trocado. Uma característica da entidade, que parecia afirmar seu caráter como uma pombagira, realizando trabalhos pesados, ditos de esquerda pelos umbandistas, além de se apoderar do domínio da noite/madrugada.



Figura 3 *Vulto da Cabocla Herondina no salão de cura de Dona Maria Natalina e vestido utilizado durante a festividade do dia 26 de dezembro de 2021. Fonte: Fotografias de Jenifer Blanco, 2022.*

Com base nesse caráter, usar calçados trocados criava uma estética particular e peculiar que em nosso ponto de vista direcionava a entidade para esse aspecto de pombagira em um processo desordenador e ordenador da ordenação do mundo. Assim como o orixá Exu, a Cabocla Herondina se apresentava como um processo de transgressão do mundo. Conforme Rufino (2017) o conceito de encruzilhada e cruzo

associados a Exu se configura como uma forma de contraponto aos absolutismos, a partir de aspectos em que o “devir, o movimento inacabado, saliente, ação ordenada e inapreensível. O cruzo versa-se como atravessamento, rasura, cissura, contaminação, catalisação, bricolagem [...] (RUFINO, 2017, p.43). E nesse aspecto, Cabocla Herondina se encontrava em ressonância plena, principalmente com seus calçados trocados, que simbolicamente apresentava tais acepções.

Devemos destacar, que em sua entrada no salão, conhecíamos muitas das doutrinas cantadas e atribuídos à entidade, como as apresentadas anteriormente, mas hibridamente outras doutrinas eram vinculadas às pombagiras. Muitos deles apresentados como uma bricolagem entre as distintas representações simbólicas. Devemos destacar, que os cânticos (doutrinas) eram apresentados pela entidade, mas também pelo abatazeiro e por outros participantes, os quais pedia para cantar para ela. Logo, tínhamos fontes de conhecimentos distintas e não podemos dizer quais eram as doutrinas preferencialmente utilizadas pela Cabocla Herondina em Dona Maria Natalina. Infelizmente devido a dinâmica do momento, não conseguimos registrá-los e ordená-los como gostaríamos de fazer e não teríamos outra oportunidade para isso, já que seria a despedida da entidade.

Em entrevista realizada com Dona Maria Natalina no dia 16 de novembro de 2021, ela compartilhou um pouco as suas concepções sobre Cabocla Herondina. Mencionou que ela é sua chefe, mas que ela não costuma vir muito, só em dias determinados. Contou que foi uma entidade importante para o seu “chamado” para espiritualidade, tendo incorporado nela depois da escola e a levado para o terreiro de Maria Aguiar, como já mencionado, uma famosa mãe de santo do tambor de mina e que assumiu o seu desenvolvimento. Nesse aspecto, a entidade foi uma de suas primeiras entidades a se manifestar e sabemos que foi assentada por Maria Aguiar. Nos comentou que, sua saída foi feita no bairro de São Bráz em uma das encruzilhadas perto do Cemitério de Santa Izabel. Este aspecto é muito interessante, pois Maria Aguiar, a conduziu como um exu, fazendo sua ritualística junto a dois lugares de força ligado aos exus, no caso a encruzilhada e o cemitério. Sabemos, por meio de diversos afrorreligiosos, que no passado as encruzilhadas deste cemitério foram muito utilizadas para rituais, sendo a em cruz para entidades masculinas e a em formato de “T” para as femininas. Logo, acreditamos que tal ritual aconteceu na frente do cemitério, na encruzilhada em “T”.

Dona Maria Natalina mencionou que *“Dona Herondina é da Hungria, por ela ser desse lugar que não sei onde é, ela não gosta tanto de bailar. É bem pouco, gosta de tá sentada bebendo, fumando. Baila um pouco no tambor e vai logo sentar”*. Nos mostrou um recuo que existente na sala de cura, e falou ser onde ela gosta de ficar e foi exatamente onde mais ficou em sua festividade. Com relação a característica de não gostar de *bailar*, na linguagem dos afrorreligiosos, significa ser uma entidade que não gosta muito de cantar e dançar. Por fim, falou com todos os presentes e ficou bebendo e fumando no recuo da sala de cura até o dia raiar, quando foi embora, após cantarem parabéns para ela, junto ao seu bolo.

Considerações finais

Pensar nas performances de uma entidade, suas vestimentas, comportamentos e cânticos, nos auxilia a captar seu imaginário para que possamos construir uma percepção acerca de sua mitopoética e das estéticas simbólicas que a permeiam. Aspecto analítico que consideramos ser bastante rico, como no relato apresentado, pois a partir da performance da Cabocla Herondina, percebemos que ela simbolicamente se apresentou, diferentemente do esperado, como uma entidade arquetipicamente atrelada à concepção de pombagira. O que nos faz pensar que em um passado dessa religiosidade tais concepções podem ter sido mais evidentes e comuns, mas que, com o tempo a sua mitopoética como turca ganhou maior notoriedade. Logo, a sua relação específica com Dona Maria Natalina seria uma espécie de memória “reliquiar” deste processo e neste caso, a performance se manifesta simbolicamente em sintonia a esta concepção.

Elucidamos assim um pouco do imaginário e da estética presentes nos entrecruzos da diáspora negra africana, onde a Cabocla Herondina pode ser princesa, indígena, surrupira, cortesã, onça/leopardo, assim como apresentando arquétipos das malandras e pombagiras. Representações complexas de simbologias femininas que se confrontam no social e se apresentam neste complexo cultural específico. O que configura a diversidade e complexidade existente no contexto afro-amazônico, nos evidenciando que as demarcações fronteiriças entre os distintos segmentos, sobrepõem-se as acepções antropológicas, pois o hibridismo é notório e complexo. Apesar disso, conseguimos visualizar aspectos que nos sugerem compreensões mnêmicas, onde podemos compreender parte de como se apresentava religiosidade

afro-amazônica no passado. Como as acepções relacionadas as ritualísticas, muitas destas vistas nas práticas de Maria Aguiar.

Nesse aspecto, com base em tudo que foi apresentado, compreendemos que estudos sobre mitopoéticas e performances podem contribuir para reconhecimento de estruturas destas religiosidades e auxiliar na concepção dos conhecimentos antropológicos. Nesse aspecto, consideramos a vigência dos imaginários e dos saberes ontológicos e em nosso estudo de caso, podemos considerar que a Cabocla Herondina em Dona Maria Natalina, se apresenta como uma entidade que socializa com sua comunidade. Sendo definida como húngara, com arquétipos de pombagira, que foi assentada por Maria Aguiar com princípios religiosos do tambor de mina, mas também possuindo influência da umbanda e pena e maracá. Aspectos que acabam por reforçar a ideia de diversas origens culturais sobre a acepção simbólica desta entidade.

Referências

- ANGROSINO, Michael. *Etnografia e observação participante*. Porto Alegre: Artmed, 2009
- ALVARENGA, Oneyda. *Babassuê: registros sonoros de folclore musical brasileiro*. Vol. IV. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo, 1950.
- AZEVEDO, Pierre de Aguiar. Dar passagem à memória: uma análise da trajetória de Maria Aguiar e suas contribuições sociopolíticas para a formação da religiosidade afro-amazônica em Belém do Pará. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do devaneio*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1988.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição do imaginário da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CHEVALIER, Jean. *Dicionário de símbolos: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.
- DURAND, Gilbert. *Mito e sociedade: a mitanálise e a sociologia das profundezas*. Ed. A regra do Jogo, Lisboa, 1983
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo; Martins Fontes, 2002.

- DURAND, Gilbert. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.
- FERRAZ FILHO, Raul Luiz. *Herondina: biografia de uma padilha*. São Paulo: Editora Nelpa, 2015.
- FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti Ashanti*. São Luís: EDUFMA, 2000.
- GIBBS, Graham. *Análise de dados qualitativos*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- LEACOCK, Seth; LEACOCK, Ruth. *Spirits of the Deep: a study of an afro brazilian cult*. Nova York: Anchor Book, 1972.
- LOUREIRO, João Jesus de Paes. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: Cultural Brasil, 2015.
- MAUÉS, Raymundo; VILLACORTA, Gisela. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- MAUÉS, Raymundo; VILLACORTA, Gisela. *Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.
- MELO, Diogo Jorge de. Festas de encantarias: as religiões afro-diaspóricas e afro-amazônica, um olhar fraterno em museologia. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio interinstitucional UNIRIO e MAST, 2020.
- MELO, Diogo Jorge de; BARROSO, Gisele Nascimento; SANTOS, Cássio Alexandre Souza dos; CASTELO NETO, Hélcio Jorge de Souza. É ela a Cabocla Guerreira: narrativas e mitopoéticas da Cabocla Maria Jovina de Pai Pingo de Oxumaré (Belém – PA). *Revista Sentidos da Cultura*, 10(18), 2023, p.58-77.
- MELO, Diogo Jorge de; ROSI, Marcos Henrique de Oliveira Zanotti; BARROSO, Gisele Nascimento. Imaginários afro-diaspóricos e a mitopoética amazônica dos Surrupira. *Revista Sentidos da Cultura*, 8(14), 2021, p.98-117.
- PINHEIRO, Harald Sá Peixoto. *Mitopoética dos Muyraquitás, Porandubas e Moronguetás: ensaios de antropologia estética e etnologia Amazônica*. São Paulo: Alexa Cultural / Manaus: Edua, 2021.
- RAMOSE, Mogobe B. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999.
- RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 324-330.

RUFINO, Luiz. *Exu e a pedagogia das encruzilhadas*. Tese (doutorado) da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Faculdade de Educação, 2017.

SOUZA, Ana Cristina Silva; MELO, Diogo Jorge de; MONTEIRO, Lidianne da Costa. Narrativas, vivências e experimentações museais no Terreiro de Dona Maria Natalina (Belém, PA): na construção de um discurso feminino afro-amazônicas. *Revista da ABPN*, 14(Especial), 2022, p.34-59.

VERGOLINO, Anaísa. *“Ponto de Santo: A Música e o Pará”* (Encarte de CD). Belém: SECULT, 2003.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

Igual eu faço na minha casa, cheia de carne, cheia de calabresa: uma análise da feijoada de Ògún

*At my home I do the same way, a lot of meat,
a lot sausage: an analysis of Ògún's feijoada*

Sisnando Souza Pacheco

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Alimentos Nutrição e Saúde/UFBA; Bolsista CAPES

Douglas Santana Ariston Sacramento

Doutorando em Estudos Étnicos e Africano pelo Pós-Afro/UFBA. Bolsista CAPES. Mestre em Literatura e Cultura pelo PPGLitCult/UFBA.

Resumo

A cozinha de um povo, quando analisada em sentido mais profundo, reúne inúmeras visões de mundo perpetuadas e transcritas em seus hábitos alimentares. O ato de comer e a própria comida em si, além da comensalidade e da cultura, são elementos que não podem ser entendidos apenas a partir de um olhar, mas de uma visão inter e transdisciplinar. O presente artigo busca apresentar leituras da tradicional Feijoada de Ògún, a partir de representações nas comunidades-terreiro de candomblé da cidade de Salvador e da Região Metropolitana. Através da observação in loco, busca-se identificar dentro da ritualística de religiões de matriz africana os elementos que transformam uma comida caseira em um evento com grandes possibilidades de saberes e fazeres. A feijoada, mais do que uma comida de santo que se come – e que tem resistido aos tempos, ainda que sofrendo diversas modificações com supressões e acréscimos de alguns elementos –, é uma comida que caiu no gosto popular e uma preparação popular que caiu no gosto de Ògún.

Palavras-chave: Candomblé; Comida de Ògun; Feijoada; Feijoada de Ògún.

Abstract

The cuisine of a people, presented in a deeper sense, brings together countless world views perpetuated and transcribed in their eating habits. Eating, food, commensality and culture cannot be understood just from a glance, but from an inter and transdisciplinary vision. This article seeks to present readings of the traditional Ògún's Feijoada, based on representations in Candomblé terreiro communities in Salvador and the Metropolitan Region of Salvador. The aim is to identify, within the rituals of African-based religions, through in loco observation, the elements that transform homemade food into an event with great possibilities for knowledge and practices. Feijoada, more than just a traditional saint's food that is eaten – and which has resisted the times, even though it has undergone several modifications with deletions and additions of some elements –, it is a food that became popular and a popular preparation that pleases Ògún's taste.

Keywords: Candomblé; Feijoada; Ògún's feijoada; Ògún's food..

Introdução

A comida é uma das expressões culturais mais significativas; mexe com a pessoa, fascina seus gostos e desejos (LEONARDO, 2009), e se torna, então, uma das mais relevantes formas de reconhecimento e de manifestação de um amontado populacional (de uma sociedade ou de uma comunidade religiosa), atuando como uma ferramenta de comunicação. É mais do que nutrientes, esta é uma prática que está ligada aos sentidos, memórias e vivências. Também se come por prazer, não só por aquilo que aquele alimento representa nutricionalmente.

A alimentação e os hábitos alimentares não são imóveis, mas tendem a modificar-se durante a história, adicionando ou suprimindo elementos que ora representam e ora deixam de representar determinados grupos. Mudam-se os hábitos, mas as pessoas continuam se encontrando em torno de comer e beber. Em cerimônias religiosas, por exemplo, não se alimenta apenas o espírito, visto que alguns deles se identificam e aprofundam vínculos e laços através das preferências gastronômicas e/ou éticas (NASCIMENTO, 2007).

Comer é uma atividade humana central, a qual está muito além de apenas manter um corpo biológico. Come-se para estabelecer relações com as pessoas. Comer é uma referência identitária, capaz de ser lida como um canal de afeto ou como

uma barreira social. É preciso, portanto, analisá-la como uma gramática de relações objetivando decodificar as suas regras (NASCIMENTO, 2007; SANTOS; SOUZA, 2020).

Dietas e hábitos alimentares são inseparáveis do resto da cultura: elas interagem com a religião, com a moral, com a nutrição e com a medicina (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2004). O comer e a comida são temáticas que vêm despertando bastante interesse no ramo acadêmico, sobretudo nos estudos antropológicos. Não por acaso, as diferenças, cada vez mais emblemáticas entre o que se pode e o que não se pode comer, atreladas a uma gama de aversões e preferências alimentares, produzem uma riquíssima experiência intercultural (MINTZ, 2001).

Não obstante, as mais diversas civilizações antigas trouxeram a comida como digna de adoração, entremeando as mais diversas visões de mundo transpostas em hábitos alimentares, não só na esfera do sagrado, e entendidas a partir de um olhar trans e interdisciplinar, como um fenômeno social total:

[...] a comida ocupa lugar central na vida das sociedades. Acertadamente este foi um dos principais motivos pelo qual desde cedo, nas civilizações antigas, ela se tornou objeto de adoração. Fato é que, a cozinha de um povo, entendida no seu sentido mais amplo, reúne em si visões de mundo escritas em seus hábitos alimentares que só podem ser entendidas a partir de um olhar interdisciplinar. Talvez somente assim consigamos, de fato, elevar ou perceber a comida como um “fenômeno social total” (SOUZA JÚNIOR, 2023. p. 7).

O comer e a comida, permeados de representações simbólicas, fazem parte das práticas alimentares habituais das comunidades-terreiro¹ de candomblé, que se caracterizam através da prática ancestral de culto às divindades africanas, desenvolvidas na diáspora pelos povos de origem africana no Brasil, cujas primeiras notícias datam do final do século XIX, e constituem-se como focos de resistência cultural negra, além de espaços de inclusão e coesão social para os grupos historicamente excluídos (Barros; Teixeira, 2000). Esta forma de culto é caracterizada por apresentar fragmentos de cultura, apoiados em tradições orais que lhes dão forma e significado:

No caso da diáspora forçada da população africana no Brasil temos uma situação singular na qual diversos grupos humanos foram deslocados de suas sociedades e instituições religiosas e que, no entanto, transladaram para o novo espaço social uma pluralidade de culturas. Isto

¹ *Comunidades-terreiro ou Povo de santo* são aquelas famílias que possuem vínculo com casas de tradição de matriz africana, chamadas de casa de terreiro. Esse espaço congrega comunidades que têm características comuns, como a manutenção das tradições de matriz africana, o respeito aos ancestrais, os valores de generosidade e solidariedade, o conceito amplo de família e uma relação próxima com o meio ambiente. Dessa forma, essas comunidades possuem uma cultura diferenciada e uma organização social própria, além de serem consideradas patrimônio cultural afro-brasileiro (BRASIL, 2019).

é, na forma de memória e de experiência individualizada, os escravos levaram “fragmentos de cultura”, porém desprovidos das instituições sociais que lhes davam expressão. [...] Paralelamente, podemos dizer que a constituição de uma comunidade religiosa “afro-brasileira”, o que hoje chamamos de povo de santo, é resultado do processo de reconstrução de novas instituições religiosas por essa pluralidade de fragmentos culturais (PARÉS, 2018, p. 109).

Esse processo de reconstrução de novas instituições religiosas, a partir da construção de uma comunidade, são identificados como sendo representações dos terreiros de candomblé da cidade de Salvador, na Bahia.² Deste modo, busca-se interpenetrar as tradições orais e as relações que se estabelecem, haja vista a necessidade de preservação da herança cultural que persiste entre os africanos e seus descendentes no âmbito de suas redes de solidariedade familiar e, sobretudo, de práticas religiosas, cujo parentesco biológico foi substituído pelo parentesco do santo, daí o surgimento e a manutenção destas comunidades (PARÉS, 2018; Lima, 2006).

A comida consegue definir e identificar a preferência dos deuses, de suas afeições e das indiferenças míticas. Expor as comidas que tal Orixá³ se alimenta é evidenciar uma particularidade que o caracteriza. Nestas comunidades, a comida é a força que alimenta os ancestrais e, ao mesmo tempo, o meio pelo qual se alcança o mais alto grau de intimidade com o sagrado, através da consumação do alimento; o compartilhar da comida é também um ato de devoção, no qual homens e deuses tornam-se um (SOUSA JÚNIOR, 2011; RIBEIRO; SOUSA JÚNIOR, 2019). Sobre compartilhar a comida, o professor Vilson Caetano de Sousa Júnior (2014, p. 129) afirma o seguinte:

A partilha da comida nos terreiros é hierarquizada. Como se come está diretamente relacionado à posição que o indivíduo ocupa dentro do grupo no qual está inserido. Para o consumo de algumas comidas, a supressão dos talheres é obrigatória, e há ocasiões em que apenas algumas pessoas podem utilizar talheres. Há comidas que podem ser consumidas por todos, mas há também as destinadas apenas aos iniciados. Até estas são divididas segundo a

² No ano de 2024, numa notícia do Jornal Correio da Bahia, utilizando dados da Prefeitura Municipal de Salvador, foi comunicada a existência de 1.118 comunidades-terreiro na capital baiana. Partindo de um determinado trocadilho advindo da sabedoria popular, informou-se que “(...) a cidade tem uma igreja católica para cada dia do ano, mas se a brincadeira fosse realizada com os terreiros, o número seria três vezes maior” (CORREIO DA BAHIA, 2024). Assim sendo, para se visitar a todos, seria necessária a visita de três comunidades diárias dentro de um ano. Já os dados obtidos pela catalogação do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) afirmam que existem cerca de 1.165 terreiros em Salvador (CEAO, 2024). Os dados discrepantes se justificam pela existência de espaços que não são cadastrados oficialmente, logo, a estimativa é que existam aproximadamente 2 mil comunidades-terreiro na cidade.

³ Orixás são divindades que receberam de Olodumare ou Olorum (também chamado Olofin, em Cuba), o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo. Cada Orixá é responsável por algum aspecto da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana (PRANDI, 2000).

ordem iniciática. Assim, segue a comida cumprindo uma de suas funções mais antigas, sociologicamente falando, a de reforçar papéis sociais, realçar níveis hierárquicos, manter status e exibir prestígio e poder.

Não existe ritual dentro da comunidade-terreiro que não exista comida, ela é sagrada, ativadora da energia que movimenta as pessoas e sua ancestralidade. Nada no mundo se sustenta sem se alimentar, junta-se a isso o valor atribuído à comida. Nos terreiros, “tudo come”, isto é, seres visíveis e seres invisíveis, seres animados e seres inanimados; e todos recebem tratamento especial. É através da comida que as pessoas se comunicam com o sagrado e sua ancestralidade, mantendo-se presos numa teia de relações mútuas. Durante todas as festividades votivas às divindades, em função dos seus calendários próprios, a comida é elemento central da liturgia. Surge, então, uma das comidas mais populares dos terreiros de candomblé: a feijoada de Ògún, uma preparação à base de feijão, carnes e vísceras de animais.

Buscando realizar uma análise interpretativa sobre a Feijoada de Ògún, fazem parte do objetivo trilhado nesta pesquisa os seus aspectos históricos, religiosos e suas significações, compreendendo a forma como são administradas pelos adeptos das comunidades-terreiro e as repercussões. Compreendendo que a temática e suas respectivas delimitações metodológicas presentes neste artigo serão úteis para a fortuna crítica sobre a relação da comida com a religiosidade de matriz africana.

Este trabalho está dividido em duas partes: i) traz os aspectos históricos e religiosos associados ao ato de oferecer feijoada ao orixá Ògún; ii) análise da observação desta festividade em três comunidades-terreiro de candomblé, duas em Salvador, localizadas nos bairros de Cosme de Farias e Mata Escura, e uma localizada na Região Metropolitana de Salvador, em Lauro de Freitas, no bairro de Itinga. As observações foram realizadas durante os primeiros dias do mês de junho de 2024, época propícia para as feijoadas de Ògún por conta do sincretismo religioso em torno de Santo Antônio de Pádua.

1. Feijoada sem carne? Não existe!: aspectos históricos e religiosos

Nesta primeira parte são apresentados elementos importantes de registros históricos e religiosos sobre a feijoada, principalmente a feijoada de Ògún. Ainda que a preparação seja bastante comum nos lares brasileiros, ela é entranhada de

representações simbólicas. O que vai diferenciar uma comida ritual de uma comunidade-terreiro para uma comida feita em casa é a maneira de elaboração das iguarias e o axé depositado sobre as preparações, tendo como pressuposto as evocações, rezas e orações⁴ que “acordam a comida”, enquanto corpo ancestral, os chamados encantamentos votivos, apresentando os significados partilhados na comida e que se ambicionam com as iguarias, tanto para as divindades quanto para com a comunidade.

Um dos mais importantes registros encontrados sobre a elaboração de uma feijoada encontra-se no livro *História da alimentação no Brasil*, de Luís da Câmara Cascudo (2004), cuja primeira edição foi publicada em 1967. A estrutura do livro é composta por capítulos nomeados de: Cardápio indígena, Dieta africana e Ementa portuguesa, sendo este último associado às contribuições na ideia de cozinha brasileira, apresentando elementos que dinamizam a relação da dicotomia entre doce e salgado; consumo de bolo, ovos, farinha de trigo; e pratos nacionais como arroz doce e feijoada. Cascudo (2004, p. 271) expõe o seguinte pensamento sobre a feijoada, tema deste estudo:

O prato mais gloriosamente nacional do Brasil⁵, a feijoada completa, é um modelo aculturativo do cozido português com o feijão-e-carne-sêca, iniciais. Os africanos e amerabas não empregavam óleos vegetais e menos gorduras animais para frigar. Não conheciam a fritura. Foi outra revelação portuguesa com o azeite doce, importado das oliveiras e divulgado pelos mouros.

A discussão acerca da feijoada realizada por Cascudo (2004) não perdura muito, mas é possível observar que, ainda hoje, esse alimento faz parte da dieta dos brasileiros de Norte a Sul do país, sendo elemento importante de sociabilidade e tradição. Um exemplo disso pode ser observado nas feijoadas que acontecem nas casas de Salvador nos dias de domingo, ou ainda nas grandes feijoadas realizadas pelos Grêmios Recreativos e pelas Escolas de Samba de São Paulo e do Rio de Janeiro – eventos disputadíssimos e com objetivos diversos, principalmente em vista da obtenção de recursos financeiros para os desfiles carnavalescos, como é o caso da tradicional feijoada da Portela. A feijoada pode ainda apresentar algumas divergências de ingredientes ou, em alguns casos específicos, modificações na receita original, a saber: a feijoada vegana ou a feijoadinha de vegetais, que em parte da composição dos cardápios de escolas municipais Brasil a fora.

⁴ Os termos “orações” e “rezas” são amplamente difundidos nas comunidades-terreiro ainda que apresente um sentido cristão de contato com as divindades (VEIGA, 2014. p. 78).

⁵ Sobre a origem da feijoada, na verdade, tanto os produtos como a técnica são de origem portuguesa, e, se quisermos buscar uma origem mais longínqua, judia sefardita; sofrendo, a posteriori, a adição do porco em outras culturas (CARNEIRO, 2005).

Além desta discussão, é importante destacar a figura da própria divindade: Ògún. Ele é um orixá guerreiro, que come apressadamente, é citado como o primeiro a vir à Terra, considerado senhor do ferro, da forja, da guerra e da tecnologia, sendo filho de Yemanjá, e, em algumas tradições, o filho mais velho de Odudua, o rei fundador da cidade de Ifé, de quem Ògún herda o título de rei regente da cidade de Irê, como contado no itan:

Quando Odudua reinava em Ifé, mandou seu filho Ogum guerrear e conquistar os reinos vizinhos, destruindo muitas cidades e trazendo escravos e riquezas, aumentando de maneira fabulosa o império. Um dia, lançou-se contra a cidade de Irê, cujo povo o odiava muito, destruindo tudo, cortou a cabeça do rei e a colocou num saco para dá-la a seu pai. Os conselheiros souberam do presente e disseram a Odudua que Ogum desejava sua morte para ser rei. Todos sabem que nenhum rei deve ver a cabeça decapitada de outro rei. Ogum não conhecia esse tabu. Odudua imediatamente enviou uma delegação para encontrá-lo fora dos portões da cidade. Após muitas explicações, concordou em entregar a cabeça à delegação. O perigo havia acabado. Odudua queria recompensar o filho e o presenteou com o reino de Irê com os prisioneiros e as riquezas conquistadas naquela guerra. Assim Ogum tornou-se Onirê, o rei de Irê (PRANDI, 2001, p. 106).

Uma das cantigas cantadas no Xirê⁶ de Ògún, *“E pé lè já pé lè já, Ògún Onirê”*, relembra exatamente esse pedido de proteção, isto é, lembrando que o seu poder os protege na guerra, Ògún, rei de Irê. Por ser uma divindade caçadora – e, nas religiões tribais, a caça próspera era sinônimo de abundância –, surgem questões relacionadas ao consumo de carnes por Ògún, sendo comumente oferecidas como as preferências alimentares da divindade. Ademais, suas comidas votivas são o inhame (ou cará) e a feijoada.

Do ponto de vista religioso, o Babalòrìsà Sivanilton da Encarnação da Mata (o famoso Babá Pecê do *Ilê Axé Òsùmàrè*) conta sobre o que se acredita ser o início da festividade, ressaltando a importância e o pioneirismo do Babalòrìsà Procópio Xavier de Souza instituindo a celebração nas primeiras décadas do século XX (CASA DE OXUMARÊ, 2016a). No relato que se segue, é contada a história da chegada de um homem maltrapilho às portas da comunidade, pedindo que lhe dessem feijão para comer. Não obtendo êxito, ele ainda sofreu tentativas de uma remoção forçada por parte de Ogans, a ponto de o próprio sacerdote agarrá-lo pelo braço e o removê-lo do espaço:

⁶ Xirê, também conhecido como sirê, é uma palavra Yorubá que significa roda ou dança para a evocação dos Orixás conforme cada nação.

Na noite do Candomblé, Ògún teria chegado muito nervoso e nada lhe acalmava, deixando todos apreensivos. Ògún então disse que Pai Procópio havia cometido um grande erro e que ele estava descontente com aquilo. [...] a primeira em negar comida para uma pessoa dentro do Asè e a segunda em botar uma pessoa para fora, sem sequer saber quem era. [...] Ògún chegou a dizer que aquele homem poderia ser ele próprio (Ògún), que poderia ter resolvido testar Seu Procópio, mas que nunca ninguém saberia (CASA DE OXUMARÊ, 2016a).

Para solucionar a questão, e até mesmo como forma de punição educativa, objetificando fazer memória sobre os acontecimentos para não mais se repetir, Ògún imputou uma pena a Procópio: para que todos os anos doravante, por ocasião de sua festa ritual, oferecesse uma grande feijoada e a distribuísse para as pessoas, sobretudo e principalmente para as que mais fossem necessitadas de tal caridade.

Nas versões mais comuns⁷, a panela contendo a feijoada propriamente dita é composta pelo feijão mulatinho, preto ou carioca (*Phaseolus vulgaris* L.), adicionado de carne seca ou carne de sertão, salpresa, orelha, toucinho, rabo, barriga, costela e pé de porco, paio, linguiça de porco, carne vermelha do tipo peito ou músculo, fato, bucho, bofe; acompanhada de arroz polido ou branco (*Oryza sativa* L.); salada de alface crespa (*Lactuca sativa* var. *crispa*) com rodela de tomate e cebola branca; e farinha de mandioca branca.

Em alguns lugares ainda é possível encontrar a presença de pães, sobretudo em tamanhos menores, para serem colocados dentro das farinhas de mesa, um sinal claro de pedido de prosperidade a Santo Antônio, para nunca faltar alimento nas casas. Essa prática ritual é atribuída à Iyalorixá Simpliciana da Encarnação, aquela que deu origem ao ritual dos Pães de Ògún (CASA DE OXUMARÊ, 2016b).

Retomando as discussões feitas por Câmara Cascudo (2004), além da feijoada propriamente dita, existem outros elementos abordados pelo autor a respeito da questão alimentar, podendo ser encontrados vestígios na vida dos brasileiros e na comida ritualística aqui estudada. O autor aponta para o consumo da bebida acompanhada do alimento, lembrando que todo povo possui sua bebida que lhe caracteriza. Nas feijoadas podem ser servidas cervejas pretas ou cervejas sem álcool (Malzbier), que tem a função ritual de brindar, com o intento de trazer coisas boas para as pessoas que estão festejando e perpetuar essa positividade.

⁷ Rychelmy Veiga (2014, p. 76) elabora uma lista com os ingredientes mais frequentes na elaboração da feijoada: “feijão preto ou mulatinho, carne seca, carne de boi (chupa molho), orelha de porco, rabo de porco, pé de porco, costelinha de porco, lombo de porco, paio, linguiça portuguesa, toucinho e para temperar: a cebola, folhas de louro, alho e cominho”.

O ato de beber possui ainda a contemporaneidade simbólica de um cerimonial sagrado. Beber à saúde de alguém, erguer o brinde de honra, são gestos intrinsecamente ligados ao protocolo social. Não se compreende banquete oficial ou festa íntima sem esse pequenino cerimonial indispensável. Fácil é sentir a convenção da bebida depois de pronunciado o nome em honra do qual se bebe. Banquete sem brinde de honra não tem significação alguma (CASCUDO, 2004, p. 21).

Outra característica apontada pelo autor sobre os hábitos alimentares é a não utilização de talheres; a feijoada é servida e os participantes comem de mão⁸. Cascudo (2004), ao analisar de forma histórica o ato de comer sem talheres, conclui uma ligação deste ato com a Europa e a realeza da Idade Média, visto que, nos seus grandes banquetes, alimentavam-se usando as mãos. Portanto, para as comunidades-terreiro, comer utilizando as mãos demonstra uma aproximação com a ideia de realeza, o que é reiterado pelo ato de usar as mãos na refeição.

Contudo, é importante analisar o contexto sócio-histórico do Brasil, haja vista que as religiões de matriz africana têm sua base formada por negros escravizados. Esses sujeitos, nesta situação, viviam e praticavam as suas expressões religiosas dentro das senzalas, em lugares afastados das casas grandes senhoriais. Assim, apesar de Cascudo (2004) fazer uma comparação entre o ato de comer e a realeza, existe um apagamento dessa realidade dentro da história brasileira, pois, posteriormente, o ato de comer com as mãos estará presente nas classes populares da sociedade, ou, no caso da comida aqui analisada, dentro de comunidade em que a presença da cultura negra está presente.

Comida amassada e comida com a mão é de gosto incomparavelmente superior. Uma locução denuncia a técnica milenar de servir-se com os dedos, limpos de auxílio, como era protocolo para os Reis, Príncipes e Cardeais eminentes nos séculos XIV-XVI. De uma vianda gostosa diz-se que é de lambar os dedos. Segurar o alimento à mão, conduzi-lo à boca, *manducare*, era legitimamente o ato de comer (CASCUDO, 2004. p. 27).

Além da cerveja preta ou da cerveja sem álcool, a feijoada também pode ser servida com farinha de mandioca. Para Cascudo (2004), o uso da farinha tem relação direta com o cultivo da mandioca no Brasil, sempre abundante. Lembrando que, entre as matérias-primas das farinhas existentes no mercado, destacam-se a mandioca e o milho, uma vez que já existia o cultivo em comunidades indígenas desde antes da chegada dos portugueses.

⁸ De acordo com Cascudo (2004. p. 46), “a tradição é muitíssimo anterior ao hábito da reunião ao redor de um móvel. Anterior à criação da mesa. A refeição em si é que é sagrada. O olhar alheio é contaminante”.

As diversas qualidades de farinha se faziam principalmente de milho, do arroz e da mandioca. Todas estas plantas eram abundantemente cultivadas. Plantava-se a mandioca de uma maneira que recorda o processo dos nossos pequenos lavradores de hoje em alguns Estados: em montículos de terra muito fofa, de propósito sem dúvida para facilitar assim o desenvolvimento da raiz (CASCUDO, 2004, p. 189-190).

Sobre a popularização da farinha na sociedade brasileira, Cascudo (2004) informa que a população mais pobre até hoje faz uso das mais variadas formas da mandioca, para além da farinha. Outro ponto levantado pelo autor é atrelado ao arroz, que ganhou destaque e se popularizou ao servir de acompanhamento da feijoada.

Uma constante alimentar era o arroz. Havia o que dispensava a cultura nos alagados e era o preferido. Dava a nutrição, pagava o imposto ao rei, comprava mais uma mulher para cama e trabalho de campo. Tê-lo-iam conhecido pelos berberes quando das arrancadas irresistíveis desde o séc. VII, fazendo vanguarda aos árabes, derramando-se até o Níger e o Oubangui. Já em 1100 plantaram Tombutu na areia solitária do Sudão, fazendo-a ilustre e sedutora, e, decorrentemente, desejada e destruída, vezes sucessivas. Com o arroz veio a fórmula do *kuz-kuz*, ainda uma permanente nas zonas islâmicas da África Setentrional e Atlântica. Era com arroz, sorgo ou trigo que o *kuz-kuz* começou, sozinho, até que o milho americano, *Zea mayz*, apareceu como sócio comanditário e presidente ciumento (CASCUDO, 2004, p. 183).

Apesar da análise realizada por Câmara Cascudo (2004) desses elementos no decorrer da história, é visível que esses alimentos e suas práticas estão amalgamados em grupos sociais, visto que muitos foram incorporados nas ritualísticas de religiões de matriz africana. Rychelmy Veiga (2014) realiza uma etnografia da feijoada de Ògún explanando a relação entre a comida e o candomblé. Ambas as instâncias são força motriz para energia dentro do terreiro e a própria festa circunscreve o ato ritual. Sendo um fator relevante para a perpetuação da tradição e das narrativas orais que compõem a religião, o ato de cozinhar esses alimentos é um momento para o mais velho socializar e ensinar ao mais novo:

O cozimento da feijoada começa um dia antes da festa, com a compra de todos os ingredientes, geralmente é feito no fogo à lenha e carvão. É o próprio pai de santo ou algum dos filhos de santo mais velhos que a preparam. A responsabilidade de cozinhar, nesse momento, geralmente é um ato também de socializar, de aprendizado onde os mais novos auxiliam os mais velhos. A preparação do fogo, catar o feijão, dessalgar de algumas carnes são feitos na véspera (VEIGA, 2014, p. 77).

Veiga (2014) lista a sequência ritualística começando com a matança para Exú, porém, antecedido a este ato está o preparo da feijoada, que será ofertada aos convidados e aos comensais. O autor salienta que essa comida pode ser cozida no fogão à

lenha em determinados locais e que os acompanhamentos da feijoada (o arroz, a farinha e a bebida) se caracterizam por sua devida popularidade com o passar do tempo.

Destarte, é perceptível que essas especificidades desaguam na feijoada de Ògún e perpassam várias vivências dentro do Brasil, pois, como dito anteriormente, a comida é popular e se transformou numa metonímia para o pertencimento de nação. Contudo, essas características são observadas com suas similitudes e discrepâncias no ritual feito para Ògún, oferecendo, primeiramente, a comida ao orixá, e, posteriormente, para a comunidade.

Com base nos pontos levantados pelos teóricos acionados no texto, na segunda parte deste artigo será feita a análise desta festividade em três terreiros de candomblé situados na capital baiana, Salvador, e na Região Metropolitana. Sendo assim, apontaremos o que continua vigente e o que se modificou com o passar do tempo.

2 Onde tem feijoada eu vou!

Nesta segunda parte do artigo é disposta uma análise com base na observação da feijoada para Ògún em três comunidades-terreiro de candomblé de nação Nagô/Ketu, bem como os elementos observados em cada uma, os pontos de confluência e os significados compartilhados, os saberes e fazeres das comunidades. Logo, a prática observada nestes três terreiros empreende a possibilidade de compreender similitudes e disparidades presentes nesta mesma prática ritualística: a feijoada de Ògún.

No primeiro terreiro, localizado na periferia de Salvador, no bairro Cosme de Farias, o começo desta festividade foi marcado pelo ato de colocar ao chão, no centro do terreiro, uma esteira coberta por uma toalha branca, nomeada de mesa – uma prática comum a todos os terreiros observados. Em seguida, iniciou-se o toque da *ramunha*⁹ ao som de atabaques, anunciando um cortejo de filhas e filhos de santo que portavam os mais diversos objetos e utensílios de cozinha (como conchas, colheres de servir, facas, garfos e pegadores), além da panela contendo a feijoada e seus acompanhamentos.

Após o depósito das comidas e dos utensílios sobre a mesa, sentaram-se ao redor do móvel e evocaram diversas orações; o sacerdote recitava e era respondido em uníssono pelos presentes. Todas as divindades foram evocadas. Iniciou-se um

⁹ *Ramunha* foi um toque da nação Jeje incorporado pela nação Ketu. É a cadência executada pelos atabaques e agogôs que capitula a estrutura dos diferentes toques que marcam o Xirê, mais conhecido como avamunha.

canto sem uso dos atabaques para Oxalá, a oração “*Ebò Bàbá ebo unjé wá, Òrìsànlá bori o, ebò*”, significando um chamamento para o orixá paterno Oxalá vir comer o milho branco que lhe era oferecido. Neste ato, o sacerdote aspergiu sobre os filhos uma água guardada num quarto próximo ao salão e grãos de milho branco cozidos. As divindades começaram a se fazer presentes. O silêncio da oração foi substituído novamente pelos acordes dos atabaques. O momento mais aguardado foi quando Ògún possuiu um Elégùn¹⁰, sacerdote de outra comunidade, amigo de longa data desta Casa. Todas as divindades dançaram em conjunto e se dirigiram para um quarto onde seriam acordados ou vestidos.

Enquanto Ògún se vestia, as pessoas se banquetearam com as iguarias presentes na mesa. Foram servidos primeiramente 13 homens, em pratos de barro contendo feijoada, arroz, farinha e salada de alface – essa organização do prato também se repete nas outras casas. Nesta primeira feijoada de Ògún, os homens receberam o prato acompanhado de uma cerveja preta e depois todos os outros convidados comeram da comida em pratos de vidro e não receberam a cerveja preta. Todos comiam de mão. Quando o último dos convidados fora servido, tocou-se novamente a *ramunha* e, em questão de segundos, a mesa foi desfeita e levaram todos os objetos novamente para o lugar de onde saíram.

Outro momento muito esperado foi a saída de Ògún para tomar o *rum*¹¹. O orixá dançou inúmeras cantigas enquanto era ovacionado de pé pelos presentes, com palmas e palavras de ordem: *Patakori, Ogunhê*. Em um dado momento, Ògún se aproximou do sacerdote da casa fazendo uma reverência, ato este que fez a divindade Yemanjá incorporar, também tomando *rum*. Com sua chegada, formou-se uma grande roda em que outros sacerdotes e sacerdotisas foram convidados a dançar. A *ramunha* tocou novamente e todos os que estavam incorporados foram levados para o quarto. Ao final, cantou-se um *alujá*¹² e seguiu-se a cobertura dos atabaques com uma toalha branca, demonstrando para os presentes que era o final do rito – ato comum entre as casas observadas.

¹⁰ O prefixo *Elé* significa “aquele que”, já a palavra *Gùn* origina-se da forma contraída do vocábulo *Igègùn* que, em algumas traduções, significa “montaria” ou “cavalo”. O vocábulo pode ser entendido como o cavalo em que o espírito monta, passivo do transe do orixá.

¹¹ Momento em que o orixá reproduz os atos no salão, dançando conforme suas características e devidamente paramentado.

¹² Toque específico do orixá Xangô. Ritmo produzido pelo som dos atabaques que aceleram em ritmo crescente, os passos de quem acompanha a dança, com gestos que simbolizam a saga de guerreiros, os atabaques aceleram gradativamente o ritmo tornando mais vibrantes os passos dos que dançam.

Em um local à parte, a última parte da festa teve início, que tem mais caráter de sociabilidade: todos começaram a comemorar de forma eufórica, servindo-se de diversas iguarias, pratos que não faziam parte propriamente desta liturgia religiosa, comidas típicas dos festejos juninos, bolos, doces, frutas, e ao som de uma dupla tocando teclado e cantando uma *seresta*¹³: é o momento profano, já se alimentou o espírito, agora se alimenta a carne.

No segundo terreiro, localizado em Salvador, no bairro da Mata Escura, a celebração, além da feijoada, era uma saída¹⁴ de Ogan¹⁵ de Oxóssi, que estava recolhido, segundo todos os preceitos, para ser reapresentado à comunidade durante este festejo. O culto foi iniciado com o momento de incorporação da iyalorixá, através de cantigas de Oyè¹⁶. Uma delas foi “*Agbogbo oro oro, ója le o, ori dè, ò sin nile Ògún awa Akoro, mobo uré*”, cujo significado ritual é de pedido de licença a Ògún para dar início ao seu culto, o senhor da Casa. O mais esperado dos orixás se fez presente fisicamente no terreiro. A Elégùn, de rosto transformado, já apresentava as feições sérias e severas de Ògún; o semblante meigo de uma idosa de pouco mais de 60 anos foi substituído pela seriedade de um guerreiro por excelência. Ògún se recolheu no quarto, para aprontar suas vestes e tomar o *rum*.

No momento da saída, cantou-se uma sequência de cantigas. Ògún, de braços dados, trazia o Ogan iniciado para a divindade Oxóssi para ser apresentado ao povo que aguardava por este momento, sentando-o numa cadeira que outrora estava coberta por um pano branco. Após estar sentado, foi cumprimentado pelos presentes. Ògún dançou cantos para ele e para Oxóssi, depois se recolheu para o quarto, onde já o esperavam para dar continuidade à celebração com a feijoada.

Iniciou-se o toque da *ramunha*, as filhas e filhos de santo saíram em procissão portando os mais diversos objetos e utensílios da cozinha, além da feijoada e seus acompanhamentos, colocando-os na esteira coberta pelo pano branco. Seguiu-se

¹³ Seresta é um nome surgido no século XX, no Brasil, para rebatizar a mais antiga tradição de cantoria popular das cidades: a serenata. E, tal como mais tarde viria a confirmar-se no Brasil, essa música popular surgia como criação das camadas mais humildes dos negros e brancos pobres das cidades.

¹⁴ Saída é o nome comumente utilizado para simbolizar o final do processo iniciático dentro do candomblé no qual o iniciado passa a ocupar seu lugar dentro da hierarquia.

¹⁵ Ogan é o nome genérico para diversas funções masculinas. No candomblé, esse é o nome do sacerdote auxiliar escolhido pelo orixá, que permanece lúcido durante todos os trabalhos, não entrando em transe.

¹⁶ Oyè é o nome dado quando alguém recebe um cargo dentro do candomblé, sobretudo nas obrigações de sete anos, quando há a mudança de status dos iniciados que incorporam.

um convite a 7 homens¹⁷ aleatórios para fazer parte desta mesa ritual, diferentemente das outras casas em que foram escolhidos 13 homens. Ao final das orações, os homens comeram as iguarias com as mãos e beberam uma cerveja preta, levando de recordação deste momento o prato de barro – diferente das outras Casas, que o prato de barro foi devolvido. Enquanto os homens comiam, os demais presentes foram servidos em pratos de barro, e o acompanhamento de cerveja preta era de consumo opcional. Quando o último convidado foi servido, recolheu-se à mesa do chão e foram entregues pães de tamanho reduzido, enquanto se tocava a *ramunha* para levar para a cozinha as sobras das refeições.

Os iniciados que haviam incorporado junto com a *iyalorixá* saíram em *côrte*¹⁸, no momento posterior ao recolhimento da mesa. *Iansã* foi a primeira a tomar rum, seguida por Oxum, após esta tocaram cantigas para Oxalá e formou-se uma grande roda de filhos e filhas de santo que novamente incorporaram. Findou-se o momento cobrindo os atabaques.

Na última casa observada, situada na região metropolitana de Salvador, em Lau-ro de Freitas, no bairro de Itinga, antes do início da liturgia religiosa houve a distribuição de marmitas contendo feijoada, arroz, salada e farinha de mandioca para pessoas em situação de rua, no centro da cidade – prática observada exclusivamente nesta comunidade-terreiro. Filhas e filhos de santo corriam de um lado para o outro, arrumando quentinhas em vasilhas de isopor, correndo contra o tempo, pois o avançar do horário era notório. O *candomblé* estava marcado para ser iniciado ao meio-dia, mas, com os atrasos iniciais, ocorreu às 15 horas. Retornando após este ato, devidamente arrumados, iniciou-se a festividade propriamente dita no terreiro.

Seguiu-se uma sequência lógica de invocação das divindades, iniciando com o ato de despachar¹⁹ Exú. Após esse ato introdutório, as cantigas de Xirê foram cantadas até invocar a última divindade, Yemanjá. Findou-se este momento e cantou-se uma cantiga para evocar a presença de todas as divindades de uma única

¹⁷ Sobre a divergência numérica, Veiga (2014) atribui que a tradição não foi iniciada por Pai Procópio, mas que alguns terreiros utilizam 7 comensais, fazendo referência às qualidades de Ògún; ou ainda que o número 7 e seus múltiplos, 14 e 21, definem grandes ciclos. Nos terreiros em que são 13 comensais, existe uma associação ao sincretismo com Santo Antônio, visto que sua celebração é realizada no dia 13 de junho, daí a numerologia.

¹⁸ Devidamente arrumados e paramentados, ao som de inúmeras cantigas, as divindades saem em cortejo rumo ao salão para tomar o *rum*.

¹⁹ Na tradição que ainda hoje predomina nos *candomblés* da Bahia, o ato de despachar se refere a atender, como se fosse uma evocação de notificação. Evoca-se a Exú, como sendo a primeira divindade, e pede-se a Ele que vá comunicar aos demais sobre a realização do ato litúrgico naquela comunidade, para que se façam presentes.

vez, denominada de *Koia koia*, uma cantiga específica para induzir o transe. A partir deste momento, a divindade se fez presente na comunidade-terreiro, indo a um quarto específico onde o Elégùn, agora incorporado, se vestiu conforme as prescrições pré-estabelecidas. Quando estava pronto, saiu junto com a corte de orixás para o *rum*.

A saída da panela de feijão precedeu a saída das divindades, como se o centro da liturgia fosse o alimento. Uma fila interminável de filhas e filhos de santo, carregando os mais diversos objetos e alimentos (desde colheres, conchas e pratos, até uma esteira e uma toalha branca) se deslocou até o centro do terreiro, onde tudo foi colocado. A esteira foi coberta pela toalha branca, e as panelas contendo os alimentos, os utensílios e umas banquetas foram ocupadas por senhoras mais velhas.

13 homens foram escolhidos para serem primeiramente servidos da feijoada, em pé, à beira da esteira, portando nas mãos pratos de barro contendo a feijoada e uma cerveja preta. Os homens circundaram a esteira, enquanto orações específicas eram rezadas, depois se dirigiram à porta principal. Saíram em procissão: os homens e todo cortejo contendo a panela da feijoada, para uma área fora do barracão, onde começaram a comer das iguarias servidas. Comeram de mão, sem demonstração de constrangimento entre os pares.

Findando-se este momento, a segunda parte da festa começou, o momento que as divindades começaram suas danças. Ògún da Iyalorixá foi o primeiro a tomar rum, seguido por Exú de um filho de santo; enquanto dançavam, os espectadores ovacionam com bastante intensidade. Neste ínterim, os 13 homens retornaram ao barracão, e começaram a servir as demais pessoas, primeiro as mulheres, que ocupavam o lado direito do barracão, e posteriormente os homens, que ocupavam o lado esquerdo. Serviram a feijoada e os acompanhamentos supracitados na marmita de isopor, sem a cerveja. Todos comeram de mão.

Depois foi a vez de Iansã, Oxóssi, Oxum e Yemanjá. A última divindade a dançar foi Oxalá, um orixá tão velho que mal conseguia ficar de pé sem ajuda de um cajado e de pessoas que o segurassem. Finalizado este momento, ocorre o ato em que se cobre os atabaques e as divindades se recolhem novamente para o quarto. A última parte da festa teve início, na qual os convidados comeram e beberam diversas iguarias. O consumo de bebidas alcoólicas foi incentivado (cervejas em garrafas e em latas), e foram servidos salgados de festa: kibes, coxinhas e risoles.

Considerações finais

Ao pesquisar sobre alimentação em terreiros de candomblé, as comidas e as celebrações fazem parte constantemente de uma vivência religiosa, sendo fundamentais para a manutenção da energia ancestral e para a manutenção das práticas coletivas, reunidas no entorno para cultuar suas divindades.

Neste artigo, o âmagô era apresentar o orixá Ògún e uma de suas comidas rituais, a feijoada. Num primeiro momento, aludimos teoricamente acerca da importância da comida para as comunidades-terreiro de Candomblé, explanamos sobre tópicos incontornáveis relacionados à religião de matriz africana, e, em seguida, delimitamos o desenvolvimento da pesquisa.

Este artigo é composto por duas partes, a primeira é de cunho teórico, na qual traçamos um panorama sobre a comida, em especial a feijoada, e seus percursos dentro de uma teoria que versa sobre a relação do alimento com a sociedade, desembocando na feijoada de cunho religioso, como ocorre nos terreiros para o orixá Ògún.

Na segunda parte, o foco foi a observação da feijoada de Ògún em três terreiros de nação Nagô/Ketu de Salvador e Região Metropolitana, exemplificando, assim, as teorias contidas na primeira parte do artigo. Estas observações foram feitas durante o período de junho, mês em que as casas fazem festas para a divindade supracitada. Portanto, percebemos convergências e divergências entre as práticas contidas nestas três Casas, ou seja, mesmo sendo uma festa para um mesmo Orixá e sendo ofertada uma mesma comida, a ritualista muda de terreiro para terreiro.

Este artigo corrobora para engrossar as fileiras dos estudos sobre a feijoada, mas com um foco pouco estudado, que é a sua vertente religiosa. A feijoada, na sua visão religiosa, é um alimento votivo para Ògún, uma divindade de terreiro, e, apesar das limitações contidas em virtude da escassez de estudos que abordassem a temática da Feijoada de Ògún, desvelando-se como incipientes, principalmente em relação a representatividade da cultura negra na construção da identidade nacional, este trabalho desponta como uma possibilidade de perpetuar as conexões e os saberes contidos nas práticas alimentares dos terreiros de candomblé.

Referências

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Candomblé: Religião do Corpo e da Alma: Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p. 103-138.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome. *Comunidades de Terreiro*. 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/mds/pt-br/acoes-e-programas/inclusao-produtiva-rural/direito-a-alimentacao-1/comunidades-de-terreiro>. Acesso em: 23 jun. 2024.

CARNEIRO, Edison. *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

CASA DE OXUMARÊ. *Babá Pecê fala sobre a origem da Feijoada de Ògún*. Salvador, 12 jan. 2016a. Facebook: casadeoxumare.

Disponível em: https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1055772417779329&id=215511825138730&set=a.284435408246371&locale=pt_BR. Acesso em: 29 jun. 2024.

CASA DE OXUMARÊ. *Os Pães de Ògún – O Nascimento da Tradição – A Fé de Mãe Simplícia!*. Salvador, 7 jan. 2016b. Facebook: casadeoxumare. Disponível em: https://www.facebook.com/casadeoxumare/posts/os-p%C3%A3es-de-%C3%B2g%C3%BAAn-o-nascimento-da-tradi%C3%A7%C3%A3o-a-f%C3%A9-de-m%C3%A3e-simpl%C3%ADcia-atualmente-muitos/1052788121411092/?locale=pt_BR. Acesso em: 29 jun. 2024.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História da alimentação no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Global, 2004.

CEAO – CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS. *Mapeamento dos Terreiros de Salvador*. 2024. Disponível em: <https://terreiros.ceao.ufba.br/terreiro>. Acesso em: 10 jul. 2024.

CORREIO DA BAHIA. Salvador tem três terreiros para cada dia do ano. *Correio da Bahia*, Salvador, 10 maio 2024. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/minha-bahia/salvador-tem-tres-terreiros-para-cada-dia-do-ano-0524>. Acesso em: 28 jun. 2024.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. *Comida, uma história*. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

LEONARDO, Maria. Antropologia da Alimentação. *Revista ANTROPOS*, Brasília, v. 3, n. 2, p. 1-6, 2009.

- LIMA, Vivaldo da Costa. As dietas africanas no sistema alimentar brasileiro. In: CARDOSO, Carlos; BACELAR, Jeferson Alonso (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização*. 2. ed. Salvador: Pallas, 2006.
- MINTZ, Sidney. Comida e antropologia: uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, p. 31-42, 2001.
- NASCIMENTO, Angelina de Aragão Bulcão Soares. *Comida: prazeres, gozos e transgressões*. 2 ed. rev. e ampl. Salvador: EDUFBA, 2007.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- RIBEIRO, Carlos; SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano. *Comida de Santo que se come*. São Paulo: Editora Arole Cultural, 2019.
- SANTOS, Miriam de Oliveira; SOUZA, Juliana Borges de. Comida como afeto, conforto e refúgio: entendendo o ato de comer em tempos de pandemia. *Revista de Alimentação e Cultura das Américas*, Brasília, v. 2, n. 2, p. 135-150, 2020.
- SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. *Na palma da minha mão: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas*. Ilustrações de Rodrigo Siqueira. Salvador: EDUFBA, 2011.
- SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. Comida de santo e comida de branco. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 11, n. 21, p. 127-142, 2014.
- SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. Apresentação. In: SANTIAGO, Fernanda (Org.). *Antropologia e alimentação: um olhar interdisciplinar*. Salvador: Segundo Selo, 2023, p. 7-12.
- VEIGA, Rychelmy Imbiriba. *Maldito fruto entre as mulheres: Pai Procópio de Ogum*. 2014. 109 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

“*Kó sí ewé’, kó sí òrìsà*” (sem folha, não há orixá): o axé como ressignificação da relação entre ser humano e meio ambiente

“*Kó si ewé’, kó sí òrìsà*” (*without leaf, there is no orisha*): *axé as a resignification of the relationship between human beings and the environment*

Jeferson de Medeiros Botelho

Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (PPGSD-UFF)

Córa Hisae Monteiro da Silva Hagino

Doutora em Direito, Justiça e Cidadania pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (UC), Portugal. Professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (PPGSD-UFF) e Professora Adjunta do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da UFF.

Erika Macedo Moreira.

Doutora em Direito pela Universidade de Brasília (UnB). Professora Associada da Universidade Federal de Goiás (UFG), Câmpus Goiás e Professora Permanente do Programa de Pós Graduação Sociologia e Direito (PPGSD-UFF)

Juliana de Castro dos Santos

Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (PPGSD-UFF)

Resumo

Este artigo apresenta uma reflexão que relaciona a literatura especializada afro-brasileira com o estudo crítico da modernidade. Analisa-se as cosmovisões

desenvolvidas nos Terreiros de matriz afro-brasileira como possibilidade de ressignificação do pensamento científico contemporâneo acerca do meio ambiente: a dualidade entre ser humano e a natureza. O problema de pesquisa se norteia no questionamento de como os saberes tradicionais dos Terreiros de matriz afro-brasileira contribuem para a preservação do meio ambiente. Utilizando uma metodologia qualitativa, analisou-se bibliografias relacionadas à temática socioambiental, bem como a cultura oral e popular praticada pelos religiosos de matriz afro-brasileira. Os resultados indicaram que os saberes ancestrais africanistas, aliados à releitura da ciência ocidental, por meio de uma ecologia de saberes, são capazes de nortear às dinâmicas socioambientais em que a cosmologia ocidental não é hegemônica, tampouco auto suficiente para lidar com os problemas complexos da sociedade moderna.

Palavras-chave: povos de terreiro; ecologia de saberes; meio ambiente.

Abstract

This article presents a reflection that relates Afro-Brazilian specialized literature to the critical study of modernity. It analyzes the worldviews developed in Afro-Brazilian religious Terreiros as a possibility for re-signifying contemporary scientific thought about the environment: the duality between humans and nature. The research problem is guided by the question of how the traditional knowledge of Afro-Brazilian Terreiros contributes to environmental preservation. Using a qualitative methodology, bibliographies related to socio-environmental themes were analyzed, as well as the oral and popular culture practiced by Afro-Brazilian religious people. The results indicated that African ancestral knowledge, combined with a reinterpretation of western science through an ecology of knowledge, can guide socio-environmental dynamics in which western cosmology is neither hegemonic nor self-sufficient to address the complex problems of modern society.

Keywords: Terreiro people; ecology of knowledge; environment.

Introdução

Há um ditado popular e religioso que diz “*kó sí ewé, kó sí Òrìsà*” (sem folha, não há Orixá), o que revela a preocupação pela existência do meio ambiente saudável como possibilidade da continuidade de sua religiosidade, cultura e até da existência do grupo, como movimento social propriamente dito. Os Orixás são o ápice da religiosidade, de modo que a manutenção do existir destas divindades revela a própria manutenção do ser humano e do ambiente que o cerca.

Neste sentido, a presente pesquisa tem como tema a análise do processo cultural e religioso das religiões de matriz afro-brasileira como diálogo entre o humano e demais seres vivos e não vivos e seus desdobramentos epistemológicos

como possibilidade de ressignificação do pensamento científico contemporâneo, sob o prisma da Teoria Crítica.

Como pano de fundo norteador da temática, tem-se por problema de pesquisa o seguinte questionamento: Como os saberes tradicionais dos Povos de Terreiro¹ contribuem para a conservação do meio ambiente?

Adiante, o estudo tem por objetivo geral compreender a relação estabelecida entre as religiões de matriz afro-brasileira e o meio ambiente. Como objetivos específicos, pretende-se: (i) analisar a relação entre homem e meio ambiente estabelecida pela modernidade ocidental e sua ciência; (ii) averiguar a possibilidade do processo cultural e religioso do Povos de Terreiro como possibilidade de renovação epistemológica da ciência, por meio de uma ecologia de saberes.

Para a elaboração deste artigo científico, foi utilizado o método de pesquisa qualitativa, com a análise de bibliografia e da cultural oral e popular praticada pelos adeptos de religião de matriz afro-brasileira.

Um dos autores do trabalho é pai de santo de um Terreiro de Umbanda e co-presidente da Mojubá Comissão de Terreiros de Volta Redonda, RJ. Os outros autores frequentam terreiros de umbanda e de candomblé. Desse modo, acredita-se que essa vivência permita um diálogo mais amplo e concreto sobre a temática.

Este artigo está dividido em três capítulos. No primeiro, faz-se um estudo acerca da divisão Norte e Sul, oriunda do período colonial e seus impactos na ciência e no meio ambiente. No segundo, tem-se a análise da ciência eurocêntrica e os desdobramentos socioambientais alavancados por sua aplicabilidade. Já no terceiro capítulo, traz-se a análise dos saberes tradicionais das religiões de matriz afro-brasileira e o resultado de sua interação do homem com os demais seres vivos e não vivos, e com o meio ambiente.

1. A linha que nos separa: apropriação e violência

As linhas cartográficas que delimitavam o Velho e o Novo Mundo no período colonial subsistem epistemologicamente no pensamento moderno ocidental. Desse modo, essas linhas permanecem constitutivas das relações políticas e culturais de exclusão do Sul Global, de seus povos e saberes.

¹ Terreiro é sinônimo de Casa de Axé e de templo religioso.

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal, que consiste num sistema de linhas invisíveis, que separam o Norte e o Sul global, o “deste lado da linha” e o “do outro lado da linha”. Nessa divisão, a dicotomia “regulação/emancipação” se aplica apenas às metrópoles. Já “o outro lado da linha”, que corresponde aos territórios coloniais, é tratado como inexistente, a eles sendo imposta a dicotomia “apropriação/violência” (SANTOS, 2009).

Isso significa que o mundo está fraturado epistemicamente por linhas abissais que separam o existente do não existente e o possível do indesejado. Essas linhas se movem de acordo com o tempo e com o contexto sócio-político. Interessante observar que a maior parte das populações mundiais e suas formas de produzir, suas economias, seus saberes e seus modos de vida não fazem parte do capitalismo moderno ocidental, encontram-se “do outro lado” (HAGINO e QUINTANS, 2015, p. 604)

No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão do monopólio à ciência moderna ocidental, ignorando uma ecologia de saberes pré-existentes. Nesse sentido, os conhecimentos populares, camponeses, de povos de terreiro, quilombolas, indígenas estão “do outro lado da linha”, e desaparecem enquanto conhecimentos relevantes socialmente. As sociedades coloniais e seus povos compreendem, portanto, uma gama de experiências e saberes desperdiçados e invisibilizados.

Do outro lado não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que na melhor das hipóteses podem se tornar objeto ou matéria-prima de investigações científicas. Assim, a linha visível que separa a ciência de seus “outros” modernos está assente na linha abissal invisível que separa, de um lado, ciência, filosofia e teologia e, de outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem nem aos critérios científicos (SANTOS, 2009, p. 23).

A epistemologia moderna ocidental historicamente renegou as outras formas de saber e viver nas terras colonizadas. Por um lado, os diversos conhecimentos dos povos originários foram invisibilizados, no mesmo passo que descredibilizou o pluriverso africano que aportou em nossas praias juntamente com os negros escravizados.

Na sociedade capitalista ocidental o conhecimento tradicional é tratado como experiências práticas locais, sendo reduzido a superstições e a irrationalidades subordinadas ao saber científico (HAGINO e QUINTANS, 2015).

Inaugurou-se um verdadeiro massacre epistemológico com a colonização brasileira, restando aos não europeus um local desvalorizado, demonizado e irrelevante. Somente os saberes do velho mundo eram considerados para o avanço da

sociedade. Somente sua tecnologia era considerada útil para a solução de conflitos e organização do que consideravam sociedade civilizada e em expansão.

A diversidade étnica e cultural é, na verdade, sinônimo de riqueza de formas e de multiplicidades de comportamentos e de experiências sociais, que precisam ser consideradas dentro de sua própria realidade. É impossível entender o tempo dos povos indígenas sob a perspectiva do tempo do capitalismo. Do mesmo modo, suas práticas só podem ser entendidas dentro de um contexto situacional, assim como o capitalismo moderno ocidental só pode ser entendido dentro de sua própria conjuntura (HAGINO e QUINTANS, 2015, p 7).

Pois bem, após séculos de apagamento cultural, marginalização das estruturas de conhecimento não europeias, o mundo passa por uma crise epistemológica na qual a ciência moderna oriunda do Norte global, não alcança soluções que permitam aos sistemas sociais manterem-se estáveis e resistentes diante da preocupante decadência de seus ambientes.

A degradação ambiental atinge o planeta como um todo, mas em especial o sul global e seus povos, em razão do fenômeno do racismo ambiental. Seja em razão das mudanças climáticas ou pela deterioração cotidiana ao meio ambiente, a ciência moderna e os Estados nacionais vêm sendo desafiados a se mobilizarem e a apresentarem soluções sustentáveis ao modelo atual de desenvolvimento capitalista. Ao mesmo tempo, pesquisadores e estudiosos precisam rever os conceitos científicos que forjaram a cosmologia social atual, fadada ao fracasso.

A sociedade contemporânea pode não mais existir como resposta da própria natureza às diversas intervenções autoritárias e violadoras que sofrera do homem global, capitalista e detentor de uma suposta superioridade de sua espécie em detrimento dos outros vivos e não vivos.

No Brasil coexistem e resistem diversos saberes, cultura e modo de viver. A religião é um dos exemplos de diversidade de complexidade dos arranjos sociais das terras colonizadas brasileiras pois, apesar do Estado ser laico, há um movimento estrutural de marginalização e demonização dos símbolos religiosos de matriz afro-brasileira, desde o Brasil colônia, que escravizou os povos negros e solidificou os mandos e desmandos do eurocentrismo opressor.

No entanto, mesmo diante dos movimentos de racismo religioso e estrutural que permeiam as relações sociais brasileiras, as religiões de matriz afro-brasileiras, desde seus primórdios, indicaram uma ascendente preocupação com o equilíbrio

ecológico, com a estrutura do meio ambiente e, por conseguinte, com a própria existência do humano diante uma crise climática e humanitária.

2. Jamais fomos modernos

Apesar de não ser objetivo desta pesquisa realizar um panorama histórico da construção do pensamento científico ocidental, tem-se por enfrentamento inicial a análise da modernidade científica europeia como definidora das relações entre o ser humano e a natureza, com o possível desdobramento que nos alavanca rumo ao desequilíbrio do meio ambiente e a extinção de espécies animais e vegetais no planeta.

Para Latour (1994), a queda do Muro de Berlim, em 1989, é o marco de uma potencial reflexão sobre a crise epistemológica do saber ocidental. Se de um lado tem-se a ascensão do capitalismo globalizado, do outro surgem as primeiras conferências sobre a crise climática, evidenciando-se a necessidade de um olhar mais apurado sobre a assimetria científica entre homem e natureza.

Adiante, o autor (1994) afirma que o pensamento científico moderno, na prática desta assimétrica separação entre sujeito e objeto, homem e natureza, deixou de analisar os fatores híbridos desta interação, criando verdadeiros “monstros socioambientais” capazes de influenciar os rumos da existência humana e de suas próprias criações pautadas nas justificativas modernas da orientação ocidental.

Mas os quase-objetos continuavam a proliferar, monstros da primeira, da segunda, da terceira revolução industrial, fatos socializados e humanos que se tornaram mundo natural. Mal eram finalizadas, as totalidades rachavam em todos os lados. Os fins da história, apesar de tudo, davam continuidade a uma história (LATOUR, 1994, p. 57).

Acompanhado de Schwartz e Charvolin (1998), Latour retoma tal reflexão apontando que aquilo considerado exterior para os modernos, portanto híbrido, passa a ser pensado como englobante, vinculante na produção do conhecimento científico. Deste modo, estaria a sociedade industrializada no mesmo grau de produção de conhecimento das demais sociedades, num contexto reacionário à racionalização do conhecimento e do epistemicídio dos saberes oriundos dos povos originários e negros escravizados.

A técnica dos modernos, portanto, estaria na contramão do que realmente se evidenciou pelo próprio ocidente, no que se refere à produção de conhecimento, quanto pelo que era praticado por outras cosmologias não eurocentradas, mas de

alguma forma subjugadas pelos colonos detentores de uma verdade em colapso pela realidade ambiental planetária.

Na mesma esteira, Escobar (2015), nos orienta a perceber o nosso mundo como possibilidade de coexistência com muitos outros mundos, de modo que existam outras concepções de desenvolvimento e vida social que não passem pelo crivo do capitalismo e seus desdobramentos, com outras ontologias (formas de ser) e com outras cosmologias (mundos no plural/pluriverso).

Se de um lado o modernismo científico pode ser orientado por uma ontologia dualista, que prega a separação assimétrica e desigual entre sujeito e objeto, homem e natureza, vivos e não vivos. Do outro lado, percebe-se a existência de ontologias relacionais que reforçam o ideal da não separação entre humano e não humanos, a inexistência desta dualidade e tampouco a desigualdade assimétrica.

Lévi-Strauss² (2008, p.30), ao analisar a produção de conhecimento de povos originários das Américas, admitiu a existência de pelo menos duas vertentes de formação do pensamento científico: uma mais aproximada da sensibilidade humana, do conteúdo holístico da observação empírica, e outro mais distante deste fator, apropriado pelos modernos. Para tanto, salientou-se não haver uma sobreposição de uma vertente à outra, mas somente diferenciação na construção do conhecimento.

De certo que, alavancado pelas grandes revoluções industriais, pelo iluminismo e pela hegemonia eurocêntrica, a ciência moderna tomou proporções globais numa marcha pelo apagamento cultural e desconstrução de pensamento de outros povos, a fim de tornar único e central o seu formato de impulsionar a vida humana. Todavia, seus anseios esbarram no fato de que sua epistemologia não leva em consideração a impossibilidade da separação entre sujeito e objeto, humano e não humano. O seu orgulho, a dualidade científica, é na verdade o desencadeamento de uma crise do conhecimento ocidental.

² “O homem do neolítico ou da proto-história foi, portanto, o herdeiro de uma longa tradição científica; contudo, se o espírito que inspirava, assim como a todos os seus antepassados, fosse exatamente o mesmo que o dos modernos, como poderíamos entender que ele tenha parado e que muitos milênios de estagnação se intercalam, como um patamar, entre a revolução neolítica e a ciência contemporânea? O paradoxo admite apenas uma solução: é que existem dois modos diferentes de pensamento científico, um e outro funções, não certamente estádios desiguais do desenvolvimento do espírito humano, mas dois níveis estratégicos em que a natureza se deixa abordar pelo conhecimento científico - um aproximadamente ajustado ao da percepção e ao da imaginação, e outro deslocado; como se as relações necessárias, objeto de toda ciência, neolítica ou moderna, pudessem ser atingidas por dois caminhos diferentes: um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciado”.

Crises climáticas, aquecimento global, desertificação do planeta, extinção de biomas e espécies, má distribuição de renda, desigualdade socioeconômica, disputas territoriais e conflitos socioambientais, são exemplos da latente crise da epistemologia ocidental. Seria o meio ambiente elucidando ao homem que ele jamais fora moderno, que suas convicções de supremacia humana não condizem com a realidade de não verticalização entre as relações de humanos e não humanos, vivos e não vivos.

Deste modo, reconhecida a crise do processo de conhecimento dos modernos, evidenciada a pluralidade de ontologias e cosmologias, bem como enaltecida a importância de outros saberes distintos da ciência cartesiana ocidental, resta a análise dos mecanismos de discurso que operam pela manutenção da ciência dual, alheia à existência dos híbridos e precária nas respostas à crise ambiental.

Para Escobar (1994), o discurso hegemônico de uma ciência dualista e etnicida é mecanismo de poder de caráter “sub-reptício”, pautada na justificativa do desenvolvimento (industrialização), com argumentos etnocêntricos e tecnocráticos. O autor aponta o sujeito técnico (em muitos casos, o cientista) como enunciador qualificado que inspira os reprodutores (replicadores leigos) à continuidade e propagação do discurso social capaz de alavancar conceitos dualistas, hegemônicos e prejudiciais ao meio ambiente e, por consequência ao próprio homem.

Tal discurso é tão profundo e latente na sociedade global, que disciplinas como sociologia ambiental, ecossociologia, desenvolvimento sustentável, equilíbrio ecológico e demais cosmos-visões relacionais ainda encontram-se em fase inicial e, por consequência, não estruturadas de forma expansiva na academia, tampouco no meio social.

Assim sendo, torna-se necessário reestruturar o processo de conhecimento científico face ao cenário ambiental mundial, perpassando por uma mudança de paradigmas ontológicos, mas também pelo crivo de uma educação ambiental libertadora, com políticas públicas que sustentem a não dualidade vertical entre ser humano e natureza.

Para isto, o presente artigo científico sugere a reavaliação da conjuntura científica brasileira pelo prisma dos saberes tradicionais dos Povos de Terreiro, oriundos da interligação religiosa de seus adeptos com os demais seres vivos e não vivos, com o meio ambiente equilibrado, como um exercício da percepção e respeito a outras cosmologias.

3. Terreiros: “sem folha, não há Orixá”

Conforme inicialmente descrito, “*kó si ewé, kó si Òrisà*” (sem folha, não há Orixá). De certo que tal ensinamento esculpido nos *ilês*³ de todo o Brasil reflete um complexo sistema de significados oriundos de uma fé africanista. Para as cosmologias africanas, a natureza é humanizada e a humanidade naturalizada ao mesmo tempo (rompendo dualidades), o ser humano depende da natureza para a comunicação com o Sagrado, com ela divide a interligação do vivente com o não vivente.

Ademais, seriam os Orixás⁴ a própria força da natureza, ou os guardiões mais íntimos de um local de vibração do meio ambiente. É o que se traduz no seguinte ponto cantado, que tem por autoria o pensamento afro-brasileiro, e que é altamente difundido nos Terreiros de matriz afro-brasileira:

Oxalá criou a terra, Oxalá criou o mar.
Oxalá criou o mundo onde reina os Orixás.
Oxalá criou a terra, Oxalá criou o mar.
Oxalá criou o mundo onde reina os Orixás.

A pedra deu pra Xangô, meu pai é rei justiceiro.
A mata deu para Oxóssi, caçador grande guerreiro.
Grandes campos de batalha, deu para Ogum guerreiro.
Campinas pai Oxalá, deu para seu Boiadeiro.

Mar com pescaria farta, ele deu para Yemanjá.
Os rios para Oxum e os ventos para Oyá.
Jardins com lindos gramados deu pras crianças brincar.
Oxalá criou o mundo onde reina os Orixás.

Mas Oxalá criou a terra, Oxalá criou o mar.
Oxalá criou o mundo onde reina os Orixás.
Oxalá criou a terra, Oxalá criou o mar.
Oxalá criou o mundo onde reina os Orixás.

O poço deu pra Nanã, a mais velha Orixá.
E o cruzeiro bendito deu pras almas trabalhar.

Finalmente deu as ruas com estrelas e luar
Pra Exú e Pomba-gira nossos caminhos guardar⁵

³ Ilê possui o mesmo significado que Casa de Candomblé; o Terreiro.

⁴ Os orixás são divindades da mitologia africana iorubá que se popularizaram no Brasil com as religiões de matriz africana Umbanda e Candomblé.

⁵ Oxalá criou a Terra. Autor desconhecido.

Oxalá, então, seria o criador de todos os meios ambientes, do que é palpável, etéreo e até do intuitivo. Teria formado os rios, montanhas, lagos, as praças, cruzeiros e até as ruas e encruzilhadas: o meio ambiente natural e artificial, em outras palavras. Destas várias criações, muitas delas seriam, numa cosmologia ocidental, fruto das conclusões do ser humano, afastando a possibilidade de uma divindade tê-las realizado. Percebe-se Oxalá o criador, os demais Orixás guardiões da criação, e divindades multiplicadoras dessa verdade e da importância ímpar e relacional do meio ambiente, em contraponto ao discurso de uma ciência moderna tendente à hegemonia de comportamentos.

Neste viés, é válido salientar que a oralidade é o documento vivo que norteia as pesquisas referentes às religiões de matriz afro-brasileira. O que, por si, já denota uma quebra de paradigmas de uma “visão eurocêntrica e cartesiana de formatação ocidental”⁶(MADEIRA FILHO e PORTO, 2024, p. 540-541). A produção de saberes deste grupo, portanto, se traduz na busca pelo entendimento do conhecimento empírico, esculpido na fala de Lévi Strauss (2008) como uma vertente da formação do pensamento científico próxima à sensibilidade humana, ao conteúdo holístico da observação empírica.

Noutro giro, diversos são os processos de racismo religioso e estrutural que marginalizam as Casas de Axé⁷ e que dificultam o diálogo sobre a epistemologia dos saberes ancestrais dessa minoria social. E muitos destes processos perpassam por conflitos socioambientais, oriundos do pensamento hegemônico e eurocêntrico, como as manobras de distanciamentos dos Terreiros dos aglomerados urbanos, da planta arquitetônica das cidades e até de sua formalização perante o Poder Público, com a imposição de uma exacerbada burocracia para a expedição de alvarás de funcionamento dos templos, por exemplo.

Deste contexto, percebe-se a dificuldade da sociedade, estruturada no processo

⁶ “As instâncias para a elaboração e pesquisa no campo das religiosidades de matriz africana (aqui, no Brasil, expressa pelo Candomblé e pela Umbanda) tem seguido um caminho de documentação da experiência, transformando o conhecimento oral em ensinamento estruturável, sem se preocupar, no entanto, com certa hierarquização das formas de conhecimento, pois, fora de uma visão eurocêntrica e cartesiana de formatação ocidental, a produção de saberes e explicações acerca das religiosidades não ocidentais tem ilustrado uma forma “superior” de conhecimento, que cataloga as formas outras, tidas como “primitivas”, como se a tradição oral não fosse conhecimento e documento vivo, externalizados por pessoas e indivíduos ocupantes de um lugar de fala peculiar e reconhecido. A oralidade é documento vivo e, numa dimensão cultural da cosmovisão africana, não é o processo de escrita que dá a exata valoração”.

⁷ Axé é um termo de origem iorubá, com múltiplos significados. Fundamentalmente, é a força vital que está em todos os seres e todas as coisas. Seus demais significados derivam desta ideia. Portanto, Casa de Axé seria o local onde se cultua essa força vital, seria o mesmo que templo religioso, Igreja em uma concepção cristã.

dualista de saberes, identificar a importância da relação íntima entre o religioso de matriz afro-brasileira e o meio ambiente onde seu Terreiro fora fixado. De certo que uma Casa de Axé não se forma em qualquer local, o solo é consagrado para todo o sempre e dele seus fleis se nutrem. Ou seja, a ameaça à permanência de um templo de matriz afro-brasileira no espaço físico em que se constituiu é um desrespeito ao modo de vida de um povo, ameaça à própria continuidade da cultura africanista e, revela a limitação cognitiva e científica que os “modernos” tem de uma relação entre o ser humano e o meio ambiente; viventes e não viventes.

A pretensão de universalidade do capitalismo moderno ocidental tenta se impor sobre povos culturalmente diferenciados como os não ocidentais, os não cristãos, entre outros. Esta pretensão que, em outros momentos da história levou ao desaparecimento de diversos povos, hoje persiste na eliminação pela invisibilização das formas do saber e viver de povos colonizados. Como exemplo disso, temos os saberes locais, que adquirem status inferior ao saber científico na modernidade e, dessa forma, impõe-se uma nova forma de dominação e violência pelo não reconhecimento destas práticas sociais. Neste sentido, a diversidade epistemológica do mundo fica reduzida à ciência produzida nas universidades e nos laboratórios, recusando-se saberes e experiências populares, que são tratados como inexistentes (HAGINO e QUINTANS, 2015, p. 605)

No contexto, Menezes e Lobão⁸ (2020, p. 115) aduzem que todo este simbolismo incutido na convivência sociocultural de um Terreiro o elevaria ao patamar de “Lugar” e, portanto, a permanência é neste sentido inerente a complexidade existente nessas relações de pertencimento e que não se encerram nas possibilidades limitadas do direito civil.

Muito embora a sociedade ainda necessite discutir as relações de simbiose entre Terreiro e meio ambiente, entre humano e sagrado, há se destacar um avanço na incursão sobre o processo de revisão ontológica da estrutura do conhecimento científico. Desde 2023, que o Conselho Nacional de Saúde, por meio de sua orientação nº 46, anexo II, da Resolução nº 715/2023⁹ (BRASIL, 2023), reconheceu os Terreiros de matriz afro-brasileira como porta de entrada para os serviços do Sistema Único de Saúde (SUS).

⁸ “Pensar novos instrumentos de política urbana e socioambiental que não sejam a reprodução de um estatuto de posses precárias para cidadãos de segunda categoria, a permanência enquanto um direito demanda reconectar e ressignificar as relações do homem com seus lugares de criar, fazer e viver”.

⁹ “(Re)conhecer as manifestações da cultura popular dos povos tradicionais de matriz africana e as Unidades Territoriais Tradicionais de Matriz Africana (terreiros, terreiras, barracões, casa de religião, etc.) como equipamentos promotores de saúde e cura complementares do SUS, no processo de promoção da saúde e 1ª porta de entrada para os que mais precisavam e de espaço de cura para o desequilíbrio mental, psíquico, social, alimentar e com isso respeitar as complexidades inerentes às culturas e povos tradicionais de matriz africana, na busca da preservação, instrumentos esses previstos na política de saúde pública, combate ao racismo, à violação de direito, à discriminação religiosa, dentre outras”.

Sabe-se que o arranjo comunitário dos Terreiros é opção primeira no trato de saúde até por quem detém recursos suficientes para o alcance dos mais sofisticados equipamentos ofertados pelo Estado e pela iniciativa privada.

Os Terreiros são mais do que espaços para manifestação da fé, são verdadeiros emblemas de cuidado. Diferente das religiões ditas tradicionais, as Casas de Axé se prestam também ao acolhimento, partilha de culpas, alegrias, anseios, troca de afetos, de experiências, bem como ofertam conselhos, afagos de seres espirituais que se encontram num patamar espiritual superior, o que denota um estreitamento da relação imperiosa entre os vivos e não vivos.

Nesta esteira, Bastide (1961) entende que os templos de matriz afro-brasileira fomentam a interação social entre frequentadores enquanto sociedade, haja vista a troca de saberes que se alcança nesta comunhão, em uma “solidariedade mística”. Para o autor (1961, p.133), a comunhão se faria também “na unificação de todos os êxtases particulares” dos filhos e filhas de santo durante as cerimônias.

Adiante, para Santos (2019)¹⁰ os templos de matriz africana trazem a cura através do acolhimento, da disseminação do saber ancestral, do sentimento de pertencimento ao grupo social, da comunhão entre o ser e todos aqueles que vieram antes. Muitas dessas curas remetem à natureza, como banhos de ervas e o uso de chás. Ao buscar acolhimento em um Terreiro, o olhar sobre o fiel é holístico, daí inicia-se o processo de cura espiritual, psicológica e material que, por conseguinte, pode ser porta primeira de acesso aos serviços tradicionais ofertados pelos aparelhos estatais. É a mais cristalina aplicação da construção do saber científico pautado no olhar intuitivo, empírico e holístico abordado no capítulo anterior e traduzido nas falas de Lévi-Strauss.

Alves e Seminotti (2009, p. 90) aduzem que, muito embora “os terreiros, com suas auto-organizações, têm um modo específico de produzir e cuidar da saúde, que não condiz com a lógica técnico-científica e a prática dos profissionais do sistema Único de Saúde”, eles prestam serviços de acolhimento e tratamento de diversas

¹⁰ “O acolhimento atualiza o cuidar trazido pelos saberes da ancestralidade, tais como são transmitidos pela oralidade no terreiro angola-congo. Acolher é trazer para um espaço de pertencimento do corpo e do espírito. Acolher, neste sentido, tem efeitos de cura, de equilíbrio do corpo e espírito, de retomada da memória, uma vez que é trazer a pessoa necessitada para mais próximo da Terra, ou dos iniquos. Corpo e espírito é a mutuê, cabeça, divindade individual, cuidada com banhos de ervas e alimentada com folhas, grãos, mel, carnes, azeite, para que a pessoa ou mutuê se fortaleça: mutuê, ngi ambate ku kiriri kiuba (cabeça, leve-me para o bom lugar). O corpo e espírito poderia expressar essa composição, que nas religiões de matriz africana, é inseparável, uma vez que a alimentamos com as mesmas comidas dos santos”

demandas oriundas da comunidade, utilizando de práticas similares às aquelas inseridas na Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares do SUS.

Ademais, é de relevância considerar a existência de outros saberes/epistemes quando se fala em saúde, é necessário o exercício de escutar. E só é possível que a escuta ao próximo se concretize, se estivermos inclinados a construirmos um ponto de intersecção do saber sem excluir a individualidade de cada um, num verdadeiro respeito e observação da diversidade, numa ecologia de saberes. Desse modo, o processo de repercussão de uma ciência moderna só poderia ser ressignificada com o avanço de diálogos com outros mundos, com outras perspectivas de produção de conhecimento.

O reconhecimento dos saberes e práticas populares de saúde, sobretudo os saberes, de matrizes africanas, oferece visibilidade à importância da memória e da ancestralidade, no contexto do cuidar da saúde nestes territórios e fortalecer a luta política, como elementos de resistência ao racismo vivido e à assimilação cultural ou genocídio dos povos (ALVES e SEMINOTTI, 2009, p. 85).

Tal perspectiva por novos saberes/epistemes estaria incutida nas estratégias globais de busca pela justiça ambiental. Para Acselrad, Mello e Bezerra (2009, p. 33-34), os indivíduos deveriam realizar pressão por novas racionalidades no exercício do poder estatal, a fim de adequar a postura de um governo tecnicista à demanda cultural e relacional dos homens com a natureza, de modo que as variáveis socioambientais, culturais e políticas fomentadas pelo Povos de Terreiro fossem critério imperativo para a elaboração de políticas públicas de zoneamento urbano e trato com o meio ambiente.

Portanto, seria o reconhecimento dos Terreiros como porta de entrada para o SUS um marco importante deste debate, não só pela utilidade pública que evidenciou-se com os serviços dos templos de matriz afro-brasileira, mas com a possibilidade de reconhecer outras cosmologias como potenciais formadoras de ciência, elaboração de políticas públicas e até mesmo um caminho para a reafirmação da justiça ambiental alavancada nos atuais modelos de debates socioambientais nacionais e globais.

Considerações finais

Viver em sociedade permite a revisitação de várias temáticas. Sob o prisma de diversos pontos de vista, há se denotar novos horizontes para antigos paradoxos, inclusive no que se refere ao processo de formação e reconhecimento de saberes.

O conhecimento científico deve estar a serviço da sociedade como força motriz para avanços e melhorias, nunca como fonte de opressão e colonização de outros saberes.

Evidenciou-se que a humanidade na contemporaneidade passa por uma crise epistemológica sobre os conceitos e paradigmas científicos, que nos alavanca para um preocupante colapso global ambiental e, por conseguinte, a própria ruína da espécie humana. O que se vive globalmente é um latente desequilíbrio do meio ambiente capaz de ruir com todos os sistemas sociais, com toda a hegemonia ocidental e que aponta vestígios de equívocos sobre a condução da ciência pautada na ontologia dualista e assimétrica.

Jamais fomos modernos é uma frase de efeito que marca a ruptura de uma epistemologia utilizada para propagar o eurocentrismo, que eliminou povos de cosmologias distintas e seus conhecimentos em nome de uma superioridade intelectual e social do Norte sobre o Sul Global, do ser humano sobre a natureza e entre seres vivos e não vivos.

Neste estudo, concluiu-se que os saberes ancestrais de matriz afro-brasileira, aliados à uma resignificação da ciência moderna ocidental, por meio de uma ecologia de saberes, são capazes de nortear às dinâmicas socioambientais em que a cosmologia ocidental não é hegemônica, tampouco auto suficiente para lidar com os problemas complexos da sociedade na atualidade. A crise climática, por exemplo, pode ser analisada e compreendida sob o prisma dos Povos de Terreiro, com os ensinamentos dos Orixás, elucidada pelos mentores da Aruanda¹¹.

Assim como fora reconhecida a importância dos Terreiros para a ciência, como porta de entrada para os serviços de saúde pública; que continuemos reconhecendo a importância de sua oralidade, de seus saberes empíricos e sensoriais para o enfrentamento das questões sociais, fortalecimento das relações entre os seres humanos e a natureza, entre os vivos e não vivos. O homem depende da natureza, assim como *kó sí ewé, kó sí Òrìsà* (sem folha, não há Orixá).

¹¹ Aruanda é um conceito presente nas religiões afro-brasileiras, sobretudo na Umbanda, bem como no Espiritismo brasileiro. Descreve um local no mundo espiritual, que varia muito de acordo com a corrente religiosa, mas que de modo geral poderia ser equiparado a uma espécie de paraíso espiritual.

Referências

ACSELRAD, Henri.; MELLO, Cecília Campello do A.; BEZERRA, Gustavo das Neves. *O que é Justiça Ambiental*. Rio de Janeiro: Gramond, 2009.

ALVES, Miriam Cristiane; SEMINOTTI, Nédio. "Atenção à saúde em uma comunidade tradicional de terreiro". *Rev. Saúde Pública*, Suplemento 1, v. 43, n. 1, 2009, p. 85-91.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BRASIL. *Resolução nº 715 do CNS*, de 20 de julho de 2023. Dispõe sobre as orientações estratégicas para o Plano Plurianual e para o Plano Nacional de Saúde provenientes da 17ª Conferência Nacional de Saúde e sobre as prioridades para as ações e serviços públicos de saúde aprovadas pelo Conselho Nacional de Saúde. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 21 de julho de 2023. Disponível em: <https://conselho.saude.gov.br/resolucoes-cns/3092-resolucao-n-715-de-20-de-julho-de-2023>. Acesso em 07 de jul. de 2024.

ESCOBAR, Arturo. "Territorios de diferencia: la ontologia política de los 'derechos al territorio". *Revista DeMA, Desenvolvimento e Meio Ambiente*, vol. 35, dezembro de 2015, p. 89-100.

_____. "The Invention of Development". In: *Current History*, California: University of California Press, Vol. 631, 1999, p. 382-396.

HAGINO, Cora; QUINTANS, Mariana Trotta. "O reconhecimento de povos tradicionais e os usos contra-hegemônicos do direito no Brasil: entre a violência e a emancipação social". *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, Vol. 06, N. 10, 2015, p. 598-644. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/15428/11723> Acesso em 7 de jul. de 2024.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno; SCHWARTZ, Cécile; CHARVOLIN, Florian. "Crises dos meios ambientes: desafios às ciências humanas". In: ARAÚJO, Hermes Reis de. (org) *Tecnociência e Cultura, ensaios sobre o tempo presente*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p 91-125.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "A ciência do concreto". In: *O pensamento selvagem*. Tradução: Tânia Pellegrini, Campinas, SP, Papirus editora, 2008.

MADEIRA FILHO, Wilson; PORTO, Claudio. "OXÊ: o senso de justiça em Xangô nos caminhos das comunidades tradicionais de terreiro". In: PEDRINHA, Roberta; MADEIRA FILHO, Wilson. *Cadernos Anti-Cárcere*. Rio de Janeiro, Autografia, 2024, p. 533-559.

MENEZES, Allan Sinclair Haynes de; LOBÃO, Ronaldo. "Espaço e lugar nos conflitos socioambientais intratáveis: reflexões sobre o direito de permanência". In: MIRANDA, Napoleão; MADEIRA FILHO, Wilson (orgs). *Desenvolvimento insustentável: conflitos socioambientais e capitalismo no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Autografia, 2020, p. 99-116.

SANTOS, Abrahao de Oliveira. "O Enegrecimento da Psicologia: Indicações para a Formação Profissional". *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 39, n. 8, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/Phjf88DnyttFSHMNxcnWLJ/?lang=pt>. Acesso em 7 de jul. de 2024.

SANTOS, Boaventura de Sousa. "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes". In: *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009, p. 23-71.

Dono Katendê de Aruanda ê – reflexões sobre as práticas de cura na história entre Ana de Katendê e o caboclo Katendê em Itaparica (BA)

*Dono Katendê de Aruanda – reflections on healing
practices in the story between Ana de Katendê and
the caboclo Katendê in Itaparica (BA)*

Ana Lúcia Galvão de Castro¹

Doutora honoris Causas pela Faculdade Febráica

Ananda Sandes²

Mestra em História Social/PPGH, Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Marcelo Ricardo dos Santos³

Mestre em Estudos Étnicos e Africanos/Pós Afro, Universidade Federal da Bahia (UFBA)

¹Iyálorixá do terreiro de nação Ketu Ilê Oyá Axé Alakayê, localizado na Av. Areal Lot. Jardim Gameleira, nº 264, CEP: 44460-000, Vera Cruz- Bahia. Doutora Honoris Causa pela Faculdade Febráica e a Ordem dos Capelães do Brasil (OCB). E-mail: asmigameleira@gmail.com.

²Bacharel e Licenciada em História pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia; Mestra em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História (UFBA); e Gama de Oxaguiá do Ilê Oyá Axé Alakayê. Email: ansandes@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6576-5747>

³Comunicólogo com habilitação em Jornalismo pela Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia; Bacharel em Humanidades pelo Instituto Milton Santos (IHAC-UFBA); Mestre em Estudos Étnicos e Africanos Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos (UFBA); Doutorando pelo IHAC-UFBA; e Dofono de Xangô do Ilê Oyá Axé Alakayê. E-mail: marceloricards@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3730-7918>

Resumo

Este artigo analisa a relação entre candomblé, caboclos e práticas de cura, com foco no caboclo Katendê, presente na ilha de Itaparica (BA). Através de uma entrevista com Ana Lúcia Galvão Castro (Oyádarê), Ìyálorixá do Ilê Oyá Axé Alakayê, explora-se como a presença de Katendê nas práticas de cura comunitária envolve discussões sobre as dimensões de cura, que relaciona a estrutura religiosa do candomblé com a liderança de mulheres negras e sua relação com o contexto histórico-social. Sendo a ilha de Itaparica marcada por expressões religiosas - Candomblé, culto de Babá Egum e convívio com entidades - que também garantem ordem social, política e religiosa para as comunidades, o artigo também destaca que a intersecção entre cura, cultura e organização sociopolítica funcionam de maneira integrada aos saberes comunitários de maneira endógenas, enaltecendo novas abordagens de estudos capazes de transformar heranças coloniais e resistir à necropolíticas e epistemicídios.

Palavras-chave: Práticas de cura; Caboclo; Itaparica (BA); Katendê

Abstract

This article analyzes the relationship between Candomble, Caboclos and healing practices, focusing on the caboclo Katendê, present on the island of Itaparica (BA). Through an interview with Ana Lúcia Galvão de Castro (Oyádarê), Ìyálorixá of Ilê Oyá Axé Alakayê, it explores how the presence of Katendê in community healing practices involves discussions about the dimensions of healing, which relate the religious structure of Candomblé to the leadership of Black women and their relationship with the historical-social context. Since the island of Itaparica is marked by religious expressions - Candomblé, the Babá Egum cult, and interaction with entities - that also ensure social, political, and religious order for the communities, the article also highlights that the intersection of healing, culture, and sociopolitical organization functions in an integrated manner with community knowledge in endogenous ways, emphasizing new approaches to studies capable of transforming colonial legacies and resisting necropolitics and epistemicides.

Palavras-chave: Práticas de cura; Caboclo; Itaparica (BA); Katendê

Introdução

O presente artigo objetiva apresentar a relação entre candomblé, caboclos e práticas de cura através dos agenciamentos da entidade Katendê, conhecido na ilha de Itaparica (BA) por sua incorporação na Ìyálorixá do Ilê Oyá Axé Alakayê (nação Ketu), Ana Lúcia Galvão Castro (Oyádarê). A partir da transmissão oral de nossa sacerdotisa, que aqui usamos como método da história de vida deste ancestral, nos aprofundamos na presença do caboclo e suas práticas de cura comunitária, que abrangem as discussões acerca das dimensões de cura disposta na estrutura religiosa, assim

como sua relação com o contexto histórico-social e religioso da região. Desta forma, serão atenuadas as especificidades que unem as práticas de curas com a história do candomblé na região, os agenciamentos das mulheres negras mãe de santo, suas entidades que promovem uma organização social, familiar e comunitária através da religiosidade.

Religiosidade porque, justamente neste território insular, tem grande popularidade entre as comunidades o culto de *Bàbá Egungun*, do qual Mãe Ana é *Oyadelé*, cargo vitalício instituído pelos *ancestrais* para os cuidados litúrgicos votivos à orixá Oyá dentro dessa tradição. Fato é que a religião também forma os aspectos sociais, culturais e dos costumes para as comunidades da região, mais precisamente localizada no bairro da Gameleira, município de Vera Cruz e Ponta de Areia, município de Itaparica. Sobre Katendê, sua influência e reconhecimento é conhecida por pessoas de todo o território insular. E não há como falar desse reconhecimento sem atribuir a importância devida à manutenção das memórias e tradições através da oralidade e liderança das mulheres negras, fator que remonta a história do candomblé desde o fim do século XIX.

A presença do caboclo nos candomblés revela a resignificação de diferentes elementos culturais, que nesse caso, ocupa um papel central nos rituais e cosmologia enquanto protetores e guias espirituais. O caboclo katendê, teria grandes casos de sucesso, tendo sido considerado como participantes de diversas famílias do entorno como “padrinho”, “pai” e considerado por batizar muitas crianças, que hoje, em sua maioria, ainda o chamam de “avô”. O intuito deste artigo, a partir do registro oral da *Ìyálorixá Ana de Katendê* reafirma o lugar de importância ocupado por entidades e mulheres negras na História do Candomblé, que para além da cura, enuncia contextos sociopolíticos, econômicos e culturais nos territórios de morada.

Percebemos através da história do caboclo Katendê que o espaço que existe no interior dos terreiros e o espaço público que o circundam são entendidos enquanto campo de forças autoatribuídas. Logo, buscamos compreender o candomblé, as práticas de cura do caboclo Katendê e a sociedade vivida pela população negra no território insular enquanto domínios relacionais de fluxos de interações de território, familiares e religiosas. Embora o *Ilê Oyá Axé Alakayê* seja um dos pontos fixos de Katendê para consultas à comunidade, suas festas, seus aparecimentos rápidos por motivações ligadas a saúde, amplia a noção de territorialidade e de acesso ao axé de cura, primordial energia que mantém a vida em equilíbrio e fortunada.

Ao relacionar candomblé e práticas de cura, as simbologias presentes entre a doença e a cura também se encontram numa flexível fronteira de influências que partem dos circuitos internos dos terreiros, sem, no entanto, deixar de ser transformado pelo espaço público onde se encontram (TAVARES e CAROSO, 2015). Ou seja, assim como nos agenciamentos de Katendê, o candomblé não pode se resumir a influências e símbolos estáticos, já que contam com as práticas dos seus adeptos, em suas mediações religiosas frente as suas relações sociais

Os agenciamentos de Katendê em relação à saúde comunitária também promovem uma importante discussão sobre os sentidos de cura atribuídos por via de entidades e da própria organização religiosa do candomblé. Com isso, é importante considerar que em território brasileiro, uma mistura de referenciais culturais durante, permeados pelo regime escravocrata nos indica que a predominância nagô/ketu, influente nas áreas de Salvador e Recôncavo Baiano, nem sempre foram efetivas, já que a heterogeneidade étnico-racial dos candomblés sugere, a priori, a existência de um paralelo processo de heterogeneidade ritual com uma progressiva interpenetração de práticas e valores religiosos das matrizes Fon, Nagô e Angola (PARÉS, 2007, pp.147-149).

Portanto, podemos também afirmar que, em território brasileiro, o candomblé nasce como uma possibilidade de manutenção de uma identidade coletiva e, os terreiros, como um espaço possível de resistência cultural e étnica dos negros ora escravizados, se configurando com constituições de redes solidárias que o regime escravocrata não conseguiu destruir, mesmo com a marginalização social da população negra no pós-abolição (CARNEIRO e CURY, 2009). Da relação entre o candomblé e as mulheres negras transcendem contra a submissão colonial, propondo um novo terreno epistemológico para o pensar histórico a respeito de fenômenos sociais dessas comunidades religiosas. Afinal, o conhecimento desprovido de sabedoria é adequado para quem detém o poder, mas a sabedoria é essencial para a sobrevivência do subordinado (COLLINS, 2000, p.11)

Os terreiros de Candomblés também se revelam como um lugar de materialização da memória coletiva dos africanos e dos seus descendentes, porque para os africanos a coletividade é o fundamento da vida, pertencer a um grupo é pertencer à sua memória. Todos esses elementos tradicionais se revelam no cotidiano das pessoas, no tratamento de uns para com os outros, na confiança e na disposição para ouvir. [...] a palavra em algumas regiões da África se empossava de um valor moral e divino, porque a palavra revela o sentimento mais íntimo e profundo da pessoa, manipulando as cordas vocais com uma força sobrenatural, dizer é,

portanto segundo este autor a revelação dos pensamentos e sentimentos, é expor-se de maneira visceral oralidade é o elemento primordial, quer seja na transmissão dos conhecimentos, ou nas palavras de encantamento, de benzedura, ou nos cantos, o dizer atrai o encantado porque revela o desejo, as palavras movem forças mágicas, porque desperta energias, e traz presente guias e caboclo (BOTELHO, 2010, p.5).

O caráter social dos processos terapêuticos ligados aos conhecimentos do Candomblé, assim como a influência dos caboclos nesses processos, atende o indivíduo doente por questões de sofrimento também psicológico e emocional. Os modelos de socialização e práticas coletivas de cura – já que o processo ritualístico também perpassa pelo empenho (e axé) dos integrantes do terreiro- não tem como causa ou consequência as questões apenas fisiológicas do doente. O ato de limpar o corpo significa, em suma, um processo completo de ressocialização do indivíduo (RODRIGUES e CARDOSO, 1998, p.142-145). As práticas de cura que atuam no corpo são aliadas da natureza (terras, alimentos, folhas, minerais, água), e da palavra, guiadas pelas representações materiais e religiosas do Babá ou Iyalorixá, que por sua vez possibilitam ao paciente uma terapêutica que lhe direciona à cura do corpo físico e sua reintegração social.

Partindo das redes de terreiro ligados ao Ilê Oyà Axé Alakayê e da sua sacerdotisa Ana de Katendê, é possível considerar, entre a realidade social e a tradição, possam unir o jogo de dois tipos de memórias que permeiam a vida sacerdotal: a mortal e a divinizada. Ambas, principais vetores constituem a História de Katendê e de Ana enquanto Iyalorixá. A pessoa que pesquisa candomblé tem que ser observadora e participante, que através dos relatos da história oral de vida, pode constituir um outro universo de pesquisa com alguns critérios de inclusão: o ser mulheres negras e, no nosso caso, adepta a essa expressão religiosa (BERNARDO, 2003, p. 20-24).

Escrevemos juntos

Em entrevista à revista *Le Monde Diplomatique Brasil*⁴, os autores do livro *Sobcomun: Planejamento Fugitivo e Estudo Negro*, Fred Moten e Stefano Harney afirmam “não há nada de errado conosco, vamos planejar algo juntos”. Ao serem questionado pelo entrevistador Paulo Maia, antropólogo e professor associado a Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), sobre as indagações

⁴ Disponível em: <https://diplomatique.org.br/nao-ha-nada-de-errado-conosco-vamos-planejar-algo-juntas/> Acesso em 22 Jul 2024, 03h37.

com relação a um trabalho colaborativo que desloca o individualismo que cerca à escrita literária e acadêmica, eles respondem:

Hoje, provavelmente diríamos que essa qualidade inquietante era uma intuição sobre a importância de ajudar um ao outro a permanecer incompleto, como diria Cedric Robinson, inacabado no sentido de Paulo Freire, não de estar a caminho de ser concluído, mas de permanecer na humildade do inacabado. Algo que compartilhávamos nos impedia de reivindicar nossa propriedade individual. Todavia, ao mesmo tempo, também nos impedia da brutalidade de imaginar que éramos iguais. A prática da escrita é uma extensão dessa condição.

A partir das considerações dos autores, podemos tomar alguns apontamentos para construção deste artigo. Tínhamos o interesse de colaborar com nossa lalorixá com o amor pela escrita, que tinha se perdido na dinâmica vida mundana. Escrever, a partir de intenções e formas diferentes, nos colocou em margens distintas que coadunam, desde a oralidade, como uma prática de cura efetiva, que sutura, por meio do que narramos os casos de nosso pai Katendê, ao fazer de uma *matripotência* de nossa mãe, que, com ternura, des-escreve sua vivência.

Fanon diz que “falar é existir para o outro”, nesse sentido, ele descreve que falar é empregar determinada sintaxe, se apossar da morfologia de uma língua, e, acima de tudo, assumir a cultura suportando o peso desta civilização. A análise do psicanalista, põe em debate como a imposição do regime da língua do colonizador impôs aos negros uma incorporação estratégica para se por diante a condição de Ser, e ademais, possuir a linguagem para, “por conseguinte, o mundo expresso por essa linguagem e implicado por ela” (FANON, 2020). Neste sentido, sentar no *apere*, para ouvir nossa mãe, é também se *iniciar* numa outra ordem de mundo, no qual a imaginação é, radicalmente, a base da crença desta vida, e por meio desta, outras oportunidades de curas são avistadas. Não apenas pela maestria da memória na redação de uma receita de ebó, mas, sempre já, pela circunscrição e vastidão da memória que aqui, rapidamente se atira a tantos significados, e se desfaz em som, e antes que se deforme, dá forma e feitura.

Ayo'Omindirê (2020) em *Yorubainidade: Oralitura e matriz epistêmica nagô na construção de uma identidade afro-cultural nas Américas*, analisa profundamente a relação de povos não-europeus, a exemplo dos yorubás, um dos que mais usam a literatura oral, vista como uma literatura por vezes primária, noutras marginal. No entanto, o autor aponta como os yorubás eram povos que possuíam a escrita anteriores à escravização, visto que na prática oracular dos yorubanos, os textos de Ifá eram

inscritos sobre a bandeja. Esses textos eram decodificados por *bàbáláwo*, para descobrir a preocupação de seus consulentes (2020:160)

Ainda, o autor avança por confirmar que a junção da oralidade e da escrita pelos yorubás resolve a desqualificação impropriedade atribuída a uma superioridade das ciências bibliográficas, assim sendo, o autor apresenta o conceito de *oralitura*, compreendida por ele como um conceito germinal e intrínseco a gêneros específicos da vasta literatura yorubá-africana, que conseguem anexar boa parte das técnicas da escrita em sua configuração e formatação, a fim de garantir eficácia discursiva.

No entanto, e profusamente, o conceito também é trabalhado por Martins (1997) que o indica enquanto o processo de cruzamento que, ao longo da história, engendrou jogos ritualísticos de linguagem e performance culturais, modulações semióticas que fundam estratégias de verificação e traduzindo numa operação sígnica plural e plurivalente, que restaura e institui significados (1997:26), como descreve:

As culturas negras que matizaram os territórios americanos, em sua formação e modus constitutivos, evidenciam o cruzamento de tradições e memórias orais africanas com todos os outros códigos e sistemas simbólicos, escritos e/ou ágrafos, com que se confrontam. E é pela via dessas encruzilhadas que também tece a identidade afro-brasileira, num processo móvel, identidade esta que pode ser pensada como um tecido e uma textura, nos quais as falas e gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos no processo dinâmico de interação com o outro, transformam-se e utilizam-se, comumente, em novos e diferenciados rituais da linguagem e de expressão, coreografando a singularidade de alteridades negras. (MARTINS, 1997, p. 26)

Ressaltando, como aponta a autora, que “cultura negra é cultura de encruzilhadas”, caracterizamos como abordagem metodológica a escrita que seja vista também pela maneira que nos interligamos. Conjuntamente, escrevemos uma lalorixá, um lyawó e uma Abyian, que ainda podem ser vistos por outras áreas de atuação, que inevitavelmente, fica também resíduos na confluência desta escrita, que reforçamos aqui, que *escrevemos juntos*. Entretanto, queremos evidenciar e consagrar o registro oralitura ofertada por nossa mãe que tentamos imprimir nesta modalidade textual, abraçando sua característica de modo indelével. Mantemos então sua enunciação enquanto o permanente uso da primeira pessoa, de modo que, compreendemos este uso como uma disputa narrativa também a condição de “Eu” não ser imaginada a uma pessoa negra, mas sim, a condição do “outro”, estabelecida desde o iluminismo e nas tradições filosóficas que defreestaram os negros como merecedores de uma insensibilidade nata.

Na oralitura de nossa mãe um modo reticente que nos convence a embarcar no seu silêncio, não como fim, mas sempre como abertura profusa, que por vezes,

nos convida por invaginações absorventes e noutras, se mantém como estufa, panelas fervilhantes não totalmente tampadas, e um, ainda um modo de alinhar consistentemente, seu movimento de pés, preciso e bailado, ao entrar e sair de um modo de construir frases e orações, por meio de uma gramática que se observada precisamente, evidencia uma segura e estabelecida de sua autoridade.

Mediante ao pensamento nagô, Sodré (2017) afirma que a experiência é a “alegria na condição da possibilidade do conhecimento auferido da vida prática”, assim, a experiência requer uma narratividade. Para ele, narratividade provém das ações cotidianas, nas quais são reveladas como constituintes ou originárias. Dessa maneira, é algo pertencente a um coletivo, decorrente da imanência originária do grupo ao indivíduo, e vice-versa, pela qual, numa cultura do Arkhé, como descrito por ele, “nada realmente se determina, mas tudo se narra ou conta” (p.226).

Nesse movimento, a força com que opera quem narra é centrípeta, em que a atração ou convergência da pluralidade direciona para uma figura específica, um símbolo de centralidade, que relata mitos fundacionais, lendas, sagas, que são formas de transmissão assumidas pela experiência humana (SODRÉ, 2017).

As formas simbólicas, expressões sensíveis e polissêmicas da organização social do real, apontadas por Sodré afirmam que o sensível é mais vivido que entendido, também sendo investimentos de significados múltiplos, inesgotáveis, e suscetíveis, de contínua ressignificação pela diversidade temporal e espacial dos intérpretes. Ainda assim, a forma simbólica não é uma força estática, mas sim, potencialmente uma ação em grupo de maneira que implica tanto a origem (como constituído no grupo) e a virtualidade para que se destina (:227). Como expõe:

A originalidade, radicalmente ética, confere a alguém, mais velho, mais “iniciado”, na vida, a autoridade, que serve de fundamento à experiência. Por isto, o sujeito da autoridade, aquele que faz da experiência incorporada à memória a matéria-prima de uma fala, pode constituir-se como narrador, isto é, como agente de uma ação discursiva que organiza os seus conteúdos verbais numa forma linear, centrada e conexa. Não se trata de uma mera técnica organizativa: esse agente simboliza toda uma ordem social que integra na experiência o singular e o grupal. Sustentada por uma instância enunciativa consistente a narrativa em questão é propriamente simbólica (SODRÉ, 2017, 227).

A partir da análise dessas relações, reforçamos a importância da tradição oral enquanto sempre rememorar as mulheres negras e as entidades que as acompanham.

Mas não somente. É também evidenciar o fato de que a herança por via da oralidade, vivida em terras brasileiras, instiga o desenvolvimento de formas novas de produção de aptidões do poder feminino ressignificados para o âmbito religioso, nesse caso ligados a cura, sempre fundamentadas pela força da cultura. É dessa forma que em primeira pessoa, podemos conhecer o percurso oral onde a mora a história a memória coletiva que preserva a História do caboclo Katendê através de sua estimada filha.

Aqui nessa casa não tem ninguém que faça consulta?

Sim, meus filhos.. Eu tenho uma história com um ancestral, né? O meu caboclo Katendê, que na verdade, aqui na ilha, eu não sou conhecida como Ana de Oyá, eu sou conhecida como Ana de Katendê. Eu fiz obrigação da minha iniciação em 12 de fevereiro de 1977, e com um ano e dois meses ele apareceu pra mim. Eu morava na época em Ponta de Areia (12km de Gameleira), aí todas as terças e quintas, dois dia da semana, me aparecia um senhor, não era... não parecia com indígena... assim, ele era meio estranho.

Ele sempre chegava na minha porta, sempre era entre 8h da manhã até as 10h ele chegava. Não sei se ele saltava... porque eu morava próximo a pista e na época tinha muita Kombi, que é perua, né? Eu não via ele saltar, nunca tive o interesse de ficar olhando. Ele chegava lá na porta, me pedia um copo de água, me pedia um pão e perguntava se tinha alguém para atender ele. Aí eu dizia que não. Aí eu ensinava ele pra ele ir... Ele: "Aqui nessa casa não tem ninguém que faça consulta?" Eu dizia "não, quem faz consulta é lá na frente, seu Domingos". Ele ia embora, me agradecia e ia embora. Isso rolou, assim... umas três semanas, terças e quintas ele chegava lá.

Depois mudou, quem chegava eram as pessoas, só batia lá na porta pra fazer consulta. E foi o tempo passando, eu fui *tirando de tempo* o pessoal porque realmente não tinha como. Lá, numa terça feira, chegou um casal. Esse casal hoje a senhora é falecida, mas o marido dela continua vivo. Bateu na porta, aí falou assim: "ô de casa?"; aí eu fui, atendi: "ô de fora!". Aí quando eu chego na porta ele diz "Eu vim aqui que eu vim fazer a consulta"; Aí eu: "Não é aqui não"; "É sim senhora...! não é aqui!? Hein, menina? Não é aqui? Então deixa eu falar aí com a dona da casa...". Quando eu quis dizer "Sim, sou eu!" aí ele me pegou e daí já começou a fazer consulta, terças e quintas, terças e quintas.

Daí pra cá ele começou a fazer consulta para a comunidade lá em Ponta de Areia, pessoal aqui de Gameleira e nisso ficamos o que na realidade é até hoje. E o mais

interessante era que ele, o que eu tinha dentro da minha casa, a comida, um pouquinho... quem chegasse com fome ele mandava dar comida, e quando acabava... tirava minhas coisas, mandava dar para as pessoas. Eu sei que as pessoas comiam lá e ainda levava pra casa. Sempre foi assim... e ele ali.

E aí a situação foi aumentando e eu chorava, que eu não queria ter essa função. Eu relutei de uma forma que ele me tirou... eu não acertava nem assinar meu nome, e dizia "Não é isso que eu quero", minha mãe, ave maria, ficava muito preocupada, minha família, né? chorava... "Eu não quero essa vida não, é muito complicada". Eu *praticava*... um terror! Não queria mesmo. Aí ele pediu que era para o pai dos meus filhos mandar chamar a irmã dele: Domingas, ela é de Oxum. E quando ela chegou lá em casa, aí ele pegou ela e levou no lugar da pessoa que ele pegava né, que era uma mãe de santo, era uma parteira. Quando teve o carrego dela (energia condensada, material e espiritual da pessoa que morre), aí deixou... naquela época assentava para representar, era um altar imenso, né? E tinha outras coisas que inclusive estava lá, de ferro, o *Ossain* era bem pequenininho... Aí ela foi com ele, estava debaixo de uma pitangueira. É essa que está aqui em casa. É esse aí!

Aí depois as coisas foram se alastrando que tinha dias que eu dizia "Meu deus do céu, isso não vai dar certo!". Aí fui conversar com meu pai de santo, ele disse que ia ser um dos fatores que eu tinha que abrir uma casa de candomblé, por causa desse caboclo também, independente de... entendeu? Se não tem jeito, porque ele já estava ali e a comunidade precisava dessa entidade. Eu sempre trabalhei, não queria essa responsabilidade. Mas ele tinha que atender o povo dele, que ele tinha missão aqui na terra. E daí eu não tive como não aceitar. Eu levei uma época que eu fiquei muito doente porquê as pessoas chegavam na porta eu dizia assim "Não, hoje não vai ter não", ele esperava a primeira sair, a segunda... na terceira pessoa, ele me pegava!

Então a coisa foi se evoluindo, foi se evoluindo muito. Quando nesse mesmo ano, a minha irmã que também mora lá em Ponta de Areia, ela teve barriga de gêmeos, duas barrigas seguidas. Então o meu cunhado que não era só cunhado, era meu pai também, Crispim Daniel de Paula, conhecido como Cosme, ele fez o caruru dos meninos. No outro dia fez uma festa para Katendê. Foi aí que a coisa foi acontecendo, acontecendo, aí ele suspendeu as *Eke di* pra casa da minha irmã. Crianças, ele suspendeu vários que hoje já são adultos e que foi suspenso por ele. E daí tem a primeira *Eke di* dele, Raidalva... Obá Xangô, mas ele suspendeu ela pra ser *Eke di* de Orixá. E daí vim aqui para Gameleira, quando vim para aqui foi já pra começar meu ritual, minha nova etapa e aqui.

Consultas e Curas

Olhe, aqui na Ilha, se você procurar mãe Ana de Oyá não vai achar, mas se for Ana de Katendê, todo mundo sabe. Muito conhecido! As festas dele começa na quinta e termina com 8 dias, as festas grandes dele. O espaço aqui fica pequeno, é muita gente, é muita gente, é muita gente mesmo. Quando eu vim aqui pra Gameleira foi em 2000. Mas ele me pega desde 1978, foi, que eu fiz santo em 1977... em 1978! Assim que eu fiz um ano e dois meses ele... tanto que o aniversário dele é celebrado em 23 de abril. E é isso. Ele vem como caboclo, mas ele é Ossaim, entendeu? É porque ele é feito... ele vem pela parte Angola. É ele que é o rei das folhas! Ossaim, né?! É quem faz cada um de nós. Porque ele já veio né... tem uma história de Itaparica, foi aí que nós descobrimos que ele era já fez parto com uma pessoa, quer dizer, pelo menos essa pessoa quando viu ele em mim manifestado, disse que foi uma crise de choro! A história dele foi com uma dessas pessoas também que ele pegou. Eu tive que aprender a rezar, porque ele foi quem ensinou, porque eu não sabia rezar as pessoas. Ele faz várias rezas.

Todas as pessoas que estavam enfermos que ele cuidou, todo mundo até hoje é "padrinho!" é "meu pai!". São as pessoas que se adotam, mas ele faz muito batizado. Rita (*Iyakekerê do Ile Oyá Asé Alakayê*) mesmo é madrinha de Ná, uma Ekedí velha aqui, é madrinha também de crianças que ele batiza aqui, porque as mães vinham grávidas, aí ele: "tem uma..." (gesto que indica gravidez), perguntava, "você quer professor ou quer jogador?". Ele tem um filho que é jogador profissional, estava no Vitória, agora foi para o sul. Hoje ela é evangélica e tem o maior respeito. É Elsa, o nome dela. A menina apareceu grávida, né?! Aí veio aqui em consulta, ele disse "sua professorinha...". Olhe, ele ainda batiza com o nome que ele... ele ainda dá o nome! A criança nasce, as crianças na barriga...oxente!

Nessa última festa mesmo, dia 2 de julho⁵, eu não sei se vocês viram... inclusive ela é prima minha, Dina. Ela deu AVC, foi internada, mas ele mandou uma folha, no instante ela... Ela tava aqui! entendeu?! Tem vários processos assim que ele já tirou muita gente da cama. Tem uma pessoa, que ela não tem filhos, ela tinha uma sobrinha que tinha problema renal crônico, né? Ela veio pedir ajuda pra essa sobrinha dela. No dia que ela veio quem estava foi ele aqui, aí ele disse a ela que ela podia

⁵ A festa aconteceu em homenagem aos caboclos da Bahia, comemorados no dia 2 de julho, dia que celebra a Independência da Bahia

mandar a irmã da menina ir fazer, doar os rins dela que ele ia estar lá, que ele ia acompanhar a cirurgia. E ela diz a qualquer pessoa que ela viu ele lá.

Assim, olhe, eu tá aqui, estamos aqui conversando, aí daqui a pouco eu olhei assim pra você e “Você tem que fazer isso, bota essa folha aqui ó.” Entendeu? Isso aqui eu sei que é coisa dele, vem dele. Olhe, ele tem a festa dele, ou em qualquer lugar... Ele é assim, tem a festa dele, ele é muito de dar tudo, muito, muito. Ele me pega, por exemplo, na festa dele, ele fica a noite inteira e quando é de manhã ele já deixa o recado que é pra o pessoal me “manda ela tomar um banho e tal e descansar”. Ele geralmente me pega dormindo, no horário dele ele tá aí. De novo, pra atender o povo dele, que é muita gente. Agora quando ele vai embora ele deixa uma grade de cerveja fechadinha que é minha, separa. Aqui mesmo, nessa mesa de fruta, Jonh (*ogã de Oyá*), depois foi que ele me entregou, ele deixou um monte de coisa separado... Rita disse que não viu, ninguém viu...deixou lá e mandou que ele me entregasse. Tava até naquele saco ali ó (aponta), sempre muito cuidadoso.

Ele é conhecido... ave maria, Mar Grande... Esses lugarejos todos, essas ilhas todas aí. Aqui mesmo teve um casal que é do Paraguai, disse que chegou cheio de frutas com mais uma pessoa. Ave Maria, tá endeusado! Já querem fazer festa pra ele lá! Sim, que eles têm terreiro lá, ela é daqui, mas tem terreiro lá. Chego a sentir falta se ele demorar de vir quando tá em missão. Que ele também tem as missões dele, né? Aí quando ele não vem... ave maria! Quando ele está em missão, não pode demorar, passa o que tem que passar, chegou uma pessoa passando mal, se ele tiver ele vem e ajuda e determina o que vai ser feito e diz que vai embora, e vai mesmo.

Entre a Cura, o que diz a História e o que se diz da História

Traçando o percurso histórico da história religiosa de Mãe Ana, é possível perceber heranças próprias de sua trajetória, assim como heranças de formação familiar religiosa enquanto líder sacerdotal, mas também comunitária. A origem do Ilê Oyá Axé Alakayê divide com Katendê sua ascendência do Ilê Axé Opô Afonjá⁶, através do seu pai

⁶ Célebre mãe de santo do fim do século XIX e durante o XX, fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá, mãe Aninha era também uma grande líder comunitária em Salvador. Ligada aos últimos e principais babalaôs do período da capital, como Martiniano Eliseu do Bonfim, Joaquim Vieira, Rodolfo Manoel Martins de Andrade (Bamboxê), Mãe Aninha vendia artigos religiosos no Mercado Modelo, eram integradas as Irmandades Religiosas Negras, como a Rosário dos Pretos no Pelourinho e detinha grande respaldo social, religioso e intelectual em meio aos estudiosos de candomblé no período. Foi promotora de políticas de resistência contra preconceito e intolerância religiosa, negociando e reafirmando a identidade cultural das religiões afro-brasileiras com instituições e políticos de grande poder do período.



Figura 1- Ana de Katendê no Ilê Oyá Axé Alakayê | Fonte: Acervo Pessoal

de santo Moacyr Barreto Nobre (1934 - 2001), conhecido como Moacir de Ogum⁷ ou *Oguntòsi*, natural da Ilha de Itaparica, filho pela célebre mãe Senhora, do Ilê Axé Opô Afonjá. A relação deste com o candomblé, no entanto, foi mediada pela indicação de *Bàbá Agboulá*⁸ a Mãe Senhora, por ela iniciado em 23 de abril de 1961 (SANTOS, p.27).

⁷ Pai Moacyr, por conta conhecimento religioso, detinha os postos de Balogun do Ilê Ogum do Ilê Axé Opô Afonjá, e do Ilê Agboulá na Ilha de Itaparica. Era muito conhecido, respeitado e acolhido nas Casas Tradicionais de Candomblé Ketu em Salvador, como o Terreiro do Gantois, Casa Branca do Engenho Velho, Pilão de Prata. Assim como os terreiros de Babá Egum, como o Ilê Asipá, Ilê Agboulá, Ilê Aganjú, Ilê Mariolaje. Além disso, o Ilê Axé Ogum Alakayê mantém estreita relação com o Ilê Agboulá, localizado na região de Bela Vista, comunidade em Ponta de Areia. Alguns membros do Ilê Agboulá cumprem suas obrigações Lesse Orixá e detém postos no Ilê Axé Ogum Alakayê. Da mesma forma, o inverso.

⁸ Tendo como origem a terra de Oyó e, em terras brasileiras, a Ilha de Itaparica, o culto é cunho mais familiar e sobrevive desde o século XIX. Fortemente presente em Ponta de Areia e sustentado pela valorização dos ancestrais que um dia representara o teor comunitário da experiência da população negra na região, o culto aos Babás reforça as interações entre religião afro-brasileira e espaço público, e organização comunitária através da ancestralidade em complexas imbricações se unem a importância da valorização das linhagens familiares, de suas memórias e, por conseguinte, de sua circulação na convivência social das comunidades, dentro e fora dos terreiros.

Fundando o Ilê Axé Ogum Alakayê em 1974, que a posteriori passa a ter o nome oficial de Sociedade Beneficente São Francisco de Assis do Ilê Axé Ogum. O terreiro ocupa a região de Tubarão, localizada no bairro de Paripe, em Salvador. Após o falecimento de Pai Moacyr, duas casas então se firmam enquanto descendentes atuais do Ilê Axé Ogum Alakayê: O Ilê Axé Ogum Osinmole^[1] – Iyalorisà Mãe Fátima de Ogum (*Toyominilé*) e o Ilê Oyà Axé Alakayê, com a Iyalorisà Ana Lucia Galvão de Castro e, como ela mesma conta, mais conhecida como Ana de Katendê.

Todo esse respeito legado aos 46 anos de iniciada de mãe Ana de Katendê, revelam uma senhora bem quista, que é convidada a integrar diversos coletivos artísticos e culturais da Ilha. Nos blocos, desfiles, festividades religiosas nas comunidades de Ponta de areia (Itaparica-Ba) e Gameleira (Vera Cruz-BA) reafirma o lugar de liderança na mulher negra no espaço social em função da sua organização, manutenção, sustento, mas também nos espaços de poder para reafirmar o lugar sócio-político da sua identidade aliada a religião afro-brasileira, reforçando o seu papel no combate a intolerâncias e preconceitos.

Relacionar mulheres negras, candomblé e práticas de cura onde entidades como Caboclos também agenciam práticas nos direciona em um campo de pesquisa onde a experiência e a oralidade caminham juntas. Afinal, as fontes escritas possíveis para a História do Candomblé são, em suma, fontes inicialmente orais de narrativa (LIMA, 2004). Por isso mesmo que, a oralidade que sustenta a tradição também reserva em si mesmo os aspectos memoriais que transgridem as formas ocidentalizadas de se compreender a História dessas comunidades, assim como a própria percepção da memória a respeito de tais assuntos.

Em vez de enfatizar as diferenças entre o ponto de vista das mulheres negras e sua epistemologia em relação às mulheres brancas, aos homens negros e às outras coletividades, as experiências das mulheres negras servem como uma localização social a partir da qual se pode examinar a conexão entre múltiplas epistemologias. Ao encarar a epistemologia feminista negra dessa forma, coloca-se em xeque análises aditivas da opressão que reivindicam que as mulheres negras têm, nesse sentido, uma visão mais apurada do que outros grupos. [...] A parcialidade, e não a universalidade, é a condição necessária para ser ouvido; os indivíduos e grupos que promovem conhecimentos sem reconhecer suas posições são considerados menos dignos de confiança do que aqueles que o fazem (COLLINS, 2000, p.31-32).

No Candomblé, o tempo está ligado às concepções sobre a vida, morte e o mundo espiritual, que por sua vez subscreve as atividades rituais a partir das necessidades e

das demandas nos atendimentos voltados à saúde. O tempo é sempre influenciado pela intervenção dos orixás e das entidades, como os caboclos, que, ora determinam, ora exercem as tarefas a serem realizadas para o processo de cura. Cabe considerar que o passado nesse tempo, está vivo nos mitos e histórias que constroem a memória coletiva e, explicam a vida presente enquanto uma continuação de eventos passados que transmitem identidade grupal e normas para ação deste grupo em sociedade.

Essa visão de mundo é sempre coletiva e deve ser conservada através de acordos do grupo em relação a ela. (BERNARDO, 2003; p.170). Logo, o tempo é ligado à memória que a própria religião ritualiza, reiterando no cotidiano os valores ancestrais do grupo, mas valorizada como forma de conhecer, amar e respeitar o “outro” para prover axé, energia vital, individual e coletiva. A existência desses conhecimentos ligados à cura, e o valor da oralidade para o seu significado expressa uma relação infrapolítica de resistência e contestação da negação de sua humanidade, onde a tradição faz parte (LUGONES, 2014).

O fator infrapolítico está presente na sua legitimidade e autoridade social, voz, sentidos e visibilidade na política pública. Portanto, marca um movimento endógeno de uma política de resistência à libertação social, cultural e econômica destacando o potencial das comunidades oprimidas para rejeitar significados estruturados pelo poder. Afinal, Katendê, além do seu poder curativo e junto a agência de Mãe Ana promove também arranjos familiares, espirituais, através de seus batizados, do anúncio de caminhos frutíferos para crianças, assim como agrega pessoas ao terreiro onde firma seus encontros.

Nesse sentido, aliado ao papel de liderança de Mãe Ana enquanto Ìyálorixá, podemos concluir que as experiências e conhecimentos avançam além da lógica categorial (analítica) na medida em que ampliam o entendimento sobre a lógica opressiva da modernidade colonial, levando em conta o protagonismo da mulher negra. Estas e mais precisamente as de candomblé, em seus ofícios de cura, desde sempre resistiram à dicotomia baseada em hierarquias expressadas pelo pensamento moderno sobre raça, gênero e classe.

Apesar do seu nome ter como etimologia a referência ao grande Nkisi Katendê⁹. As origens bantu e indígenas que transformam no início do século XX a existência da

⁹ De acordo com Filho e Voss (2016; pp. 50, 63 e 101) Katendê é uma divindade (Nkisi) do candomblé de nação Angola é o dono dos segredos das ervas, senhor das folhas portador do encanto que existe nas folhas. Representado por um lagarto, ele é o senhor da terra e dos vegetais. A erva é Katendê é o curador.

influência da Nação Angola e de suas práticas religiosas enquanto “candomblé de caboclo” não se firma à toa. Para além das dinâmicas de poder relativos ao conhecimento produzido por intelectuais do período sobre o assunto, a troca secular de conhecimentos dos bantus com os indígenas reafirma o lugar também brasileiro das religiões de matriz africana. Afinal, o caboclo não é aquele que usa pena, caboclo é o mestiço do índio com o negro” (FILHO, VOSS, 2016, p.88).

Os elementos vegetais utilizados para a promoção da cura também situam a comunicação entre os seres humanos e as divindades/entidades. Além desses elementos, os cânticos e rezas encantam os vegetais que agirão sobre o indivíduo. A análise da relação agente de cura-doente considera a influência do contexto sociocultural durante o tratamento da doença. Nas experiências de cura, a relação saúde-doença também se dá através dos saberes socializados pelos adeptos, aprendidos ao longo das gerações também através das entidades. Assim como podemos perceber no caso de Katendê, as entidades, diante de suas missões, também parecem migrar de territórios para pôr em práticas suas habilidades diante de um contexto. O processo de cura, dessa forma, revela uma dinâmica também espacial própria.

..compreender os efeitos do ritual é remeter-se aos contextos de ação e interação através dos quais este se desenrola no tempo e no espaço, à combinação e alternância de meios – música, dança, discurso falado, etc [...] Unificadas em um esquema corporal, as capacidades, hábitos e disposições do corpo não apenas atuam de forma solidária na realização dos projetos do ator, como também se encontram integradas ao espaço, campo existencial da prática e da convivência [...] A apropriação dessa discussão na análise das terapias religiosas coloca o foco sobre a dimensão propriamente corporificada da experiência religiosa; conduz a atenção para os distintos modos de engajamento corporal nela implicados; e, por fim, permite lidar com a dimensão temporal/histórica e social do tratamento a partir da idéia de processos de aquisição, desenvolvimento e atualização de formas de compreender e ajustar-se corporalmente a situações de aflição. (RABELO, 2005, p. 130)

Atribuindo ao contexto histórico da região no período em que Katendê aparece para Mãe Ana, no início dos anos 1970, é possível destacar um avanço infalível da especulação imobiliária nas regiões costeiras da ilha, construção de condomínios e casas de veraneio, alterando a localidade de terreiros de *Babá Egungun* e de Candomblé para regiões mais periféricas. Sendo região costeira, foi alterada a interação das comunidades locais com a pesca, mangues e a vegetação local, restringindo as experiências que garantiam subsistência alimentar e econômica na

região (JR CASTELLUCCI, 2013). Mas é nessas idas e vindas de suas missões que, como vimos, Katendê também revela sua história, sua relação dinâmica no território onde compreende as necessidades do seu povo. Antes de aparecer para Mãe Ana, foi parteiro com outra mãe de santo, havendo inclusive o encontro desta última com seu grande guia incorporado em Mãe Ana. Sua extensa sabedoria com a cura o faz promover, irromper, modificar, mas principalmente atenuar caminhos.

As práticas de cura assim então agenciadas pelo caboclo, demonstra que mesmo com as marcas das violências sociais durante o tempo, as formas culturais em que a religião determina a organização do espaço social, como no caso da Ilha de Itaparica, existem maneiras próprias de conter/superar as adversidades causadas pelas violências sociais sistêmicas. O caboclo assim, também supera em sua posição múltipla e dinâmica as possibilidades de serem interpretados em sistemas de classificação, hierárquicas e demais atribuições humanas de poder (MENDES, 2014). Entre o Fon, Nagô e Angola, em terras brasileiras ele é o que é, vem quando quer, assim mesmo vai embora, aceita festas, encontros, mas de qualquer maneira é sua missão e suas práticas que legitimam sua presença e reconhecimento.

As práticas de cura por meio das entidades, são sempre direcionadas a assegurar a boa relação entre o indivíduo doente e seu elo físico e espiritual, já que os desequilíbrios físicos e emocionais se refletem nesses dois níveis. A efetivação da cura se demonstra através da renovação da energia vital do enfermo, remontando a relação entre o Axé e a saúde, uma vez que adquiri-lo, mantê-lo e recupera-lo, significa o equilíbrio de sua sanidade (TEIREIXA, 1994, p.53-55; SANTOS, 1999, p.4 apud TEIREIRA 1994, p.54). A atuação de das sacerdotisas e sacerdotes garantem para recuperar e/ou favorecer no indivíduo sua energia vital, entrando em paralelo com a relação médico/paciente, dessacralizando os modos de acesso à cura em meio a urbanidade.

As chamadas limpezas têm como intenção promover uma mudança no estado de saúde através da retirada dos males responsáveis pela instalação da desordem. Englobam os desequilíbrios emocionais e tem como principais elementos vegetais, animais e muitos tipos de alimentos preparados ora para oferendas às divindades, ora para ser usado no rito de cura, ora para o enfermo comer e se revitalizar.

Suas práticas possuem como eixo matricial a luta para a implantação de uma ordem identificada à saúde (física e social) em oposição à desordem, consubstanciada pelos desequilíbrios físicos, emocionais, sociais e espirituais que geram a doença. Elas visam reconstituir o corpo, fortalecendo suas extremidades e fronteiras de modo a encerrá-lo gradualmente em um

círculo de proteção. Nesse sentido, vão muito além da simples restauração de um organismo em desequilíbrio [...] apresentam elementos para a reordenação da experiência subjetiva, transformando qualitativamente a relação do eu com o mundo e abrindo caminhos por meio dos quais um certo rearranjo das relações pessoais e do enfrentamento das questões se torna possível (MONTERO, 1985; p.64)

No caso do caboclo Katendê, a consulta se firma enquanto ponto de partida para os atendimentos. Sendo o sagrado um aglomerado de forças que interferem no corpo e na experiência humana, todos os processos rituais promovem, além da cura, elementos educativos para que o indivíduo possa da melhor forma se entender e se orientar na própria vida e na relação desta com outras. Nesse sentido, nestas práticas de cura, o significado do corpo em vez de ser acometido para o lugar puramente biológico, é realocado em suas dimensões sociais, materiais e corporais de maneira articulada, ressignificando o que se pode ser entendido como doença e demais aflições.

Logo a cura não seria um resultado literal de medidas das práticas de cura, mas um conjunto de comunicações confirmadas entre a liderança religiosa, as divindades e os caminhos para alcance da cura (que envolvem ervas, rituais específicos dentro e fora do terreiro), do doente e de suas redes de apoio. (RABELO, 2005, p. 140). Aliadas a percepções religiosas, a cura estabelece uma relação mais complexa do que apenas o domínio do líder religioso com as simbologias que produzem a cura, pois o culto e as festividades envolve possibilidades que são influenciadas por um complexo campo de práticas e representações. Alianças humanas providas pela sua relação com o sagrado revelam instâncias sociais para a satisfação de demandas individuais estabelecidas por meio de obrigações, encontros e consultas com entidade que muitas vezes evitam indivíduos serem acometidos por doenças e demais aflições sociais passíveis de serem vividas. Nesse ínterim, a palavra adquire um poder de ação onde está contido o axé necessário à dinâmica litúrgica.

A “ciência das folhas”, das artes de Ossaim, que diante de Mãe Ana também é Katendê, integra a estrutura terapêutica do candomblé através de suas raízes, sementes, troncos, cascas, do alimento, atribuindo sua cura também ao nível ritual (BARROS; NAPOLEÃO, 2007). A eficácia advém de muitos usos de sentido, podendo promover saúde, reparar infortúnios e causar danos. Logo, a união das enfermidades e infortúnios podem promover um desconforto comum nas quais as folhas podem intervir em sua diversidade.

...de acordo com o povo-de-santo, há folhas que, devidamente manipuladas, desobstruem, por assim dizer, o fluxo da boa sorte e da saúde, elas removem impedimentos (diagnosticados através do jogo divinatório ou dos recados de um orixá) que “empatam a vida”. Assim desembaralham, desimpedem “abrem o caminho” para que aconteça o êxito desejado –

a cura, por exemplo – embora não sejam em si mesmo curativas [...] “ter fraqueza significa sofrer de uma condição enferma que debilita progressivamente. Já “estar fraco” significa achar-se debilitado e vulnerável, coisa que também afeta a sorte e pode atrair doença (SERRA, 2008; p.110).

O poder da planta, em sua propriedade medicinal e ritual, é dimensionada no *ofô* (encantamento), da qual a palavra assume papel decisivo na dinâmica litúrgica para a cura. Katendê, em suas garrafadas, raizadas, e as mais diversas formas que o poder de cura da folha pode assumir, legitima sua presença nos encontros selados em suas consultas, em suas festas. Os cânticos que enaltecem sua chegada e sua estadia, são carregadas do poder de quem a profere, a palavra é atuante e pronunciada para que promova a ação. Nela habita o saber que desperta o poder também ancestral da folha que agencia a saúde comunitária.

Considerações finais

Onde se poderia ter o livre arbítrio, o candomblé atua na ética da plenitude corporal e na potência de ação do sujeito através dos valores éticos que ensinam a postura do ser no mundo, em contraste com a submissão de códigos morais. As informações dispostas sobre percepções de cura, corpo e doença, aliados a experiências religiosas que comunicam as epistemologias da diáspora negra, como no caso dos conhecimentos anunciados pelo candomblé, novos modelos científicos que atribuem aos elementos da natureza a resposta das suas perguntas.

Fato é que a saúde é fundamental para o candomblé, já que, principalmente no caso dos adeptos, às práticas e saberes da religião são concebidas enquanto um sistema terapêutico colaborativo, com sistemas locais de saúde a partir da tradição que carrega, como no caso da influência de Katendê na formação de Mãe Ana enquanto *làyálorixá* e a efetivação do seu terreiro. Apesar de atuante, as práticas de cura promovida pelo caboclo são também influenciadas por um contexto cultural específico que incluem práticas de cuidados comunitários relacionados à atuação da mãe de santo que o recebe. A questão racial, de gênero e de classe implícita nessa relação, através violências impostas e resistências contrapostas, deve participar o lugar da formação sócio-histórica das práticas de cura através das influências afro-indígenas-brasileiras, enquanto o definidor de posições políticas, sociais, acadêmicas e econômicas nas relações sociais (OLIVEIRA, BARROS, 2020).

Estudos como este proposto abrem portas que levam em conta o campo da saúde da população negra e como esse assunto evidencia uma questão racial no

Brasil (MANDARINO, 2009). Apesar de haver muita produção sobre o lugar político da experiência nos terreiros, ou até reservado ao âmbito ritualístico-religioso, é urgente abordagens que investiguem as desigualdades históricas na saúde da população negra, assim como os contrapontos político-sociais a partir de conhecimentos preservados pela tradição para lidar com tais violências. Assim, estudos interdisciplinares que englobam saberes endógenos através de heranças culturais e sua integração com elementos teóricos podem operar considerando a transformação das heranças coloniais nas formas de conhecimento/conhecer, na qual os caboclos também estão situados, enquanto resistência à necropolítica e ao epistemicídio vigente.

Referências

- AYO'OMINDIRE, Félix. YoruBanidade.: Oralitura e matriz epistêmica nagô na construção de uma identidade afro-cultural nas Américas. 1ª ed. Salvador: Editora Segundo Selo, 2020, 508 p.
- BERNARDO, Teresinha. Negras, mulheres e mães: lembrança de Olga de Alaketu. São Paulo: Pallas, 2003.
- BOTELHO, Pedro Freire. O segredo das folhas e os rituais de cura na tradição Afro-brasileira. Anais do VI Enecult, UFBA, Salvador, 2010, p. 1-12.
- CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. In: O candomblé. NASCIMENTO, Elisa Larkin. Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008, pp. 97-116.
- CARNEIRO, Edison. Candomblés da Bahia . Editora WMF Martins Fontes, 9ª ed., São Paulo, 2008.
- CASTELLUCCI JR, Wellington. Pescadores da modernagem: memória e conflito social na ilha de itaparica-bahia (1960-1990). Revista História Oral, v. 16, n. 2, 2013, p.
- COLLINS, Patricia Hill Collins. Excerto traduzido de: Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment. São Paulo: Boitempo, 2000.
- FANON, Frantz. Pele negra, máscara branca / Frantz Fanon [1925-1961]; título original: Peau noire, masques blancs: São Paulo: Ubu editora, 2020, 320 p.

FILHO, Edmilton Amaro da Hora; VOSS, Rita de Cássia Ribeiro. Ecopedagogia no terreiro de candomblé angola. Dissertação de Mestrado. PPE, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016

GARCIA, Sonia Maria Chada. Um Repertório Musical de Caboclos no Seio do Culto aos Orixás, em Salvador da Bahia. Revista ICTUS, UFBA, nº3, Salvador 2001. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/ictus/article/view/34214/19709>

LUGONES, Maria. Rumo ao feminismo descolonial. Revista Estudos Feministas, V.22, Nº 3, Florianópolis, 2014, p.935-952.

MANDARINO, Ana Cristina de Souza. Dimensões sociais e terapêuticas contemporâneas da religião afro-brasileira candomblé. Religare – Revista de Ciências das Religiões, nº 6, 09/2009, p.10-22.

MARTINS, Leda Maria. Afrografias da memória: o reinado do rosário no jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MENDES, Andrea. Candomblé angola e o culto a caboclo: de como João da Pedra Preta se tornou o rei nagô. Periferia, 6 (2), 2014, pp. 120-138.

OLIVEIRA, Franciane da Silva Santos; BARROS, Lia Pinheiro Epistemologias marginalizadas: a questão racial no debate sociológico latino-americano. Afro-Ásia, n. 62 (2020), pp. 338-390

PARÉS, Luis Nicolau. A formação do candomblé: história e ritual Jeje na Bahia. Editora Unicamp, São Paulo, 2006.

RABELO, Mirian C. M. Religião e a Transformação da Experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos. Revista de Antropologia Ilha, v.7, n.1, 2005, 131-133p.

SERRA, Ordep. O encanto das folhas. In: CAROSO, Carlos (org). Cultura, tecnologias em saúde e medicina: perspectiva antropológica. Edufba, Salvador, 2008, pp.103-118.

SODRÉ, Muniz. Pensar nagô. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, 240 p.

TAVARES, Fátima; CAROSO, Carlos. Candomblé(s) e espaço público na Ilha de Itaparica, Bahia. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, V.32, Nº2, 2015, pp.297-318.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. A encruzilhada do ser: representações da [lou]cura em terreiros de candomblé. São Paulo, USP. 1994. (Tese de doutorado em Antropologia)

ENTREVISTA

De criança afrorreligiosa a alabê huntó de Oxalá: entrevista com ogã Fábio Furtado sobre dedicação a umbanda e tambor de mina

Aline Paiva dos Santos

Mestranda em Estudos de Cultura e Política pela Universidade Federal do Amapá (Unifap)
<https://orcid.org/0009-0005-9163-5347>

David Junior de Souza Silva

Doutor em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG)
<http://orcid.org/0000-0003-2336-4870>

Fábio Bernardo Furtado é ogã na Casa de Mina Jeje Nagô Nossa Senhora das Graças, localizada na zona sul de Macapá. Formado em História, com especialização em história da cultura africana e afro-brasileira, ele trilhou uma longa jornada até se tornar alabê huntó de Oxalá, que é o chefe dos abatazeiros e o primeiro a tocar para os orixás e encantados.

O amor pelo mundo dos encantados começou na infância, por volta dos sete anos. O afrorreligioso morava em frente ao terreiro, comandado por Mãe Iolete Nunes, que conta com mais de 50 anos de tradição com a cabocla Mariana. Desde jovem, ele teve que lidar com a intolerância religiosa, no início com familiares, e posteriormente ao se autoafirmar integrante de comunidade de matriz africana.

A entrevista foi concedida no espaço religioso em que participa, para produção da monografia *Axé e resistência: narrativas das comunidades de matriz africana sobre racismo e intolerância religiosa em Macapá*, apresentada ao Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas, da Universidade Federal do Amapá

(Unifap). A narrativa apresenta a trajetória do entrevistado nas religiões da umbanda e tambor de mina, além da luta contra o preconceito religioso.

Aline Paiva: Qual função no terreiro? Quanto tempo de barracão? O terreiro é de candomblé, mina e umbanda?

Alabê Huntó de Oxalá Fábio: Sou o Alabê Huntó de Oxalá, que é o chefe dos abatazeiros, o primeiro que toca para os orixás e encantados da casa. Nós inicialmente, antes mesmo de ser tambor de mina, temos uma tradição umbandista, e o cargo que tenho hoje veio dessa educação religiosa.

Passei por este processo de educação na umbanda, que é tocar para os encantados, pajés e tudo mais. Estou há uns 25 anos junto da Mãe Iolete, que pagou todas suas obrigações. Sempre fui aqui do terreiro da Casa de Mina Jeje Nagô Nossa Senhora das Graças. Por decisão dos orixás que a Mãe de Santo carrega, ela me nomeou, na verdade os orixás me deram este cargo para ser o primeiro alabê da casa. A Mãe Iolete já tem 52 anos de encanto na tradição do seu encantado, que é a cabocla Mariana.

Aline Paiva: Qual foi seu primeiro contato com a religião de matriz africana?

Alabê Huntó de Oxalá Fábio: A minha família carnal não é da religião. Passei a participar, pois moro aqui em frente a casa/barracão da Mãe Iolete. Aquilo me chamou atenção porque eram pessoas que estavam cantando para alguma coisa. Acredito que eu tinha uns sete anos, ainda não era esse terreiro, o espaço era simples, bem básico, menor do que isso aqui hoje. Aos sábados, umas 18h, deixava de ficar na rua e vinha assistir aquele momento.

Por questões tradicionais, minha família é praticante da igreja católica. Minha mãe e avó nunca me deixaram ficar sozinho em casa, me levavam para igreja. Digo assim que não deixei de ser católico, assisto a missa e tudo mais, porém estou bem focado, originalizado no tambor de mina, na umbanda, naquilo que me traz uma fortaleza de energia sobrenatural, na minha religiosidade.

Comecei a assistir desde os meus sete anos. Entrei para casa com uns 13 para 14 anos, após identificação com os instrumentos do terreiro, que é o tambor, o agogô. Isso me chamava muito atenção, porque a Mãe de Santo falava que eu podia ficar responsável por estes instrumentos. Hoje, sou muito feliz onde estou, por essa confiança que ela me deu.

Aline Paiva: Como você expressa sua religiosidade fora do terreiro?

Alabê Huntó de Oxalá Fábio: Busco não entrar em conflito, pois acho que quando passamos a frequentar o terreiro, levamos isso para o cotidiano. Quando utilizamos alguns elementos na vestimenta ou guia, somos vistos com olhares atravessados, irônicos, de deboche, e acabo pensando em não entrar em confronto porque é uma ignorância do ser humano. Eles não conhecem aquilo que eu sou, o que prático. Para essas pessoas somos diabos, negatividade, e é tudo ao contrário. Quando você passa a conversar sobre aquilo que você é, quebra certos paradigmas.

Porém, acontece que tem pessoas travadas e passam a viver naquela ignorância, que no caso são as discriminações que sofremos, a intolerância. Não é fácil, chegamos ao vives de confronto físico. Por mais que façamos “ensinar”, muitos continuam fechados para os conhecimentos, insistindo em dizer que somos o diabo, aquele que a igreja católica inventou na idade média.

Ainda que não seja fácil, a resistência está neste nosso quadrado [terreiro]. Pedimos aos orixás para aumentar a nossa fé e resistir a todo esse processo de intolerância, porque logicamente que não é confronto físico ou direto que vai acabar com ela. É um processo árduo e longo que precisa sempre ter diálogo. Vou usar como exemplo o Papa Francisco, que consegue entrar em uma casa que não é da igreja católica, por que eu não posso ter um diálogo com um cristão que segue outras doutrinas?

Quando passei a me identificar, a dizer que andava em terreiro, tem aquela frase de quem é de terreiro é macumbeiro. Você faz coisas negativas. E nunca me vi assim! A casa de matriz africana agrega todo e qualquer tipo de pessoa, existe uma afetividade independente do gênero, da sua orientação sexual.

Nunca entendi a pessoa que aponta o dedo para o irmão dizendo que ele é negativo, que não presta, que anda com o diabo. Sofremos isso dentro da família. A diferença incomoda, ainda mais quando você usa o branco, usa uma guia e se diz afrorreligioso.

Na minha família, inúmeros fatos aconteceram. Inicialmente falavam lá vai o macumbeiro, ele tá levando folhas para aquela casa, folhas de mangueira para o terreiro, para fazer macumba. Não foi fácil! Chorei, ainda porque era criança. Por isso, sempre conversei com a Mãe de Santo, os irmãos mais antigos, que me passavam orientação de deixar para lá, de ser pacífico.

Nunca cheguei a entrar em uma delegacia para denunciar que a pessoa estava fazendo intolerância comigo. Eles ficam nos julgando, mas quando precisam de um passe

nós não somos macumbeiros. Quando trás o filho, o neto, aquela criança para darmos um passe não somos negativos. Estamos transmitindo saúde e os mais velhos dizem para olharmos para esse lado.

Aline Paiva: Como é a abordagem no trabalho? Você trabalha em um órgão público, já chegaram a te perguntar por que estava vestido de tal maneira?

Alabê Huntó de Oxalá Fábio: Sempre existem as perguntas do “porque toda sexta-feira você tá de branco?”, “porque você tá todo de branco?” Logicamente, que por educação, vou passar a informação que recebi aqui dentro do terreiro. Respondo: Sim, sou um afrorreligioso! Sou umbandista! Sou praticante do tambor de mina. Isso mostra a minha identidade. A religião é uma cultura que move um povo, um grupo social. Com isso, consigo desmistificar parcialmente, pois informamos os colegas profissionais. Mas, sabe o que parece? Que foi só um momento de conversa, pois no restante dos outros dias o comportamento não muda e nunca vai ser intolerância, nunca vai ser discriminação, ele sempre vai dizer que não dá para se aproximar, para ter uma amizade, um contato mais próximo.

Aline Paiva: Como o terreiro é visto na vizinhança? Já reclamaram sobre o barulho? Recorda de algum caso?

Alabê Huntó de Oxalá Fábio: Nossa tradição envolve o sagrado e o profano, porque o terreiro é aberto aos clientes e aos amigos dos clientes. Sempre é marcado a festa de acordo com a data que a Mãe de Santo coloca, isso são os toques dos tambores.

Nos toques utilizamos fogos de artifício. Em um desses momentos, que tinha a presença de poucas pessoas, de 15 a 20, soltamos os fogos. Uma hora depois chegou o batalhão ambiental querendo medir o volume do tambor. Falaram que foi denúncia, que estávamos fazendo barulho, bagunçando. Explicamos que aqui era um terreiro, uma casa afrorreligiosa e que nem todos os tambores estavam sendo tocados. O que aconteceu foi que soltamos pistolas e dentro do horário da lei municipal, que diz que festa no meio da semana vai até as 2h. Era 23h. É lógico que foi antes da pandemia, mas não foi a primeira, nem a segunda, nem a terceira vez que ocorreu.

Acredito que a vizinhança leva para o lado pessoal. Chegou um momento em que a Mãe de Santo quis fechar o terreiro por causa dessas questões, porque você envolve a saúde mental e física do dono da casa. Nós falamos que não, que era a nossa religião e não somos baderneiros.

Aline Paiva: Para você, o que é intolerância ou preconceito religioso? O que significa ser afrorreligioso pra você?

Alabê Huntó de Oxalá Fábio: Uma palavra bem chave é resistir. Defino como resistência. A pessoa quando se fecha para aquela doutrina, é a minha que tá certa e pronto, vem o fanatismo.

O ser humano precisa buscar forças em alguma coisa sobrenatural. Antes mesmo de ser um afrorreligioso, nos alimentamos de energia como ar, o fogo, a água, e pra mim tudo está atrelado aos deuses, voduns, orixás que os africanos trouxeram e deixaram para gente. E os entrancados, pela sua sabedoria. É importante dizer que não é o caminho que devemos seguir, e sim o que podemos escolher.

Os encantados são aqueles que viveram em períodos anteriores, como o colonial do Brasil ou até mesmo antes. Nas suas histórias, contadas em seus cânticos, mostram que o caminho da vida pessoal é lento, mas também pode ser rápido, ou médio, depende do que você vai escolher, tem vários caminhos. O escolher é sua vida profissional e familiar, sempre buscando a fé. A fé é algo que você não consegue explicar. Eles mostram um caminho que você pode cruzar. Além disso, acima dos deuses tem o maior de todos, que é Olorum.

Aline Paiva: O que você aprendeu com a religião?

Alabê Huntó de Oxalá Fábio: A religião passa a ser um aprendizado para vida pessoal do ser humano. A partir do momento que acendemos uma vela para um orixá e ele dá os ensinamentos que aquele caminho que você está seguindo é o errado. Por exemplo, quando eu entrei na universidade, abriu um leque, me especializei e agora consigo conversar com aquele intolerante. Tudo isso acendendo uma vela para os nossos deuses sobrenaturais, para os encantados, que a vida vai nos modificando, vai nos lapidando.

Aline Paiva: Como é sua vivência e dedicação à religião?

Alabê Huntó de Oxalá Fábio: Não é apenas vir tocar tambor. Não é só festa. O tambor é um instrumento sagrado. Tudo que está dentro do terreiro se torna sagrado. E por você está dentro, ouvir, sentir a energia, está passando uma mensagem para você. Se você se doar, se entregar, consegue evoluir.

Aline Paiva: O que são encantarias? E encantados? Famílias?

Alabê Huntó de Oxalá Fábio: A umbanda, também tambor de mina, nós colocamos falanges dos encantados. Nas suas doutrinas, eles colocam que foram pessoas que viveram no período imperial, colonial, que trouxeram a formação do nosso país. Existem outros encantados que não são do Brasil? Sim. Na festividade de Iemanjá tem os toques para os marinheiros, que são aqueles que vieram nos navios mercantes da Europa para o Brasil no período colonial, tem as falanges dos codoenses, que são encantados que vieram de alguns países da África para o Maranhão. Tem falange dos nordestinos com o cangaço.

São famílias que se encantaram em algum canto do nosso país. Temos a Amazônia que é rica na diversidade, de encantaria. Escutamos várias histórias de ribeirinhos que sumiram na água e não voltaram mais. Lógico que isso é um processo espiritual da natureza com essas pessoas que se perderam nesse caminho.

A família da bela turca, que são as três irmãs, cabocla Mariana, Jarina e Herondina. Muitas coisas se tornam segredos entre elas e passam a ser para aquelas pessoas que as recebem. Conhecemos as histórias através dos pontos, cânticos, rezas.

A pajelança é o chamamento dos pajés, que fazem trabalho de cura. Temos os caciques da pena verde, seu tupinambá, que são índios caciques juremados, ou não, são índios até de antes da invasão europeia no Brasil.

Na nossa casa, a Mãe de Santo pratica o batizado do encantado e do filho. É aquela firmeza do médium que carrega aquele encantado, quem é o primeiro que vem com ele e segue para vida toda. E no tambor de mina temos recolhimento, que são com voduns.

Aline Paiva: O que achas desse tipo de pesquisa?

Alabê Huntó de Oxalá Fábio: Isso é uma grande vitória pra gente, de abrir as portas para quem quer escrever a nossa identidade. Muito se foi apagado da história do negro do Brasil. Com essa nova roupagem, com esse novo tempo que estamos, tem muitas pessoas que estão escrevendo a nossa história, que seu trabalho seja executado com êxito.

Organizadores

Hermes de Sousa Veras
Jerônimo da Silva e Silva

REVISTA
ENTRERIOS

Revista do Programa de
Pós-Graduação em Antropologia da
Universidade Federal do Piauí