



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

Dissertação de Mestrado

**SOBRE VEIAS D'ÁGUAS E SEGREDOS DA MATA: FILOSOFIA *UBUNTU*
NO TERREIRO DE TAMBOR DE MINA**

Luís Augusto Ferreira Saraiva

Brasília – DF

2018

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

Dissertação de Mestrado

**SOBRE VEIAS D'ÁGUAS E SEGREDOS DA MATA: FILOSOFIA *UBUNTU*
NO TERREIRO DE TAMBOR DE MINA**

Luís Augusto Ferreira Saraiva

Dissertação apresentada à obtenção do título de mestre em Metafísica, pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília – Área de Concentração: Ontologias Contemporâneas.

Orientador: Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento

Brasília – DF

2018

LUÍS AUGUSTO FERREIRA SARAIVA

**SOBRE VEIAS D'ÁGUAS E SEGREDOS DA MATA: FILOSOFIA *UBUNTU* NO
TERREIRO DE TAMBOR DE MINA**

Dissertação apresentada à obtenção do título de mestre em Metafísica, pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília – Área de Concentração: Ontologias Contemporâneas.

Aprovado em / /

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento – UnB
(Orientador)

Prof. Dr. Renato Nogueira dos Santos Junior – UFRRJ

Prof. Dr. Pedro Ergnaldo Gontijo – UnB

Prof. Dr. Rodolfo Pais Nunes Lopes – UnB
(Suplente)

À Elci Gomes de Castro, *in
memoriam*. Aquela que primeiro me
pegou em seus braços, me deu um
beijo e me benzeu.

“Salve os Terreiros que o Pai Oxalá mandou!
Turquia, Casa das Minas e a Casa de Nagô.
Viva Deus! Viva as Rainhas! E os Reis da Encantaria!
Rei Badé, Rei Verequete
E o Rei de Alexandria.
Rei Guajá, Rei Surupira
Rei Dom Luís, Rei Dom João
Rei dos Feiticeiros, dos Exus e Rei Leão
Rei Oxossi, Rei Xangô
Rei Camungá, Rei Xapanã
E Barão Rei de Guaré
Protejam o Boi do Maracanã
O Rei da Bandeira, e o Rei da Maresia
Bendita Baiana! Salve o Rei da Bahia!
E os Reis que não falei em verso, falo no meu coração
Salve o Rei dos Índios! Salve o Rei “Sebastião”!
(Mestre Humberto de Maracanã – Reis da Encantaria)

AGRADECIMENTOS

Lembro-me ainda das histórias que minha Avó contava sentada no quintal da casa de taipa onde morávamos, que quando menina; sua Avó (minha tataravó) dançava na Casa das Minas. E que sua mãe (minha bisavó) dançava no Tambor de Zé Negreiros.

À Exú que me trouxe até terras candangas, aos meus Inkices; Kasuté Lembá e Matamba, ao meu Voduns; Averekete e Averssan, a São Benedito; santo preto, que é nesse que eu confio! E a todas as minhas entidades que me protegem e me guardam.

À minha mãe Waldinete Genilde Ferreira; amor e saudade que nos unem há tantos anos.

Às boas amizades da terrinha maranhense; Stefi, Cissa Serra, Nuno Lilah Lisboa, Thiago David.

Aos professores que nessa vida se fizeram sempre presentes; Nila Michele, Marcus Baccega, e Tácito Borrvalho.

Ao meu querido orientador; Prof. Wanderson Flor (Uã) que me ajudou até aqui e que faz da filosofia; poesia.

À lindíssima amiga; Aline Matos, que me abraçou e me acolheu como um irmão.

Às amigas; Gabi e Letícia, pelo carinho, pelo afeto e por terem me abrigado em sua casa.

Ao amigo Prof. Rodolfo Lopes; pelas conversas inspiradoras da Filosofia Antiga.

Ao Prof. Gabriele Cornelli; pela confiança nesta pesquisa.

Ao amigo Eliseu Amaro; que desde o primeiro dia do programa da Metafísica acabamos nos tornando companheiros inseparáveis da Filosofia e sem dúvidas... Da cervejinha sempre bem gelada!

Ao amigo Salazar e a Obirin Odara; pelo tanto carinho nos envolvem.

À Romário Basílio; tenho tantas saudades de nós dois...

Ao Grupo Calundu; Guilherme, Gerlane, Adélia, Phelipe, Iyaromi, Clara, Nathália.

Aos meus irmãos de santo; Ana Paula, Carlos Machado, Paloma
Gomes.

Ao bar da Codorna, ao bar do Zezin, a bar da tia Célia (fofa); tantas
boas conversas tive por lá.

Tanto são os sons dos Tambores...

Á todas (os) vocês... Obrigado!

;

RESUMO

O presente trabalho buscou fazer uma reflexão sobre o estudo da Filosofia Africana na potencialidade de compreender outros espaços de produção do conhecimento filosófico. Dessa forma, o estudo visa apresentar e discutir sobre a Filosofia *Ubuntu*, esta que é uma Filosofia da compreensão Bantu de mundo. Nesta pesquisa foi possível fazer uma leitura das noções de pessoa, e comunidade que são presentes no Tambor de Mina. O Tambor de Mina é uma religião originada da experiência negro africana no Brasil e que é bastante difundida no nordeste do país, em especial no Estado do Maranhão. A nossa intenção é fazer uma leitura do Tambor de Mina a partir da perspectiva *Ubuntu* e entender que as religiões afro-brasileiras e de matriz africana são produtoras de conceitos como também expressões da Filosofia.

Palavras-chaves: Filosofia Africana. Ubuntu. Tambor de Mina.

RÉSUMÉ

Le présent travail a cherché à réfléchir sur l'étude de la philosophie africaine dans le potentiel de compréhension d'autres espaces de production de la connaissance philosophique. Ainsi, l'étude vise à présenter et à discuter de la Philosophie *Ubuntu*, qui est une Philosophie de la compréhension Bantu du monde. Dans cette recherche, il était possible de faire une lecture des notions de personne et de communauté qui sont présentes dans le Tambor de Mina. Le Tambor de Mina qui est une religion est issu de l'expérience africaine noire au Brésil et est très répandue dans le nord-est du pays, en particulier dans l'État du Maranhão. Notre intention est de faire une lecture du Tambor de Mina du point de vue *d'Ubuntu* et de comprendre que les religions afro-brésiliennes et africaines sont des producteurs de concepts et d'expressions de la philosophie.

Mots-clés: Philosophie africaine. Ubuntu. Tambor de Mina.

SUMÁRIO

Capítulo I

Das travessias do Porto da Mina à ilha de Upaon-Açu

1. A árvore de Zomadônu
2. As aberturas de Nagô Abioton
3. Memórias do Egito e da Turquia
4. A virada da mata

Capítulo II

“Eu sou porque nós somos!” Seria isto Ubuntu?

1. Convite a uma reflexão sobre Filosofia(s) Africana(s)
2. Filosofia *Ubuntu*
 - 2.1 *Ubuntu* enquanto ética
 - 2.2 *Ubuntu* enquanto epistemologia e ontologia
3. *Ubuntu*: um enfrentamento ao pensamento moderno colonial
4. Mas afinal, que(m) é *Ubuntu*?

Capítulo III

Filosofia *Ubuntu* no Tambor de Mina

1. *Ubuntu* sobre as águas Jeje-Nagô
 - 1.1. Somos o Terreiro e a vida em comunidade
 - 1.2. A noção de Pessoa no Tambor de Mina
2. *Ubuntu*, a cura e a promessa
 - 2.1. Pajelança: a metafísica da cura
 - 2.2. O Boi que brinca na Mata
 - 2.3. O Boi que brinca na Cidade
 - 2.4. A brincadeira de promessa
 - 2.5. Chama o boi pra brincar no Terreiro
3. *Ubuntu* e os conceitos para uma Filosofia da Encantaria ou *Cosmoencantar*

INTRODUÇÃO

As palavras que se seguem neste trabalho não resumem a minha perene inquietação pelo estudo da Filosofia. É imprescindível que a característica principal do filósofo seja o questionamento; indagar-se com o mundo e a forma como ele se apresenta é a atividade da qual inteiramente se ocupa o espírito filosófico.

Esta pesquisa, sem dúvidas, está atrelada à minha experiência de vida e a minha trajetória acadêmica. Ela começa muito antes da minha inserção no Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília. Ela se inicia com os primeiros contatos com a Filosofia Africana, onde tive a oportunidade de descobrir que há outro tipo de produção filosófica que se apresenta forado cânone da Filosofia. Sendo assim, me deparei com um novo estranhamento; a possibilidade da construção de conceitos e problematizações que pudessem ser críticas às especulações e normas da Filosofia Acadêmica.

Em seguida, com a participação em eventos como o IV Ciclo de Estudos ocorrido na PUC Goiás em 2015, e o III Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação realizado pela Faculdade de Educação da UFBA também no mesmo ano. Encontros que tratavam sobre o debate de Filosofia Africana e Afro-brasileira nos currículos escolares me possibilitaram a construção de uma nova percepção sobre a Filosofia.

Tais eventos traziam um modo diferente de conceber a identidade e atentavam para uma concepção de Filosofia que estivesse entrelaçada a uma dinâmica de movimento que fosse oriundo da experiência. O encontro com o filósofo Enrique Dussel e com o historiador congolês Jacques De Pelchien foi à certeza da continuidade deste trabalho.

Em meio a tantas encruzilhadas, tive a oportunidade de fazer amizades e conhecer pesquisadores que estão envolvidos com a Filosofia Africana e Afro-brasileira entre eles: o Prof. Dr. Wanderson do Nascimento, professor da UnB o Prof. Dr. Eduardo Oliveira, professor da UFBA, e o Prof. Dr. Renato Noguera, professor da UFRJ, autor do livro *O Ensino de Filosofia e a Lei 10.639 (2014)*, que investiga sobre a influência de antigos filósofos egípcios na cultura grega.

O contato com obras de Filosofia Africana e, conseqüentemente, o seu debate e produção no Brasil contribuiu para que eu pudesse refletir sobre uma nova leitura da História da Filosofia. O que, por ventura, faz com que os almanaques de Filosofia não apresentem em suas páginas filósofos e filósofas negros? O Brasil, um país majoritariamente composto por pessoas negras, e que em seu cerne de formação reflete a mais vasta experiência cultural africana. Por que tal experiência negro-africana não pode ser analisada pelas ferramentas da Filosofia? Se a Filosofia que se detém em ser um tipo de conhecimento Universal, por que tende a recusar a produção de conhecimento de determinados grupos? Seria então, o conhecimento e o saber filosófico apenas uma fagulha de um determinado tempo e espaço geográfico limitado? Indagações...

Parece ser muito confortável ouvir falar sobre; História Africana, Antropologia Africana, Política Africana e ao mesmo tempo estranharem-se os ouvidos ao se escutar o termo Filosofia Africana (HOUNTONDI, 2010). Surge uma noção de disputa política em torno do poder pelo conhecimento, em que a Filosofia a qual conhecemos se torna a afirmação de um poder geopolítico onde suas produções são localizadas em um lugar muito específico: o Ocidente.

Para Noguera:

O conhecimento é um elemento-chave na disputa de na manutenção da hegemonia. Sem dúvida, o estabelecimento do discurso filosófico ocidental como régua privilegiada do pensamento institui uma desigualdade epistemológica. Uma injustiça cognitiva que cria escalas, classes para o pensamento filosófico, estabelecendo o que é mais sofisticado e o que é rústico e com menos valor acadêmico. Essa injustiça cognitiva é capaz de definir status, formar opinião e excluir uma quantidade indefinida de trabalhos intelectuais. (NORGUERA, 2014, p. 23)

Em meio às leituras sobre Filosofia Africana, comecei então a perceber que pensamentos foram silenciados ao longo da História. Contudo, o silêncio imposto aos diferentes pensamentos assumiu um caráter específico que horas se comportava de modo sutil e por vezes violento; tal atitude se desdobrava na ação do racismo que recusava toda e qualquer forma de

sabedoria do mundo africano e que naturalmente recusava a condição de humano dos africanos.

Logo, o meu interesse pela Filosofia Africana se apresenta de forma ainda maior diante dessas inquietações. Ora, sou um ser negro do qual perpassa por mim a experiência do racismo. E em segundo, sou um ser que nascido em meio a uma sensibilidade de mundo que historicamente foi e é perseguida; a experiência da religião de matriz africana e afro-brasileira. É justo que como um produto da diáspora, e misturado em histórias (BIDIMA, 2002) possa refletir sobre as histórias que contaram a cerca da minha existência.

Pensar sobre a existência e buscar dentro da filosofia Africana “um clamor de reconhecimento da humanidade” (NASCIMENTO, 2016, p. 243) é que faz dessa pesquisa ser um posicionamento político e científico sobre a produção de conhecimento não eurocêntrico.

As reflexões que aqui se fazem presentes representam imagens da experiência de mundo que possui o Tambor de Mina, religião que se constrói a partir da experiência africana no Brasil no Estado do Maranhão; meu local de origem e nascimento. E é meio aos sons dos Tambores do Maranhão que me coloco de forma audaciosa ao trazer para o campo da Filosofia Acadêmica o Tambor de Mina como uma forma de pensamento autêntico que denota si extrema complexidade, sabedoria, e o mais importante; a manutenção da condição de humano que um dia foi retirado dos seres africanos.

Mesmo sendo o Tambor de Mina um tema muito estudado pela Antropologia, pela Sociologia e pelas Ciências da Religião. Essa pesquisa buscar refletir sobre temas filosóficos presentes nesta religião que sustenta “uma cosmologia integrada da realidade, que poderíamos chamar de holística, na medida em que pensa uma interconexão radical entre todos os elementos da natureza humana e não humana” (NASCIMENTO, 2016, p. 157). Nesse sentido o Tambor de Mina buscar estar a todo tempo manter uma inter-relação com a natureza, natureza esta composta por diferentes níveis de mundo.

O Tambor de Mina se comporta como muito mais do que uma religião; é um modo de vida integrado a tudo aquilo que é vivo e que compõem a natureza.

Ao procurar um conceito de humano dentro do Tambor de Mina, utilizei aqui uma perspectiva da Filosofia Africana; o pensamento *Ubuntu*. A

Filosofia *Ubuntu* é uma fonte do pensamento Bantu africana que busca justamente pensar de humanidade interconectada.

Em *Ubuntu* é presente um princípio de força vital que há nos seres que compõem a humanidade, tal força vital também é presente no Tambor de Mina. Essa dinâmica sobre o conhecimento religioso revela a herança ancestral no povo africano no Brasil, tal como uma aproximação à Filosofia Africana.

Com o objetivo de fazermos uma leitura *Ubuntu* do Tambor de Mina durante a composição desse trabalho, senti a necessidade de buscar outras vozes do pensamento que não estavam dentro dos livros e tão pouco dentre os intelectuais. Se uma religião é feita por pessoas e essas pessoas mantêm aspectos morais que se inter-relacionam com a natureza significar dizer tais pessoas também são detentoras de conhecimento. Muitas vozes que estão gravadas neste trabalho são vozes de mulheres e homens que não apenas vivem ou fazem parte do Tambor de Mina, mas são pessoas que tem no Tambor de Mina uma maneira particular de conceber o mundo.

Desta forma, este trabalho de Filosofia que busca uma análise Metafísica do Tambor de Mina mantêm diálogo com a História e com a Antropologia. O que denuncia a minha formação como historiador na tentativa de buscar pensar um novo conceito de História para se pensar a História das religiões afro-brasileiras de matriz africana.

Sendo assim, este trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro deles busco fazer uma crítica ao conceito moderno de História que trata a História unicamente aquilo que está escrito, não aceitando a memória enquanto uma fonte do conhecimento histórico. Mas, para meios metodológicos buscamos apresentar a História das principais Casas de Tambor de Mina no Maranhão a partir da mais ancestral, isto não significa uma apresentação em graus hierárquicos como conhecemos em nossa sociedade, mas é uma apresentação que se pauta na Ancestralidade e nas relações comunidades que cada Casa de Tambor de Mina estabelecia.

A intenção do segundo capítulo é apresentar a Filosofia *Ubuntu* como um princípio ético, epistemológico e ontológico que pensa e repensa o conceito de humanidade. *Ubuntu* possui a característica do pensamento que movimenta o ser e que se manifesta em uma força vital para com o próprio ser.

Em outras palavras, *Ubuntu* é uma noção de humano presente entres os povos Bantu que serve para pensar o humano que possui o Tambor de Mina.

Por fim, no terceiro e último capítulo busco estabelecer aproximações entre a Filosofia *Ubuntu* e o Tambor de Mina. O que de *Ubuntu* é possível ter dentro dessa religião? Tal, relação se torna presente nas festas, na linguagem ritual e na organização da vida em comunidade.

Tivemos no decorrer dessa obra discutimos sobre as noções de pessoa e comunidade que são presentes no Tambor de Mina, assim como debater sobre as concepções que a Filosofia *Ubuntu* tem adquirido no ocidente.

CAPITULO I

Das travessias do Porto da Mina à ilha de Upaon-Açu

1. A árvore de Zomadônu

*“Da Mina eu vim,
Da Mina de tororô,
Se eu não disser meu nome.
Ninguém sabe quem eu sou.”
(Doutrina de Tambor de Mina Casa Fanthi
Ashanthi)*

Histórias humanas são contadas à mesma proporção em que são vividas. Entretanto, isto só seria possível se a construção do projeto moderno sobre o conceito de História não tivesse se aprofundado única e inteiramente no espírito universal da Razão, esta, que reduz as inúmeras diversidades que possuem as mais distintas sociedades em graus hierárquicos; dividindo-as entre “mais evoluídas” e “menos evoluídas”. Tal conceito surgiu com a herança de Hegel (1887) para o estudo da História, que classificou sociedades de acordo com sua ordem de aparecimento na História e suas condições geográficas perante a linha do tempo em que operaria o espírito humano do progresso.

Esta tentativa de submeter a História ao olhar dos grandes eventos excluiu a participação e interação das sociedades que com suas diferentes particularidades interagiam entre si no mesmo espaço até mesmo em espaços distantes. A História havia ganhado a prerrogativa de enquadrar grandes civilizações ao espírito universal, e aquelas que pouco ou ao quase nada desenvolveram não seriam as responsáveis a dar continuidade ao percurso da História. Da mesma forma, o projeto moderno de exclusão não concebeu a cultura como uma forma dinâmica do social, a história passou a ser entendida com um caráter evolutivo e linear que caminha para um determinado fim. Os grupos que não concebem essa visão teleológica de História, juntamente com a ausência de uma marcha do progresso, seriam automaticamente deixados para trás e explorados pelas ditas civilizações “mais evoluídas”.

Desta forma, seria a História também um “*apagamento de nomes.*” (BIDIMA, 2002, p. 4). Sobre este olhar do filósofo camaronês Bidima é que os

conceitos de História que foram impostos pela modernidade não nos são aqui suficientes para entender o Tambor de Mina no Maranhão.

Ora, de todo modo, não nos prenderemos em constituir toda a trajetória do Tambor de Mina, pois seria quase que impossível em um trabalho que pretende pensar de maneira filosófica como esta religião afro-brasileira se constitui enquanto um *locus* do pensamento negro no Brasil. Aqui, apresentaremos a parte de uma História, das inúmeras Histórias e memórias que atravessaram o Atlântico, e que foram semeadas em diferentes solos durante os séculos XVIII e XIX.

Sendo assim, por meio das memórias e Histórias que atravessaram o Atlântico, a ilha de Upaon-Açu¹ se constituiu enquanto um lugar que guarda a tradição ao culto aos Voduns² da antiga família real do reino do Abomey³. Separados e ao mesmo tempo unidos pelo Atlântico, “Áfricas” e “Brasis” se conectam por meio de memórias que são capazes de ressignificar mundos, uma vez que esta “memória não é feita de ‘lugares’ inamovíveis, ela se constitui por ‘lugares indicativos’ que são, de fato, indicadores” (BIDIMA, 2002, p. 6).

A memória do Tambor de Mina no Maranhão como pretendemos compreender é constituída pelas inúmeras memórias de seus integrantes que atravessaram décadas e que ainda hoje são responsáveis pela manutenção do culto. Memória esta que está ligada aos meios de transmissão oral, a qual a palavra se constitui enquanto agente; uma força motora que não separa o mundo em dicotomias ontológicas⁴. E é nela que se compõe a difusão do

¹Upaon-Açu era o antigo nome da cidade de São Luís dado pelos Tupimambás antes da chegada dos franceses. (Lacroix, 2008)

²O culto dos voduns foi trazido para o Brasil e para as Américas com escravos procedentes do antigo Reino do Daomé. Por essa razão, além do Daomé, o Haiti e o Maranhão, tornaram-se “terras” dos voduns de onde a religião se expandiu para outras regiões. O antigo Reino do Daomé na África Ocidental, conhecido de aproximadamente 1600 a 1900, sediado na região pertencente ao Benin, falante da língua Ewe-Fon, conhecida no Brasil como jeje, foi o berço desta religião. (FERRETTI, 2006, p.1)

³[...] Verger confirmou que a maioria dos voduns das famílias reais de Davince e Savaluno, em São Luís eram nomes de Ancestrais divinizados da família real do Abomé. (PARÉS, 2016, p. 248)

⁴Descartes instituiu um dualismo que três séculos de pensamento filosófico têm tentado superar ou reconciliar. Dualismo é a suposição de que há duas substâncias distintas, mutuamente exclusivas e mutuamente exaustivas, a mente e o corpo, cada uma das quais habita seu próprio domínio autocontido. Tomadas em conjunto, as duas tem características incompatíveis. O maior problema enfrentado pelo dualismo e por todas aquelas posições cujo objetivo é superar o dualismo, tem sido explicar as interações dessas duas substâncias

conhecimento, ainda não podemos pensar tal experiência enquanto fatores separados que afastam a vida cotidiana da religiosidade, pois é neste espaço de memória que a concepção de pessoa que aparece no Tambor de Mina se converte em uma totalidade – o Todo – onde Filosofia, História, Voduns e outras pessoas abrigam o mesmo ambiente no universo. Tudo está interligado e assume seu lugar devidamente.

A palavra, neste sentido, também dá sustentação à memória. Ainda, outros agentes se formam quando percebemos que “[...] no universo tudo fala: tudo é fala que ganhou corpo e forma.” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 172). Assim, os *Abatás*⁵ e seus *Abatazeiros*⁶ também se constituem enquanto corpo e forma, um é para o outro uma sequência de transmissões de energias que compõe a existência. O *Abatazeiro* existe para o seu *Abatá*, assim como o *Abatá* existe para o seu *Abatazeiro*, e ambos existem para o Tambor de Mina. Isto não se projeta apenas entre *Abatás* e *Abatazeiros*, mas também entre *Voduns* e suas *Vodunsis*.⁷ Há nesta sincronia uma inter-relação com a natureza, pois os *Voduns* do Tambor de Mina também se fazem presentes nas relações de pessoas que participam do culto de modo direto e indireto. É então o Tambor, o elemento que leva o nome da religião dos *Voduns* no Maranhão, um agente que está inserido na memória africana presente nos Terreiros de Tambor de Mina; ainda, é dentro dessa estrutura que “liga ao comportamento cotidiano da humanidade e da comunidade, a ‘cultura’ africana a qual não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 169).

A reflexão de Hampaté Bá nos faz entender que a dinâmica do Tambor de Mina e de todos seus agentes presentes faz parte da experiência em que a vida interliga-se à devoção pelo *Vodum* numa relação complexa e abrangente.

aparentemente não miscíveis, já que, a partir da experiência e da vida cotidiana parece haver uma manifesta conexão entre ambas no comportamento ordenado pela vontade e nas reações psíquicas de resposta. (GROSZ, 2000, p.54)

⁵Instrumento percussivo revestido de couro de animal que é tocado com as mãos.

⁶O *Abatazeiro* também pode ser chamado de *huntó* como no Daomé (COSTA EDUARDO, 1982, p. 74)

⁷Termo de origem Fon que designa toda aquela que recebe a força do *Vodum*, eram as responsáveis pela ordem do culto *Jeje*. (SARAIVA, 2017, p. 8)

Desta forma, a nossa proposta é de nos desvincularmos das tradições modernas as quais são utilizadas para pensar a História, como também a Filosofia.

Apresentamos aqui neste capítulo uma breve trajetória do Tambor de Mina como também nos inquietaremos em compartilhar uma História que respeite os agentes que durante anos de escravismo e colonialismo foram silenciados, e negados suas formas de pensamento.

Há ainda, uma crítica a este tipo de narrativa moderna que silenciou povos negros da Diáspora: chamemos a atenção para que tipo de Histórias são contadas sobre nós; negros.

Histórias nas quais se sondam nossas próprias *constituições e situações*, história nas quais se separam *narrativas intrincadas* que nos levam e transportam em direção a um novo lugar; histórias que nós antecipamos por nossa audácia e que nos capturam; histórias, finalmente, que se conjugam no condicional de tanto que suas armadilhas conduzem a língua às nossas categorizações arriscadas. (BIDIMA, 2002, p.1)

Somos sim, de fato, seres mergulhados em Histórias das quais inúmeras narrativas nos compõem. Há no Tambor de Mina a sua História em particular, a sua memória. Perpassam pelo Tambor de Mina inúmeras travessias que saíram desde o porto de São Jorge da Mina⁸ até o Maranhão. Insiro-me aqui também em meio a essas travessias. Pois é, ainda, necessário fugir das armadilhas históricas que são constituídas por uma idealização de humano e de centralidade europeia acarretando a subjugação de outros seres. Seres estes que foram tragados pelo racismo atrelado à experiência de construção de um conceito de História Moderna a qual majoritariamente pessoas africanas e seus remanescentes passaram. Tais ideias percorreram todo o Atlântico apresentando em sua estrutura elementos de violência e de abuso.

Com o objetivo de introduzir uma História do Tambor de Mina no Maranhão, percebemos que Histórias também são compostas de Filosofia, e

⁸Porto que “constituiu um segmento da rede que liga Portugal ao [...] trato negreiro marítimo naquelas partes africanas” (ALENCASTRO, 2000, p. 30).

principalmente por vidas, desde que procuremos narrar Histórias de nós e sobre nós.

Além disso, apresentaremos por meio da perspectiva *Ubuntu*,⁹ entender as experiências vividas provenientes das tradições Ewé, Fon e Iorubá que no Maranhão se desdobram em uma agregação jeje-nagô. Portanto, reconstruiremos de modo conciso as Histórias das mais antigas Casas de Tambor de Mina.

E é nesta seara de Histórias e de memórias que nos atravessam a qual encontramos uma raiz fixa da memória dos Jejes no Maranhão. A árvore das lembranças do Daomé; a Casa das Minas, ela se constituiu como a primeira Casa de culto do Tambor de Mina no Maranhão e serviu de modelo para as demais Casas de Tambor de Mina espalhadas pelo Estado. Para recompor em uma breve narrativa sobre a Casa das Minas, tivemos que recorrer às análises feitas sobre as tradições africanas presentes no Maranhão, que foram imensamente estudadas pelos antropólogos Sérgio Ferretti Mundicarmo Ferretti, como também aos estudos feitos por Nunes Pereira. Somado a isso, nos deslocamos até a Casa das Minas para colher Histórias que ainda não foram contadas e que podem ser entendidas por quem conhece este espaço. Sendo assim, para início, buscamos entender o significado do termo *Mina* que segundo Sérgio Ferretti:

O termo *mina* deriva do Forte de São Jorge da Mina, na Costa de Ouro, atual República do Gana, um dos mais antigos empórios portugueses de escravos na África ocidental. É também o nome de um dos grupos que naquela região, desde cedo foi absorvida pelo tráfico de escravos precedentes da região do golfo do Benim, África Ocidental. (FERRETTI, 2009, p.09)

Isto nos faz deparar com um fator interessante sobre a dinâmica da construção do Tambor de Mina no Maranhão: a denominação *Mina* passou a dar nome a toda o grupo de pessoas africanas que chegavam na condição de escravizado em São Luís. Surgindo assim o que se chama de “nações”¹⁰

⁹Sobre *Ubuntu* falaremos mais precisamente no segundo capítulo.

¹⁰ O termo nações se refere ao local geográfico de um grupo étnico e sua tradição cultural (por exemplo, os que falavam Yorubá da Nigéria eram os Nagô, Ketu, Ijejá, Egba etc.) A consequência inesperada dessa divisão foi que o conceito de nação desempenhou um papel

dentro Tambor de Mina, seriam elas; Mina-Jeje, Mina-Nagô, Mina-Cambinda, Mina Fanthi-Ashanthi, Mina-Tapá e Mina-Cacheu (FERRETTI, 2009, p. 02). Cada grupo proveniente das regiões da Costa do Ouro contribuíram com maneiras de entender o mundo para a formação do Tambor de Mina. Entretanto algumas dessas “nações” se perderam com o tempo e não foi possível construir uma literatura que analisasse as diferenças e proximidades entre elas. Muitas reminiscências de “nações” foram incorporadas em outras “nações”. Um exemplo seria a Casa de Nagô que segundo a tradição oral teria sido fundada por uma sacerdotisa da nação Nagô-Tapá e outra da nação Cabinda (OLIVEIRA, 1989, p. 32). Mas a Casa que teria servido de padrão para as outras Casas de Tambor de Mina é o Querebentã de Zomadônu, como também é chamada de Casa das Minas, ou a Grande Casa Mãe das Minas. Ela é localizada no centro da cidade de São Luís, fundada ainda no século XVIII, foi o Terreiro que durante décadas manteve o culto dos Voduns Jejes e hospedado alguns Voduns Nagôs¹¹ no Maranhão.

Hoje em dia, a Casa não se apresenta mais em atividade como em décadas passadas. Sua última Vodunsi, Dona Deni de Toy Lepon¹² faleceu no ano de 2015, encerrando-se assim o ciclo das Vodunsis da Casa das Minas. O Tambor de Mina na Casa de Zomadônu¹³ se constituiu enquanto uma irmandade de mulheres que fortemente gerenciavam o culto, pois “a irmandade era uma espécie de família ritual, em que africanos desenraizados de suas terras viviam e morriam solidariamente” (REIS, 1996, p. 04).

Dessa forma, elas eram as responsáveis pela conservação dos segredos de adoração aos Voduns. Sua composição de irmandade se refere a

importante para a manutenção de várias identidades étnicas africanas e para a transmissão cultural e as tradições religiosas. (JENSEN, 2011, p. 1)

¹¹ No Maranhão os Voduns Nagôs correspondem aos Orixás de origem iorubá, tal fato ocorre pois, os povos Jeje liam as divindades do povo Nagô como Voduns.

¹² Lepon é o filho mais velho de Acoosi e, como todos os voduns velhos usa bengala. Dona Deni diz que ele é velho muito brincalhão, gosta de festas e ajuda o pai na cura das doenças. (FERRETTI, 2009, p. 116). Segundo a tradição no tambor de Mina, o Vodum Acóssi está relacionado ao Orixá Obaluaé, o pai das curas e das doenças.

¹³ É o dono chefe da Casa. É o chefe de uma das famílias ou de uma das linhagens do clã de Davice. Foi o Vodun protetor da fundadora e das primeiras mães. Veio nelas para organizar a Casa. Qualquer festa tem que ser começada com ele. É o que abre as portas. É também chamado de Babantô, e tem outros nomes em jeje, que parecem em vários de seus cânticos, mas que não se costuma revelar. [...] As dançantes dizem que não conhecem a história dele e sabem apenas que é um rei, filho de outro rei. (FERRETTI, 2009, p. 104)

uma manutenção coletiva da Casa, seja no preparo das festas, das relações de parentescos; fato este que se assemelhava ao culto dos Voduns do Daomé onde o “culto dos antepassados estava indissolavelmente ligado ao funcionamento do sistema de parentesco”. (PARÉS, 2016, p. 58). E claro, na participação dos rituais, assim como também a perpetuação da dimensão do segredo, que era bastante presente na Casa das Minas. Este último refere-se aos segredos dos rituais que eram feitos dentro da Casa de Zomadônu a qual constituem segredos importantes sobre os quais pessoas do Tambor de Mina não costumam falar (FERRETTI, 2009, p. 233). Esta dimensão do segredo que compunha a irmandade de mulheres da Casa das Minas caracterizou a importante presença da liderança feminina durante toda a História dessa Casa.

Assim, entendemos que o segredo também se constitui enquanto um agente de transmissão do conhecimento que era empregado dentro do Terreiro de Zomadônu, tendo em vista esta esfera a qual podemos chamar de filosófica, se considerarmos que

“[...] nas religiões brasileiras de matrizes africanas que, mais que religiões, são modos de vida orientados, em sua quase totalidade, por valores herdados das sociedades tradicionais africanas, que legaram suas compreensões do mundo” (NASCIMENTO, 2015, p. 65).

O segredo se compõe também enquanto um agente, e ao mesmo tempo compõe uma natureza de pessoa que é encontrada dentro do Tambor de Mina. Aqui, apontamos uma pequena crítica ao estudo de Sérgio Ferretti sobre a Casa das Minas. O antropólogo classificou a dimensão do segredo apenas como um “mistério”, sem dar muita importância sobre os motivos que sustentavam tal segredo, fantasiando assim a importância da necessidade de se preservar determinadas palavras que eram pronunciadas dentro do Querebentã.

Mas, o que pretendemos justificar sobre o motivo as quais determinadas coisas não eram ditas pelas sacerdotisas é que por meio das considerações de Hampâté Bá identificamos que:

Nas tradições africanas [...], a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico

por excelência, grande vetor de “forças etéreas”, não era utilizado sem prudência. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.169)

Sendo assim, a motivação de não se comentar determinadas palavras dentro do Querebentã estava atrelada ao um posicionamento moral que era mantido dentro da Casa das Minas. Neste sentido, Hampaté Bá chamava a atenção que para a tradição oral africana o alcance do conhecimento tem que estar atrelado à vivência. Logo, não fazer parte do interior da comunidade impede ao conhecimento sobre a sua realidade, “pois o ensinamento não é sistemático, mas ligado às circunstâncias da vida. Este modo de proceder pode ser caótico, mas, em verdade, é prático e muito vivo” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 183).

O segredo faz parte do conjunto de memórias coletivas das quais eram compartilhados entre as Vodunsis. Ainda, este caráter mágico que possui a palavra se desdobra em vários aspectos que fazem com que a Casa das Minas tenha se composto enquanto uma experiência particular dentro das experiências de religiões afro-brasileiras. Estes elementos simbolizam particularidades que foram compartilhadas durante décadas dentro da Casa das Minas, isto, faz com que ela tenha se tornado em um núcleo fechado e ao mesmo tempo aberto; fechado no sentido de não ter filiado nenhuma outra casa que tenha vindo de suas águas (SANTOS; NETO, 1989, p.36) e aberto, pois, a mesma possuía relações de irmandade com a Casa de Nagô.

Dentre suas especialidades podemos identificar algumas que nos ajudam a entender o quanto o culto Jeje na Casa das Minas se concentrava em uma esfera de representação da memória do antigo reino do Abomey no Brasil. Em primeiro lugar, na Casa das Minas apenas mulheres poderiam “receber¹⁴ os Voduns”, enquanto os homens que participavam do culto ficavam apenas responsáveis pelos toques dos atabaques. Entretanto, uma curiosidade se faz perceptível referente a organização do culto Jeje na Casa das Minas, quando

¹⁴ Para o Tambor de Mina “Receber os Voduns” corresponde ao ato do transe; a incorporação mediúnica. Outras expressões também podem ser encontradas, tais como: “Atuado”, “Irradiado”, “Caiu no Santo”, “Tó com o Branco” (HALPERIN, 1977).

identificamos que alguns Abatazeiros poderiam receber¹⁵ Voduns e mesmo em transe continuavam tocando os abatás, informação que registrou Ferretti:

Dona Amância, falecida em 1976, aos 74 anos, e que dançou com oito anos, em 1910, fazia referência a um velho africano, tio Basílio que usava uma toalha quando recebia seu vodum, e que teria sido um dos poucos homens a receber vodum na Casa. Dona Deni diz que também ouviu falar que tio Basílio foi um africano que era tocador e recebia, como encantado, o senhor Daco-Donu, que só veio nele e não veio mais depois da morte dele. Parece que tio Basílio era casado, usava toalha em diagonal e não dançava (FERRETTI, 2009, p.57-58).

Este fator se apresenta de modo instigante para a nossa pesquisa. Ainda, em entrevista (2017) com Sebastião Cardoso Jr. (Sebá) filho do Terreiro de Yemanjá, localizado no Bairro da Fé em Deus, chefiado por Mãe Dedé, nos confirmou que “havia alguns Abatazeiros da Casa de Nagô que recebiam seus Voduns, mas que não podiam dançar, sendo assim tinham que abrir seus terreiros em outros lugares”. (SEBASTIÃO, 2017). Outra Casa de Tambor de Mina onde aparece o registro de um Abatazeiro que recebia santo é o caso de “Valdir Guimarães, filho adotivo de pai Euclides, Valdir era bom tocador de abatá como ninguém, mas também virava no santo” (FERREIRA, 2014, p. 124). Sendo assim, observamos dentro da estrutura ritualística do Tambor de Mina que de fato alguns tocadores de abatás também poderiam entrar em transe com os Voduns.

Atualmente, em muitas Casas de Tambor de Mina do Maranhão pode-se ver a presença de homens como pais de santo e até mesmo Abatazeiros que não recebem Voduns – o que também não se configura enquanto uma regra geral - mas, diante de todas as pesquisas e da tradição oral sobre a Casa das Minas e, conseqüentemente, da Casa de Nagô podemos confirmar que apenas mulheres poderiam receber seus Voduns.

¹⁵Este fato se compõe com uma prerrogativa interessante, pois se difere das tradições do Candomblé pelo Brasil. Os Abatazeiros são semelhantes aos cargos de Ogãs dos Candomblés de nação ketu e aos Kabondos do Candomblé de nação Angola, como também nos Candomblés de nação Jeje-mahi. Contudo a figura do Ogã “no Maranhão, este cargo formalmente não existe no Tambor de Mina” (FERRETTI, 2009, p. 38). Das inúmeras pesquisas sobre os Candomblés no Brasil, ele é responsável pelo toque dos tambores e também por outras atividades que lhe são destinadas dentro dos terreiros, este por sua vez não recebe santo.

Ainda, perante a dimensão da palavra e do segredo nos deparamos com o “silenciamento” do Vodum Legbá. De que forma o Vodum encarregado das comunicações¹⁶ entre os Voduns e humanos não se fazia presente na Casa das Minas? Dentro da estrutura litúrgica da Casa das Minas, não encontramos um culto¹⁷ destinado a este Vodum, da mesma forma como encontramos para os demais. O papel de comunicador era destinado aos Toquéns,¹⁸ estes eram Voduns mais jovens que possuíam a função de transmitirem a mensagem dos Voduns.

No que se mantinha na Casa das Minas, Legbá representaria uma memória de sofrimento para as Vodunsis da Casa, onde pronunciar seu nome poderia lhes trazer azar. Isto se deve ao fato de que Legbá seria o responsável pela saída forçada das famílias do Daomé do continente africano para habitar em outras terras além do Atlântico na condição de escravos.

Este evento se confirma nas pesquisas feitas por Costa Eduardo (1943), Pierre Verger (1948), Pereira Barreto (1977) sobre a Casa das Minas, onde verificam que o “esquecimento” de Legbá se dá por um fator histórico; o rei Adandozan¹⁹ afirmava-se enquanto um grande protegido de Legbá. Pois teria sido este rei o responsável por deportar a Rainha Na Agotimé para o Brasil na condição de escravizada; sendo assim, ela teria chegado até o

¹⁶[...] nenhuma comunicação pode existir entre o Criador e tal ou qual vodun sem sua intervenção. Cabe a ele assegurar a permanência das relações entre o Criador e os voduns, cada um deles gerindo um domínio particular. Isto significa que legbá assegura o controle e o domínio das vias de comunicações no mundo divino (AGUESSY, 1970, p.30)

¹⁷ [...] não recebe oferenda de alimentos, [...] nos dias de festa, antes de se iniciarem os toques, canta-se na varanda um cântico para Legba se afastar. É como um esconjuro para que ele não se manifeste. Parece-nos que há mais de um cântico com essa finalidade, mas as filhas não gostam de revelá-los e evitam respostas sobre esse assunto. (FERRETTI, 2009, p. 125)

¹⁸Dizem que os mensageiros da Casa são os Toquéns. Quem abre as portas é Zomadônu e quem abrem o culto são os Toquéns, chefiados por NagonoToçá. (FERRETTI, 2009, p.124)

¹⁹Adanzan deveria ser o rei de Daomé; no entanto, seu caráter sanguíneo faz com que seu pai, Agonglo, consulte Fa para saber se algum outro de seus filhos não dirigiria melhor o país. Fa designa Ghezo, ainda uma criança. Agonglo decide apresentar Ghezo como seu sucessor e confiá-lo a Adanzan, visto que seu fim estava próximo. Adanzan permaneceu no poder, como regente, durante 22 anos e Ghezo teve de lhe tomar o trono a força. Durante o período de regência, Adanzan, que era filho de uma outra mulher de Agonglo, não hesitou em vender a mãe de Ghezo e uma parte de sua família aos mercadores de escravos. Quando Ghezo, depois de assumir o trono tenta reencontrar sua mãe, a rainha Agotimé, encarrega dessa missão DossuYevo, por suas qualidades de fidelidade e ainda por conhecer a língua portuguesa, Migan Atindebacu o acompanhará. Ghezo, antes da partida, estabelece com eles um pacto, tornando-os seus irmãos, portanto filhos da rainha que eles deviam procurar (BARRETO, 1977, p. 56).

Maranhão e fundado a Casa das Minas. Ao narrar a trajetória da rainha negra do Daomé Parés explica que:

[...] Na Agotimé [seria] a fundadora da Casa das Minas. Essa rainha, viúva do Rei Agonglo e “mãe” de Guezo, teria sido escravizada e vendida pelo rei Adandozan. As tradições orais têm representado Adandozan e Guezo como meios-irmãos, Guezo aparecendo como herdeiro escolhido pelo pai, e Adandozan atuando como regente, mas depois se recusando a entregar o poder. A escravização de Na Agotimé se enquadraria, assim, na tentativa de Adandozan de suprimir os aliados de Guezo. (PARÉS, 2016, p. 251)

E foi no decorrer de suas pesquisas em São Luis que Pierre Verger associa as famílias de Voduns os quais eram cultuados na Casa das Minas com as antigas famílias reais do reino do Daomé; e descobre que “o culto dos Voduns da Casa das Minas teria sido estabelecido por Na Agotimé” (VERGER, 1990, p. 153). Todo esse conjunto de informações históricas o faz pensar que os Voduns da Casa das Minas são os ancestrais divinizados das famílias reais do Reino do Daomé. Esta Relação entre mundo dos vivos, ancestrais divinizados (Voduns) e mundo dos mortos é apresentada por Parés nos estudos sobre ritos funerários e cultos aos antepassados dos povos que habitavam o Daomé, ainda o culto ao antepassado, os reis e príncipes e as pessoas mais importantes da corte eram “vodunizados” (PARÉS, 2006, p. 71). Este aspecto foi mantido por meio da memória viva presente no Querebentã de Zomadônu, onde as famílias de Voduns presentes na Casa das Minas como fora mencionado por Verger representam as dinastias que antecederam o Rei Agonglo. Além disso, sobre a memória viva que preservou a Casa das Minas demonstram uma parte da História do Daomé, durante as conquistas das cidades de Uidá e Aladá a partir da década de 1720, ao ponto em que estas duas cidades se compõem enquanto famílias de Voduns dentro do Querebentã.

Para uma melhor compreensão sobre a estrutura organizacional dos Voduns da Casa das Minas buscamos representar a Casa enquanto uma grande árvore que demonstre as divisões de famílias. Assim, o conceito de família empregado dentro da Casa das Minas está para além dos laços

consanguíneos²⁰: a unidade do terreiro busca dar continuidade aos reinos africanos, laços que são estabelecidos entre todas as famílias de Voduns, sejam elas de águas Jeje ou dos hospedes Nagô de tal modo que isto se configura em “[...] reproduções ou recriações num novo contexto dos eixos estruturais fundamentais da organização social das coletividades familiares africanas: o território e a genealogia.” (PARÉS, 2006, p. 332). Situando assim, na Casa da Minas uma reprodução do Daomé que se desdobra em uma memória que tenta recodificar também o espaço geográfico.

Segundo Barreto, o Comé²¹ nome dado ao quarto mais importante dentro do Querebentã se refere a corruptela do nome Daomé. É no Comé que estaria assentado as pedras²² que, segundo Nunes Pereira ao colher informações de Mãe Andressa, teriam vindo da África para assim fixar o fundamento da Casa.

Contudo, nossa explicação em fazer uma analogia da estrutura familiar de Voduns da Casa das Minas, como dito anteriormente, apresenta-se como uma árvore, pois segundo as tradições orais que permeiam a Casa das Minas, os Voduns habitam nas árvores²³.

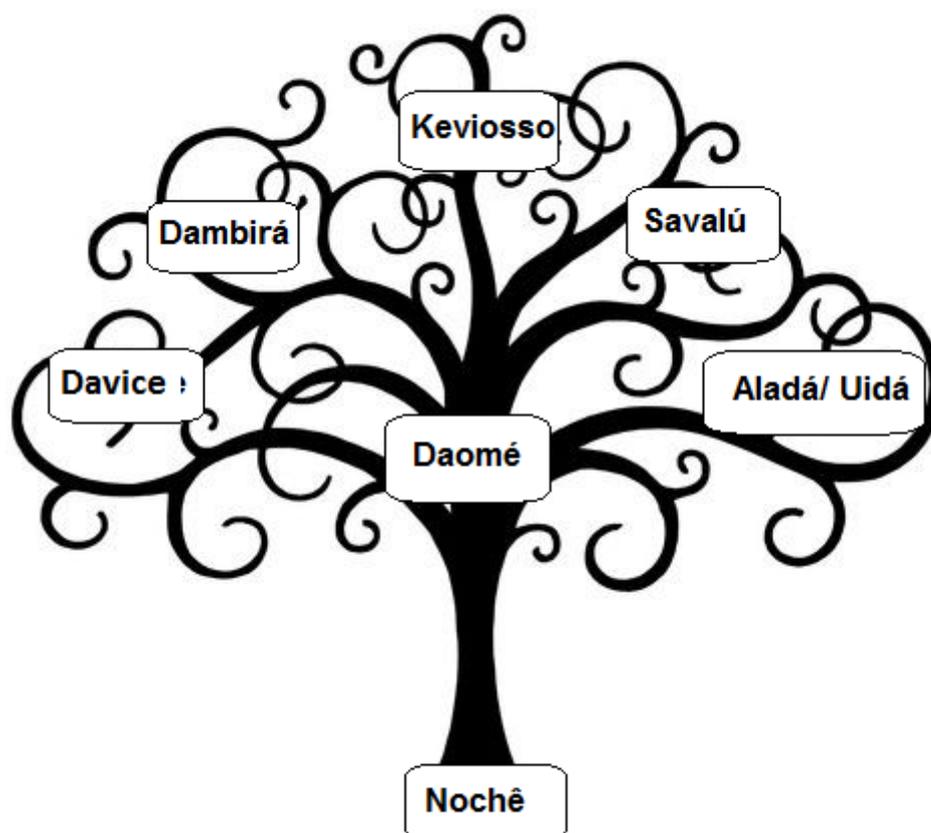
²⁰ As relações de parentesco no Daomé se construíam mais restritas a uma linhagem real e mais baseadas biologicamente. No Brasil, elas eram mais uma memória da origem nobre e menos construídas biologicamente, mas, mais ritualísticas.

²¹ Onde está assentado o *peji* ou *pódône* ou santuário dos Voduns (PEREIRA, 1947, p. 27)

²² As pedras que no péji da Casa Grande de São Luiz representam divindades naturais da teogonia africana [...]. São absolutamente nítidas as suas relações com divindades aquáticas, e com divindades celestes, donas e donos de raio, do trovão e dos mares. (PEREIRA, 1947, p. 54)

²³ É importante destacar que para as religiões africanas “[...] vários tipos de ‘espíritos’, alguns supostamente residentes em determinadas árvores, montanhas e rios notáveis, juntamente com os antepassados que partiram. (WIEREDU, 2010, p.3)

QUEREBENTÃ DE ZOMADÔNU



É por meio desta ilustração que procuramos refletir sobre a distribuição das famílias de Voduns da Casa das Minas. Reafirmamos que a escolha da forma de uma árvore simboliza a fixação da memória viva que retrata a configuração pela qual o reino do Daomé se organiza durante os séculos XVII e XVIII.

Na base de nossa árvore temos *Nochê* ou como também é chamada na Casa das Minas *Nochê Naé*, segundo Ferretti:

É a mãe de todos, considerada a mãe de todos os voduns e de todas as famílias e a ancestral mítica da família ou clã do Davice. É o vodum maior e nunca teve dançante na Casa, tendo apenas devotos para que lhe são consagrados. Rege a Casa das Minas, é superior a todos, é a mais velha de todos os voduns. É o vodun que não se chama por qualquer coisa. Há cantigas para ela que só são cantadas no dia dela e pedem a sua presença total. Só se pede a presença de *Nochê Naé* por algo muito especial. Ela é a decisão de tudo. Decide e os outros fazem sua decisão

Na realidade, ela é mais importante do que Zomadônu, o dono da Casa. Dona Deni diz que, entre os Jeje, Naé corresponde à Vó Missã entre os nagôs, é a mais velha e a que decide. Na Casa, a árvore sagrada, a cajazeira, é de Naé. (FERRETTI, 2009, p. 102)

Em seguida, a representação do caule é destinada ao Daomé enquanto um reinado que agregou as cinco famílias de Voduns, fator que nos remete a uma ordem de centralização política e religiosa. Da mesma forma em que o crescimento de uma árvore é evidenciado pelo crescimento de seu caule, relacionamos o Daomé também enquanto uma dimensão de crescimento e expansão, como se refere Parés (2006) com objetivo de construir um estudo historiográfico sobre a forma de organização dos grupos que habitavam a região da África Ocidental, atual Benin, antes da chegada dos europeus no século XVIII.

O reino do Daomé se projetou enquanto uma soberania forte e centralizada agregando às suas conquistas as terras de Uidá (1724) e Aladá (1727). Posteriormente, podemos observar que dentro da disposição de famílias de Voduns da Casa das Minas há três grupos principais que também são chamados de grupos nobres; o de Davice, o de Dambirá e o de Quevioço que se agrupa em “panteões”, sendo eles os principais da Casa das Minas que novamente segundo informações de Ferretti sobre a família de Davice:

[...] é constituída de voduns que são nobres, reis ou príncipes. A Casa das Minas tem o nome jeje de Querebentã. Segundo Dona Deni, *Querebentã* é o nome do palácio do povo de Davice, a casa deles. Dona Celeste diz que significa terreiro de Davice, e que não conhece outro nome africano que para a Casa. Davice foi a primeira família que chegou, fundou a Casa e recebeu voduns de outras famílias hóspedes. (FERRETTI, 2009, p. 100)

O Vodum Zomadônu é o chefe da família de Davice e principal entidade da Casa, para ele é destinado o principal Tambor da Casa e o ferro – *gun*²⁴ - e é considerado como o protetor das primeiras mães que fundaram o Terreiro das Minas. É este Vodum que abre as portas, nada pode começar sem ele. Na memória dentro do Antigo Daomé, Zomadônu está atrelado ao culto

²⁴ Também é conhecido com Ogã.

dos *tohosu*²⁵ que “constituem uma terceira categoria que inclui os espíritos de príncipes nascidos com alguma anormalidade física, ritualmente afogada e depois deificada e instalada em altares especiais” (PARÉS, 2006, p. 236-237). sendo o principal *tohosu* Zomadônu. Entretanto para as antigas mães da Casa das Minas, este Vodum não possuía nenhuma anormalidade. Mas, para a Casa Fanthi Ashanthi, Zomadônu se apresenta enquanto um Vodum defeituoso e rei das águas, característica essa que se assemelha à maneira de como é visto Zomadônu no Antigo Daomé.

Em seguida a Família de Dambirá “é o panteão de Odã, liderado por Acóssi Sapatá. Dambirá é o nome do palacete ou dos aposentos dele” (FERRETTI, 2009, p. 113). Nesta família, está presente todo o segredo da cura das doenças e do alcance da saúde. Também estabelecem proximidades com a família de Davice. Posteriormente, seguimos com a família de Quevioço onde percebemos que:

[...] a família de Quevioço é nagô e é constituída pelos Voduns dos astros, do céu e das águas, que controlam as chuvas, os raios, os trovões e combatem as ventanias e tempestades.

A maioria dos voduns dessa família é muda, ou *mindubim*, e não fala na Casa das Minas para não revelar os segredos dos nagôs. A família é grande, mas só a mãe e alguns irmãos foram para a Casa das Minas. O nome do pai não pode ser dito. Eles são hospedes e Zomadônu deu o lugar a eles. (FERRETTI, 2009, p. 118)

Após, o entendimento das principais famílias – nobres – da Casas das Minas temos ainda o que podemos chamar de famílias secundarias; Savalú, ou Savaluno e Aladá que na Casa das Minas também era chamada de Uidá. Sendo assim, a família de Savalú “é amigo do povo do Davice e também de Zomadônu. Eles não são Jeje” (FERRETTI, 2009, p. 110). Dessa forma, tanto as famílias de Savalú e Aladá/Uidá se configuram enquanto grupos de hóspedes agregados às principais famílias de Voduns. Essa relação familiar entre Voduns que fora estabelecida na Cada das Minas está associada às

²⁵ O principal *tohosu* em Abomé é Zomadonu (*Zomadónu*), “filho monstro” do rei Akaba, seguido de Kpelu (*Kepelu*), filhos de Agajá, Adomu (*Adomù*), “filho de Tegbesú”, e assim por diante. A cada rei corresponde a um ou vários *tohosu*, e os seus templos, os chamados *hoga* (*xògà*, casa comprida), situam-se nas imediações dos palácios privados ou “externos”, tratando-se da mesma “casa nesu” documentadas por Hurton na segunda metade do século XIX. (PARÉS, 2016, p. 237)

características semelhantes ao conceito de família encontrado em África como citado por Gbadegesin: “Os integrantes da unidade doméstica completa de várias famílias extensas e pertencentes a um antepassado comum habitam em um amplo recinto²⁶” (GBADEGESIN, 2005, p. 36).

A Casa de Zomadônu é a representação da ideia de uma grande família, onde se percebe “[...] a estreita interdependência entre o culto aos ancestrais e a constituição das coletividades familiares” (PARES, 2006, p. 69) que se compõe enquanto uma comunidade que vivência a experiência da partilha ao ponto em que Vodunsis juntamente com seus Voduns estabeleciam conexões intrínsecas diante do sagrado, às vezes dentro da Casa das Minas sendo referir-se a um Vodum da mesma forma que se referia a sua Vodunsi. Isto demonstra que, dentro da cosmologia da Casa das Minas, as histórias pessoais das Vodunsis estavam misturadas com as histórias dos Voduns, visto que para esta Casa não havia uma “mitologia” sobre as origens de seus Voduns como é de costume dentro dos Candomblés. Dessa maneira reafirmamos que o Tambor de Mina da Casa das Minas se compôs de forma estreitamente particular não havendo outra que se assemelhasse a tal experiência.

Ainda para um melhor entendimento da distribuição sistemática dos grupos de Voduns que se organizam em famílias, construímos então uma tabela demonstrativa que represente melhor esta explicação. Ela é formada com bases nas pesquisas de Nunes Pereira (1947), Barreto (1977), Verger (1990) e Ferretti (2009). Ela busca dividir cada Vodum por famílias. Entretanto, uma observação deve-ser feita, pois quando analisamos essas quatro obras percebemos que, em cada uma, há um número diferente de Voduns; no entanto o número de famílias é sempre o mesmo. Pois, a metodologia empregada pelos autores acima se constituiu em registrar a memória oral da Casa das Minas, porém a distância temporal entre as obras faz ainda com que a grafia dos nomes das divindades não esteja escrita em apenas um único modo. No entanto, independente desse detalhe buscamos apresentar na tabela cada Vodum em sua respectiva família.

²⁶Los integrantes de la unidad doméstica completa varias familias extensas emparentadas y pertenecientes a un antepasado común habitan en un amplio recinto.” (Texto Original)

Famílias de Voduns da Casa das Minas²⁷

Davice	Dambirá	Quevioço	Savaluno	Alada/Uidá
NochêNaé	AcossiSapatá	Nanã	Agongono	BafonoDeká
Arronoviçaná	Azili	Naité	Zacá	Ajautó de Aladá ²⁸
NochêNaedona	Azonce	Vó Missã	Tôpa	Boça
Dadarrô	Lepon	NochêSobô	Jotim	Afru-Fru
Acoicinacaba	Poliboji	Ajautó de Aladá	Solenvive	Avrejó
Daco-Donú	Boruntói	Badé	Omacuibe	-
NochêSepazim	Alogue	Liça	-	-
Doçú	Bôça	Loco	-	-
Bedigá	Boçucó	Ajanutoe	-	-
NochêNanin	Eowa	Averequete	-	-
Zomadônu	Roeju	Abê	-	-
Daco	Aboju	Avrejó	-	-
Doçupe	Açoabeb	Whweobe	-	-

²⁷(SARAIVA, 2017, p. 11). Esta tabela foi desenvolvida para compor o artigo; *De Vodum a Caboclo: Trajetória De Legbá No Terreiro De Tambor De Mina e Terecô*. Publicada em Revista Calundu- Vol. 1, n 1, jan-jun 2017.

Disponível em: <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/07/luc3ads-de-vodum-a-caboclo.pdf>. Entretanto, aqui fizemos uma alteração colocamos uma coluna especial para a Família de Aladá/ Uidá.

²⁸Este vodum também aparece como hospede na família de Quevioço. A família de Alada/Uidá, se compõem enquanto uma família pequena de Voduns; muitos de seus voduns aprecem como cuidadores de voduns em outras famílias.

NochêDecé	Sanievive	Agamavi	-	-
NochêAcuevi	Ulolôbe	Assadolebe	-	-
Apojevó	Sandolebe	-	-	-
Toçá	-	-	-	-
Tocé	-	-	-	-
Jogoroboçu	-	-	-	-
Apoji	-	-	-	-
Agon	-	-	-	-
Revive	-	-	-	-
Afovive	-	-	-	-
Dagebe	-	-	-	-
Trotobe	-	-	-	-

Muitos desses Voduns foram cultuados de maneira única e exclusivamente na Casa das Minas. Acreditamos que muito dos fundamentos que serviam de base para estruturação do culto foram perdidos com o tempo. Hoje, como já afirmamos anteriormente a Casa não possui mais nenhuma Vodunsi que possa dar prosseguimento às heranças do Daomé. Entretanto, atualmente a Casa é dirigida por Euzébio Pinto – neto de Dona Deni – o último Huntó²⁹ chefe do Terreiro de Zomadônu, ele continua dando seguimento, não aos trabalhos religiosos do culto, mas a algumas festas que são da tradição da Casa das Minas que se relacionam com a cultura do Estado do Maranhão.

Durante esta pesquisa tivemos a oportunidade de visitar a Casa das Minas durante o período das festas juninas que acontecem no mês de junho. A festa de maior impacto na cidade é a festa de São João (24 de Junho), santo que, para a tradição da Casa das Minas estaria relacionado com Nochê Naé. A

²⁹ Nome dado ao tocador de atabaque, como no Daomé (COSTA EDUARDO, 1982.)

festa para Nochê era a festa mais importante da Casa das Minas e era feita pelas Vodunsis de maiores graus de iniciação³⁰. Ainda durante o período junino há as festas de São Pedro (29 de Junho) e São Marçal (30 de Junho) ³¹. Ainda, aparece aqui outra dimensão importante no Tambor de Mina; a sua forte ligação com as brincadeiras de Bumba-Meu-Boi, relações estas que falaremos com mais detalhes no capítulo três desta pesquisa. O que segundo Sanches:

O catolicismo ali [no bumba meu boi] entrelaça-se à “encantaria” dos terreiros afromaranhenses onde se cultuam orixás e voduns jêje/nagô, “nobres, gentis”, entidades brasileiras como caboclos, índios e seres da mitologia indígena como mãe d’água, curupira e uma infinidade de outros (SANCHES, 2002, p. 166 apud FONSECA, 2015, p.47).

Este breve comentário de Sanches representa o quanto o Tambor de Mina está associado ao aspecto festivo da sociedade afromaranhense, o que nos faz refletir que não se pode construir conceitos sobre o Tambor de Mina sem averiguar as festas populares que são presentes no Maranhão.

Sendo assim, durante a última semana de Junho de 2017, estivemos em São Luís e pudemos observar a festa de São Pedro que acontece no bairro da Madre Deus. Muitos grupos de Bumba-Meu-Boi nascem dentro de terreiros de Tambor de Mina espalhados pela capital e no interior do Estado, surgem principalmente por meio de promessas feitas para entidades da encantaria e para o Vodum Badé³².

Os grupos de Bumba-Meu-Boi se apresentam em vários Arraiais durante os dias que seguem a festa de São João. Estes bois – como simplesmente são chamados – geralmente dos sotaques³³ de Matraca, Zabumba e Pindaré se concentram na porta da Casa das Minas na noite anterior ao dia de São Pedro (dia 28) e fazem sua apresentação. O Boi Brinquedo entra na Casa, que está enfeitada de cor branca e vermelha, e

³⁰ O último grau de iniciação que acontecia na Casa das Minas era o grau de Vodunsi-Gonjaí.

³¹ Este é um santo não canonizado pela Igreja Católica, mas que sua festa chegou ao Maranhão ainda nos primeiros períodos da colonização portuguesa. Ainda, o dia 30 de junho é destinado ao encontro de Bumba-meu-boi de Matraca que acontece há de noventa anos no Bairro do João Paulo.

³² Também chamado de Neném Quevioçô, representa o trovão e é encantado na pedra de raio. Ele é briguento, mas obedece a Sobô. Equivale a Xangô entre os nagôs e é o dono da Casa de Nagô. (FERRETTI, 2009, p. 121)

³³ Ritmo pelo qual cada grupo de Bumba-meu-boi é identificado.

ajoelha-se diante do altar onde contém a imagem de São Pedro. Em seguida o grupo de Bumba-Meu-boi segue em cortejo até a Capela de São Pedro, onde já se encontra uma multidão de pessoas aguardando a chegada dos diversos grupos de Bumba-Meu-Boi. A festa costuma começar por volta das 19h00 e se estende até ao meio dia do dia de São Pedro. Novamente, o Boi Brinquedo ao chegar à Capela de São Pedro ajoelha-se mais uma vez diante da imagem de São Pedro. É perceptível que muitas pessoas, brincantes dos grupos de boi ou até mesmo pessoas que estão apenas para aproveitar a festa passam a receber entidades na rua após o momento em que o Boi Brinquedo sai de dentro da Casa das Minas, e suas entidades seguem em cortejo até a capela.

Muitas dessas entidades estão associadas à família de Légua Bojibuí que seria um “*Vodum da Mata*”³⁴ com comportamento semelhante ao Vodum Legbá, que como dito, não possuía um culto organizado na Casa das Minas. Légua Bojibuí é o chefe da Família de Caboclos da Mata que a partir de sua forte presença no Maranhão teria fugido para as matas de Codó e assim constituído o Terecô, que é uma religião próxima ao Tambor de Mina. O argumento que sustentamos é que a Casa das Minas, embora não tendo aberto espaço para outras entidades que não fossem apenas Voduns, festejava de algum modo a presença de outras entidades.

Logo, a Casa das Minas hoje é o legado da memória diaspórica negra no Maranhão. Entendemos aqui que a categoria de memória não é uma dimensão estática da experiência das religiões afro-brasileiras, mas uma efervescência da ancestralidade como uma forma de orientação do presente em organização do passado.

Esta orientação do presente é identificada quando em entrevista com Sebastião (Sebá) em que pergunto sobre o futuro da Casa das Minas e o mesmo nos responde: “Não se preocupe que tudo vai voltar como era antes” (SEBASTIÃO, 2017). O otimismo de Sebastião resume a expectativa que ainda persiste dentre as pessoas que fazem parte do Tambor de Mina do Maranhão, tendo em vista que a pedra de Zomadônu ainda está presente no Comé.

³⁴ Os Voduns da Mata são presentes da linha do Terecô de Codó. [...] é bastante comum nos terreiros de Tambor de Mina em São Luís as entidades beberem durante e principalmente, depois dos toques. Costumam até amanhecer o dia conversando, brincando e ingerindo bebidas alcoólicas. (CENTRINY, 2015, 51-52)

2. As aberturas de Nagô Abioton

Das águas de Nagô no Maranhão, a Casa de Nagô Abioton localizada na Rua Candido Ribeiro no Centro Histórico de São Luís, vizinha à Casa das Minas foi fundada, como aponta Jorge Itaci de Oliveira:

Segundo a tradição oral, a casa de Nagô foi fundada por duas negras sendo uma nagô Tapá e outra Cambinda, de nomes brasileiros Joana e Josefa. Corre outra versão que a Casa de Nagô foi aberta pela sacerdotisa da Casa das Minas Jeje, vinte (20) anos depois da fundação da Casa das Minas, ou seja, 1816. (OLIVEIRA, 1989, p. 32)

Outra versão da fundação da Casa de Nagô é assinalada por Maria do Rosário Carvalho Santos e Manoel dos Santos Neto:

A data de sua fundação perdeu-se no tempo. Todavia, os africanos, segundo as pessoas mais velhas no culto, diziam ser esta posterior a Casa das Minas, mas com poucos anos de diferença; apenas o intervalo entre a chegada de um navio e outro nos portos do Maranhão. Afirma-se que a Casa foi fundada na época de D. Pedro I por “malungas” africanas “de nação”: Josefa e outra. Foram ajudadas por Maria Jesuína, que fundou a casa jeje e era muito amiga do pessoal que fundou a Casa de Nagô. [...] De acordo com informações das pessoas mais velhas, a Casa foi assentada segundo “ciência” e normas especiais obedecendo ao preceito da “nação”. (SANTOS; NETO, 1989, p.49-50)

De acordo com as informações relatadas não há uma data precisa sobre a fundação da Casa de Nagô, mas o que podemos identificar a estreita relação de proximidades entre a Casa de Abioton e a de Zomadônu. A Casa de Nagô também se constituiu enquanto uma irmandade, tal como a Casa das Minas. As águas dos Nagôs do Maranhão proporcionaram o surgimento de outras Casas de Tambor de Mina. Além, a Casa de Nagô abriu espaço para o surgimento de novas entidades que aderiram ao culto do Tambor de Mina, sendo elas; Encantados, Caboclos e Voduns Gentios³⁵, sendo, que este termo “gentio” tanto pode ser originada de gentil como de "gentio", e que para ele

³⁵ O termo gentil designa encantados da nobreza européia, geralmente cristã, associados a orixás e, às vezes também, a santos católicos. Esses encantados são também classificados como nagô-gentil ou como vodum-cambinda. Entre eles merecem destaque: Rei Sebastião, associado a Xapanã e a São Sebastião; Rainha Dina, associada a Iansã; Rainha Rosa, associada a Santa Rosa de Lima e a Oxum; Dom Luiz, Rei de França, associado a Xangô e a São Luís (Luiz IX). (FERRETTI, 1997, p. 6)

parece significar: "nobres pagãos" (FERRETTI, 1986). Também a Casa de Nagô se formou enquanto uma irmandade seguindo uma linhagem materna, onde homens – assim como na Casa das Minas – não poderiam dançar com Voduns, sendo estes últimos responsáveis apenas pelo toque dos abatás.

Entretanto, sobre as semelhanças e diferenças entre as duas Casas; Mãe Maria Lucia de Oliveira conhecida como Dona Lucia (que viveu boa parte de sua vida na Casa de Nagô e assumira a chefia desta em 1987, logo após o falecimento de Mãe Dudu³⁶), relata em entrevista à coletânea de *Memória de Velhos Depoimentos: uma contribuição à memória oral da cultura popular maranhense* (1997):

Não tem várias Nações de Estado? É o que acontece entre Jeje com Nagô. A nação delas, de Jeje, naturalmente é uma. Tinha a tal de Angola, tem uma tal de Cabinda, tem Gentil e outras. Mina jeje, que é elas. Agora, tem uma parte de Jeje que nos pertence, é uma parte que eles dão o nome Queviossô, pertence aqui pra nós. Agora, outra entidade deles não. Eles que sabem fazer, dizer, dirigir e tal, assim, nós não; pertencemos ao Gentio e temos a linha da Mata, parte de Cabinda. (MEMORIA.1997, p.169).

A declaração de Mãe Lucia representa a variedade da ordem litúrgica do culto que acontecia na Casa de Nagô. Vale ressaltar que, atualmente, assim como na Casa das Minas, a Casa de Nagô não se mantém mais em atividade, pois não há mais nenhuma Vodunsi³⁷ que possa dar continuidade ao culto. Mas, o depoimento de Mãe Lucia nos abre espaço para entender, ainda, de modo mais detalhado como se estruturava a dinâmica ritualística da Casa de Nagô. Embora, os demais terreiros de Tambor de Mina no Maranhão tenham seguido a estrutura organizacional da Casa das Minas, eles paralelamente seguiram o sistema de divindades que pertenciam à Casa de Nagô.

Deve-se atentar ao fato que no Tambor de Mina do Maranhão, muito embora os termos Voduns e Orixás expressem alcunhas diferentes, eles

³⁶ Vitorina Tobias Santos (Mãe Dudu) chefiou a Casa de Nagô entre 1967 a 1988, suas entidades eram Iemanjá e Xapanã. (SANTOS, 2001)

³⁷ Embora seja um termo de origem Fon bastante empregado na Casa das Minas, o emprego dessa expressão também é usado na Casa de Nagô. No Tambor de Mina do Maranhão é comum o emprego de termos tanto em Ewé-fo quanto em Iorubá o que caracteriza a estrutura Mina jeje-nagô.

acabam se tornando sinônimos. É fácil encontrar dentro de qualquer Terreiro de Mina alguém que se referência a um Orixá pelo nome de Vodum. Sendo assim, na maioria dos Terreiros espalhados no Maranhão é comum aparecer a divisão entre Voduns Jejes e Voduns Nagôs. O que inferimos é que, para os Jejes; as entidades divinizadas dos Nagôs da região de Aladá eram entendidas como Voduns, sendo assim a Família de Quevioço se apresenta como a ligação entre as duas Casas. É por meio desta Família que estas duas irmandades estabelecem laços estreitos de convívio. Outra narrativa que apresenta a aproximação sobre estas duas Casas se dá em nossa entrevista com Sebastião (Sebá):

Existe uma contraposição se foi a Casa das Minas ou a Casa de Nagô que foi a primeira porque a Casa das Minas não originalmente era naquele lugar, a Casa de Nagô sempre foi ali... Porque ali não existia aquela habitação toda, ali era um sítio e ali em frente a Casa [Nagô] já era barreira que dava pra beira da Praia do Bacanga e vinham os barcos que saíam de lá. A Casa de Nagô era como se fosse um quilombo que abrigava os negros fugidos e de lá eles pegavam o barco e atravessavam pro Itaqui onde tinha o quilombo mais guardado, onde provavelmente foi feito o terreiro do Egito... É muito forte isso! E a Casa as Minas era mais perto do centro, ali onde próximo da Rua de Santana por ali naquela região e quando a cidade foi crescendo, crescendo... aí a Casa [Minas] sentiu necessidade de mudar. E aí, segundo pai Euclides narra que o povo Nagô cedeu uma parte do sítio, que ali não tinha nada era só mato.

Então a Casa de Nagô, ela ia da Cândido Ribeiro até Rua do Norte... Tudo era um sítio e os antigos ainda diziam que pra você subir para a Casa das Minas tu ia andando pelo quintal e acabava saindo na Rua de São Pantaleão. [frente à Casa das Minas] Então era ligada, elas eram muito ligada mesmo.

E aí o que aconteceu, a Casa de Nagô cedeu a parte de São Pantaleão até a Rua do Norte pros jeje fazer a Casa e ficou a parte da São Pantaleão descendo para a Cândido Ribeiro [para a Casa de Nagô], mas com a instalação das Fábricas grandes no final do século XIX, a região toda foi invadida... a Madre Deus. Aí as pessoas foram invadindo e fazendo as casa, casa, invadindo e colhendo. Ai ficou a Casa de Nagô aquele corredor estreito e a Casa das Minas ainda conseguiu porque tinha duas casas e eles dividiram a Casa por famílias de Vodum então tem aquele espaço grande no meio e Nagô não, era só uma família de Vodum que é uma das famílias também da Casa das Minas que a família de Badé (Xangô), Quevioço de onde vem Abê, Yemanjá, Verequete, Sobô que é Yansã. Esses voduns e Orixás no caso para eles [jeje] eram Voduns, mas pra gente [Nagô], agente já tem essa ligação do Vodum como Orixá. E na casa de Nagô era só essa família de Quevioço, tanto que a Casa é de Xangô e de Yansã, Badé e Sobô. Ai o que aconteceu? Alí da Casa de Nagô que surgiu as encantarias. (SEBASTIÃO, 2017)

A narrativa de Sebastião nos traz informações importantes sobre o contexto que proporcionou o vínculo entre as duas Casas. Para Sebastião, elas

teriam surgindo a partir da amizade entre as duas “nações”. Ainda apresenta o surgimento das Casas atrelado à urbanização³⁸ da cidade de São Luís, mais precisamente na região do Centro onde se localiza o Bairro da Madre Deus. Contudo, tais elementos nos projetam a perceber que as dinâmicas de convívio entre as duas Casas compreendem uma ideia de comunidade familiar que se agrupa em diferentes “nações”, isto, nos faz entender que “há, portanto um sentimento de solidariedade entre seus integrantes não forçado nem reivindicado, mas que se desenvolve com naturalidade; fruto da experiência de amor e cuidado [...]”³⁹. (GBADEGESIN, 2005, p. 37).

A proposta de Gbadesin ao verificar os conceitos de individualidade e de comunidade se apresenta, aqui, enquanto um ponto de partida para o melhor entendimento da dinâmica Jeje-Nagô no Maranhão. Por sua vez, o Tambor de Mina se estabelece ao longo do tempo na forma de uma grande família que, em si, agrega efeitos morais de “cuidado-mútuo” e afetividade, como também uma esfera moral que está inserida em uma espécie de coletividade não apenas religiosa, mas também social.

Ainda, continuando as reflexões de Gbadesin, juntamente ao episódio apresentado por Sebastião sobre a parte da propriedade habitada da Casa de Nagô cedida à Casa das Minas, isso nos permite completar que esta experiência acontecida em São Luís se assemelha ao fato de que “a estrutura da sociedade africana tradicional é comunal, o que significa que a organização

³⁸A narrativa de Sebastião (Sebá) parece se referir a uma capital em pleno desenvolvimento durante a virada do Século XIX para o Século XX; isto nos faz acreditar no motivo que leva as fachadas das Casas de Nagô e das Minas no centro da cidade de São Luís manterem a harmonia urbanística da cidade juntamente com outras casas residências da região. Observemos então, o Prefácio de Sebastião Moreira Duarte na 2ª edição do Livro: *Dr. Bruxelas e Cia* que fora escrito por Fulgêncio Pinto em 1924. “São Luís civiliza-se. Urbano Santos, que fora ministro e duas vezes vice-presidente da República, faz abrir os cofres da União com alguma generosidade maior para a cansada economia local. Apressa-se a construção da Estrada de Ferro São Luís-Teresina, elabora-se um plano rodoviário, procura-se melhorar o porto, intensifica-se a navegação costeira, a Capital altera sua paisagem urbana e começa a cavar os primeiros buracos nas ruas, para as passagens dos canos de água e esgoto, os fios de eletricidade e tração de bondes que durarão até depois da segunda Guerra Mundial, fazendo a fama da empresa nova-iorquina *Ulen e Co*”. (DUARTE, Sebastião. In: *Dr. Bruxelas e Cia*. PINTO, Fulgêncio, 2013, p. 12)

³⁹Hay por tanto un sentimiento de solidariedad entre sus integrantes no forzadoni reclamado, que se desarrola com naturalidad fruto de la experiencia de amor y cuidados [...] (Texto Original)

da vida [...] está assentado sobre o princípio da propriedade coletiva [...]”⁴⁰ (GBADEGESIN, 2005, p. 39). Consequentemente, a formação de tais Casas que, muito embora se constituísse em meio à existência da escravização do ser africano em diáspora, não deixou de manter a prática da vida em comunidade. Tais “nações” unidas por Quevioço conseguiram nutrir um universo religioso que influenciasse o comportamento moral de seus iniciados. Além da questão religiosa e da herança africana há também o fato de que houve grande solidariedade entre negros durante a Colônia e o Império, como estratégia de sobrevivência. Em outras palavras, os vínculos de santo e de amizade já podiam ser fortes, também o de comunidade, mas no Brasil isso tudo foi acentuada pela resistência ao colonizador também.

Também, a não organização de um culto destinado a Eshù atrela mais uma semelhança entre a Casa de Nagô e a Casa das Minas. A “presença silenciosa” de Eshù dentro da Casa de Nagô é esclarecida em entrevista com Cicero Centriny, Vodunsu-Ohunjai iniciado no Tambor de Mina pelo Pai Euclides Menezes (Talabyan Lissanon).

É Porque Legbá é o Vodum correspondente ao Eshù dos yorubanos muito bem cultuado na África, cultuado no Benin que se tem assentamento de Legbá na rua, em tudo, e lá é totalmente normal, natural. Porque aqui colocamos um monte de atributos relacionados a ele, mas lá no Benin ele é o Vodum da comunicação e da fertilidade e então uma das insígnias... Ferramentas dele é pênis, com o pênis de tudo quanto é forma, exposto na rua. Aí ninguém se scandaliza e ninguém se choca. Aqui no Maranhão os jeje culpavam Legbá de... ter...Ser o culpado de N’Agotimé ser vendida como escrava, ela chegando aqui [no Brasil] primeiro foi pra Bahia...aí não encontrou os jeje de lá [do Daomé], aí... lá [na Bahia] ela encontra os Jeje-Savalu, que são os Jeje-Mahi e os Jeje daqui do maranhão é Daomé ou Abhomey que é único no Brasil. Então ela não se identificou nem coma língua nem com nada, nem com Mahi nem com o Savalu e nem com o pouco do Mondubim lá em cachoeira, ai disseram que o Jeje dela tava aqui no Maranhão. Ai ela vem pro Maranhão, chegando no Maranhão ela funda a Casa Minas, que a Casa das Minas é esse nome genérico, o nome é Querebentã de Zomadônu, Casa Grande ou palácio de Zomadônu que era o Vodum dela e aí ela não organiza culto a Legbá, tem dois ou três cânticos no máximo pra Legbá que pede para Legbá não interferir. Elas botam águas pra fora da casa pra Legbá e fazem esses cânticos. É um tipo de despachante. É que todos os Voduns bebem essa água dentro da casa como bem-vindos, como uma pessoa bem-vinda. Dentro do Tambor de Mina agente

⁴⁰La estructura de la sociedad africana tradicional es comunal, lo que significa que la organización de la vida [...] se asienta sobre el principio da propiedad coletiva [...] (Texto Original)

recebe, quando recebe uma autoridade com ato tão simples, mas que é um significado tão grande dentro da liturgia do Tambor de Mina. Que é a origem de tudo, o começo de tudo. A água, tudo começa com a água, né?Então, agente recebe aquela autoridade, agente recebe Vodum com água. Então elas [Vodunsis] despachavam Legbá com isso. O povo nagô daqui do Maranhão.Daqui do Maranhão era muito solidário com os Jeje.Em solidariedade aos jeje também não organizaram oculto para esse Vodum. Eles cantam o Imbarabô que é o primeiro cântico do tambor de Mina que se pede uma licença e tudo mais e fazem uma referência [a Legbá]. Esses trinta e seis cânticos do Tambor de Mina que é o Imbarabô, todos os cânticos fazem referência a Legbá sem citar o nome, essas trinta e seis doutrinas que se canta no Imbarabô, todas está se cantando para um Legbá diferente. Ai se faz referência ao Imbarabô e se fecha essa roda de Alaué e aí se começa o Xiré que vai de Ogum a Oxalá cantando no nagô. Porque o Nagô daqui ficou muito misturado, aí às vezes é complicado por causa disso. Às vezes no mesmo cântico você tem referência do Nagô ibadã, Nagô Abeokutá e às vezes; Nagôlgibô, entende? E, é muito complicado pra se decifrar isso. Às vezes dentro da comunidade nos falamos alguma língua por causa da repressão pra não vazar. E o nagô que ficou mais.... Que deu origem, que no Tambor de Mina canta, ou fala alguma coisa foi o Nagô Tapanupé, digamos assim, mais arcaico. É o que é mais falado. Na casa de Nagô se fala mais o Nagô Abeokutá, então ficou bastante complicado esse entendimento. (CÍCERO CENTRINY, 2017)

Ao ser perguntado sobre Eshù dentro de Casa de Nagô, Cícero retoma a narrativa da Casa das Minas antes de se referir a Casa de Nagô. Esta alternativa feita por Cícero nos faz identificar que supostamente que a Casa de Nagô também seguiu o modelo da Casa das Minas, mas evidentemente com suas particularidades.

Tanto a narrativa de Sebastião (Sebá) quanto a de Cícero sobre a Casa de Nagô sempre estão de algum modo retomando a Casa das Minas, caso que reafirma a legitimidade do caráter de irmandade que as duas Casas possuem. Ainda, Cícero atenta para a palavra solidariedade, posto que foi por meio da solidariedade aos Jejes que a Casa de Nagô não fez o culto a Legbá, E talvez algumas cantigas para Legba que permaneceram na Casa das Minas teria sido pela reciprocidade do respeito para com os nagôs.

. Ora, este acontecimento nos faz pensar que a Casa de Nagô se construiu em torno da Família de Quevioço, sendo esta família uma família Nagô dentre os Jejes da Casa das minas. É possivelmente compreensível o motivo da real ausência de um culto organizado a Legbá. Sendo assim, a qual família de Voduns pertence Legbá? Dona Deni afirma que Legbá não é da família de Acóssi, mas quando se toca para a família de Dambirá, se cantam

cantigas para Legbá. (FERRETTI, 2009). Contudo o silenciamento sobre este Vodum permanece, mas segundo Centriny constatamos que Legbá é considerado um Vodum Nagô, por estar relacionado às guerras, e as confusões e as violências (CENTRINY, 2015, p. 228).

Assim, sobre a “presença ou não” de Legbá dentro da Casa das Minas assumir um caráter de silêncio, de respeito, e após sabermos sobre a história que demarca este Vodum, podemos entender que por meio dos estudos sobre religiões africanas a ideia de que divindades podem ser punidas, tendo em vista que isto se reflete na “ ideia de que um ‘deus’ ineficiente pode ser despojado de todo poder vital, através de uma escassez forçada de atenção, ou de outros meios mais técnicos, é amplamente recebida entre os povos tradicionais.” (WIEREDU,2010, p. 7).

Contudo, a dinâmica de Legbá se faz de modo dual na Casa de Nagô quando Cícero se refere ao Imbarabô,⁴¹ enquanto uma coletânea de canções que são destinadas a vários Legbás diferentes, ora podemos pensar que cada tipo de Legbá está a acompanhar um Orixá na Casa de Nagô.

A abertura do culto da casa de Nagô é feita com o “embarabô”. Canta-se depois para Ogum, pedindo licença para a passagem dos demais orixás. Canta-se, a seguir, para os gentios, entidades nagôs e finalmente para os “Caxias”, vinculados a linha da mata, homenageado os caboclos. Há na Casa várias pessoas recebem estas entidades, embora lá baixem com uma ou outra postura, ou seja, não gritam, não fazem espalhafato e não bebem. Após cantarem para a mata, voltam a cantar em nagô, já no ritmo de fechar o culto. (SANTOS; NETO, 1989, p.50)

Tanto a Casa de Nagô como a Casa das Minas, juntas, formam um conceito de família segundo o qual “para os povos africanos, a família consiste em um círculo de pessoas muito mais amplo do que no mundo ocidental” ⁴² (MBITI, 1990, p. 142). Podemos dessa forma, entender como a Família de Quevioço estava dentro da constituição da grande família do Daomé, como apresentada na Casa das Minas. A Casa de Abioton e A Casa de Zomadonu

⁴¹“Ibarabô Bojubá, ialaroiê Eu mandei kogi,kogi, abô, abô, bojubá Ele parainã Falará joquê orionama Najoquê, najoquê, onã, aboquerê Fala ajauntó, painã Idé panindé – Doutrina de início dos Toques de Tambor de Mina nos Terreiros do Maranhão”.

⁴² Para los pueblos africanos, la familia consiste en un círculo de personas mucho más amplio que en el mundo occidental. (Texto Original)

formam então uma grande família de agregação de Voduns. Cícero também faz referência às outras “nações” que, provavelmente, como apresentou Mundicarmo Ferretti anteriormente, se perderam no tempo, mas que podem ser alcançadas nas entrelinhas das partes mais internas do Tambor de Mina.

Novamente, as proximidades entre as duas Casas formam a memória mais antiga do Tambor de Mina no Maranhão, por vezes não há como falar da Casa de Nagô sem deixar de citar sobre a Casa das Minas, e vice-versa. Elas juntas estabelecem conexões e paralelos. Entretanto, as narrativas que percorrem as memórias de “mineiros”, apresentam detalhes que nos permitem decodificar elementos preciosos sobre a experiência africana no Maranhão.

O Tambor de Mina reúne em si não apenas os critérios necessários para que possa ser visto unicamente apenas como religião, porém, ele representa um conjunto de histórias, de conhecimentos filosóficos que refletem sobre vivência de seus iniciados e simpatizantes. Tendo em vista que, muito embora estas tais Casas não estejam mais realizando funções ligadas aos cultos africanos, ainda assim, elas preservam o conhecimento de uma memória que transcende a existência dos seres que ainda estão vivos. Aparentemente, o olhar mais leigo – aquele que não está inserido dentro das práticas de matriz africana e afro-brasileira – pode se entregar à falha de mencionar que tais Casas não mais estão vivas, mas

[...] a partir de costumes e crenças de nossos antepassados, nossos descendentes receberão qualquer tradição que lhe entregarmos. Queremos ter certeza que esse é um bom legado, que os servirá bem no futuro. (KAPHAGAWANI; MALHERBE, 2002, p. 5)

A Casa das Minas e a Casa de Nagô deixaram um legado vivo às outras casas de Tambor de Mina de São Luís e do Maranhão, conduziram aos ouvidos, aos olhos, à boca os segredos que correm em águas⁴³ Jeje e Nagô no Maranhão. É possível perceber que tal legado se mantém extremamente vivo

⁴³Utilizamos a ideia de águas como uma referência a expressão muito recorrente nas religiões afro-brasileiras: “*Mudou de águas*.” Tal expressão se refere ao momento que o iniciado de uma determinada nação sente a necessidade de ir para outra “nação”. Contudo, aqui nesta pesquisa o termo águas se remete ao cunho de sabedorias que formularam o Tambor de Mina jeje-nagô. Duas águas que por sua vez brotam da mesma fonte.

no momento em que uma nova pessoa passa pela feitura⁴⁴ do Tambor de Mina, um legado que foi guardado e transmitido pelas antigas sacerdotisas, que agora fazem parte da “grande família dos vivos e dos mortos” (MBITI, 1990, p. 144). Posto que assim como os conselhos de uma mãe carnal ainda ressoam sobre a mente do filho após sua morte, os segredos que as antigas Vodunsis preservaram e que em momentos específicos puderam compartilhar os fundamentos dos Voduns e Orixás ainda ecoam sobre as pedras de assentamentos que existem pelos terreiros do Maranhão.

Deste modo, a batida do ferro acentua a doutrina cantada;

*Eu fui marcado pela pedra da memória
Eu fui marcado pela pedra da memória
Pelo pai senhor dos mestres
Pelo pai senhor da glória
Pelo pai senhor dos mestres
Pelo pai senhor da glória⁴⁵*

A palavra que fora dita em frente à pedra, pedra esta que serve de fundamento para o Tambor de Mina, que carrega em si a potência da força criadora, da agência e da transformação, na medida em que na “tradição africana, portanto, concebe a fala como um dom” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 172), é ela; a força, a palavra que se assentada na pedra, a memória que atravessou o Atlântico e que foi esculpida na pedra. Uma memória carregada de palavra que assume uma dimensão mágico-religiosa, um caráter único de entender o mundo e transmiti-lo para o futuro, para que esta palavra, antes dita em frente à pedra, leve consigo a memória dos antepassados no momento do corte, do toque e do canto. Estabelecendo-se um apego quando se manifesta a expressão dentro do Terreiro de Mina; “aprendi com minha mãe”, “aprendi com meu pai”.

Seguindo sobre as aberturas da Casa de Nagô, em meio a sua particular experiência, a antropóloga Mundicarmo Ferretti afirma que:

A mina-nagô difere bastante da tradição nagô de outras denominações religiosas afro-brasileiras, daí porque pessoas nelas iniciadas nem sempre conseguem identificar num toque da Casa de

⁴⁴ Feitura ou Feitoria é o termo utilizado no Tambor de Mia que corresponde a iniciação: ritual pelo a pessoa passa se tornar membro da religião

⁴⁵ Doutrina de Tambor de Mina.

Nagô o vodum ou orixá para quem se está cantando ou que está sendo recebido em transe. Uma das diferenças marcantes da mina-nago para o candomblé, além da falta de longos períodos de iniciação, da pequena ênfase no sacrifício de animais, a falta do início dos toques do presente para Exu, é a inexistência de paramentação dos orixás e de destaque para as pessoas de nível hierárquico ou iniciático mais alto. (FERRETTI, 2009, p. 6)

A averiguação da professora Mundicarmo, apresenta a especialidade que é o culto da Mina-Nagô no Maranhão, duas informações apresentadas por Mundicarmo retomam a entrevista feita com Cícero Centriny quando o mesmo, fala sobre a dificuldade de entender o que é catado no culto nagô, tendo em vista, ao que ele se refere enquanto “mistura de nações”. Outro detalhe apresentado pela antropóloga é sobre a falta de longos períodos de iniciação. Sobre este detalhe Mãe Lucia afirma referindo-se à pessoa em Feitoria:

[...] ela dorme e fica com agente durante aqueles 8 dias, naquela observação, sem fazer nada, toma seu banho, tem água pra tomar banho... Esse é o nosso ritmo. Não tem aquele negócio: raspa a cabeça, corta não sei o quê, nada disso tem não. [...] Nossa mina é muito diferente. (MEMORIA. 1997, p.170)

Mais uma vez, podemos ver que se configurou em particular experiência diante das religiões de matriz africana e afro-brasileiras. A Mina-Nagô, muito embora possua em sua liturgia os mesmos nomes de Orixás que compõem os Candomblés pelo Brasil, a mesma ainda mantém a presença de Voduns Gentios, que segundo a narrativa oral do Tambor Mina, estes seriam antigos Reis Europeus que teriam se encantado no Maranhão, e assim estabelecendo o culto das encantarias.

Para se compreender este fenômeno que ocupa o Encantado Gentio nos Terreiros de Tambor de Mina no Maranhão seria necessário fazer um mergulho historiográfico sobre a História do Maranhão durante os períodos da regência colonial durante finais do século XVI e meados do século XVII com a presença de portugueses, franceses e holandeses que disputavam entre si a Companhia de Comércio das Índias no período em que o Maranhão era intitulado como França Equinocial. Em meio a isto, tais grupos aparecem como entidades/espíritos dentro dos terreiros de Tambor de Mina. É importante ressaltar que a ilha de Upaon-Açu, ou a Terra dos Tupinambás como era descrita pelos antigos cronistas que perpassavam pelo litoral maranhense, foi

cenário de disputas da União Ibérica ainda no século XVI. Contudo, devido à concorrência da cana de açúcar entre reinados europeus que estabelecia a dimensão triangular entre Brasil, Europa e África, as imagens e o mito do Sebastianismo perpassam por toda esta zona comercial, na qual estava inserido o Maranhão:

Como se sabe, a chamada União Ibérica ocorre após a crise dinástica iniciada com a morte do rei d. Sebastião de Portugal, na famosa Batalha de Alcácer-Quibir, em 4 de agosto de 1578. Com a debilidade do último dos Avis, d. Enrique, e com a agressiva reclamação ao trono feita pelo rei espanhol Felipe II (1555-1598), bem respaldado por seu exército sob o comando do duque de Alba (1507-1582), tem início a maior 'união de reinos' da história moderna. Durante 60 anos, Portugal e Espanha deram novo sentido à Monarquia Católica, controlando além das possessões européias, grandes áreas ultramarinas na América, África e Ásia. Assim, nas primeiras duas décadas do século XVII o objetivo central da burocracia hispano-lusa era assegurar a posse das imensas regiões de ultramar, nas quatro partes do mundo conhecido, constantemente ameaçadas pelos concorrentes oceânicos: França, Inglaterra. A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica palatinamente Holanda. No caso do Estado do Brasil essa política iria traduzir-se na criação de novas unidades administrativas que desembocariam na criação do Estado do Maranhão e Grão-Pará em 1621. (DRUMMOND, 2008, p. 69)

No entanto para não nos delongarmos sobre esta cartilha historiográfica da província do Maranhão, nos resumiremos à figura de Dom Sebastião que nos Terreiros de Tambor de Mina apresentou lugar de destaque por ter sido esta entidade que abriu o “portal da encantaria” a outros Voduns Gentios. Como narrou mãe Dudu durante seu tempo em que chefiou a Casa de Nagô

É pau, é pau, é pedra é pedra. E rei Sebastião é rei Sebastião. E ele é ele, e cada qual tem seu nome"!Ele vem, vem incorporado na Casa, na dançante quando ele vem, mas nós temos muito respeito com ele, pois é um senhor muito digno. Mas, como eu digo quando ele chega, bota uma toada, quando chega e bota a toada é porque ele tá ali. Se tiver a pessoa cantando antes de virá, ele não presta atenção. Já compreenderam? Se por um acaso vier uma visita como nós estamos esperando que é de todos os anos, quando elas [as dançantes] vem, elas chegam aqui, ele não pode sair sem conversar já compreendeu? Vai prestando atenção! Pra falar com ele é preciso que o tambor aí já

tenha virado e a visita já tenha se retirado assim pode. Já compreenderam⁴⁶? (REGISTROS, 1999)

A explicação de Mãe Dudu faz referência à festa de Dom Sebastião que é feita uma vez ao ano nos dias 19, 20 e 21 de Janeiro, festa essa que é em reverencia ao Vodum Xapanã. Para a Casa de Nagô o Vodum Gentio está atrelado ao Vodum Nobre Xapanã (Sakpatá). Dessa maneira, na liturgia que assumia a Casa de Nagô; o momento em que o Tambor Vira, refere-se ao final do Toque dos Voduns Africanos para o início do Toque dos Voduns Gentios.

Ainda, em nossa breve explicação sobre a presença de Voduns Gentios nos Terreiros de Tambor de Mina, observamos que historicamente a presença do sebastianismo no Maranhão se dá pela influência dos Sermões do Padre Antonio Vieira⁴⁷. A semelhança geográfica entre a Ilha dos Lençóis no Maranhão e Alcácer Quibir teria facilitado a propagação do culto de D. Sebastião nos terreiros de Tambor de Mina em São Luís.

Por fim, a experiência colonial do Maranhão, em conjunto com a experiência econômica que a província passou durante o século XVII, possibilitou para dentro do Tambor de Mina um cenário de associação entre tais figuras, que de fato existiram na história, e que aparecerem na forma de Voduns Gentios dentro dos terreiros.

3. Memórias do Egito e da Turquia

3.1. Memórias do Egito

Falaremos brevemente dos Terreiros da Turquia e do Egito, tendo em vista que como apresenta Mundicarmo Ferretti

[...] não se dispõe ou quase não se dispõe de documentos sobre os primórdios do Tambor de Mina e as pessoas que fundaram os primeiros terreiros ou que conviveram com elas já se foram, as especulações sobre o seu passado não têm uma base muito sólida e

⁴⁶MACHADO, Roberto; BAIANO, Paulo. **A lenda do Rei Sebastião. Registros sonoros do Maranhão**. Intérprete: Mãe Dudu explica a visita de Dom Sebastião à Casa de Nagô, Faixa 15 -. São Paulo Recplay. C.1999. 1 CD.

⁴⁷ Divino Sebastião encoberto, bem aventurado na terra, e descoberto defensor que sempre fostes deste reino no céu (Silva, 2010, p. 84) – Citação do Sermão do Padre Antonio Vieira.

estão sujeitas a constantes discussões. Como as duas casas mais antigas – Casa das Minas e Casa de Nagô - conseguiram chegar até os nossos dias, pode se falar de seu passado com maior segurança do que do passado de terreiros que já desapareceram, como o do Egito. (FERRETTI, 2001, p. 87)

Como explicou a antropóloga, é pouco viável apresentar uma reconstrução histórica sobre o Terreiro do Egito, objetivo este que nos propomos neste capítulo da pesquisa, em fazer tentativas de uma reconstrução histórica, que ao menos delineie nosso objetivo, com base em dados historiográficos e na memória oral por meio de uma reflexão filosófica que nos possibilite preencher lacunas que se apresentam sobre o Tambor de Mina. Entretanto, sobre os relatos sobre o Terreiro do Egito, temos como explicação os escritos deixados por Pai Euclides que durante a vida se projetou em escrever sobre a sua trajetória no Tambor de Mina. Posto que foi neste terreiro que pai Euclides fez a sua primeira feitura⁴⁸ no Tambor de Mina.

Segundo Pai Euclides, o Terreiro do Egito “foi fundado em 12 de Dezembro de 1864 e foi extinto em 14 de Dezembro de 1979” (FERREIRA, 2004, p. 28). O Terreiro do Egito teria sido fundado por Massinokou Alapong, “uma africana de nação Fanti-Ashanti”. (FERREIRA, 1997, p.87) a qual somente no Brasil teria recebido o nome de Basília Sofia. Assim, através desse terreiro teria surgido o primeiro seguimento dos Ashanti em São Luís. Para Pai Euclides a fundação de seu Terreiro; Tenda São Jorge Jardim de Uiera da Nação Fanti-Ashanti, é a continuadora da tradição do Terreiro do Egito.

[...] é a continuadora daquela ‘nação’ porque, apesar dele não ter recebido de sua mãe-de-santo (Maria Pia) todos os seus ‘fundamentos’ (por ter deixado de dar, no Terreiro do Egito, suas últimas ‘obrigações’ e porque sua mãe-de-santo não havia também recebido todos os ‘fundamentos’ da ‘nação’, apesar de ter sido iniciada pela fundadora daquela casa), seu terreiro é o único que realiza as práticas ritualísticas introduzidas na Mina pelo Terreiro do Egito. (FERRETTI, 1996. p. 100)

⁴⁸ Nasci em 30 de julho de 1937 na Rua Rio Branco, nº 830, São Luís do Maranhão. Fui iniciado no Tambor-de-Mina da Nação Ashanti-Nagô pela Iyalorixá Maria Pia dos Santos Lago (AKÔ-VONUNKÔ) em dezembro de 1950 no Terreiro do Egito (ILÊ-NYAME) fundado pela Iyalorixá Masinokô-Alapong (Basília Sofia), africana natural do Cumassi, Costa do Ouro, atual República do Gana. (FERREIRA, 2004, p.5)

A Casa Fanthi-Ashanti que se encontra hoje em pleno funcionamento na chefia de Mãe Kabeca, tendo em vista o falecimento de Pai Euclides no ano de 2015, e preserva a memória do Terreiro do Egito e dá continuidade ao Tambor de Mina do Maranhão.

Contudo, sobre as informações no que tange ao Terreiro do Egito, se resumem em sua maior parte às publicações feitas pelo casal de antropólogos Sérgio Ferretti, Mundicarmo Ferretti e nos escritos deixados por Pai Euclides, entretanto com base na investigação na memória viva que preserva cada terreiro, a entrevista com Sebastião (Sebá) relembra a aproximação entre a Casa de Nagô e o Terreiro do Egito.

O registro vivo na memória de Sebastião (Sebá) nos permite entender a proximidade destes dois terreiros, fato este, que se levamos em consideração com aquilo que Cícero Centriny (2017) refere-se como “um Nagô misturado” junto à ideia anteriormente apresentada de “nações” que se perderam ao longo do tempo. Novamente, o Terreiro do Egito, em meio à história oral presente no Tambor de Mina também seria o Terreiro que abriu espaço para outras entidades não africanas que compõem a estrutura do Tambor de Mina no Maranhão, conforme narra Jorge Itaci de Oliveira:

Então eu ainda via ainda, isso daí eu posso dizer a você como verdade por que... eu cheguei a presenciar. Então eles me falavam que no dia 12 para 13 de dezembro que é de véspera para o dia de Santa Luzia, que é Navi Orualí, então esse dia quando chegava de onze e meia pra meia noite o navio de Dom João aparecia. O navio de Dom João aparecia na embocadura da baía, ele vinha, vinha, vinha e quando chegava bem na frete da ponta... ele parava, aí então aquelas negras, aquele negócio tudinho, tudo vestido com um marinheiro com aquelas espadas na mão, começavam aqueles cânticos e atabaques e aquele negócio, você via como se fosse um escaler descer do navio cheio de gente, esse escaler nunca chegava na beira da praia. Foi um dado momento as mulheres tudo começaram a ser possuída pelos espíritos que tinham descido do navio no escaler e eles então lá recebiam aquela fusão de espíritos, em espíritos vindo da África, vindo da França, vindo da Espanha de Portugal. Aquele navio ficava ao menos na força de uma hora, uma e meia, duas horas... Quando você ia visualizar muito bem, aquilo ia diluindo-se... Desaparecia... Eu vi. Isso eu vi! Uma coisa que eu constatei e vi mesmo⁴⁹. (REGISTROS, 1999)

⁴⁹MACHADO, Roberto; BAIANO, Paulo. **A lenda do Rei Sebastião. Registros sonoros do Maranhão**. Intérprete: Jorge Babalô. Visão da barca de Dom João, Faixa 15 –. São Paulo Replay. C.1999. 1 CD

A visão do navio de Dom João presenciado pelo pai Jorge Itaci de Oliveira (Jorge Babalaô) como ele narra que tal “fenômeno do aparecimento [...] foi presenciado por mim por três vezes no terreiro do Egito” (OLIVEIRA, 1989 p. 34) demonstra mais uma vez a forte influência dos encantados no Tambor de Mina.

Apesar disso, mesmo diante das poucas referências que trazemos sobre o Terreiro do Egito, nos resta aqui apresentar um presente problematização que hoje perpassa pelo local onde funcionava o Terreiro do Egito. Atualmente, a região que abriga o antigo Terreiro do Egito é hoje a comunidade do Cajueiro localizado na parte rural da cidade de São Luís.

A comunidade durante muitos anos abrigou um dos mais antigos terreiros de religião de matriz africana no Brasil, o Terreiro do Egito, que muito embora não mais exista em seu aspecto físico, ele foi o progenitor de muitas outras casas de santo pelo estado, dessa forma recorrendo à memória viva como uma ferramenta de resistência contra as faces ocultas do capitalismo, atreladas às políticas de Estado, tendo em vista que o governo do Maranhão aliado a empresas terceirizadas possuem um projeto de remanejamento desta comunidade tradicional com o objetivo de transformar a comunidade do Cajueiro em um setor portuário, tendo em vista que, refazer mundos em comunidades tradicionais em que a ancestralidade detém a posse da terra é uma morte primária.

Sobre o histórico do Terreiro do Egito seu surgimento demonstra forte ligação com a terra, como apresenta o Pai de Santo Jorge Itaci de Oliveira:

Segundo versão dos mais antigos, o Terreiro do Egito (nome devido ter muitos Voduns do oriente), como da Turquia, foi primeiro um quilombo implantado em uma ponta de terra, em cima de um barranco, por trás do atual porto do Itaqui de onde negros fugidos de São Luís ou Rosário, Paço do Lumiar, iam se esconder. (OLIVEIRA, 1989, p.33)

Este fato demonstra a evidência da memória coletiva sobre o Terreiro do Egito em seu aspecto tanto religioso e social, isto infere que sua fundação tenha ocorrido atrelada à formação do quilombo da região. Ainda,

sobre a sua origem, Maria do Rosário Carvalho Santos e Manoel dos Santos Neto afirmam que:

Conta-se que este terreiro foi originado de um quilombo e vivia às voltas com uma série de lendas e mistérios, envolvendo navio, marinheiros e princesas. Havia segundo contam entidades que desciam de navios encantados, enquanto os tambores, tocados no fundo do mar ressoavam em terra firme. [...] O Egito na verdade deu origem a vários terreiros implantados em São Luís (SANTOS; NETO, 1989, p.34)

Isto demonstra que, tanto a região do Cajueiro – narrado pelos autores como o antigo quilombo – quanto o Terreiro do Egito estão conectados pela misticidade que compõe o Tambor de Mina, uma misticidade que aproxima a memória e a oralidade. A região não é apenas uma simples terra de produtividade agrícola ou um livre espaço de extensão portuária como defende a WPR São Luís Gestão de Portos e Terminais LTDA⁵⁰, mas sim é um lugar considerado sagrado pelos demais terreiros que tiveram sua origem no Terreiro do Egito, como novamente apresenta Jorge Itaci:

O Terreiro do Egito preparou muitos filhos de Santo que se transformaram em chefes de terreiro: Denise de Vó Missã, Teodora de Longuinho, Margarida Mota, de Dantã, Jorge de Itaci, de Yemanjá, Euclides Ferreira, de Oxalá; Manoel de Averkête. Nenen de Guimarães e tantos outros com Terreiros montados (OLIVEIRA, 1989, p.34)

Por este motivo, a construção do terminal portuário da comunidade do Cajueiro é mais uma inversão das relações entre o homem e a terra⁵¹ compostas pelo capitalismo ao ponto em que a população se vê insegura com ações da empresa na região, essa empresa contratou e manteve seguranças armados dentro da comunidade por vários meses, “utilizando-se de intimidação física e psicológica, por diversas vezes impedindo que os moradores tivessem

⁵⁰ A tentativa de instalação do Terminal Portuário (TP), pela empresa WPR – São Luís Gestão de Portos e Terminais teve início no ano de 2014 e ainda encontra-se em curso. Diante disso, o foco é dado pelas sucessivas tentativas de espoliação do território da comunidade Cajueiro, situada na Zona Rural II da capital maranhense. (MOREIRA, 2015, p.86)

⁵¹ [...] foi planejado mais um grande empreendimento para a Baía de São Marcos e adjacências. O contexto era, e ainda é, de crescente exportação de *commodities* e de tentativa de inserção da cidade de São Luís no processo de transnacionalização logística. Por outro lado, entretanto, havia que considerar que, para a concretização da expansão dos mercados ditos globalizados, haveria a incorporação de territórios e alterações na dinâmica social das populações locais. (MOREIRA, 2015. p.34)

garantidos seus direitos de posse e de ir e vir” (GEDMA, 2014, p. 25). Este tipo de ação tem ocorrido com mais frequência nos últimos anos.

3.2. Memórias da Turquia

*Onde tu vais Madalena?⁵²
Pra cidade de Alexandria
Quando passar na Turquia
Me Chame Tapindaré
Tapindaré é uma estrela
Que brilha de noite de dia
Tapindaré é uma rosa
Filho do Rei da Turquia*

A doutrina acima faz referência à linha dos Turcos que são presentes no Tambor de Mina maranhense. O terreiro da Turquia é mais uma emblemática seção dos segredos que percorrem a Encantaria do Maranhão. Seu surgimento se deu em junho de 1889 e fora fundado por Anastácia Lúcia dos Santos (Mãe Anastácia)⁵³ e é ainda hoje localizado no Bairro Oiteiro da Cruz da cidade de São Luís (SANTOS; NETO, 1989. p.34). Com a morte de Mãe Anastácia, o Terreiro da Turquia passou por inúmeras dificuldades, e as dançantes mais antigas, devido à idade e a motivos de saúde, acharam por melhor não dar continuidade as atividades do Terreiro.

Por este motivo, a partir de 1972 o Terreiro da Turquia esteve sob a direção de Pai Euclides que o administrou até o ano de 2015, ano de seu falecimento. Neste ano, (2017), em visita à São Luís, tivemos a informação que dos terreiros mais antigos é o que ainda se encontra em atividade, que faz apenas uma festa anual no São João.

O Terreiro da Turquia (Nifé Olorum) ou como também é conhecido Terreiro da Fé em Deus, chefiado pela entidade maior; Seu Turquia (Ferrabrás)⁵⁴ recebe o nome da Turquia por abrigar Caboclos Encantados – não

⁵² Doutrina de Tambor de Mina na linha da Turquia

⁵³ Foi uma das mais cotadas iyalorixás da ilha de São Luís. Foi quem implantou a família dos encantados turcos em seu terreiro Nifé-Olorum (Fé em Deus), popularmente conhecido como terreiro da Turquia. Sua cabeça era de Vó-Messan (Naná Burukú) e se manifestava com o encantado Rei da Turquia, o FERRABRAZ da Alexandria. (FERREIRA, 2013, p.27)

⁵⁴ Um dos mitos relacionados a Ferrabrás foi contado por Pai Euclides Talabyan. Trata-se da sua vinda para o Maranhão com seu primo Dom João. Depois de atravessarem o Atlântico,

necessariamente Caboclos de Pena⁵⁵ – oriundos da Linha da Turquia agrupados em “famílias de Voduns turcos mauritanos, de influência islâmica. Adotam o rito nagô o qual chamam de Bêta. São encantados comumente chamados de Mouros” (OLIVEIRA, 1989, p.47).

Este Terreiro teve forte influência na formação de outros Terreiros, tanto no Maranhão quanto no Pará, dentre eles o Terreiro de Mãe Elzita que foi assentado por Mãe Anastácia (SANTOS; NETO, 1989, p. 67). Poucas foram as pesquisas que foram feitas sobre o Terreiro da Turquia, entretanto, podemos nos afirmar sobre a oralidade que permeia os Terreiros de Tambor de Mina que “é a fonte histórica mais íntima, mais suculenta e melhor nutrida pela seiva da autenticidade”. (KI-ZERBO 2010, p.39)

4. A virada da Mata

Não podemos falar sobre Tambor de Mina sem deixar mencionar o Tambor da Mata ou como de costume é chamado nos Terreiros de Mina: *A Virada pra Mata*.

Durante as festas de Tambor de Mina é comum que os toques de tambor seja feito em três dias consecutivos, sendo os primeiros dois dias para Voduns e encerrando a festa com o toque para as entidades presentes na Mata. Na história que segue o Tambor de Mina no Maranhão, a Casa das Minas se manteve estruturada unicamente nos cultos aos voduns – conforme apresentamos – mas, é a partir dela por meio do Vodum-Toquém Toy Averkete⁵⁶ que o Tambor da Mata segue sua trajetória.

Averkete “trata-se de um vodum jeje-nagô, mas que se embreou nas matas, principalmente na mata codoense e tornou-se uma espécie de padrinho, patrono, guardião do Terecô” (CENTRINY, 2015, p.71). Conforme

Dom João abandonou o rei turco, sendo que este, ao deparar com uma grande festa na floresta foi convidado por Caboclo Velho para integrar-se ao grupo, passando a viver ali. Os dois grupos se misturaram de tal forma que Caboclo Velho passou a ser considerado irmão do Rei da Turquia (SILVA, apud FERRETTI, M., 2015, p.75).

⁵⁵ Cablocos de Pena são entidades da linha da Mata maranhense que correspondem aos indígenas Tupinambás.

⁵⁶ Seu nome privado é Adunoble. É como um cometa, uma estrela caída nas águas do mar. É protegido de Abê, e na Casa [das Minas] é tido como um rapazinho, como um pajem que vem na frente chamando os outros voduns. (FERRETTI, 2009. p.123)

Centriny, podemos entender que o Terecô é o toque de Tambor de Mina no destinado às entidades da Mata. Logo, a Virada da Mata é o próprio Terecô. Averekete, por sua vez teria o papel de ser o Vodum que, embrenhado nas matas de Codó é encarregado de estabelecer a aliança entre o grupo de Voduns Cabinda⁵⁷ com os Voduns Jejes e Nagôs.

Ainda, em entrevista com Cícero Centriny, o mesmo relata “o Terecô como uma vertente do Tambor de Mina, porque a estrutura é muito parecida, até porque os Voduns do Terecô são chamados de Voduns da Mata” (CENTRINY, 2017).

Segundo Mundicarmo Ferretti:

No Terecô de Codó, a entidade espiritual que chefia a “linha da mata” – Légua BojiBuá da Trindade – é apresentada por muitos como tendo “uma banda branca e outra preta”, um lado para o bem e outro para o mal. Essa característica, associada a seu caráter vingativo, brincalhão e irreverente e ao seu gosto por bebida alcoólica, tem levado a sua identificação com Légba, entidade africana que, como Exu, foi encarada no passado por missionários católicos, como o demônio e que continuava sendo na Casa das Minas (jeje) como demoníaca. (FERRETTI, 2012, p. 303)

Podemos compreender que tanto o Vodum Averekete quanto a entidade Légua BojiBuá se compreendem enquanto entidades que encabeçam a liturgia do Terecô no Maranhão, posto que estas espécies de Voduns da Mata muito se assemelham aos comportamentos de Eshù que dentro do Tambor de Mina pouco é citado.

Dessa forma, buscamos aqui pensar o Tambor de Mina enquanto uma epistemologia e, ao mesmo tempo, uma Filosofia que abre espaço de debate sobre as produções filosóficas encontradas fora da História oficial da Filosofia sendo o pressuposto para compreender novos meios que buscam a alternativa da descolonização do conhecimento.

Com a prerrogativa de traçar uma História sobre o Tambor de Mina observamos que há uma força “universal enquanto tal” (AGUESSY, 1980, p.

⁵⁷ é necessário uma vivência maior nessas religiões minas para entender que quando nos referimos a um Vodun Cabinda ou de outra etnia, sabemos que as entidades angoleiras são Inquices e não Voduns. Mas aqui no Maranhão, era comum antigamente se generalizar e tratar as mais distintas entidades de “Vodun”, pois pela repressão os praticantes dessas religiões não tinham o menor interesse de fazer tais esclarecimentos para as pessoas alheias às religiões dos Vodun. (CENTRINY, 2017, p. 118)

99) que mantém a memória do Tambor de Mina viva nos terreiros. Isto pode ser encarado enquanto uma Filosofia que surge das práticas tradicionais deixadas e executadas pela herança africana no Brasil. Tal força que podemos chamar de *Ntu*, sobre a qual nos aprofundaremos no capítulo seguinte, mas este “*Ntu* é força no seio da qual o ser e o ente se coincidem” (AGUESSY, 1980, p. 99). No Tambor de Mina, ao que se trata da concepção de pessoa que esta religião traz a todo o momento percebemos os entrecruzamentos que acontecem entre diversos seres e diversos entes que interagem entre si por meio da feitura e do *encruzo*⁵⁸.

Ainda, a proposta de nossa investigação filosófica sobre a Mina é que buscaremos “o conhecimento de si, porque se apresenta como uma ética” (AGUESSY, 1980, p. 125) a fim de compartilhar de uma ética humanitária que compreende a humanidade não centrista e não excludente a qual chamaremos de *Ubuntu*.

⁵⁸ Quando se unem linhas de Tambor de Mina e Terecô durante a feitura.

CAPITULO II

“Eu sou porque nós somos”. Seria isto *Ubuntu*?

1. Convite a uma reflexão sobre Filosofia(s) Africana(s)

*“Aiê mundo,
Mundo de Deus.
Aiê mundo,
Mundo de Deus.
A roda grande já girou
Dentro da menor girou,
Dentro da menor girou,
Da menor girou...”*

(Doutrina de Terecô – Casa Kamafeu de Oxossi)

No capítulo anterior fizemos um breve traçado histórico sobre as mais importantes Casas de Tambor de Mina do Maranhão e os seus desdobramentos dentro da sociedade maranhense. Agora, nossa intenção é apresentar a Filosofia *Ubuntu* enquanto uma perspectiva singular do pensamento africano de origem Bantu⁵⁹ que acentua o conceito de humanidade. E é sobre este conceito de humanidade apresentado pela Filosofia *Ubuntu* nos ajuda a compreender as experiências existentes dentro do Tambor de Mina.

A Filosofia *Ubuntu* se compõe enquanto uma parte da Filosofia Africana, ou melhor, das Filosofias Africanas; posto que o tão vasto continente apresenta um caráter plural em meios aos assuntos étnicos, políticos e culturais.

Por assim dizer, seria necessário falar de “Filosofias Africanas” ao invés de “Filosofia Africana”, pois, como tal sabemos o tão amplo continente não é o território de apenas um único povo em específico, e sim um espaço

⁵⁹ O tronco de Bantu inclui uma infinidade de etnias que, do ponto de vista geográfico, estão estendidas da linha do equador até o fim do Cabo da Boa Esperança. Em suas línguas vernáculas, o termo *muntu* significa pessoa e seu plural, *Bantu*, pessoas. A investigação das várias formas de manifestação de sua existência levou à descoberta de sua filosofia. (ONDÓ, 2001, p.158)

que abriga diversas culturas, em suas mais variadas complexidades, que de tal modo cada cultura tem a sua própria e particular percepção sobre o mundo.

Entretanto, antes de abordarmos mais profundamente sobre a Filosofia *Ubuntu* propomos estabelecer uma reflexão sobre a Filosofia Africana, ou melhor, sobre Filosofia(s) Africana(s), onde, é assumir um posicionamento político anti-racista e anti-epistemicista a fim de advogar pela legitimidade do pensamento de pessoas negras do continente africano e da diáspora, sendo que estes tiveram sua humanidade subalternizada ao ponto de serem excluídas da História Universal.

A Filosofia Africana é uma denúncia ao anonimato causado pela História ao longo do tempo que silenciou o aparato intelectual dos grupos étnicos africanos; este silenciamento foi causado pelo eurocentrismo⁶⁰ à luz da dominação e da exploração que entendia a Europa como “o modelo da humanidade, da cultura e da história em si mesma” (EZE, 2001, p. 55). Entretanto, mesmo com a situação pela qual os negros africanos passavam no período da colonização, suas percepções sobre o mundo não deixaram de permanecer evidentes, os diversos entendimentos sobre o mundo atravessaram o Atlântico através da memória, os saberes aprendidos e difundidos em África continuaram presentes e obtiveram outros espaços. Logo, a Filosofia Africana possui em seu cerne o caráter da permanência, sendo que mesmo com a experiência da colonização o espírito filosófico se manteve presente na construção de diálogos orais entre África e o Novo Mundo.

Portanto, a Filosofia Africana se concentra em uma reflexão que aborda todo um conjunto de análises de sistemas tradicionais e contemporâneos - que fazem pensar sobre crenças e valores - concebendo a vida como um bem maior. Ainda, ao se tratar de Filosofia Africana não podemos separar mitos e imaginários, religião e política, e outros aspectos

⁶⁰O meu argumento é que esta realidade é tão verdadeira hoje como era no período colonial. O pensamento moderno continua a operar mediante linhas abissais que dividem o mundo humano do sub-humano, de tal forma que princípios de humanidade são postos em causa por práticas desumanas. As colônias representavam um modelo de exclusão radical que permanece atualmente no pensamento e práticas modernas ocidentais tal como aconteceu no ciclo colonial. (SANTOS, 2010, p. 39).

sociais que se comportam como alicerces fundamentais da Filosofia Antiga e Contemporânea em África.

Se para tal modo entendermos a Filosofia como uma parte essencial pertencente à humanidade, temos então um novo modo de pensar a Filosofia, tendo como ponto de partida a intenção de agregar diferentes maneiras de atingir o conhecimento. Sendo assim, segundo Omoregbe

A filosofia é fundamentalmente uma atividade reflexiva. Filosofar é refletir sobre a experiência humana em busca de respostas, diferentes perguntas fundamentais. [...] A experiência humana é a fonte da atividade reflexiva conhecida como filosofia. Esta experiência poderá ser do homem sobre si mesmo (subjetividade) e deste com o mundo que o rodeia (objetividade).⁶¹ (OMOREGBE, 2002, p.19)

A posição de Omoregbe sobre a Filosofia reflete sobre a ideia que a própria Filosofia está atrelada intrinsecamente a humanidade. Logo, é a experiência humana o lugar em que habitam as formulações de conceitos dos quais sobrevive a Filosofia. O ato de filosofar sugere o desenvolvimento da potencialidade reveladora do mundo que nos possibilita entender que o conhecimento não é apenas uma regalia do Ocidente, mas que todo ser humano existente possui o direito (e a capacidade) de refletir sobre si e sobre a própria natureza, pois “a filosofia existe em todo e qualquer lugar, é da ordem do seu acontecimento, da experiência humana, e de seu respeito ao conhecimento” (MACHADO, 2012, p. 5).

Esta característica da experiência humana se reflete em uma busca constante de respostas sobre o fundamento das coisas. Somente assim, podemos entender a Filosofia como um exercício de capacidade do pensamento humano ao ponto de estabelecer que “não há lugar algum no mundo onde as pessoas jamais pensem [...] questões essenciais sobre o ser humano e o universo físico⁶²” (OMOREGBE, 2002, p. 21). Esta linha tênue entre o universo físico e o ser humano nos permite entender que a concepção

⁶¹La filosofía es fundamentalmente una actividad reflexiva. Filosofar es reflexionar sobre la experiencia humana en busca de respuestas, varias preguntas fundamentales. [...] La experiencia humana es la fuente de la actividad reflexiva conocida como filosofía. Esta experiencia pudiera ser la del hombre sobre sí mismo (subjetividad) o la de éste con el mundo que lo rodea (objetividad). (Texto Original)

⁶² No hay lugar alguno en el mundo donde los hombres jamás piensen [...] cuestiones esenciales sobre el ser humano y el universo físico (Texto Original)

de que a Filosofia é uma propriedade pertencente a todos os povos localizados nas diversas partes do mundo⁶³. Sendo assim, em todos os povos encontramos perguntas sobre de onde viemos? Qual a finalidade da vida? E o porquê que as coisas existem em vez de não existirem?

São tais perguntas que movimentam reflexões em toda e qualquer civilização colocando-as a pensar sobre os seus próprios contextos nas relações entre culturas, na dimensão política e nas relações sociais. Novamente, Omoregbe conceitua que

Homens do mundo ocidental não são os únicos abençoados com racionalidade, com inteligência, com pensamento e com instinto de curiosidade. Estamos diante de características próprias da natureza humana são encontradas em todos os povos do planeta. Todas as civilizações, todos os povos contam com os seus próprios filósofos: seu próprio Sócrates, seu próprio Platão, seu próprio Descartes, seu próprio Hegel etc. A África não pode ser uma exceção. (OMOREGBE, 2002, p. 23) ⁶⁴

A crítica que o filósofo nigeriano faz é que o Ocidente atribuiu para si a exclusividade do pensamento filosófico constituindo-se enquanto um ideal universal de civilização, sendo capaz de excluir outras civilizações da possibilidade de construção do pensamento. Sobre este mesmo ponto, a partir de Omoregbe, é que nos debruçamos em defender uma Filosofia existente em África. Ainda, a nossa crítica também se desdobra naquela que foi a única forma em que o Ocidente se preservou no ato da transmissão do conhecimento; a forma escrita.

A escrita para o Ocidente se tornou uma representação do poder cultural e que se afirmou enquanto hegemonia perante outros povos, segundo Hampaté Bâ

Entre as nações modernas, onde a escrita tem precedência sobre a oralidade, onde o livro constitui o principal veículo da herança cultural,

⁶³ Seja a filosofia o que for, está presente em nosso mundo e a ela necessariamente se refere. Certo é que ela rompe os quadros do mundo para lançar-se ao infinito [...]. Certo é que tende aos horizontes mais remotos, a horizontes situados para além mundo [...]. A filosofia se dirige ao indivíduo. Dá lugar à livre comunidade dos que, movidos pelo desejo de verdade, confiam uns aos outros. (JASPERS, 2011, p. 155)

⁶⁴ Los hombres del mundo occidental no son los únicos bendecidos con la racionalidad, la inteligencia, el pensamiento, el instinto de curiosidad. Estamos ante características propias de la naturaleza humana y se encuentran en todos los pueblos del planeta. Todas las civilizaciones, todos los pueblos cuentan con sus propios filósofos: sus propios Sócrates, Platón, Descartes, Hegel, etc. A este respecto, África no puede constituir una excepción. (Texto Original)

durante muito tempo julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.167)

O que Hampaté Bâ apresenta é que as sociedades modernas vivem em um processo de cauterização da palavra falada em contraposição à palavra escrita. Isto demonstra o perfil que a modernidade assume em relação à palavra escrita, sendo esta reconhecida como a autenticação do conhecimento válido. Este posicionamento da modernidade fez com que ela se tornasse cética em relação ao valor da oralidade.

Contudo, Hampaté Bâ, ao tratar da importância da oralidade para a África, defende que “a tradição oral é a grande escala da vida” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 169), pois, ela consegue alcançar o entendimento humano sobre as coisas e apresentar informações sobre a própria experiência humana. De igual forma, a oralidade se apresenta como um saber filosófico que não se desassocia da vida. Para a tradição oral africana, é notório identificar que a memória se constitui como um agente de investigação da totalidade na qual esta mesma memória “registra toda a cena: o cenário, os personagens, suas palavras, e até mesmo os mínimos detalhes” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 208). Logo, tudo que perpassa perante a experiência é registrado pela memória, ela é o caminho de transmissão do saber; o saber que não se assemelha a lógica cartesiana.

Mergulhar na experiência humana da memória africana é se deparar com o conjunto de saberes políticos, culturais e sociais que não são lidos separadamente. Por conseguinte, a Filosofia Africana busca pensar a humanidade em outros termos a fim de estabelecer uma interconexão entre o humano e a natureza, dimensão esta que foi interrompida pela modernidade. E vale acrescentar que a mesma modernidade que propõe um distanciamento entre o conhecimento e objeto a ser conhecido, também esvaziou a humanidade dos africanos.

Mas, se estamos a falar de Filosofia para que então nos debruçarmos sobre a memória? Ao que parece se retomarmos novamente a Hampaté Bâ que identifica na memória a ferramenta que esculpe a “alma africana” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 169) se fará então necessário arquitetar a memória como uma esfera de continuidade da humanidade africana. Sendo assim, a Filosofia Africana é constituída de memória; não há, portanto, como

fazer investigações sobre a Filosofia Africana sem aceitar que tanto a memória e a oralidade se componham enquanto agenciamentos do próprio pensar. Tal efeito nos permite dizer que tudo no universo possui memória. A vida, por sua vez, também é uma extensão da memória.

Nessa intenção, outros conceitos sobre a Filosofia podem ser apresentados. Segundo Serequeberhan, ao defender a Filosofia Africana como uma crítica à modernidade conceitua a Filosofia como

[...] este compromisso crítico e investigativo da própria especificidade cultural e da própria história viva. É a aproximação investigativa e criticamente consciente da nossa existência cultural, política e histórica. (SEREQUEBERHAN, 2012, p. 42) ⁶⁵

A reflexão do filósofo eritreu faz aproximar a Filosofia da própria realidade do continente africano. É necessário ser crítico em relação à História e tomar como ponto de partida a existência cultural como fonte de construção do pensamento filosófico.

A proposta de Serequeberhan é fazer da Filosofia uma ferramenta de crítica ao colonialismo europeu sobre a África, tendo como objetivo a emancipação política; uma atitude política que visa “a extinção do domínio colonial europeu direto e que pretende destruir a continuidade da hegemonia colonial existente na África” (SEREQUEBERHAN, 2012, p. 48) ⁶⁶.

Partilhando da ideia Serequeberhan sobre a presença do colonialismo no continente africano, Eze apresenta que

Por “colonialismo” devemos entender a indescritível crise sofrida e suportada pela África em seu trágico encontro com o mundo ocidental desde o começo do século XV até final do século XIX e primeira metade do século XX. Um período marcado pelo horror e pela violência do comércio transatlântico de escravos, pela ocupação imperial de maior parte da África e a administração forçada de seus povos pelas resistentes e duradouras ideologias e práticas de domínio cultural europeu (etnocentrismo) e supremacia racial (racismo). (EZE, 2001, p. 53) ⁶⁷

⁶⁵[...] este compromisso crítico e indagatorio de la propia especialidad cultural y de la propia historia viva. Es la apropiación indagatoria y críticamente consciente de nuestra existencia cultural, política e histórica. (Texto original)

⁶⁶ [...] la extinción del dominio colonial europeo directo y pretende destruir la continuidad de la hegemonía colonial en la existencia del África.(Texto original)

⁶⁷ Por "colonialismo" debemos entender la indescritible crisis y soportada por África en su trágico encuentro con el mundo occidental desde el comienzo del siglo XV hasta finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX. Un período marcado por el horror y la violencia del

Este tipo de colonialismo atrelado ao capitalismo imperialista permitiu a construção de um panorama onde a Europa superasse as barreiras tecnológicas e geográficas para sustentação de sua economia exploratória construindo assim um monopólio político sobre a África.

É neste cenário que se ergue então a ideia de raça como justificativa classificatória para denominar todos aqueles “*não-europeus*” como seres inferiores. As populações do continente africano estariam enquadradas nesta condição de seres “*não-civilizados*” / “*não-sujeitos*” e teriam a partir de então sua humanidade questionada por meio de teorias racistas de vícios biológico, teológico e econômico.

Mediante a tal fenômeno que acompanha o enquadramento das diferenças entre europeus e africanos, começa a impulsionar o crescimento do colonialismo por vias de controle e por vias de vigilância sobre os “*não-civilizados*” / “*não-sujeitos*” que

Na filosofia, especificamente, os africanos foram identificados como uma ‘raça’ subumana, e as especulações acerca da natureza “inferior” e “selvagem” do “africano” se estenderam e enraizaram intertextualmente no universo do discurso dos pensadores franceses, ingleses e alemães (EZE, 2001, p. 55).⁶⁸

Esta lógica de inferioridade que os europeus impuseram sobre os africanos se apresenta no fenótipo – na cor - como o elemento classificatório do racismo, e agenciamento da personificação da raça que consequentemente reduz pessoas a coisas, a objetos, e, por fim, a mercadorias; através da aparência, como apresenta Mbembe

Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele, de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, [...] em particular fizeram do Negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura, a da loucura codificada. (MBEMBE, 2014, p.11)

comercio transatlántico de esclavos, por la ocupación imperial de mayor parte del África y la administración forzada de sus pueblos por las resistentes y duraderas ideologías y prácticas de predominio cultural europeo (etnocentrismo) y supremacía racial (racismo). (Texto original)

⁶⁸ En la filosofía, específicamente, los africanos fueron identificados como una "raza" subumana, y las especulaciones acerca de la naturaleza "inferior" y "salvaje" del "africano" se extendieron y enraizaron intertextualmente en el universo del discurso de los pensadores franceses, ingleses y alemanes [...]. (Texto Original)

Aqui, percebe-se que o humano do africano além de ser reduzido à raça⁶⁹ é também reduzido pela sua aparência. Este aspecto representa identificar a cor como demarcadora do racismo e também como desprovemento de capacidade intelectual. As teorias filosóficas do Ocidente estiveram ligadas ao racismo e, principalmente, à sustentação da Europa como o centro do mundo, além de se ocuparem em justificar “a negação metafísica da historicidade do ser africano”⁷⁰ (EZE, 2001, p. 57) por meio do imperialismo com a presença de novos mercados consumidores. Aos olhares dos europeus, explorar um território de “*não-humanos*” era para si o sinônimo da chegada do progresso.

Buscaram a todo custo argumentos que diminuíssem a noção de humano pertencente aos africanos em favor de um estado de objeto dos mesmos. Este imaginário fantasmagórico estabeleceria as fronteiras da diferença entre brancos e negros, que é apresentada por Mbembe como a inferiorização do africano no mundo moderno, que se dá pela contingência do racismo pautado na produção de filósofos modernos. Dessa forma, o aparato intelectual dos grupos étnicos africanos foi abruptamente silenciado e renegado.

Nossa proposta não é fazer um debate metafilosófico sobre a existência ou não da(s) Filosofia(s) Africana(s), mas assumir a Filosofia Africana como potencialidade de existência em si, a fim de identificar que a natureza de sua experiência nos conduz a um espaço de legitimidade do pensamento de pessoas negras e que por sua vez nos recoloca a repensar criticamente sobre a História e sobre a própria Filosofia.

Hoje, certamente, há um número significativo de filósofos africanos formalmente preparados em todo o mundo. E o desenvolvimento explícito, dentro da disciplina filosófica, do discurso que invocam a “África” tem crescido em grande parte através das obras de pessoas

⁶⁹ O conceito de raça – que sabemos advir, à partida, da esfera animal – foi útil para, antes de mais, nomear as humanidades não europeias. O que nós chamamos de “estado de raça” corresponde, assim o cremos, a um estado de degradação de natureza ontológica. A noção de raça permite que se representem as humanidades não europeias como um ser menor, o reflexo pobre do homem ideal de quem estavam separados por um intervalo de tempo intransponível, uma diferença praticamente insuperável. (MBEMBE, 2014, p. 39)

⁷⁰[...] la negación metafísica de la historicidad del ser africano. (Texto Original)

e grupos africanos e de origem africana que se esforçam para reconhecer, reconstruir e trazer à luz tradições e espaços de pensamento, com referências orais e escritas, como formas filosóficas. (OUTLAW, 2002, p. 57) ⁷¹

Precisamente neste universo de debate onde tomamos o conhecimento produzido em África como uma construção de proximidades temporais entre o ancestral e o contemporâneo. É neste *devir*, entre o tempo passado e o tempo presente, entre a natureza e a técnica, que as Filosofias de África constituem uma unidade pluralista de pensamentos que não desassocia a humanidade da sua experiência social, política e metafísica; elas fazem parte de um plano que visa à existência da comunidade.

De tal maneira, tendo como base as reflexões de Omoregbe, o sujeito africano, ao refletir sobre si e sobre o mundo passa a estabelecer uma compreensão sobre condição de pessoa e, ao mesmo tempo, de natureza que exerce no mundo. “A pessoa é tanto o resultado de forças divinizadas e como naturais” (OLIVEIRA, 2003, p. 53). Logo, o seu caráter moral será composto pelo seu posicionamento diante da comunidade que o gerou, juntamente com as ordenações festivas, fúnebres e entre outras que lhe possibilitaram a reflexão filosófica de si para com o mundo e do mundo para consigo.

O fruto desta ação faz entender que, em meio aos vários universos do espaço africano há a potencialidade da existência humana, sendo a ideia do movimento uma característica singular da Filosofia Africana.

Como apresentado, a Filosofia Africana compreende sistemas de pensamentos que refletem sobre a vida de seus grupos. O diálogo com o tempo é também uma característica evidente de sua epistemologia e de sua ontologia. Sobre a concepção de tempo nas sociedades africanas Oliveira apresenta o exemplo dos griots

Os griots não trabalham com o tempo linear dos ocidentais, tampouco consideram a noção de final da história tão repetida entre os europeus – que disseminam essa teoria para todo o mundo

⁷¹Hoy, por supuesto, existe en todo el mundo un número significativo de filósofos africanos formalmente preparados. Y el desarrollo explícito, dentro de la disciplina filosófica, de discurso que invocan África ha crecido en gran medida a través de los trabajos de personas y grupos tanto africanos como de origen africano que se esfuerzan por reconocer, reconstruir y sacar a la luz tradiciones y espacios de pensamiento, con referencias orales y escritas, en tanto que formas filosóficas. (Texto Original)

colonizado. Os griots inserem-se dentro de uma dinâmica própria de tempo africano, procurando aprender o significado de cada acontecimento para a pessoa ou a população nele envolvido. Essa concepção de tempo é dinâmica e funciona como uma esteira que se move [...] no sentido inverso atribuídos pelos ocidentais. (OLIVEIRA, 2003, p. 48)

A figura do *Diéli* (Griôt), dentro de uma parte específica da sociedade africana⁷² sobre sua perspectiva de tempo, esta que é o elemento marcante na narrativa ancestral onde compreende as ordenações de comportamento daqueles que compartilham da reatualização do tempo. Este indício de não linearidade temporal africana promove o dinamismo do universo. O que virá pode já ter acontecido. Tal conceito encontrado nas Filosofias Africanas e de algum modo atrelado à religião africana pode nortear a vida do ser africano.

Assim, percebe-se que a Filosofia Africana possui categorias temporais que não se encaixam nos princípios temporais estabelecidos pela modernidade; isto representa uma forma particular de se comunicar com o mundo em volta que se reflete nas narrativas estabelecidas de feitos de Reis Antigos, Orixás, Voduns e Inkices que promovem a continuidade do tempo; onde estes tomam conta da natureza, da água, dos ventos, das plantas e das doenças.

A tarefa da filosofia é produzir mundos. [...] A Ancestralidade, na perspectiva da experiência africana, é uma filosofia que, como todas as outras, produz mundos para muito além de produzir conceitos. Um mundo encantado. (OLIVEIRA, 2012, p. 43)

Logo, Ancestralidade pode ser entendida como o pressuposto da experiência africana no mundo que estabelece um novo estado de *devir* entre o sagrado e o real, entre o sujeito presente e o seu antepassado. Este jogo de mundos compreende entendimentos complexos sobre a existência, o agir está condicionado pelos elementos naturais de um tempo passado que, em contrapartida, assume a condição de um tempo presente.

O ser africano presencia um constante *devir* de ações; não obstante, cada ação também assume um estágio de escalas para as futuras ações, este

⁷²Mais especificamente na sociedade Mandinga.

imperativo moral esclarece que a própria Filosofia Africana acompanha a ação de perceber e de pensar sobre a atividade coletiva no mundo.

Tais ações se encontram em um tempo que está atrelado sempre à experiência do “agora”. A atividade de conhecer a si mesmo é identificada no ser africano como um entendimento de sua ancestralidade, só assim é possível entender a sua relação com o tempo e com a ancestralidade. Tal “transtemporalidade” de existência promove um local de respeito ao ancestral. Saber de seu ancestral⁷³ é saber de sua identidade. Logo, seu comportamento reedita o sagrado no intuito de oferecer entendimentos de mundo pouco comuns aos que estamos acostumados, sobretudo no que tange às atitudes e comportamentos coletivos sob o aspecto da religiosidade e da moral, além de propor uma reflexão sobre a existência.

Os elementos que constituem a ancestralidade resultam em uma Filosofia distante do ritual religioso original, mas com proximidades religiosas em fortes traços de suas matrizes culturais fundamentais, onde são representações de uma cosmologia filosófico-imagética própria.

A exemplo disso podemos compreender alguns aspectos morais dos lorubás:

Uma coisa é afirmar que existem influências religiosas no enfoque que as pessoas adotam da conduta moral; e algo muito distinto é sustentar que a religião *deve* ser o fundamento da sua moral. Dizer que a religião é o fundamento da moral é afirmar que sem ela as pessoas não poderiam comportar-se de uma maneira moralmente responsável [...] Na cosmovisão yorubá se espera de toda pessoa que mostre hospitalidade e generosidade, na medida em que, em algumas ocasiões podemos necessitar da hospitalidade dos demais e, se a negarmos, às vezes não podemos esperá-la de ninguém (GBADEGESIN, 2002, p. 50-51).⁷⁴

⁷³ O ancestral é a natureza divinizada, é a referência cultural maior, é quem apreende a memória da comunidade, transmite, fortalece e preserva a tradição, é o principal arquiteto na construção de uma vida comunitária saudável. (MACHADO, 2015, p. 85)

⁷⁴Una cosa es afirmar que hay influencias religiosas en el enfoque que las personas adoptan de la conducta moral; y algo muy distinto es sostener que la religión *debe* ser el fundamento de su moral. Decir que la religión es el fundamento de la moral es decir que sin ella las personas no podrían comportarse de una manera moralmente responsable. [...] En la cosmovisión yoruba se espera de toda persona que muestre hospitalidad y generosidad en la medida en que algunas ocasiones podemos necesitar la hospitalidad de los demás y si se la hemos negado a veces no podemos esperarla de nadie. (Texto Original)

Embora se perceba a influência religiosa na vida do africano iorubá, nota-se sempre o distanciamento entre a moral religiosa e a moral social, sua generosidade e sua hospitalidade são oriundas de seu perfil religioso que transmitido oralmente preenche a memória desse ser africano; sua conduta passa a ser a mesma em todos os espaços em que o mesmo estiver. A ação moral exercitada por qualquer ser iorubá para com outro iorubá sintetiza uma singularidade de pensamentos em que cada conduta moral passa a ser comunitária.

O sujeito africano passa a agir não em função do outro, mas entendendo que o outro faz parte de sua ação, logo, a influência religiosa da moral acompanha a tradição do povo que a compartilha. A ação moral para com o outro africano tem sua origem não no momento presente, mas, como demarca a Ancestralidade, ela começa no tempo anterior, no tempo dos ancestrais. Em respeito aos ancestrais, “não estimulam comportamentos imorais” ⁷⁵ (GBADEGESIN, 2002, p. 55), pois mesmo quando não estão sob a vista dos demais a presença ancestral é sempre visível em atitudes particulares. As conformidades do pensamento iorubá apresentam concepções de pessoa humana que não se distanciam da natureza.

A complexidade teórica envolvendo uma proposição para a ancestralidade negro-africana exige que esta seja tomada como enunciado provisório, constituindo-se possivelmente em campo eficiente para futuras explorações na tentativa de verificar procedências reais, ultrapassando seu atual alcance (LEITE, 2008, p. 379).

O que Leite discute é que a ancestralidade negro-africana na perspectiva iorubá abrange complexidades que estão para além do entendimento ocidental de mundo; este reflexo é notório na construtividade do que diz respeito às religiões afro-brasileiras, assunto que trataremos no capítulo seguinte com o Tambor de Mina. Entender a ancestralidade como uma categoria filosófica, e não apenas religiosa, é o embasamento teórico-prático da Filosofia Africana.

⁷⁵ no estimulan comportamientos inmorales (Texto original).

O espaço em que habitamos já fora em algum momento habitado por outros, e será habitado por futuros sujeitos; os sujeitos do tempo futuro devem sua existência aos ancestrais. A perspectiva iorubá possibilita a afinidade de tempo/espaço contínuo em que o tempo não vivido passa a ser vivido ao ponto em que se divide em ações morais; essa divisão novamente pode ser chamada de força vital, que está presente do primeiro ser do universo ao último, todos que abrigam a comunidade iorubá são responsáveis pela manutenção da espécie humana, dos animais e dos vegetais. O sujeito africano não nasce sozinho, tampouco vive ou morre sozinho, ele faz parte do Todo e o Todo faz parte dele.

A experiência do sujeito iorubá compreende uma síntese de elementos que compõem o *cosmos* que o originou. Este estado imanente assegura a igualdade entre os próximos; entre os homens, entre as mulheres, entre as crianças e entre os anciãos, passando a compor um saber autônomo adquirido na continuidade da vida.

A perspectiva iorubá de pensamento não se fecha em apenas decodificar um saber africano ancestral, mas representa um caráter político na inscrição da Filosofia Africana dentro da História Universal do Pensamento.

A ancestralidade responde pela própria lógica que articula o conjunto de categorias e conceitos que revelam à ética imante dos africanos. A diversidade, enquanto princípio respeita a diversidade étnica, cultural e política dessas comunidades, valorizando as singularidades que emergem de cada território africano (OLIVEIRA, 2003, p.163).

Este conceito ainda não estudado pela Filosofia Ocidental é o entendimento que sucinta o aprendizado de novas formas de atingir a contemplação filosófica para a aceitação das diversidades em um mundo marcado pelas faces do Capitalismo.

A(s) Filosofia(s) Africana(s) é (são) mais do que um resgate ao pensamento negro, é (são) ainda a certeza de que “outro mundo é possível, não somente porque ele é necessário, mas também porque ele já foi realizado por nosso ancestrais na África” (SOMET, 2011, p.155) ⁷⁶. Tal Filosofia com seu

⁷⁶un autre monde est possible, non pas seulement parcequ'il est nécessaire, mais aussi parcequ'il a déjà été réalisé par nos ancêtres en Afrique. (Texto original)

conceito de ancestralidade serve como crítica ao à modernidade, ao passo que não promove o individualismo hedonista que se encontra na atual sociedade. As epistemologias africanas buscam a transformação do sujeito em sujeito agente que advoga pela existência do seu semelhante e compartilha uma ética que pensa na humanidade.

2. Filosofia *Ubuntu*

O título deste capítulo, em um primeiro momento, parece soar estranho a quem já tenha ouvido falar ou ler alguma coisa sobre a Filosofia *Ubuntu*, esta que vem tomando espaço de grande destaque nos últimos anos. Entretanto a imagem que *Ubuntu* tem tomado no Ocidente tem sido apresentada com vias de exotização e deturpação, ainda, a Filosofia *Ubuntu* tem sido confundida com uma filosofia da harmonia, sinônimo de auto-ajuda e de auto sucesso empreendedor que sustenta as atuações do mundo corporativista.

Imagens estas sobre *Ubuntu*, conseqüentemente, correspondem a uma lógica do mercado global que promove a competição entre os indivíduos e sustenta o esvaziamento das ideias africanas. Ainda, o sentido que *Ubuntu* ganhou nos meios sociais que se utilizam dessa Filosofia como pauta norteada de suas ações parece satisfazer uma aparência de atitudes individualizadas de solidariedade. Logo, a atual imagem de *Ubuntu* parece ter se tornado o slogan da compaixão ao ponto de suplantar a ideia de humanidade que consiste na palavra. Não se pode entender *Ubuntu* como uma linha de pensamento que defende que as diferenças não possam existir e nem tão pouco possa haver conflitos entre elas.

Outro fator que nos faz discordar das imagens sobre *Ubuntu* que são transmitidas hoje é a propagação de *Ubuntu* como a única face da Filosofia Africana em geral, *Ubuntu* como falamos no início é uma experiência particular da concepção Bantu da realidade. Muito embora autores como Ramose (1999) considere *Ubuntu* como a base de toda a Filosofia Africana, se faz necessário discutir esta ideia, pois, ao identificarmos *Ubuntu* como o conceito pertencente a todo o continente africano estaremos aceitando que a Filosofia Africana se

resumiria somente a *Ubuntu* ou que *Ubuntu* seria a síntese de toda a Filosofia Africana, tendo em vista que

É importante notar que as filosofias africanas são plurais; seja em sua vertente contemporânea que mais substancialmente se constitui como uma resposta ao eurocentrismo, sejam as outras perspectivas, que em níveis diferentes de diálogo com o pensamento ocidental, abordam problemas, instanciações e perspectivas distintas. A África é um vasto continente e é importante tratá-la como tal. (NASCIMENTO, 2016, p. 234)

E é sobre a pluralidade do continente africano é que a Filosofia, ou melhor; as Filosofias Africanas constroem distintas maneiras de formularem conceitos sobre a realidade, tendo em vista que “não existem os mesmos conceitos em todas as culturas, e alguns conceitos adquirem outros significados em diversas culturas” (MACHADO, 2012, p.5). Neste sentido *Ubuntu* se comporta como uma das formas de se compreender a realidade, tendo em vista que até mesmo a ideia do ser africano não se resume em um único conceito.

Novamente, a apropriação que o Ocidente fez e faz sobre a Filosofia *Ubuntu* tem sido uma estratégia do racismo a fim de reduzir as formas de pensamento do continente africano tratando-as apenas como folclóricas e enquadrá-las em um estágio “pré-racional”. Este tipo ação é visto sobre a mais comum narrativa sobre *Ubuntu* que encontramos:

Um antropólogo estava estudando os usos e costumes de uma tribo na África e, quando terminou seu trabalho, teve que esperar pelo transporte que o levaria até o aeroporto de volta pra casa. Sobrava muito tempo, mas ele não queria catequizar os membros da tribo, então, propôs uma brincadeira para as crianças, que achou ser inofensiva.

Comprou uma porção de doces e guloseimas na cidade, colocou tudo num cesto bem bonito com laço de fita e deixou o cesto debaixo de uma árvore. Chamou as crianças e combinou que quando ele dissesse "já!", elas deveriam sair correndo até o cesto e, a que chegasse primeiro ganharia todos os doces que estavam lá dentro. As crianças se posicionaram na linha demarcatória que ele desenhou no chão e esperaram pelo sinal combinado. Quando ele disse "Já!", instantaneamente todas as crianças se deram as mãos e saíram correndo em direção à árvore com o cesto. Chegando lá, começaram a distribuir os doces entre si e a comerem felizes. O antropólogo foi ao encontro delas e perguntou porque elas tinham ido todas juntas se uma só poderia ficar com tudo que havia no cesto e, assim, ganhar muito mais doces. Elas simplesmente responderam: "Ubuntu, tio. Como uma de nós poderia ficar feliz se todas as outras estivessem tristes?"

*Ele ficou de cara! Meses e meses trabalhando nisso, estudando a tribo, e ainda não havia compreendido, de verdade, a essência daquele povo. Ou jamais teria proposto uma competição, certo?*⁷⁷

Esta parábola que popularizou a palavra *Ubuntu* carrega sem si uma carga de estereótipos sobre o continente africano. Tal narrativa se constitui enquanto um exemplo dramático que representa uma visão limitada sobre *Ubuntu*. Repara-se que a fábula inicia com a saga de um antropólogo, não identificado, que está a estudar os costumes de uma “tribo” o que deixa em evidência, segundo a narrativa, o caráter de atraso e de não desenvolvimento dos povos habitantes em África. Outro ponto a ser criticado é a não especificação da “tribo”, que novamente apresenta a imagem de uma África cheia de “tribos” e que necessitam do contato com a civilização.

Contudo, outro equívoco que a narrativa parece apresentar é que; ora, se é uma “tribo africana”, como se concentra na fábula, que tipos de ações movimentam as crianças a querer doces? Ao que se demonstra, é uma troca injusta e exploratória que outra vez a presença do colonizador na figura do antropólogo clássico se manifesta na tarefa de extrair mentalidades “primitivas” e objetificantes sobre os povos tradicionais africanos. Crítica esta que escreve Castiano quando a colonização se pôs a colher os saberes que possuíam os sujeitos africanos

O Saber destes informantes está, de certeza por aí espalhado ou com nota de rodapé. Esses velhos e jovens informantes foram objectificados, ou seja, tornados objectos embora na sua condição de sujeitos do conhecimento. Dito de outra forma, eles nunca foram apresentados como sujeitos do seu saber sendo-lhes reservado o lugar de aparecem como ilustrações (em forma de fotos), como “provas” da autenticidade das informações contidas nos *Usos e Costumes* e noutros escritos divulgados por antropólogos missionários e coloniais. (CASTIANO, 2010, p. 35)

As crianças, segundo nossa interpretação da tendenciosa fábula, não são apresentadas como sujeitos do conhecimento, mas sim como aportes para a conclusão do trabalho do antropólogo, logo, caso não fosse o antropólogo da narrativa, *Ubuntu* não seria reconhecido no Ocidente. O fato é

⁷⁷ Texto Retirado do Site <http://www.espacoubuntu.com.br/a-filosofia.html>. Acessado em 24/12/2017.

que esta narrativa tem sido fortemente utilizada por programas motivacionais de empresas⁷⁸ que estimulam seus empregados a conquistarem mais lucros; isto nada se assemelha a *Ubuntu*.

Tais compreensões sobre *Ubuntu* não satisfazem a origem da palavra e nem tão pouco ao seu sentido filosófico, tendo em vista, que *Ubuntu* não tem a ver com apenas cordialidade como está sendo lido atualmente, mas que se trata de meios de manutenção da vida coletiva. Viver em coletivo na medida em que o humano se dá por meio da comunidade interconectada.

Em oposição a tais imagens que tentam resumir o conceito de *Ubuntu*, podemos perceber que Filosofia *Ubuntu* enfatiza o conceito de humanidade; humanidade para com a comunidade, em uma não referência ao eu individualista moldado pela modernidade. *Ubuntu* busca se referir a tudo que é humano e a tudo que partilha da força vital estabelecendo meios inter-relacionais de importância fundamental para a existência das pessoas. Pelo que se percebe

É assim a força, com sua misteriosa presença, que proporciona a possibilidade de classificar os seres numa hierarquia que compreende todos os domínios existentes: mineral, vegetal, animal, humano, ancestral e divino. (MUDIMBE, 2013, p. 175)

Cada pessoa é a representatividade de uma parte da humanidade,, em sua totalidade, habitada nela. Além disso, *Ubuntu* remete ao movimento que precede a existência, novamente uma existência anterior ao eu; uma dinâmica de interfaces da própria existência. Logo, tudo que possui força de existência faz parte da humanidade.

⁷⁸ Sobre este cenário empresarial onde *Ubuntu* aparece como alternativa de alcance do sucesso, o livro: *Ubuntu!- Eu sou porque nós somos* de Stephen Lundin e Bob Nelson (2010), retratava a história de um empresário que não consegue obter avanço em sua empresa, este percebe que sua equipe não consegue atingir metas além das já estabelecidas. O empresário ao ouvir um de seus estagiários originado de uma “tribo” africana apresenta-lhe a Filosofia *Ubuntu* como alternativa de melhoramento do trabalho em grupo.

Ainda, no Brasil encontramos a *Rede Ubuntu de EUpreedorismo* criada em 2009 por Eduardo Seidentahl que tem como objetivo orientar empresas para que seus grupos trabalhem de modo cooperativo.

Sobre a *Rede Ubuntu de EUpreedorismo*, ver <http://www.redeubuntu.com.br/index.php/programas/para-organizacoes>. Acessado em 01/02/2018.

Ubuntu é a “categoria fundamental ontológica e epistemológica do pensamento africano dos falantes da língua Bantu.” (RAMOSE, 2002, p. 02.) como também ética que expressa a noção de humano atrelada a concepção de humanidade interconectada a tudo que age, que come, que respira, que tenha e seja *Ubuntu*, é também “uma crítica contra a visão simplista e interesseira” (MALOMALO, 2004, p. 99). Isto nos faz entender que há uma dificuldade de se traduzir para qualquer outra língua o que é *Ubuntu* de fato.

Logo, até que ponto a mais corrente tradução de *Ubuntu* “*Eu sou porque nós somos*” consegue definir e expressar o conceito de humanidade? Onde estaria o eu? Sendo que para este determinado tronco linguístico⁷⁹ dentre as línguas Xhosa, Zulu e Swati, “que habitam o território da África do Sul, o país de Mandela” (MALOMALO, 2004. p. 95). Não há uma única só referência em que se apresente a noção do “eu” que é tão importante para o Ocidente. Tal expressão acima que define *Ubuntu* tem sua origem com o padre anglicano John Mbiti que teve como objetivo entender as religiões tradicionais africanas por um ponto de vista amplamente cristão

Assim como Deus criou o primeiro humano como seu, o humano faz o indivíduo como um ser social. O indivíduo chega a ser consciente de seu próprio ser e de seus deveres unicamente por meio de outras pessoas. Quando o humano sofre, não sobre senão como o grupo. Quando se alegra, alegra-se com seus parentes e vizinhos, vivos e mortos. Quando se casa, a mulher não ‘pertence’ unicamente a ao esposo. Também os filhos pertencem a todo o corpo único de parentes. Tudo o que acontece ao indivíduo, ocorre a todo o grupo e vice-versa. O indivíduo só pode dizer: **‘Eu existo porque nós existimos; e posto que somos, eu existo’**. Esse é um ponto fundamental para entender a visão africana de humano. (MBITI, 1990, p. 144, grifo nosso)⁸⁰

⁷⁹ As línguas da família Bantu são faladas nos Camarões, parcialmente no gabão, Guiné Equatorial, Congo, Cabinda, Zaire, Angola, Ruanda, Burundi, Tanzânia, Zâmbia, Malawi, Moçambique, Suazilândia, Lesoto, Bostswana, Zimbabué, África do Sul e Namíbia (Mudimbe, 2013, p. 183).

⁸⁰ Así como Díos creó el primer hombre como suyo, el hombre hace al individuo como un ser social. El individuo llega ser consciente de su próprio ser y sus deberes únicamente por médio de otras personas. Cuando el hombre sufre, no sufre solo sino com el grupo; cuando se alegra, se alegra con sus parientes y vecinos, vivos y muertos. Cuando se casa, su mujer no “pertenece únicamente a él. También sus hijos pertenecen a todo el cuerpo único de parientes. Todo lo que le ocurre al individuo le ocurre a todo el grupo, y viceversa. El individuo solo puede decir: “Yo existo, porque nosotros existimos; y puesto que somos, yo existo”. Éste es un punto cardial para entender la visión africana del hombre. (Texto Original)

Tal expressão se apresenta atrelado a princípios de bases teológicas cristãs, princípios estes que estão relacionados à boa ação, onde toda atitude humana está atrelada a Deus. Aqui, nos parece que tal interpretação busca aproximar a moral do ser africano à moral cristã, conseqüentemente tal leitura feita sobre *Ubuntu* apresenta forte apelo ao indivíduo, tendo em vista que uma das bases fundamentais da Teologia da Cristandade é o alcance individual da salvação; esta que se dá pelo apego à caridade com o outro. A análise apresentada por Mbiti coloca o humano como fruto de uma divindade absoluta que engendra na própria humanidade a racionalidade e a consciência moral, sendo uma espécie de um apelo ao deus cristão que influencia no comportamento.

Ora, seria correto afirmar uma anterioridade do “eu” em relação à comunidade? Nesta leitura de *Ubuntu* por: “*Eu sou porque nós somos*”, o “eu” parece se apresentar como um agenciamento anterior ao “nós”.

Este tipo de deslocamento condiciona a afirmação de uma posição de destaque individualista perante a própria comunidade que antecede aos seres humanos. No entanto, se a perspectiva *Ubuntu* está atrelada há uma humanidade coletiva que se constrói na força vital compartilhada e produzida pelo “nós”, onde então estaria o lugar do “outro” em um mundo onde tudo é “nós”?

Ao que nos parece, tal reflexão nos leva a perceber que a primazia do “nós” abrange uma linguagem dinâmica e fluida sobre a comunidade, tendo em vista que este mesmo “nós” como categoria em si também compartilha de uma pluralidade das experiências de mundo que existem nas diversas comunidades. Por conseguinte, para se entender *Ubuntu* como Filosofia do entendimento da humanidade e do cuidado-mútuo, é necessário perceber que para que os seres existam na/em comunidade há sempre uma anterioridade lógica, histórica e ontológica que compõem os seres, onde a “comunidade se assenta sobre a noção da relação estreita e permanente entre seus membros” (GBADEGESIN, 2005, 41)⁸¹.

⁸¹ La comunidad se asienta sobre a noción de una relación estrecha y permanente entre sus miembros. (Texto Original).

Em outras palavras, a comunidade é sempre anterior ao “eu”, de tal maneira que conseguimos repensar as relações de existência e coexistência dos seres humanos para com a comunidade. Para Mudimbe, ao tratar sobre natureza da comunidade Bantu, onde aparece a palavra *Ubuntu*, “A comunidade destaca-se e compreende-se como uma entidade natural e social e infere autoridade do seu ser e da sua história” (MUDIMBE, 2013, p. 188-189). Sendo assim, a vivência comunitária é compartilhada com todos seus membros isto gera um sentimento de pertencimento e partilha da experiência de estar no mundo.

A nossa intenção se concentra em pensar *Ubuntu* como uma perspectiva humanitária que seja crítica às imagens estereotipadas desta parte do pensamento Bantu. Ainda, a percepção de humanidade compartilhada faz recorrer a ancestralidade e a memória como componentes da própria comunidade. Para que qualquer ser exista dentro da comunidade é necessário saber que já há uma história que nos antecede, nos fazendo saber que a partir do momento em que entendemos como as comunidades são feitas nos ajuda a saber quem somos.

Surge então a prerrogativa de fazer um mergulho histórico na palavra *Ubuntu* e averiguar as terminologias de seu uso, a fim de fugir de imagens exotizantes para decodificar o seu real sentido enquanto uma categoria filosófica que se traduz na experiência comunitária do “nós” a qual compartilha a existência com todas as outras existências.

2.1 *Ubuntu* enquanto ética

Ainda, sobre a nossa investigação sobre a Filosofia *Ubuntu* podemos entender como aponta, Ondó que “a linguagem Bantu é uma linguagem essencialmente metafísica, é uma linguagem que aponta diretamente para a essência das coisas⁸²” (ONDÓ, 2001, p. 159); nesse sentido, *Ubuntu* possui seu “fundamento de ser procurado na Ontologia, na

⁸²“El lenguaje bantú es un lenguaje esencialmente metafísico, es un lenguaje que apunta directamente a las esencias de las cosas.(Texto Original)

Epistemologia e na Ética” (CASTIANO, 2010, p. 156) como também uma maneira singular de lidar com a natureza das coisas e que por sua vez, traz uma nova imagem sobre os seres humanos.

Os aprofundamentos teóricos sobre *Ubuntu* passaram a ser destacados por Ramose que “começa por querer demonstrar que o *ubuntu* é a base ou fundamento da filosofia africana.” (CASTIANO, 2010, p. 156). Segundo, este filósofo sul-africano

Ubuntu é a raiz da filosofia africana. A existência do africano no universo é inseparavelmente ancorada sobre *ubuntu*. Semelhantemente, a árvore de conhecimento africano deriva do *ubuntu* com o qual é conectado indivisivelmente. *Ubuntu* é, então, como uma fonte fluindo ontologia e epistemologia africana. Se estas últimas forem as bases da filosofia, então a filosofia africana pode ser estabelecida em e através do *ubuntu*. (RAMOSE, 1999, p. 1)

Assim, em sua percepção ética de *Ubuntu* Ramose reconhece que a existência do ser africano está correlacionada ao seu posicionamento moral para com o universo. Onde o “conceito e experiência está ligado epistemologicamente a *umuntu*. Com base nesta ligação, *umuntu* postula *ubuntu* como sua categoria normativa básica da ética”. (RAMOSE, 2001, p. 1). Sendo *umuntu* “a emergência do *homo loquens*, que é simultaneamente um *homo sapiens*. Em uma linguagem coloquial, significa o ser humano: o criador de política, religião e lei” (RAMOSE, 1999, p. 2). Ainda, este princípio de emergência humana presente na esfera de valores éticos possui também sua relação com o restante da realidade (ONDÓ, 2001, p. 162).

Esta precedência *umuntu* “revela outra característica fundamental do *ubuntu* dos seres humanos” (NASCIMENTO, 2016, p. 237), onde há o aparecimento de uma linguagem definidora da existência humana, que permite o agenciamento da comunicação a partir de ações inter-relacionais no espaço onde a palavra também possui força vital. Este *umuntu*, “como o resto dos demais animais, nasce, se desenvolve e morre. Seu princípio vital é dobrado [...] cuja união constitui *Ubuzima* (união do corpo com a alma)”⁸³ (ONDÓ, 2001, p. 162). Esta dinâmica da linguagem consegue produzir uma comunicação

⁸³ como el resto de los demás animales, nace, se desarrolla y muere. Su principio vital se dobla [...] cuya unión constituye *Ubuzima* (unión del cuerpo con el alma) (Texto Original)

abrangente sobre a totalidade da realidade, isto faz com que a ética *Ubuntu* se concentre em uma conexão de relações de pessoas consigo e com outras pessoas dentro da comunidade por meio do *Ntu* que “é o denominador comum que aparece em todos os seres. O próprio ser é definido por sua natureza, por sua função: o ser é o que age e é agenciado”⁸⁴ (ONDÓ, 2001, p. 161). O conhecimento sobre a ética *Ubuntu* possibilita ao indivíduo experimentar a própria experiência humana, não de maneira individual, mas em grau comunitário.

Logo, todos os seres “compartilham a noção de que a comunidade possui três dimensões: os ancestrais, os que estão vivos e os que ainda não nasceram. A ética deve levar em consideração as três dimensões” (NOGUERA, 2011, p.148). *Ubuntu* apresenta o meio pelo qual a vida humana se projeta em acréscimo a outras vidas que são sempre interligadas ao *Ntu*. Neste ponto não apenas as pessoas humanas compõem a humanidade, e sim tudo aquilo que interfere na movimentação das coisas, refletindo em uma humanidade interligada, um modo de ser conduzido ao movimento do ser.

Isso leva a entender que a vida terrena não depende exclusivamente dos que estão presentes, e sim é um aprendizado teórico com os que por cá estiveram e na preparação deste mundo para os que ainda vão nascer; constituindo a noção de pessoa que difere do pensamento de formas binárias, tal pensamento não separa os seres e a comunidade. “A metafísica da filosofia *ubuntu* discorda, no essencial, do dogma contemporâneo da competição.” (RAMOSE, 2010, p. 210). A força vital do *Ubuntu* se concentra em uma comunidade humana que em esferas dinâmicas nutre relações de interligação de espaço que comportam também conflitos e desacordos, tais ações que tangenciam a esfera do conflito são tratadas com uma nova noção de justiça: a restaurativa (CASTIANO, 2010, p. 167) ao passo que dentro da comunidade a vulnerabilidade de uma pessoa em específico também se resume a vulnerabilidade dos outros que compõem a comunidade, novamente o *homo loques* perpassa por toda a natureza na medida em que tudo fala, tudo age e tudo está em constante conflito.

⁸⁴ es el denominador común que aparece en todos los seres. El ser mismo se define por su naturaleza, por su función: o ser es lo que actúa y es actuado [...] (Texto Original)

Há ainda outro aspecto que se sublinha com sendo um valor que foi solicitado pelo espírito ubuntu. É que a reconciliação não implica evitar a confrontação entre pessoas que estiveram em campos opostos. Em outras palavras, reconciliação não significa fazer pazes com o mal, com a imoralidade, com a injustiça, com a opressão nem com o vício. Pelo contrário, reconciliação implica em exercer o dom da palavra ao seu mais alto nível, apelando para a profunda qualidade humana existente tanto no opressor como no oprimido, porque ambos precisam ser libertados da opressão. (CASTIANO, 2010, p. 166)

Nesta prerrogativa, a ética *Ubuntu* aparece como um convite para pensar e repensar sobre os conflitos que tangenciam a humanidade, a fim de entender o sofrimento daqueles que compõem a comunidade. Sendo o exercício da palavra uma atitude que visa reorganizar os abalos da comunidade, esta palavra pode ser concebida como *Muntu*, onde “é a pessoa, constituída pelo corpo, mente, cultura e principalmente, pela *palavra*. A palavra com o fio condutor da sua própria história, do seu próprio conhecimento da existência”. (CUNHA JUNIOR, 2010, p. 81)

Logo, a palavra também possui *Ntu* que serve como fundamento para a reconciliação. As pessoas da comunidade passam a se reconhecer por meio da palavra que dentro desta possui as “qualidades éticas defendidas em nome do ubuntu” (CASTIANO, 2010, p. 167). A reconciliação restaurativa é conceituada a partir da:

Prerrogativa de um tipo de justiça da jurisprudência tradicional africana na qual a preocupação central não é a retribuição ou a punição do infrator, mas sim e no espírito ubuntu, curar as chagas, focalizar as iniquidades, as desigualdades, enfim, a restauração das relações e dos valores humanos quebrados. (CASTIANO, 2010, p. 167)

Sendo Assim, a proposta *Ubuntu* configura-se no fato de que ninguém nasce sozinho, mas por meio desta proposta sempre se constitui uma relação social de interdependência (NASCIMENTO, 2014, p. 2) que garante a humanidade da comunidade, tendo em vista que cada sujeito, ao nascer, já encontra uma comunidade operante; o que novamente não exclui a existência de conflitos entre pessoas, entretanto a construtividade dos laços é operante, pois existem relações dinâmicas entre as pessoas.

A proposta de tematizar uma ética [...] através do ubuntu como modo de existir tem o intuito de produzir um futuro dentro do presente. Em outros termos, podemos viver de um modo mais solidário, aprendendo mais com os que se foram, dando aos que virão a devida importância e, sobretudo, vivendo a vida de um modo compartilhado, recuperando as férteis possibilidades que diversos povos africanos deixaram como legado e continuam reivindicando continuamente através dos mais diversos modos de existir e re-existir. Com efeito, ubuntu como modo de existir é uma re-existência [...] configura vida humana trocando experiências, solicitando laços de apoio mútuo e aprendendo sempre com os outros. (NOGUERA, 2011, p.149)

A investigação de uma ética *Ubuntu* se traduz no exercício da vida em comunidade, seu predicado constitui-se em um entendimento de mundo que concerne para si, o alcance de preservação da vida humana em que “a filosofia ubuntu-africana aparece com um horizonte teórico que dá certa consistência na justificação ontológica, epistemológica e ética para a subjectivação” (CASTIANO, 2010, p.147). Portanto, a Filosofia *Ubuntu* é o caráter de transformação da presença do africano enquanto um ser agente e detentor de força vital que se opera dentro das relações que estão presentes na comunidade.

2. 2. *Ubuntu* enquanto epistemologia e ontologia

A epígrafe deste capítulo é uma doutrina cantada nos toques Terecô, que apresenta uma ideia continua de movimento. Por ser cantada em rituais sagrados, detêm a palavra e memória como fontes de sua estruturação ontológica. Ainda, por apresentar o Terecô “elementos jeje e nagô, sua identidade é mais afirmada em relação à cultura banto (Angola e Cambinda)” (FERRETTI, 2011, p. 63). Por conseguinte, por ser uma expressividade da Diáspora de povos Bantus no Maranhão os cânticos, rituais e o agrupamento de pessoas que compõe essa religião também possuem *Ntu*.

Ora, a doutrina da epígrafe, ao soar, em um primeiro momento, em nossos ouvidos nos leva a produzir uma imagem que questiona se seria possível, que uma roda maior pudesse girar dentro de uma roda menor? Possivelmente não, mas para a experiência do Terecô a realidade se constrói a

partir de outra dimensão da própria realidade na medida em que a palavra e a memória são agenciamentos da comunidade. Logo, o humano passa a ser

Definido pela possibilidade de se comunicar, inserir-se, por isso, na cadeia da intersubjetiva e inter-relacional tanto por meio da interconexão das forças vitais, como também pelo fato de que a linguagem é um fenômeno eminentemente relacional, e com um lugar de destaque em sociedades nas quais a oralidade é central nas formas de descrição e construção de relações e de conhecimento (NASCIMENTO, 2016, p. 237).

Sendo uma religião de matriz africana e afro-brasileira, o Terecô se pauta em uma sociedade organizada pela tradição oral e que se interconecta e se inter-relaciona com as forças vitais, neste cenário a percepção de mundo que apresenta esta religião se aproxima de uma leitura tanto ontológica quanto epistemológica de *Ubuntu*. Tendo em vista que a “roda maior” que gira infinitamente dentro da “roda menor” possui uma circulação da existência, onde “A existência, então, quando relacionada a ubuntu, está sempre em um processo de desdobramento e manifestação, dinâmico e incessante” (NASCIMENTO, 2016, p. 236). Tal manifestação complexa representa uma denotação de *Ubuntu* que define os seres como uma parte pertencente a uma “totalidade de toda a existência seja material, espiritual e humana” (CUNHA JUNIOR, 2010, p. 89).

O exemplo que trouxemos na ajuda a definir os conceitos ontológicos e epistemológicos de *Ubuntu*, sendo que, segundo Ramose, a palavra *Ubuntu* possui em sua estrutura linguística duas outras palavras que expressam a ideia de uma existência potencializada em força.

Ubuntu é atualmente duas palavras em uma. Consiste no prefixo *ubu* e na raiz *ntu*. *Ubu* evoca a ideia da existência, em geral. Abrindo-se à existência antes de manifestar a si mesmo na forma concreta ou no modo de existência de uma entidade particular. *Ubu* aberto à existência é sempre orientado para um desdobramento, que é uma manifestação concreta, incessantemente contínua, através de formas particulares e modos de ser. Neste sentido, *ubu* é sempre orientado para um *ntu*. Em um nível ontológico, isto não é uma separação e divisão estrita e literal entre *ubu* e *ntu*. *Ubu* e *ntu* não são radicalmente separáveis e realidades irreconciliavelmente opostas. Pelo contrário, são mutuamente fundadas no sentido em que são dois aspectos da existência como uma unicidade e inteireza indivisível. Portanto, *ubu-ntu* é uma categoria ontológica e epistemológica no pensamento africano do povo de língua banta. É a indivisível unicidade e inteireza da epistemologia e ontologia. *Ubu* é geralmente entendido como a existência e pode ser dito como uma

ontologia distinta. Enquanto *ntu* é um ponto no qual a existência assume uma forma concreta ou um modo de ser no processo contínuo de desdobramento que pode ser epistemologicamente distinto. (RAMOSE, 1999, p. 2)

A reflexão de Ramose sobre os laços epistemológicos e ontológicos de *Ubuntu* apresenta que não há separações entre a existência das coisas e a existência da força que nutre as coisas, tais existências manifestam-se de maneira única e inseparável. Desse modo, o conhecimento sobre o ser reforça uma linguagem que se movimenta no interior das coisas e das relações que possui *Ubuntu*. A dimensão dupla e plural que abarca *Ubuntu* reorganiza o entendimento da existência da humanidade dos humanos que possui e são formados por *Ntu*.

A não divisão, o não afastamento das categorias *ubu* e *ntu* procede a uma não individualização do humano, este processo de não fragmentação do ser, não coloca os aspectos da existência em situações opostas, pois o ser passa a ser indivisível. Os componentes existenciais que antecedem a comunidade, neste caso, favorecem a compreensão sobre a concretude da natureza⁸⁵, o ser passa a não somente viver na natureza, mas entender que sua existência faz parte dela.

Fazer parte da natureza é, ao mesmo tempo, em *Ubuntu*, ser a natureza. Entretanto tornar-se a natureza não significa possuir um aspecto de dominação, de preponderância ou de superioridade, é uma relação que se comporta para além de uma partilha da existência, mas que consegue estabelecer elos de pertenciabilidade. Infringir a natureza pode ter consequências prejudiciais ao ser.

Esta correlação do *dever ser/natureza* que surge de um não afastamento de *ubu-ntu* interroga a ideia moderna de que o ser humano seria o centro do universo. Segundo Ramose

Esta ideia é, no entanto questionável, porque em toda probabilidade o universo não tem nenhum centro. Desta forma, nem mesmo como

⁸⁵ Os seres humanos e a comunidade fazem parte da natureza, assim como a natureza faz parte da comunidade. Não havendo, portanto, uma separação estática entre “natureza” e “cultura” ou “sociedade”. Tudo pode ser sujeito, tudo pode fazer parte dos processos sociais, tudo tem agência. (NASCIMENTO, 2015, p. 47)

substantivo poderá fazer-se como centro do universo. A persistência teimosa e tenaz desta ideia significa que o ser humano, como **um nome**⁸⁶, é o fator causador no estabelecimento e preservação da organização social e política (RAMOSE, 1999. p. 5, grifo nosso)

O que se traduz em seu questionamento é que o ser não pode estabelecer uma ordem imperativa sobre o universo, pois o próprio ser constitui-se com um fluxo ininterrupto que do sentido epistemológico e ontológico se faz necessário entender “o ser como vir-a-ser” (RAMOSE, 1999, p. 5). Logo, o ser que compõe *Ubuntu* está sempre se organizando no caos.

O ser como vir-a-ser é um diálogo imprescritível na relação *ubu-ntu*, a partir de então podemos notar que o homem por não ser centro do universo, este passar ser então *Muntu* que, segundo Cunha Junior

MUNTU é classificação para seres dotados de inteligência. São considerados Muntu os seres humanos, vivos ou mortos. Os ancestrais e mesmo os Inquices, como ancestrais mais antigos da sociedade, estão nesta categoria de Muntu. Os animais não possuem a inteligência humana, sendo que a eles é considerada a existência de uma inteligência limitada e voltada mais para a repetição ou imitação do que a criação da inovação. No entanto, para as sociedades bantu os seres humanos e os seres animais têm em comum os sentidos da audição, visão, olfato, paladar e o sentimento. (CUNHA JUNIOR, 2010, p. 88)

Neste sentido há muito mais coisas para além da existência dos seres humanos; este está sempre em um movimento complexo de dependência e de interdependência com a natureza apresentando um curso que vem tornar-se humanidade (MUDIMBE, 2013, p. 184). Este conceito de inteligência reitera a participação humana na totalidade do universo, isto se referencia devido ao fato que os seres humanos vivos só detêm tal inteligência graças aos seres humanos mortos, posto que

Os espíritos dos primeiros antepassados, muito glorificados no mundo sobre-humano, possuem um poder extraordinário, já que são os fundadores da espécie humana. Os outros mortos são apreciados

⁸⁶ Para Ramose as relações entre *ubu* e *ntu* estão atreladas a ideia de amplo movimento indissociável que se manifestam no ser e no vir a ser a qual *ubu* se apresenta em um movimento verbal e *ntu* sendo o nome, esta unidade significa que *ubu-ntu* é um nome verbal. (RAMOSE, 199, p. 2)

à medida que aumentam e perpetuam sua força vital em sua progênie⁸⁷. (TEMPELS, 2005, p. 83)

Novamente nos recorre a que não há uma centralidade do ser humano no universo, na perspectiva *Ubuntu* o antepassado possui um papel fundamental na constituição da comunidade, ele também está inserido na dialética do “nós”, ele é também uma entidade compartilhante de *Ntu*, uma existência visível e palpável que possui inteligência e, além disso, palavra. Sendo a palavra ser participante da comunidade e é parte integrante da “filosofia moral ubuntu [...] por causa do seu poder de criar a cooperação e unidade entre as pessoas”. (CASTIANO, 2010, p. 168)

Por outro lado os animais que também são esferas de participação na comunidade são chamados de Kintu.

KINTU é uma classificação para coisa, tendo o sentido de forças do NTU não contendo inteligência e que fica a disposição dos seres humanos para propiciarmos a vida. O plural de KINTU é a palavra BINTU, ou coisas. São seres que não tem atividade própria, sendo que a idéia das atividades não é no sentido de movimento, mas sim de fazer pelo uso da inteligência que implica na capacidade de aprender criar ou executar. Vegetais, animais e substâncias como os metais são classificados como Kintu. Somente pela ação de um Muntu que os tem atividade ou transformações em outras coisas. (CUNHA JUNIOR, 2010. p. 88-89)

Isto são se resume em dizer que os animais possuam uma inferiorização em relação aos humanos, mas que em graus ontológicos há uma independência entre kintu e Muntu e conseqüentemente uma dependência entre ambos. A ação que Muntu exerce sobre Kintu estabelece uma relação não conflituosa, pois a Kintu também compete um agenciamento sobre Muntu, isto faz com que este último não se ponha a “objetificar a natureza” (DOMINGOS, 2011, p. 10). Há aqui uma bi-condição de existência que potencializa novamente o *Ntu* que possui os seres. Posto que “munthu (homem) é incontestavelmente dinâmica e ligada a natureza” (Domingos, 2011, p. 6)

⁸⁷los espíritus de los primeros antepasados, muy exaltados en el mundo sobrehumano, poseen una fuerza extraordinária dado que são os fundadores de la especie humana. los outros muertos son apreciados en la medida en que aumentan y perpetúen su fuerza vital en su progénie.(Texto Original)

Sendo assim, do ponto de vista onto-epistemológico de *Ubuntu* sua definição como humanidade se concentra no conceito de *Ntu*

Quando a essência ('ntu') é aperfeiçoada pelo grau de existência, torna-se parte da 'existência' não pode ser usada como um sinônimo de 'estar lá', uma vez que nas línguas bantu, o verbo 'ser' não possui o significado de existir. O oposto de existir é 'nada'. Ao analisar os elementos culturais, devemos concluir que 'nada' existe e é a entidade que se encontra na base do 'múltiplo'. Um ser é distinto do outro, porque não existe nada entre eles (KAGAME, 1971, p. 602-603 *apud* MUDIMBE, 2013, p. 185).

As concepções ontológicas e epistemológicas sobre *Ubuntu* não são dissociáveis desta raiz *Ntu* que projeta uma força sobre os seres, seu conteúdo representa uma arquitetura que sustenta e organiza as percepções da realidade do mundo Bantu. *Ntu* além de desempenhar uma força sobre os seres também é lido como uma ação divina de inferência causal na realidade, esta característica para a esfera Bantu proporciona uma compatibilidade nas relações humanas.

Ubuntu se prende em um sistema em que os fenômenos, as essências, os objetos e as sensações sobre um mundo são organizados em uma lógica particular e ao mesmo tempo plural que "somente o moderno pensamento racionalista pôde abstrair de suas formas fenomênicas" (JAHN, 1970, p. 5). Existir em/com *Ubuntu* é compreender à racionalidade que tal existência se manifesta na totalidade das coisas que são presentes no universo.

Novamente sobre o exemplo da epígrafe que segue este texto, a doutrina ritualista inicia-se com um chamado a Deus, "*Aiê Mundo, Mundo de Deus*" o que para nossa leitura se apresenta não como uma deidade da moral cristã, mas se concentra em uma força divina; "Olorum, Nzambi, Deus. Como diz o provérbio Ashanti: "ninguém viu o filho do Ser Supremo, mas todos conhecem a existência de Deus pelo instinto" (DOMINGOS, 2001. p. 5); esta força faz e integra a natureza e faz com que as coisas "operem continuamente sem interrupção" (JAHN, 1970, p. 5); isto se opera em uma apresentação de ser pré-existente, que se manifesta em correlação a *Ntu*. É este *Ntu* que é ser que também é força a energia que está e faz com a "*Roda maior gire dentro da menor*".

3. *Ubuntu*: um enfrentamento ao pensamento moderno colonial

Ubuntu sendo parte do pensamento africano e possuindo complexas reflexões sobre o conceito de humanidade, como também proposições éticas ontológicas para o entendimento da existência. Fator este que nos leva a decodificar uma humanidade que viva de modo inter-relacional, podemos tomar *Ubuntu* como uma filosofia de crítica ao projeto moderno colonial que ao longo da história provocou situações danosas aos povos que foram colonizados. Tal parte da filosofia africana “por ser uma abordagem ‘não moderna’ da realidade, não está sujeita à compartimentalização que o pensamento moderno estruturou em torno das divisões das disciplinas filosóficas” (NASCIMENTO, 2016, p. 236).

Este desafio nos provoca a pensar sobre outros lugares do próprio pensamento; além disso, e de descolonizar o conhecimento e entender que a região ao Sul do globo também possui suas epistemologias; é também buscar outras formas de saber que estejam fora do sistema europeu de mundo.

Ao perceber este sistema, observa-se que a colonização esteve atrelada a dois traços conceituais; a religião, e ao trato do conceito de humanidade civilizatória. Esta marca do sistema colonizador contribuiu para o controle dos seres colonizados infundindo-lhes ideias de superioridade e distantes do conceito de humanidade.

Assim, a projeto teórico que vem se construindo atualmente é desfazer o efeito colonizador do conhecimento. Para tal, o filósofo argentino Enrique Dussel apresenta que

Na Modernidade, o etnocentrismo europeu foi o primeiro etnocentrismo “mundial” (o eurocentrismo foi o único etnocentrismo mundial que a história conhece: universalidade e europeísmo tornam-se idênticos; é desta falácia reducionista que deve *libertar-se a filosofia*). O mundo ou a eticidade do filósofo – como é o de um sistema hegemônico (grego, bizantino, mulçumano, cristão medieval e, principalmente, o moderno) – pretende se apresentar como o “mundo” humano por excelência; o mundo dos outros é barbárie, marginalidade, não ser (DUSSEL, 2002, p. 67).

Dussel sustenta o argumento de que o pensamento moderno permaneceu atrelado ao sistema geopolítico que dividira o mundo entre “centro” e “periferia”, que não obstante a categoria de “centro” seria a construtividade de um modo operante da Europa durante a modernidade em que os outros povos do “mundo descoberto (periferia)” seriam desprovidos de qualquer forma de saber.

Assim, para libertar-se desse projeto colonizador Dussel advoga outros lugares que estejam fora do sistema filosófico já conhecido:

É por isso que o estudo do pensamento (tradição e filosofia) [...] na África não é uma tarefa anedótica ou paralela ao estudo da filosofia *simplesmente* (que seria europeia), mas se trata de uma história que *resgata* justamente o *contra discurso* não hegemônico, dominado, silenciado e até excluído, o da alteridade [...]. As novas histórias das filosofias terão uma nova visão mundial da filosofia e aprofundarão aspectos agora não suspeitados (DUSSEL, 2002, p. 72).

Nesta perspectiva procura-se apresentar *Ubuntu* como uma maneira enraizada de conceber o mundo, pois a partir dessa concepção podemos nos ocupar dos “problemas particulares do mundo negro: luta contra a escravidão, integração social das diásporas, emancipação política, luta contra a pobreza absoluta” (NGOENHA, 2011. p. 69), a fim de reconstruir as narrativas históricas sobre a África e sobre o negro em diáspora.

Este debate se projeta em construir soluções aos problemas humanos, pois o caráter epistemológico que carrega *Ubuntu* reproduz uma assertiva

de uma busca identitárias que por razões históricas e sociológicas não pode ser exclusiva mas inclusiva, não é de separação mas de integração no respeito da dignidade e das particularidades de cada pessoa e grupo. Este é o significado mais profundo do conceito *Ubuntu* (NGOENHA, 2011. p. 70).

Neste sentido, *Ubuntu* exerce uma crítica ao individualismo que sustenta a modernidade; pensar coletivamente e cooperativamente sem excluir as diversidades que são presentes no grupo, é uma atividade que o conceito de *Ubuntu* apresenta na intenção de estabelecer uma reconstrução social.

Na posição de Ngoenha é visível que cada pessoa é parte fundamental na sociedade. Esta abordagem promove um comprometimento

com o respeito e com a dignidade que se apresenta na defesa e no reconhecimento do próprio ser.

Tais reflexões são críticas aos laços geográficos de divisões invisíveis de produção de saber em um mundo, onde mesmo sendo uma esfera e que matematicamente não possui lados, é configurado com formas separatistas de epistemologias que, para serem tidas como fontes de verdade, precisam passar pelo julgamento modernidade

Este pensamento Bantu produzido fora do sistema moderno se constrói em um projeto de descolonização e se configura como evidência de libertação do conhecimento.

Ubuntu vem estabelecer reflexões complexas sobre a modernidade, e partir de seu agenciamento abre espaço para difundir outros meios de saberes, que por sua vez também se localizam dentro desta visão centrista de mundo. A partir de uma leitura *Ubuntu* de mundo, podemos construir bases para fazer leituras da experiência negra no mundo, em nosso caso, o Tambor de Mina. Por serem experiências locais, tanto o Tambor de Mina quanto *Ubuntu*, esta perspectiva de crítica ao pensamento moderno de humanidade não se propõe em ser uma fórmula universal, mas que, por meios particulares, buscam propor alternativas que pensem a humanidade dos seres.

E que nessa qualidade, a Europa e os europeus eram o momento e o nível mais avançados no caminho linear, unidirecional e contínuo da espécie. Consolidou-se assim, juntamente com essa ideia, uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos. (QUIJANO, 2010, p.263).

Conceber *Ubuntu* como uma Filosofia que vive dentro de África e que pode ser vivida fora dela, é compartilhar de uma ética humanitária que compreende uma humanidade não centrista e não excludente, e, além disto, é advogar por uma África detentora de saberes. Libertar o pensamento das amarras coloniais é cooperar por uma Filosofia não epistemicista

O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de

produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjogado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender. (CARNEIRO, 2005, p. 97)

Carneiro compreende o epistemicídio como um projeto anulatório da agência do negro que se desdobra em um racismo que impossibilita extrair conceitos, dos mais complexos possíveis, das manifestações negras.

O que queremos é utilizar *Ubuntu* como uma ferramenta de crítica ao colonialismo e que nos possibilite não apenas observar, categoria tão recorrente na ciência moderna, mas sentir e vivenciar, compartilhar do ser que é e que está no Tambor de Mina, tendo em vista que a negação de tais práticas está atrelada à dinâmica em que o racismo persiste na sociedade, como também a negação do caráter epistemológico e ontológico que tais comunidades partilham da experiência africana. O Tambor de Mina e o *Ubuntu* que é presente nesta tradição não é somente uma identidade religiosa, mas com base os pressupostos da experiência africana que nele consiste, o Tambor de Mina é também um modo de vida, e de poder conhecer a vida em comunidade. Onde, o conhecimento tradicional se faz presente nos colocando a refletir sobre uma ética do cuidado mútuo e ao mesmo tempo com a crença em entidades espirituais que também fazem parte da comunidade.

Isto nos leva ao novo direcionamento sobre o nosso comportamento e sobre a perspectiva que podemos fazer sobre o nosso posicionamento no mundo.

É importante que sejamos capazes de fazer isso para podermos construir uma identidade intelectual coesa para nossa sociedade, identidade essa que atende às demandas particulares do nosso contexto cultural único. Também é importante para que possamos entregar o que há de melhor para nossos herdeiros cognitivos nas gerações futuras. Assim como somos recipientes bastante desenvolvidos a partir de costumes e crenças de nossos antepassados, nossos descendentes receberão qualquer tradição que lhe entregarmos. Queremos ter certeza que esse é um bom

legado, que os servirá bem no futuro (KAPHAGAWANI et MALHERBE, 2002, p. 5).

Além disso, *Ubuntu* implica em ressignificar a própria ação da Filosofia como uma arte do pensamento; um pensamento operante caracterizado pela sua pluriversidade, que deste ponto de vista, a filosofia se torna “a multiplicidade das filosofias particulares vividas num dado ponto do tempo” (RAMOSE, 2001, p. 12), da mesma forma em que “pensar se faz antes na relação entre território e a terra” (DELEUZE, 1992, p.103), um espaço de aprimoramento que se referencie na identidade humana, e que desconstrua a dualidade ontológica e epistemológica difundida na modernidade, tal como propõe Nunes

Significa, ao mesmo tempo uma descontinuidade radical com o projeto moderno da epistemologia e uma reconstrução da reflexão sobre os saberes [...] num quadro ainda condicionado pela ciência moderna como referência para a crítica de todos os saberes. (NUNES, 2010, p. 263)

Romper com a ideia moderna de um pensamento universal onde se sustentam as categorias de “centro” e “periferia” não se constitui em uma tarefa simples, nem tão pouco de fácil aceite para as estruturas do sistema-mundo já postos pelo pensamento moderno colonial. Entretanto, a defesa da inserção das filosofias produzidas em espaços que se deslocam do “centro” apresenta uma configuração peculiar em que os diversos saberes encontrados nas fronteiras do pensamento Ocidental demonstram em si respostas para as inquietudes humanas, e que vai ganhando sua autonomia.

4. Mas afinal, quem é *Ubuntu*?

Deslocamos aqui o sentido de “o que?” para “quem?”. Nessa intenção, a pergunta que fazemos nesse capítulo toma sua resposta na proposta de conceber uma filosofia *Ubuntu* que possua uma antecedência dos “nós”. Logo, ao sabermos que a tradução de *Ubuntu* não é uma tarefa fácil, entendemos que neste caso *Ubuntu* significa humanidade (SHUTTE, 10-11,

apud RAMOSE, 2002, p. 5) *Ubuntu* é humano, pessoa, uma prática do “*Nós somos, porque nós somos*” (informação verbal).⁸⁸

Assim, tal concepção Bantu nos projeta em uma relação muito mais presente em comunidades tradicionais que estão organizadas fora da lógica moderna de civilização, pois

Na sociedade o Ubuntu representa a existência respeitosa e equilibrada entre os seres da natureza. No Ubuntu repousa a comunidade e suas relações baseadas na tradição, na ética social e no reconhecimento de todos como indispensáveis. A identidade e personalidade dos indivíduos é parte de Ubuntu. Este Ubuntu é o conceito de totalidade nas relações humanas e nas sociedades existentes. (CUNHA JUNIOR, 2010, p. 88)

Repousar na comunidade mantém a força entre seus membros, construir alternativas em soluções próprias em meio aos conflitos. Ainda, *Ubuntu* é uma alternativa anti-racista presente na(s) filosofia(s) africana(s) “que se mostram como um clamor do reconhecimento de humanidade e que se afirmam em uma dimensão radicalmente política” (NASCIMENTO, 2016, p. 243). Reconhecer em meio às diversidades de pessoas existentes na humanidade é uma tarefa árdua e dinâmica em que lógica moderna falhou, logo, *Ubuntu* é um ponto de partida para o entendimento dos seres humanos.

⁸⁸ NASCIMENTO, comentário feito durante a atividade (*Ubuntu*, uma perspectiva negra do pensamento) de estágio docente supervisionado do Programa de Pós-Graduação em Metafísica – PPGM/UnB; organizado pelo Coletivo Semeando Ubuntu da Faculdade de Educação – FE/UnB no CCN – Centro de Consciência Negra, no dia 04 de jul. 2017.

CAPITULO III

Filosofia *Ubuntu* no Terreiro de Tambor de Mina

1. *Ubuntu* sobre as águas jeje-nagô

*“Aí chegou eu pelas
Veias d’águas
E arrastado pela fortaleza
Baiano Grande
Foi ele que me trouxe
Maresia é o meu cavalo.”*

(Doutrina de Tambor de Mina da linha de Encantaria)

A compreensão do que se passa no Terreiro não depende de uma simples observação dos fatos que perpassam pela comunidade; para entendê-lo é necessário viver o terreiro. Se estamos a tratar sobre os conceitos de *Ubuntu* enquanto uma prática filosófica que repensa o conceito de humanidade, para o qual *Ubuntu* se traduz por humano em sua dimensão relacional e interdependente, e para este, tudo é em alguma dimensão, humano; então, o Tambor de Mina, uma herança negra que se organizou, envolto à natureza, também pode ser entendido enquanto uma prática que valoriza o conceito de humanidade.

A experiência da Filosofia no Terreiro de Mina é se deixar ouvir, permitir-se aceitar o tempo do aprendizado e da espera, compreender o silêncio como uma esfera da palavra não-dita. E deixar que as vozes dos ancestrais falem aos ouvidos e perpassem pelo corpo; e é esta voz que fala sobre o passado à luz de uma memória viva que traz novas formas de conectar-se ao mundo no momento esperado do Vodum quando desce a terra; os olhos da Vodunsi se fecham, em seguida seu corpo passa a seguir o acompanhamento do ferro, dos abatás e das cabaças (MONTELLO, 1985). Neste instante, os filhos e filhas de Voduns acreditam que é o próprio Vodum que está presente e pode falar na língua do local.

Assim, sabemos que é preciso deixar de ler este mundo meramente visível, material para ler o mundo dos Voduns. O Tambor de Mina faz com que

seus membros tenham confiança uns com os outros e que se reconheçam como integrantes de uma mesma comunidade, não obstante, essa atitude reimprime vínculos afetivos que se transpõe para além de uma Filosofia, mas para um modo de vida.

Neste sentido, a Ancestralidade presente no Tambor de Mina perpassa por uma reiteração das relações entre o sagrado e a comunidade; neste universo, tudo tem sua sacralidade; seja um sonho, um remédio oriundo de uma planta ou até mesmo um determinado espaço geográfico; uma praia, a nascente de um rio, as dunas de areia. Seja qual for a relação estabelecida com a natureza, o universo da Mina compreende feitos não muito comuns aos olhos já educados pelo racionalismo, tendo em vista que “a natureza, o meio ambiente, a localidade, a comunidade ou os lugares, na sua complexidade, fazem parte do ancestral” (CUNHA JUNIOR, 2010, p. 82).

Não podemos, em hipótese alguma, ignorarmos o pensamento que perpassa pela cultura dos Terreiros de Tambor de Mina e nem, tampouco, tratá-los como pré-científicos da forma que “de fato alguns escritores modernos negam que, estritamente falando, que o pensamento religioso tradicional seja teórico⁸⁹” (HORTON, 2002, p. 189). Há, nesta religião, um aspecto próprio de filosofar, onde tal filosofia dar-se-á em uma dinâmica da própria vivência em comunidade. Para isto, as histórias que preenchem a mentalidade da comunidade devem ser vistas “não como uma invenção, ficção ou fábula, mas como uma história real, [...] que retrata o cotidiano das ações dos homens e dos deuses, cheias de significados ontológicos e fabulosos” (SOARES, 2008, p. 81)

O Tambor de Mina parece correr na contramão da sociedade atual, pois ainda há a forte presença do mito enquanto elemento fundador e organizador da comunidade. O mito, no terreiro de Mina, se traduz nas inúmeras histórias de encantaria que segundo Mundicarmo Ferretti:

Estamos nos referindo a outras entidades espirituais recebidas no Maranhão em terreiros fundado por africanos ou por seus descendentes: nobres europeus associados a orixás e/ ou a santos católicos (como Dom Luís, Rei de França), entidades caboclas de

⁸⁹ de hecho, algunos escritores modernos niegan que, en rigor, el pensamiento religioso tradicional sea teorico. (Texto Original)

origem nobre (como Rei da Turquia e Antônio Luís, o “Corre Beirada”) ou representante de camadas populares e indígenas (como o controvertido Légua Bogi e Caboclo Velho) e também a seres não inteiramente humanos (como as mães d’água, os Surrupiras. (FERRETTI, 2003, p.120)

Tais histórias são narradas em ocasiões específicas, como grandes acontecimentos e que sempre estão atreladas a uma ação dos homens com a natureza. A narração da encantaria ou como os *mineiros* costumam se expressar; “*as coisas de encantaria*” apresentam rompimentos espaciais e temporais elevando a mentalidade, não somente ela, todavia também o corpo a um nível de conhecimento sobre si, sobre as coisas e sobre a comunidade.

Este mito pode aparecer em formato de um cântico e que novamente se traduz em poesia; uma linguagem que ganha forma e “[...] faz parte de uma base histórico-religiosa e filosófica [...] que vai compor justamente com a parte física (corpo) e a parte circundante a este (natureza)” (SOARES, 2008, p. 81). Logo, a Mata que é tão importante para o Terecô e para o Tambor de Mina, pois passa a se tornar a habitação dos seres.

[...] um mundo que em si é a própria divindade. Há na mata os segredos da cura e os saberes da morte, o lugar em que primeiro pisou o antepassado, o lugar de onde vem a água que alimenta os Voduns e de onde se extrai as suas folhas; onde se abrigam o medo e a segurança, por vezes parece sustentar o céu. É lá que caminhos são abertos, e quando perdidos estamos; ali nos achamos em trilhas (SARAIVA, 2016, p. 14)

Um rio, um pedra, um animal podem ser a morada de Voduns e Encantados, dessa forma a natureza é a experiência física da encantaria. Outra vez a Ancestralidade que acompanha as batidas do ferro, e as sequências de tambores e o som frenético das cabaças remetem a um encontro com energias que completam indivíduos; sejam elas energias de um (a) Caboclo (a), um Vodum Nobre, um Vodum Gentio ou um Encantado, é uma sensação que deixa mais leve o corpo e mais suave o dia (MONTELLO, 1985, p. 12). Esses seres que compartilham e possuem *Ntu* que “é uma espécie de sinal de uma semelhança universal. A sua presença nos seres dá-lhes vida e confirma o seu valor individual [...]” (MUDIMBE, 2013, p. 186) também comem, respiram, bebem e fazem parte da família consanguínea dos iniciados.

Neste encontro de diferentes seres, o modo de vida que se encontra no Tambor de Mina apresenta um aspecto de simplicidade, de cuidado e de respeito à permanência da comunidade. Além disso, o Tambor de Mina se mantém presente até os dias atuais devido a um ato de *obrigação* íntima, interior e profunda (FERRETTI, 1995, p. 220) que seus iniciados possuem para com seus Voduns, Encantados e Caboclos. Tal *obrigação* não corresponde somente ao fator de se estar obrigado a fazer determinada ação, mas se refere ao comportamento moral e a uma relação de amor para com o Vodum e ainda um canal de comunicação (FERRETTI, 2011), neste sentido a pessoa tem o prazer existencial de servir a sua entidade. “No Tambor de Mina, a religião é encarada como ‘obrigação’, como algo que deve ser levado muito a sério e que impõe respeito” (FERRETTI, 2003, p. 29). Dessa forma, a *obrigação* parece ser equivalente ao sentido de troca, uma espécie de circulação das energias que são mantidas entre as entidades e as pessoas para formarem a comunidade, tendo em vista que “com a natureza a relação é intersubjetiva. Cuidamos da natureza e, em troca, ela nos nutre. Desse modo, o trabalho pode ser visto como uma forma de cuidado mútuo.” (NASCIMENTO, 2016, p. 31).

Essa ideia de *obrigação* é interessante para pensar o sentido de *Ubuntu*, pois esta primeira ideia demonstra que tudo se apresenta de maneira, interconectada e interdependente, em um constante sistema de trocas, que é necessário.

A obrigação é sempre uma obrigação mútua. Da pessoa com seu encantado e sua comunidade, mas também da comunidade e do encantado com a pessoa. A interconexão e a interdependência demandam obrigações mútuas incessantes. E é interessante que a obrigação seja sempre algo para se fazer, uma prática, que normalmente não deve ser feita em solidão.

Servir a um determinado Vodum é novamente compartilhar uma relação de afeto muito íntimo, amiúde, onde acender uma vela significa um valor de autoconhecimento e de mergulho na própria existência. Existência que está condicionada ao mesmo tempo em relações individuais e coletivas, de modo que a existência de cada pessoa que faz parte do Tambor de Mina se configura na necessidade de existência de seus semelhantes para que suas ações sejam ativas e presentes ao longo de sua vida.

Este grau de existência está também relacionado à *obrigação* para com os Voduns que se manifestam no cotidiano das pessoas a partir de suas ações, sejam na escolha do nome de um filho ou uma filha, ou no pagamento de uma promessa e até mesmo em situações paralelas com a saúde

Neste cenário do quem vem a ser a *obrigação*, esta relação paralela entre pessoas e entidades, contamos com a entrevista feita com Erika Saraiva de 34 anos, moradora do Bairro da Ivar Saldanha em São Luís, filha de uma família com uma longa história de intimidade com o Tambor de Mina e que atualmente, só agora, decidiu dar início em sua trajetória no santo. Ela nos conta de que forma o seu destino caminhou para que a sua experiência com os Voduns se concretizasse, a partir do incentivo que sua Bisavó Laurinda Moraes, chamada de Mamãe Nhazinha, lhe dava ainda quando criança.

Com relação as minhas memórias de infância com mamãe, é aquilo que eu te falei... Eu não frequentava com ela. Eu... Aí assim, nos dias de segunda, quarta e sexta que era os dias que tinha as sessões que eles faziam, né? As sessões astrais que a Dona Lourdes chamava que, no caso, era a mãe de santo dela [Mãe Nhazinha] que era numa mesa. Aí ela [D. Lourdes] dava passe, fazia limpeza, agente pedia para olhar determinadas coisas, orientava a gente pra gente fechar os olhos, firmar a vista numa vela branca que era pra ver o que tava acontecendo tanto relacionado àsaúde quanto emprego, família, essas coisas... Até então essa p arte eu já cheguei a frequentar. Agora o Tambor de Mina em si com ela eu não cheguei a frequentar. Também tinha a festa de Acóssi que ela [Nhazinha] fez umas duas vezes lá em casa. A festa de São Lázaro que ela ainda fez umas duas vezes que tinha que levar cachorro, criança, ela dava almoço. Só que quando o dono da festa em si chegava!Aí eu não ficava porque eu ficava com medo, por que ele jogava ela no chão, aí tinha aquela parte de torcimento do corpo no chão e aquilo me dava medo.Então por não conhecer eu sentia medo e dali eu já não ia. Dali eu já voltava porque eu não sabia, não tinha conhecimento e eu tinha medo e,dali,eu já não assistia.Eu só chegava lá depois que Ele já tinha ido embora e ela [Mãe Nhazinha]tava quentinha normal, e aí... Eu ia.

Ela também tinha a linha de Acóssi e ela recebia porque ela ainda recebeu umas duas vezes lá em casa. Agente tinha que ir atrás de cachorro, de criança pra botar pra fazer a obrigação na casa dela mesmo. Tinha a festa de 4 de Dezembro que ela fazia também.

A única festa que ela não fazia... As festas que ela não fazia, que isso ela só fazia na casa da mãe de santo dela que era a festa de Cosme e Damião, de São Sebastião era essas que ela não fazia em casa porque ela tinha que ta lá [no terreiro de D. Lourdes]... Mas a festa do dia 4 de Dezembro, que é a de Santa Barbara, ela [Mãe Nhazinha] fazia juntamente com Nossa Senhora da Conceição porque ela era devota das duas santas... Aí tinha ladainha, aí tinha o bolo. O chefe dela que era o índio [a entidade de Mãe Nhazinha], ele chegava na festa quase no finalzinho aí ele chegava e conversava depois ia embora... Aí eu ficava com medo, ia me embora, tinha umas duas

vezes que ele chegava que ele me dava um carão e eu corria. (ERIKA, 2017)

As memórias de Erika nos apresentam imagens importantes sobre o papel que a *obrigação* exerce no ambiente familiar e de como a experiência com os rituais presenciados por ela, ainda quando criança revela fatos sobre a dinâmica das *obrigações* que eram feitas dentro da casa das mineiras. Neste caso a Bisavó de Erika, Mãe Nhazinha, embora frequentasse o Terreiro de D. Lourdes a mesma fazia suas obrigações e festas dentro de casa, esta atitude envolvia familiares e pessoas da comunidade do bairro.

As recorrentes *obrigações* as quais Erika se refere que sua Bisavó fazia são os festejos do calendário ritualístico do Tambor de Mina no Maranhão, são elas; as festas de São Lázaro (São Sebastião ou São Roque) correspondente à Tói Acóssi, Sakapatá, Abaluaê, Toy Xapanã, Aguê, Oxossi, Rei Sebastião (Vodum Gentio) nos dias 19, 20, e 21 de Janeiro ou 11⁹⁰ de Fevereiro, tal festa é conhecida como jantar dos cachorros (FERRETTI, 2009; 1989, OLIVEIRA). Também tais homenagens a este santo podem ser realizadas em qualquer mês, mas é sempre comum nos terreiros de Mina; esta festa acontecer sempre entre Janeiro e Fevereiro (SANTOS; NETO, 1989).

Ainda, sobre esta importante *obrigação* da linha de Acóssi, Sérgio Ferretti durante sua investigação na Casa das Minas nos relata que:

As obrigações para a família de Acóssi são feitas no quintal, todas as vezes, junto ao pé de pinhão branco. Levam água, dendê e alimentos oferecidos para se evitar perturbações na Casa. Lá se diz que as obrigações de Acóssi, depois de iniciadas, não podem ser interrompidas. Geralmente se oferece um casal de catraios e um casal de pombos. Só as filhas de Dambirá é que podem fazer essas obrigações. Na falta delas as de Quevioçô ou de Ajautó podem ajudar. As filhas da Davice não podem nem ir lá. [...]; os cachorros costumam ir comer as obrigações e ninguém os afasta. [...]. Cada cachorro comia ao lado de uma criança e era segurado por um adulto. Os cachorros devem estar previamente limpos e usavam um laço de fita vermelha no pescoço. (FERRETTI, 2009, p.148, 149-152)

⁹⁰ Ocorrem almoço, ladainha e tambor em vários terreiros [...] O carnaval é uma festa móvel que ocorre nestes dias. Esse mês começa com bailes populares, desde o Reveillon até os 4 dias de carnaval. Verifica-se a exibição de blocos, sendo que outrora, nas casas de mina, faziam a festa das meninas tobósse, entidades infantis que representavam princesas [...] (SANTOS; NETO, 1989, p. 110)

Em seguida as festas de Santa Bárbara correspondente a Nochê Sobô, Oya Sobô, Servana que se dá na abertura do ano litúrgico do Tambor de Mina nos dias 3, 4, e 5 de Dezembro (FERRETTI, 2009; OLIVEIRA, 1989), e Nossa Senhora da Conceição no dia 8⁹¹ de Dezembro, correspondente a Yemanjá, Oxum, Abê. Sobre esta *obrigação* Jorge Itaci deixa registrado que

É realizada [...] em honra a Oyá ou Iansã e Sogbô, que toma a figura de Santa Bárbara, em seu sincretismo católico. [...] na nação Mina Jeje é irmã de Badé (Xangô) usando azul e vermelho grená. Iemanjá em nagô, em Jeje Abê. É irmã de Badé e mãe de Oxalá [...]. É sincretizada com Nossa Senhora da Conceição. Na festa da Yabá Yemanjá (ABÊ), pela manhã as novinhas tomam banho de ervas (amassi), se vestem de azul claro e branco e usando a guia ou rosário de Yemanjá vão assistir à missa na igreja de Nossa Senhora da Conceição. Quando voltam em conjunto, tendo à frente a jibonã (Mãe Pequena) e, ao chegarem na porta do Terreiro, encontram o Voduno chefe com mais vodúnsis à sua espera, tendo na mão uma cuia com água (omim) e um fogareiro com defumador. Ao chegarem à porta, a mãe pequena entrega as guias com rosários de Yemanjá que foram para a missa e bebem da água que o pai lhes oferece na porta e são defumadas. Cantam o Embarabô para afastar Elegbara e pedir licença para entrarem e são licenciadas. (OLIVEIRA, 1989, p. 40-41)

Tais relatos nos fazem entender que a *obrigação* é um compromisso vitalício de ordem espiritual e moral que permite a presença do Ancestral no interior da comunidade, tendo como princípio o estabelecimento da continuidade e da tradição, logo a *obrigação* que, por vezes, se confunde com a própria festa ou com a comida destinada aos santos e as pessoas, congrega o desejo de “libertação, como desejo de interferência e transformação do mundo” (MESQUITA; DOMINGOS, 2016. p. 35). Isto se completa na relação com o *Ubuntu* quando observamos que toda a comunidade está envolvida com o acontecimento da *obrigação*, exprimindo princípios de “solidariedade juntamente com princípios de partilha” (RAMOSE, 2010, p. 213).

Ainda, Erika nos contou de que forma herdou a *obrigação* que sua Bisavó a deixou. Erika faz todos os anos no dia 1 de Fevereiro o presépio do menino Jesus.

A única coisa que agente ficou. Eu fiquei por que quando ela ainda era viva, ainda tinha saúde, eu dizia pra ela que quando ela fosse

⁹¹ Aniversário de Fundação do Terreiro de Mãe Elzita (SANTOS; NETO, 1989, p. 115)

embora [falecesse] o menino Jesus era meu. Aí ela dizia: nam, mas se tu vai levar o menino Jesus...Tu leva logo o presépio. Não senhora, só o menino Jesus!E foi tal que quando ela faleceu com sete dias depois do falecimento dela, eu fui buscar o menino Jesus. Só que me entregaram o menino Jesus e o presépio todinho. Então desde então eu venho fazendo o presépio, até então era só por fazer mesmo. Só que de um certo tempo pra cá a dona dele se apresentou, que no caso é a minha Princesa, a Princesa que me acompanha.Ela que é dona dele. Aí de lá pra cá todo ano, eu tenho a obrigação de montar esse presépio. No começo eu não fazia por obrigação, eu fazia porque eu gostava. Só que de uns três... Uns quatro anos pra cá. Ela [a Princesa] começou a me mostrar as formas de como ela quer o presépio. Todo ano eu monto ele de uma forma diferente, mas não porque eu quero, mas porque ela me mostra do jeito que ela quer que eu faça, aí eu tenho que fazer... Dia primeiro de fevereiro, véspera de Yemanjá. (ERIKA, 2017)

A *obrigação* que relata Erika foi a herança que sua bisavó a deixou de modo que em princípio, a montagem do presépio do menino Jesus que acontece todos os anos em sua casa ocorria como uma espécie de relação informal, entretanto, com o decorrer dos anos Erika percebe que a sua entidade começa a se manifestar. Ao transcorrer de nossa conversa Erika não dá muitas informações sobre quem seria a sua princesa, sempre se refere a ela com muito respeito e admiração.

A Princesa que Erika tanto cita é uma referência a um grupo de divindades marcantes no Tambor de Mina:

Usualmente essas entidades espirituais femininas tobóssis, meninas, princesas costumam vir nas festas de Arramban ou Bancada, distribuição de frutas, doces, cerimônia de fechamento do terreiro antes do período da quaresma, realizada na quarta-feira de cinzas (FERRETTI, 1996, p. 290 apud LINDOSO, 2010, p. 4).

Dessa forma, a obrigação se traduz com os aspectos da Filosofia *Ubuntu* a partir do momento que “as pessoas se completam na relação com seres humanos [...] com seres vivos ou mortos” (MESQUITA; DOMINGOS, 2016, p. 33). Mais uma vez a *obrigação* envolve todo o seio da comunidade, sendo que as relações com os mortos são sempre vistas em graus de respeito para a manutenção da harmonia da vida, pois estes “não desaparecem da existência” (MBITI, 1990, p. 37).

Ora, caso contrário, que tipo de motivação haveria para que Mãe Nhazinha, bisavó de Erika, insistisse para que a sua bisneta ficasse com todo o presépio e não apenas com o menino Jesus? Tal pergunta não se refere

apenas a um motivo de curiosidade, mas de uma certeza visível que a perspectiva das relações humanas no Tambor de Mina são relações onto-epistêmicas, onde a existência da comunidade e de uma força pré-existente aos seres e construída em bases interrelacionais.

1.1. Somos o Terreiro e a vida em Comunidade

A experiência viva do Terreiro demonstra uma forma de conhecimento sobre o mundo muito íntima e particular e que, ao mesmo tempo, se desdobra em uma vida em comunidade. A partir dessa experiência o Terreiro se apresenta como uma parte integral de conexão com a natureza, sendo que:

Os seres humanos e a comunidade fazem parte da natureza, assim como a natureza faz parte da comunidade. Não havendo, portanto, uma separação estática entre “natureza” e “cultura” ou sociedade. Tudo pode ser sujeito, tudo pode fazer parte dos processos sociais, tudo tem agência. As plantas, os animais e os objetos. Esse caráter promove profundo respeito e reverência pela natureza que, entre outras características, é a manifestação das divindades. Por sua vez, a relação com a ancestralidade remonta ao modo como a comunidade se organiza: composta pelos que já nasceram, os que ainda não nasceram e os que já não estão mais vivos, além de divindades e tudo que tenha agência. (NASCIMENTO, 2015, p. 47)

O princípio da agência, como apresentado por Nascimento, reforça o caráter de pertencimento que os sujeitos estabelecem com a Ancestralidade e com a natureza; nesse sentido, a própria natureza também se comporta como uma força ancestral. Não obstante, quando começamos a fazer parte de um Terreiro estamos estabelecendo um encontro com a própria existência, passamos a viver em comunidade, mas não apenas uma comunidade nos moldes que a conhecemos no Ocidente. Mas uma comunidade que compartilha a “força fundamental de existência” (NASCIMENTO, 2015, p. 50).

O Tambor de Mina também agrupa o conceito da vida em comunidade, uma comunidade composta; por Voduns, Orixás, Encantados, e Festas. Estes vêm e vivem na natureza. Uma comunidade que se desenvolve em princípios éticos próprios.

Sobre este último, tivemos a experiência de conhecer o Terreiro de Yemanjá⁹² a convite de Sebastião (Sebá) para conhecer a Casa e assistir ao ritual da Cana Verde⁹³. Entretanto, por não fazermos parte da Casa não poderíamos assistir ao ritual, mas nos fora explicado a importância deste ritual e da restrição. Dessa forma, entendemos que as relações sociais entre os membros da comunidade se dão tanto em esfera pública quanto privada, tendo em vista que o ritual é uma via de aprendizado e de manutenção da comunidade.

Por fim, identificamos o Terreiro como uma esfera física que mantém, preserva e transmite a experiência do convívio de ser e de fazer parte da comunidade. Ser o Terreiro é estar para além de compor uma religião: é viver e possuir modos de vida que a todo tempo exprimem conexões existências com a natureza.

1.2. A noção de pessoa no Tambor de Mina

Para aprofundarmos ainda mais em nosso estudo filosófico sobre o Tambor de Mina, indagamos aqui sobre o conceito de pessoa que está presente em tal herança africana. Até aqui identificamos o Tambor de Mina como um conjunto de universos que tangenciam entre si percepções de mundo; indígenas, africanas e até mesmo europeias. Entretanto, por ser uma religião iniciática, possui determinados conceitos que às pessoas alheias ao culto não são permitidas saber.

Dessa forma, recorreremos a Filosofia Africana para definirmos qual o conceito de pessoa presente no Tambor de Mina. Em que momento alguém pode se tornar uma pessoa? Tais questões geram reflexões infinitas e

⁹² A casa de Yemanjá (Ilê Axé Yemanjá) ou Centro Espiritualista de Tambores de Yemanjá foi fundada por ordem de Nochê Abê (Yemanjá) e Dom Luís rei de França (Xangô), sendo suas colunas sustentadas por Toy Averekete, Xangô, Badé, Dom João e Lego Xapanã. (OLIVEIRA, 1999, p. 25)

⁹³ Obrigação da 'cana verde' (ritual da plantação), que é desenvolvida quinze dias antes da sexta-feira santa e ao longo da própria semana santa outros procedimentos rituais acontecem como cobertura dos assentamentos, imagens católicas, interrupção das atividades da casa, obrigação da santa ceia e tambor de aleluia com reabertura da casa. (LINDOSO, 2007, p. 126)

complexas. Mas sendo o Tambor de Mina uma manifestação que reúne valores criados dentro da comunidade, podemos entender que:

O comunitarismo imediatamente vê a pessoa humana como um ser inerentemente (intrinsecamente) comunitário, incorporado em um contexto de relações sociais e interdependência, nunca como um indivíduo isolado, atômico. Por conseguinte, vê a comunidade não como uma mera associação de pessoas individuais cujos interesses e fins são contingentemente congruentes, mas como um grupo de pessoas ligadas por laços interpessoais, biológicos e /ou não-biológicos, que se consideram principalmente como membros do grupo e que têm interesses, objetivos e valores comuns. A noção de interesses e valores comuns é fundamental para uma concepção adequada da comunidade; essa noção de fato define a comunidade. É a noção de interesses, objetivos e valores comuns que diferencia uma comunidade de uma mera associação de pessoas individuais. Membros da comunidade compartilham objetivos e valores. Eles têm ligações intelectuais e ideológicas, bem como emocionais, com esses objetivos e valores; enquanto estimá-los, eles estarão sempre prontos para persegui-los e defendê-los. (GYEKYE, 2002, p. 5)

Possuir a noção de grupo faz com que o conceito de pessoa no Tambor de Mina se desdobre no reconhecimento de outra pessoa, logo, o sentido de pessoa depende do coletivo, e da Ancestralidade que antecede a comunidade.

Há também dimensões ontológicas que formam a pessoa no interior da comunidade, isto está relacionado ao compromisso com as entidades, pois sendo a cabeça uma noção de suma importância para as religiões de matriz africana, observamos tanto no Tambor de Mina, quanto no Terecô, a noção de “*Croa*⁹⁴”. O termo é muito usado dentre os mineiros para se fazer alusão à cabeça, e aos rituais que serão feitos na cabeça do iniciado; esta palavra relaciona a cabeça às elevações de rios e mares. Sendo assim, a cabeça é por onde passam águas que vão determinar a ação das entidades na pessoa.

Podemos entender a dimensão de “*Croa*” como uma associação de “*Ori*” (cabeça, interior) (ABIOLA, 2011, p. 19; ADEOFE, 2004, p. 1). Onde, “*Ori*” “refere-se tanto à cabeça física quanto a cabeça interna/metafísica [...]” (ADEOFE, 2004, p. 3).

Tal órgão e ao mesmo tempo divindade é de suma importância para o entendimento de pessoa que traz o Tambor e Mina. Pois, tendo dentre suas

⁹⁴ Aqui a noção de “*Croa*” também pode estar relacionada à noção de coroa como enaltecimento da pessoa pelo símbolo de destaque colocado sobre a cabeça.

narrativas, inúmeras falas de entidades encantadas em barcos, a “Croa” passa ser um espaço físico e metafísico por onde a entidade se faz presente.

É necessário, ainda, que o iniciado na Mina passe por vários estágios até que sua “Croa” esteja pronta, será uma boa “Croa” aquela que tenha recebido os banhos corretos para sua entidade. Para a Mina a pessoa é ontologicamente composta no interior da comunidade por rituais secretos que expressam novamente uma interconexão com a natureza.

2. *Ubuntu*, a cura e a promessa

2.1 . Pajelança: a Metafísica da cura

Sendo o Terreiro um ambiente caracterizado pelo acolhimento, partilha e pela relação serena com a natureza e que agrega, em seus princípios éticos, ações de respeito às dimensões físicas e espirituais do corpo, o Tambor de Mina apresenta, dentro de sua estrutura, práticas específicas no que se refere aos vínculos de cuidado e saúde. Neste espaço de construção de conhecimento, há um sistema de conceitos próprios para lidar com o tratamento de doenças; seja de ordem mística, fisiológica ou psíquica. Estes conceitos estão estralados à percepção de mundo que é presente nas religiões afro-brasileiras, fato este que não se comporta de modo diferente para o Tambor de Mina.

Ainda é possível notar a presença de *Ubuntu* nessa composição mágico-religiosa de cunho epistêmica e ontológica que compreende o universo da cura na Mina Maranhense, ao passo em que os Terreiros de Mina “são, antes de tudo, um espaço de concentração de natureza ecológica, dado ao respeito e a consciência de preservar a natureza como fonte inesgotável de energias positivas” (SANTOS, 2003, p. 254).

Ora, esta concepção nos traz a prerrogativa de que tanto a doença, quanto a sua cura só podem vir de um lugar: a própria natureza; logo, manter a boa ligação com a fonte de tais energias positivas é condição indispensável para solucionar os “maus encontros”, tendo em vista “que tais mundos coexistem, são interdependentes e se complementam, constituindo uma

unidade cósmica na qual todos os elementos ou entes estão conectados” (ALVES; SEMINOTTI, 2009, p. 88).

Não obstante, dentro do que se refere ao acesso à saúde, sendo esta entendida enquanto medida de acesso universal às práticas que promovam o bem-estar das pessoas dentro de suas comunidades, se faz necessário saber que tal acesso exige a eliminação das desigualdades raciais, sociais e de gênero que se apresentam como entraves dentro da sociedade brasileira.

O Maranhão, neste contexto, é um Estado que apresenta uma situação precária no que tange ao acesso à saúde; um exemplo desta precariedade é o dado⁹⁵ de distribuição de profissionais de saúde, para o qual o Maranhão se apresenta como “o Estado com o menor número de médicos por habitante do país” (ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE, 2016, p. 08).

Neste cenário a presença do terreiro de Tambor de Mina e de Terecô apresenta papel de destaque nas relações de cuidado com a saúde da comunidade, pois:

No interior do Estado, especialmente nos povoados, as plantas medicinais possuem uma força vital por serem a única forma de medicamento ao alcance [...]. Daí a razão da comunidade [...] buscar [...] elementos extraídos da flora e da fauna tornam-se indispensáveis na resolução dos problemas de saúde. Em alguns casos as doenças são desencandadas através da mediunidade e, para alguns curadores, a enfermidade redime e purifica o corpo através do sobrenatural.

Sabe-se também que os remédios caseiros têm um papel de fundamental importância nos terreiros de mina no Maranhão pela forma mitológica à qual as ervas estão intimamente ligadas à natureza e são fontes de energias que divinizam e atribuem valores específicos na forma de preparar o remédio ou banho, onde cada tipo de erva tem função determinada. (SANTOS, 2003, p. 254)

Neste sentido, em municípios no interior do Estado como Codó e o seu povoado de Santo Antônio dos Pretos, são encontradas práticas religiosas com ênfase terapêutica na cura de determinadas doenças por meio de ervas, orações, pequenas “cirurgias” e aconselhamentos espirituais. Como também

95 Do estudo: “A demografia médica do país” (2015. p.47) obteve-se o seguinte dado a respeito da distribuição de médicos no Maranhão: “No Nordeste, o estado do Maranhão tem a menor razão do país, com 0,79 médico por 1.000 moradores”. Disponível em: <https://www.usp.br/agen/wp-content/uploads/DemografiaMedica30nov2015.pdf>. Acesso em: 10/10/2017.

“cascas, sementes, foros, infusões, cachaças preparadas, banhos, consultas, receitas e outras formulas, além de orientações para resguardos, dietas alimentares” (SANTOS, 2003, p. 255). Perante tal imagem lógico-metafísica sobre o universo da cura, do corpo, da saúde e da doença encontra-se o conjunto de saberes chamado de Tambor de Cura, Brinquedo de Cura ou Pajelança, que segundo a antropóloga Mundicarmo Ferretti:

A pajelança de negros, mais conhecida por Cura ou Pajé, é encontrada no Maranhão desde o século XIX entre a população negra. A Cura é muito procurada por pessoas que buscam a proteção de encantados e que acreditam no seu poder para desmanchar feitiços e curar diversas enfermidades. No Brinquedo de Cura – ritual público onde o pajé ou curador entra em transe com grande número de entidades espirituais –, o canto, realizado em português, estimula a participação da assistência batendo palma e, algumas vezes, tocando matraca ou dando alguns passos de dança. (FERRETTI, 2014, p. 01)

A descrição apresentada pela antropóloga demonstra a importância que a Pajelança ocupa na sociedade maranhense, prática ritualística que visa o bem-estar das pessoas e a manutenção da saúde por meio de saberes tradicionais. Esta envolve pessoas de determinadas comunidades que historicamente⁹⁶ são alvo de preconceito e de intolerância, manifestações de discriminação que se desdobram em um traço de racismo religioso.

O que se ataca é precisamente a origem negra africana destas religiões. Por isso, vejo uma estratégia racista em demonizar as ‘religiões’ de matrizes africanas, fazendo com que elas apareçam como o grande inimigo a ser combatido, não apenas com o proselitismo nas palavras, mas também com ataques aos templos e, mesmo, à integridade física e à vida dos participantes destas ‘religiões’. Portanto, isso que visualizamos sob a forma da intolerância religiosa nada mais é que uma faceta do pensamento e

96 Na sociedade colonial do século XVIII, as práticas religiosas africanas eram consideradas manifestações de magia ou feitiçaria, e passíveis de punição pelo código canônico e perseguidas pela igreja e pelas autoridades. Yvonne Maggie descreve que “a crença na magia e na capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais é bastante generalizada no Brasil desde os tempos coloniais”. Assim, a religiosidade negra teve efeitos marcantes no imaginário dos agentes colonizadores sob um misto de admiração e de terror encarnado nas figuras das ‘feiticeiras’ e ‘curandeiras’ até meados do século XVIII era o nome dado para os cultos afro-coloniais [...] estas religiosidades eram chamadas ‘curandeirismo’, ‘feitiçaria’, ‘espiritismo’ e ‘baixo espiritismo’ até a metade do séc. XX. A partir da República, o Estado brasileiro cria mecanismos reguladores do combate aos “feiticeiros”, introduzindo as práticas das religiões afro-brasileiras no Código Penal de 1890 em três artigos: 156, 157, 1586, que versam sobre a prática ilegal da medicina, prática de magia e proibição ao curandeirismo (MAGGIE, 1992, p. 22- 43).

prática racistas que podemos chamar de racismo religioso.
(NASCIMENTO, 2016, p.168)

A negação da existência e da dimensão metafísica de tais práticas está atrelada à dinâmica do racismo que persiste na sociedade brasileira, como também a negação do caráter epistemológico e ontológico que tais comunidades tradicionais possuem. Assim, a Pajelança está para além de simplesmente uma identidade religiosa - mas se tomarmos com base os pressupostos da experiência africana que constam em nossa sociedade - ela é também um modo de vida e de poder manter a vida por meio da cura, onde o conhecimento tradicional se faz presente nos colocando a refletir sobre a ética do cuidado mútuo e ao mesmo tempo com a crença em entidades espirituais que possam lhe conceder a determinada saúde ao enfermo. Como também um “resultado de um esforço basicamente coletivo e não individual” (SANTOS, 2003, p. 255).

Ora, na perspectiva da Pajelança, o corpo, doença e saúde devem ser entendidas enquanto uma totalidade diante das ações práticas da vida que permitem o entendimento o cotidiano das pessoas que abrigam a comunidade, tendo em vista que é neste espaço comum que há uma forma de compartilhar conhecimentos, e compreender as diferenças.

Com a imagem metafísica sobre a doença a Pajelança passa a refletir a vivência ancestral interconectada com *Ntu*, a força vital, em que tal energia não visa o aprisionamento do próprio corpo, mas sim uma interconexão entre este e a comunidade e que comporta em si potencialidades filosóficas nas quais os gestos, o meio social, e as relações comunitárias transmitem conhecimentos sobre a natureza em equilíbrio ao uso de folhas, favas e ervas.

Os participantes dos terreiros descrevem como principal função da pajelança o equilíbrio geral – corpo e a alma – através da força das ervas e do poder dos encantados. Contudo, sua função não se resume ao tratamento de doenças. Seus domínios abrangem o entretenimento, estilos de vida e visões de mundo que constituem um universo religioso com representações e códigos próprios. (MOTA, 2009, p. 46.)

A investigação de Mota nos esclarece que a Pajelança é um código que representa a perspectiva de mundo de seus participantes, uma visão que abrange espaços físicos e espirituais, a crença nos Encantados, entidades

espirituais que aparecem através do transe, fazem com que cada participante da Pajelança tenha a possibilidade de alcançar uma graça, seja um conforto afetivo ou por meio de uma planta da qual pode ser feito um chá ou um banho que possa lhe livrar de um determinado malefício. Na continuidade da crença dos Encantados, Pai Euclides nos lembra que:

[...] são grandes conhecedores de ervas e raízes, que há vários séculos vêm desenvolvendo essa medicina [...] com ótimos resultados, resultados esses que chegaram a indignar a “sociedade” em todo o Maranhão, até a década de 50, havendo grandes perseguições policiais nos salões [...] de curadores (curandeiros) que trabalhavam com Penacho e Maracá, tudo isso porque a medicina tradicional em alguns casos não dava um bom resultado, e a [aquela] medicina funcionava como ainda hoje acontece. (FERREIRA, 2003, p. 18.)

O registro da memória de pai Euclides nos remete a um momento no Maranhão em que a Pajelança passou por inúmeras perseguições da polícia e da Igreja, naquela época, aproximadamente na década de 1950. A Pajelança se fundamenta e seres espirituais encantados que por meio de “pajés” podem trazer a cura de algum malefício à pessoa.

2.2. O Boi que brinca na Mata

O Maranhão amanhece e dorme ao som dos Tambores. Durante o mês de junho, o Estado se estremece ao toque de matracas⁹⁷ e pandeirões⁹⁸, logo em seguida se pode perceber a fé e a devoção de anciãos, mulheres e crianças em torno da festa do Bumba-meu-boi. Segundo Borralho:

Acredita-se que a chegada desse folguedo ao Maranhão deu-se por volta de 1701 com o ciclo do gado. E o que mais alimenta essa crença são indicadores de complicadas referências aos personagens típicos da lida com o gado em fazendas, como o fazendeiro (o amo), o vaqueiro, o capataz, o rapaz, dentre outros, que povoam as tramas dos “autos” do Bumba-meu-boi. O folguedo vai se estruturando progressivamente e assumindo características de apropriação de componentes regionais; estabelece um ritual que se espalha por todo o estado e está contido no título da brincadeira. Ao que estudiosos

⁹⁷matracas feitas de madeiras que são batidas uma contra a outra, produzindo um som estridente (SILVA; FERREIRA, 2008. P. 02)

⁹⁸pandeirões, um arco de madeira com cerca de um metro de diâmetro, coberto com pele de animal; tambor-onça, uma espécie de cuíca com som mais grave. (SILVA; FERREIRA, 2008, p. 02)

convencionaram chamar de auto, os brincantes nomeiam de matança, comédia ou palhaçada, de acordo com os sotaques e com as regiões as quais se originam. (BORRALHO, 2015, p. 92)

Pesquisadores confirmam que não se sabe ao certo as origens das brincadeiras de Bumba-Meu-Boi que são espalhadas por todo o Brasil; entretanto, a nossa intenção aqui não se desdobra em aprofundar tal discussão, mas em observar as aproximações entre o Tambor de Mina e a festa do Bumba-Meu-Boi que acontecem no Maranhão. Tendo em vista que muitas entidades espirituais, e devotos da Mina e do Terecô brincam o tal folguedo a partir de promessas.

No decorrer de nossa pesquisa podemos presenciar três momentos sobre as relações entre o Bumba-boi e as entidades espirituais que são presentes tanto no Tambor de Mina quanto no Terecô.

Nossa busca se deu na festa de São Marçal (30 de Junho) que ocorre durante todos os anos no tradicional bairro do João Paulo, onde acontece o encontro dos Bois de Sotaque⁹⁹ de Matraca ou Boi da Ilha, “este predomina influências indígenas no ritmo, nos instrumentos, na vestimenta e no baiado” (BORRALHO, 2015, p. 103).

Em seguida presenciamos o encerramento do ciclo de brincadeiras e pagamento de promessas de Bumba-Meu-Boi durante a Festa de Sant’Ana (Santa Ana) no município de Cajarí no Estado do Maranhão. Onde coletamos uma série de relatos de brincantes e organizadores do festejo acerca do caráter votivo da pândega. A fim de investigar entendimentos de mundo pouco conhecidos no que tange às atitudes e comportamentos coletivos sob o aspecto da religiosidade; especificamente na dimensão do voto e do sacrifício. E por fim, a visita ao terreiro da Fé em Deus de mãe Elzita, onde acontecem tradicionalmente todos os anos a Brincadeira do Boi de Terreiro.

2.3. O Boi que brinca na Cidade

⁹⁹ Sotaque é por definição o modo distinto de falar do mesmo idioma; e talvez o termo que mais se prestou a essa classificação e que não foi difícil de ser apropriada pelos participantes diretos do folguedo. (BORRALHO, 2015, p. 45)

O aspecto religioso perpassa por toda a festa do Bumba-Meu-Boi, antes que o “boi saia para brincar”, como costumam falar os brincantes, o boi é batizado. O Ato do batismo corresponde a “um ritual religioso assumido e celebrado como tal. Apesar de sua roupagem cristã praticada nos cultos caseiros, retoma ritos [...] recheados de simbolismo e significados”. (BORRALHO, 2013, p. 46). Segundo Sanches:

É comum, em São Luís, os grupos de sotaques de matraca se batizarem no dia 23 de junho, véspera do dia de São João. Acreditamos que isso ocorra porque tradicionalmente os grupos de boi são organizados, em sua maioria, em pagamento a uma promessa a São João. Para produtores dessa manifestação, São João gosta de boi. (SANCHES, 2003, p. 77)

O Boi é primeiro batizado no Terreiro de Mina, onde vai receber a proteção das entidades da encantaria. Muitos brincantes de Bumba-Meu-Boi são devotos e iniciados no Tambor de Mina e que participam do folguedo em respeito, e em promessa de suas entidades e guias espirituais. Só após a benção dos Voduns e Encantados é que o Boi é novamente batizado na Igreja Católica. Ainda, o Batismo significa o início de um ciclo ritual que será repetido todos os anos.

Durante a festa de São Marçal, no Bairro do João Paulo, tivemos a oportunidade de acompanhar toda a Dinâmica da festa. Os Grupos de Bumba-Boi começam a ser organizar logo bem cedo em torno das cinco horas da manhã, muitos brincantes já chegam ao último dia de festa esgotados e cansados, mas mesmo assim, não se sentem desanimados em prestar as últimas homenagens ao Santo.

Para uma melhor observação e busca da presença de elementos do Tambor de Mina, nesta festa popular que chega a reunir cerca de 300 mil pessoas¹⁰⁰, onde qualquer pessoa pode participar no cordão optamos por acompanhar apenas um grupo; o Bumba-Meu-boi de Maracanã. Tal escolha se pautou por identificar que o Boi de Maracanã é um grupo que possui nas

¹⁰⁰ Dado retirado do site: <http://imirante.com/oestadoma/noticias/2017/06/30/festa-de-sao-marcal-acontece-no-joao-paulo.shtml>. Acesso: 23/01/2018.

letras de suas Toadas¹⁰¹ homenagens aos Encantados presentes em Terreiros de Mina.

O Boi de Maracanã chegou ao Bairro do João Paulo por volta das seis e meia da manhã. Logo, uma grande aglomeração de pessoas começou a se reunir em torno do Boi. Dentre essas pessoas, muitos brincantes estavam usando rosários¹⁰² que representavam a devoção de suas entidades, alguns segurando cabaças com bebidas, e usando chapeis de couro.

Ao começar o estalar da matracas e batida firme dos pandeirões, tudo ao comando do Amo¹⁰³ do Boi, podemos observar que o som frenético dos instrumentos ao ar livre, juntamente com o consumo de bebidas conduzem os brincantes a uma espécie de transe.

O Boi do Maranhão tem, ainda, uma relação muito estreita com encantados – categoria de seres espirituais recebidos em transe [...] são voduns, gentis caboclos e índios que moram em encantarias africanas ou brasileiras e que incorporam em filhos-de-santo. (FURLANETTO, 2001, p.111)

Neste momento de grande euforia em meio ao cordão que forma o Batalhão¹⁰⁴ do Bumba-Meu-Boi do Maracanã, muitas pessoas passam a entrar em transe com suas entidades; muitas são da linha de Légua-Boji, “chefe de uma grande família de encantados e é apresentado como ‘vaqueiro’ e muitos outros.” (FERRETTI, 2008, p. 5). As entidades acompanham o andamento da grande festa, cantam, bebem dançam com os pés descalços na rua, conversam e até fazem atendimentos espirituais.

Por estarmos seguindo o Boi do Maracanã, identificamos Toadas que continuavam a chamar mais entidades para a festa.

¹⁰¹ As músicas cantadas nas apresentações recebem o nome de Toadas como alusão as músicas cantadas por vaqueiros para liderar o gado.

¹⁰² Os rosários compõem-se de um texto visual que nos permite assimilar uma série de informações formais, estéticas e éticas existentes na atmosfera dos terreiros. Simbolizam a entidade que está em terra, sua nação. Indica também os avanços nos processos iniciáticos religioso da filha ou filho de santo. São objetos de uso exclusivo dos rituais não podendo ser usado nas práticas sexuais por exemplo. Os voduns são proprietários diretos e intransferíveis dos rosários de seus “cavalos” restando a eles apenas produzir, zelar e porta-los na hora certa. (CARDOSO, 2015, p. 3)

¹⁰³ Cantador, aquele que comanda toda a apresentação. Representa o dono da fazenda. (BORRALHO, 2015, p. 58)

¹⁰⁴ É o dono da fazenda, da festa do boi. Personifica o senhor, o latifundiário. Veste a roupa mais rica e capricha e usa apito para dirigir o conjunto do auto. (LIMA, 2003, p. 25)

Pula Caboclo

Oh Lua vem clarear!
No moro de areia pra meu touro vadiar
Oh Lua vem clarear!
No moro de areia pra meu touro vadiar.
Pra onde me envio pra fazer toada
Na beira do mar
Onde tem a sereia encantada
A estrela que me guia
Dá brilho no meu maracá
Numa estreita maresia
Tu não vai me segurar
A estrela que me guia
Dá brilho no meu maracá
Numa estreita maresia
Tu não vai me segurar
Eh Boi!
Pula Caboclo! Quando quiser
Pula Caboclo! Quando quiser
Vou saudar minha rainha, cantando onde ela quer
Vou saudar minha rainha, cantando com muita fé.

Sereia de Cumã

Sereia linda de Cumã
Não vai esquecer maracanã
Sereia linda de Cumã
Não vai esquecer maracanã
Vem ver o meu touro brincar
Fazendo poeira no chão
Itaculumí, ainda é teu batalhão
Vem ver o meu touro brincar
Fazendo poeira no chão
Itaculumí, ainda é teu batalhão

Banzeiro Grande

De cima do moro de areia
Eu avistei no meio do Mar
De cima do moro de areia
Eu avistei no meio do Mar
Banzeiro Grande
Quebrando na croa
Eu vi uma canoa
Me deu vontade de calar
Banzeiro Grande
Quebrando na croa
Eu vi uma canoa
Me deu vontade de calar

Tais Toadas se referem às relações que o Boi de Maracanã possui com a encantaria; referência a sereias, marinheiros, entidades das matas e elementos da natureza que são figuras recorrentes nas canções. Tais canções, durante a festa de São Marçal, levam algumas pessoas que além de serem

devotas e iniciadas no Tambor de Mina, junto com aquelas que possuem a “Croa aberta”¹⁰⁵ ao transe.

A festa se estende por até a noite e o número de brincantes só aumenta, nos faz perceber que o Bumba boi é um fragmento do universo dos encantados que são presentes no Tambor de Mina; a figura de um Boi de brinquedo que está relacionado a Dom Sebastião alimenta a fé e novamente a percepção de mundo que vivenciam os mineiros.

Segundo Sérgio Ferretti:

Podemos constatar que a religião afro-maranhense não se distancia das preocupações e das formas de lazer de seus membros. Entidades Espirituais e devotos do tambor de mina gostam de bumba-boi. Os cantadores de boi pedem a proteção dos encantados para terem sucesso nas apresentações e a maioria dos brincantes começa a participar do boi a partir de uma promessa. Vemos assim que a própria brincadeira do boi tem possui muitas relações com a religiosidade [...]. Os ritmos do boi frequentemente estão presentes e influenciam as batidas do tambor de mina e muitos tocadores de tambor de mina apreciam e participam de brincadeiras do bumba-meu-boi.

Nos terreiros de mina e nos grupos de bumba-meu-boi há cânticos ou toadas que fazem referência a Dom Sebastião ou a São Sebastião [...]. os cânticos de terreiros costumam incluir nomes de entidades (Rei Sebastião, dona Jarina, dona Mariana, seu Légua, Xapanã), lugares (lençóis, Maranhão), castelos, tesouros, navios, touros, terreiro (guma). As todas de bumba-meu-boi fazem referência a temas como: encantado, touro (bravo), nobreza, força (maroto) ou de lugares (Boqueirão, terreiros da ilha). (FERRETTI, 2004, p. 219)

Logo, o Boi é uma manifestação que está atrelada à fé nos encantados, nos Voduns e nos Orixás da Mina Maranhense. Uma brincadeira que reúne inúmeras pessoas e que o acontecimento desta dar-se-á pelo trabalho conjunto da comunidade, pela força e pela herança da sabedoria ancestral. O bairro do João Paulo durante toda a festa de São Marçal parece ser um grande Terreiro, onde brincam e brilham os encantados.

2.4. Brincadeira de promessa

Só quem tem promessa com o Santo é que sabe o peso do contrato. Durante nossa pesquisa fomos convidados pelo amigo e Prof. Dr. Tácito Borrvalho da Universidade Federal do Maranhão, a conhecer as festas de

¹⁰⁵ Termo utilizado para aqueles que são passíveis de entrar em transe.

encerramento de pagamento de promessa de Bumba-Meu-Boi, festejo este que é em devoção a Nossa Senhora de Sant'Ana¹⁰⁶.

A orientação do Prof. Borralho foi a de colher depoimentos dos brincantes de grupos de Bumba-Meu-Boi encontrados no município de Cajari,¹⁰⁷ localizado na região da baixada maranhense¹⁰⁸ com o objetivo de investigar os aspectos ritualismos do Bumba-Meu-Boi atrelados ao caráter votivo que é presente no Tambor de Mina, entretanto na região da Baixada há um maior número de Terreiros de Terecô.

A nossa viagem se deu entre os dias 24 a 27 de julho de 2017 para os povoados de Tamancão, São Miguel, e Santa Severa, onde utilizamos de métodos etnográficos para descrição das festas de Matanças de Bumba-Meu-Boi onde aparece a relação entre a comunidade e a sua sacralidade com Terreiro e com a festa de Sant'Ana.

Sobre tal aspecto, foi possível identificar diversos modos de relações entre os brincantes e a brincadeira, no que tange sobre o universo cultural da tradição e de sua permanência. É evidente que esta tradição segue uma ordem hereditária e que abrange toda a comunidade, os seus atores são agentes diretos da continuidade e do folguedo.

A nossa viagem por longos três dias de festejo na Região da Baixada nos permitiria elaborar uma nova pesquisa, conseqüentemente devido ao tempo e para não fugir de nosso principal objetivo, - de conceber essas manifestações como uma expressividade filosófica e que nelas sejam presentes os aspectos em que possam ser identificados *Ubuntu* - focamos em relatar aqui casos referentes às promessas a Sant'Ana e a São João que expressam aspectos ético-ontológicos do Bumba-Meu-Boi e do Tambor de Mina.

O boi é a figura central de todo o ciclo ritualístico da festa de Sant'Ana. O elemento 'boi' é a concretização da manifestação da tradição; uma

¹⁰⁶ Correspondente a Vó Missa/ Nanã no Tambor de Mina e, segundo a tradição católica, a mãe de Maria.

¹⁰⁷ Localizado a cerca de 200km da capital São Luís.

¹⁰⁸ Nesta região geográfica do Maranhão está localizado um dos mais tradicionais sotaques de Bumba-boi do Maranhão; o sotaque da Baixada que reúne outros grupos de Bumba-boi dos municípios de Viana, Penalva, Matinha, Olinda dos Castro, Pindaré, São Vicente, São João Batista, Bequimão, Alcântara. (BORRALHO, 2015, p. 49)

evidência marcante do catolicismo popular que assume condições canônicas regionais próprias da comunidade, neste caso o boi está atrelado ao povoado em um laço de fé e de responsabilidade.

Fato que pode ser evidenciado no depoimento de Dona Rita Serra Matos, Ama¹⁰⁹ do Boi União de São João¹¹⁰

Em 92 minha mãe pagou uma promessa. Ela devia este boi desde nova, só que aqui tinha o Padre Cordeiro que celebrava missa, aí ele disse pra ela; Não minha filha tumanda celebrar duas missas que tá paga a promessa. Assim, ela fez. Passou... Passou... Ela adoeceu em 89 teve trombose ai ficou com um lado todinho esquecido. Ai quase não falava, depois ela começou falar depois de muito remédio. Ela falava enrolado, mas dava pra gente entender.

E quando foi em dia no mês de janeiro de 92 que eu tava dobrando uma roupa dela que eu tinha terminado de lavar, ela só vivia numa cadeira de rodaou então na rede, ela não andava.

Aí ela disse assim: Ritinha, eu quero te dizer uma coisa! Aí me sentei perto dela fiquei conversando com ela.

- Sabe que eu queria minha filha? Queria pagar meu boi este ano.

- Mamãe a senhora não mandou celebrar duas missas?

- Olhe minha filha! Eu prometi foi boi pra São João não foi missa!

- Pois, nos vamu pagar seu boi.

- Nós vamu pagar?

- Vamu sim senhora.

Aí eu mandei avisar os outros [irmãos] que moravam em São Luís, três que moravam lá; uma irmã e dois irmãos. Aí eles disseram: Não, Nós vamos pagar!

Ai se arrumou, compramos lombo¹¹¹... Tudo e mandamu fazer, ai ela disse que queria um pequeninho e que era pra se soltar pra São José de Ribamar no dia de São João. Ai soltamu aqui no rio, fizemu uma balsa e colocamu ele [o Boi brinquedo] e se pagou. Ela assistiu e quando foi no outro ano 19 de maio ela morreu, mas se pagou a promessa dela.

Ai o boi nós soltamos 24 de junho, aí o boi custou muito sair do porto, o Patrão cantando¹¹² e este boi num tinha o que fizesse ele virar, e eles cantando. Ai nós, meu filho; o mais velho, com um primo meu; sobrinho dela embarcaram numa canoa, ajeitaram e ele [o Boi brinquedo] foi embora... desceu rio abaixo... Quando chegou lá no porto da capela teve um palhaço que pegou o boi. Eu disse: Nós numtemu mais responsabilidade nenhuma porque a promessa dela foi paga que a gente soltou, fez tudo como ela pediu pra São José. Então se soltou... Se teve algum problema com ele, oh! A responsabilidade não é nossa. Ai o pessoal ficava na beira do rio uns cantando outros chorando, mas ele foi embora.

Era só esse da promessa dela, o outro [Boi de brinquedo] ficou. Quando foi 30 de junho de tarde, quando terminaram de matar o boi, ela [a mãe de D. Rita] sentadinha na cadeira de roda, ai o patrão veio e entregou pra ela.

¹⁰⁹ É o termo de denominação para identificar a dona do boi.

¹¹⁰ Boi do povoado de Tamancão.

¹¹¹ Lombo corresponde ao enfeite do Boi.

¹¹² Mesmo que Amo.

- Táqui Dona Maria o lombo do Boi! E ele botou no colo dela. Ai ela chamou um rapaz que tem na família que era muito ligado assim com ela , que ela tinha ele como um filho. Aí ela chamou ele.
- Zé Maria, táqui o lombo do boi pra vocês ficarem brincando. Ai ele ficou. Ai brincou anos, depois teve uma desavença lá; o presidente tava tomando conta do dinheiro e tudo lá... e se acabou.
Quando foi em 2011... Não! 2012. 2011 eu perdi minha vista. Em 2012 meu filho adoeceu no mês de maio, foi pra São Luís esse rapaz ficou seis meses internado na UTI no Hospital São Luís, só aberto ele passou três mês. Dia de São João ele fez uma cirurgia que ficou entre a vida e a morte. O pai dele quando chegou, as irmãs tudo chorando dizendo que o médico mermu chamou e disse que num ele não tinha 24 hora de vida. Eu não gosto nem de me lembrar disso [Nesse momento Dona Rita se emociona]. Aí eu me apeguei com São João, se meu filho se levantasse daquela cama de hospital, ficasse bom, andasse. No outro ano eu levantava o boi da formiga, mandava arrumar ele, mandava fazer seis terno pra mim doar e quando vida eu tivesse ele [o boi] ficava brincando. E graças a Deus nós levantamos ele, ele brincou muito bem, este ano ainda foi melhor enquanto vida eu tiver vou ficar com este boi em nome de Jesus, com a vontade Deus ,e com a intercessão dele [Deus] meu filho tai contando a história que ele teve: foi pancreatite. (D. RITA, 2017)



Figura 1 – Dona Rita Serra Matos e seu filho Allison Serra Matos, ao lado do Boi União de São João.
Foto de Luís Saraiva

A vivência de Dona Rita apresenta marcantes elementos sobre a fé no sobrenatural e na devoção da festa do Boi, seu relato representa traços do comprometimento de sacralidade que possui a brincadeira do boi, a promessa é para atingir algo específico neste caso uma graça divina, entregar o boi é a significância de um sacrifício como forma de agradecimento.

A emocionante narrativa que nos conta D. Rita nos faz perceber que a promessa feita à São João é parte integral de sua família, acontecimento este que foi iniciado ainda pela mãe de Dona Rita.

O sacrifício do boi, boi da promessa da mãe de dona Rita que fora comprida pela filha, destaca-se aqui um item interessante; a promessa é transferida em forma de herança da mãe para a filha, de tal modo que a filha é a portadora da continuidade da manifestação do culto ao boi. Isto revela uma interação entre a família de D. Rita e a comunidade, neste caso pode-se identificar que a força ancestral de D. Maria, mãe de D. Rita, está presente na permanência da promessa.

A comunicação estabelecida entre Dona Rita e sua mãe foi a continuidade do ritual, a promessa é por sua vez um elemento de energia que movimenta os participantes da festa.

O amor e a devoção pelo boi são marcantes na fala de D. Rita, seu filho em total agradecimento a promessa da mãe também brinca no boi como Vaqueiro¹¹³.

Embora, em sua narrativa não haja menção a nenhuma entidade relacionada ao Tambor de Mina, talvez pela por não querer mencionar nesses assuntos, como de costume para os praticantes da Mina, podemos perceber vários indícios que apresentam tal proximidade. A oferenda do boi no rio, o contrato firmando com o santo para toda a vida, o respeito a vontade da mãe de não aceitar a missa como uma forma de pagamento de promessa representam características das relações com o Tambor de Mina e o Bumba-Meu-Boi, tal fato “demonstra a construção da ancestralidade do animal sagrado na prática da religiosidade [...]” (BORRALHO, 2015, p. 28).

Este exemplo levantado também se relaciona com *Ubuntu*, quando *Ubuntu* está para se pensar sobre a relação com mundo dos mortos; a comunidade dos mortos. Uma ética que respeita a memória do antepassado, nesse caso a promessa é também em relação à memória da Mãe de D. Rita

Por informações de D. Rita, fomos motivados a presenciar na noite do dia 25 para o dia 26 um pagamento de promessa que aconteceria na Vila de Marina, localizado no Município de Cajari, em devoção a Nossa Senhora de Sant’Ana. A promessa fora feita pelo pai Mauro Dias em intervenção à saúde

¹¹³ Compõem o cordão e representam empregados e moradores da fazenda. Sua indumentária varia conforme o grupo: calças e camisas coloridas, golas e saiotos de veludo, pequenos chapéus com longas fitas, ou enormes chapéus com mil penduricalhos de contas e inúmeras penas. (LIMA, 2003, p.75)

de seu filho Ilton dos Santos. Ao chegarmos no dia da promessa encontramos um altar improvisado com duas mesas de plásticos e algumas velas, nele continha a imagem de Sant'Ana, de São João, uma garrafa de cerveja. O altar estava localizado no lado de fora da casa promesseiro.

A promessa feita para a Santa consistia que caso Ilton dos Santos se curasse de uma doença da qual estava acometido no joelho, o seu Pai Mauro Dias faria uma ladainha com a presença de um grupo de Bumba Boi na porta de sua casa, e assim foi paga a promessa após a graça alcançada.



Figura 2 - Altar da residência de seu Mauro Dias.

Foto: Luís Saraiva

Pudemos acompanhar todo o andamento da ladainha. O boi de brinquedo estava escondido em outra casa do outro lado da rua, a uma distância de aproximadamente cinco quadras. Havia um bom número de brincantes fantasiados, com instrumentos de matracas e caixas percussivas. A brincadeira de Bumba Boi na festança e promessa a Sant'Ana motivava toda a rua. O boi brinquedo estava escondido em outra casa e coberto por um lençol. Ao chegarmos a frente ao esconderijo do boi, o Patrão juntamente com Dona Maria¹¹⁴ que carregava a imagem de São João e outra senhora que carregava a imagem de Sant'Ana.

¹¹⁴ Personagem do auto do bumba-boi que corresponde a esposa do amo



**Figura 3 – Patrão do Boi, D. Maria e uma senhora
com a imagem de Sant'Ana**
Foto Luís Saraiva

Na parte de dentro da casa, na sala, já havia outro número de brincantes que esperam a chegada destes. Entretanto, fora aí que uma cena nos chamou a atenção. A partir do momento em que o Amo do Boi cantava toadas, uma menina vestida de índia, de dentro da casa, começou a entrar em transe. Procuramos saber dentre os brincantes sobre o que se travava e fomos informados que ela estava com alguma entidade da Mata e que seria ela a encarregada de levar o Boi durante o cortejo até a casa do senhor Mauro Dias.

Em seguida o Boi saiu em cortejo aglomerando um número significativo de brincantes de todas as idades. O Cortejo seguia com toadas e toques de matraca, caixas, flautas. A frente do cortejo estavam novamente o patrão, D. Maria e a imagem de Sant'Ana junto com a menina incorporada com sua entidade.

Ao chegarem à casa do Seu Mauro Dias, as imagens são deixadas em cima da mesa, como mostra a **Figura 2**. O Patrão pede uma cerveja para aliviar a voz e assim poder começar a ladainha. O Boi é colocado as pés do altar, neste momento ele está sendo entregue aos santos, neste caso, para Sant'Ana e São João. O Boi é consagrado ao sacrifício, os brincantes acompanham a ladainha entoada pelo Patrão que assume o papel de sacerdote.

O sinal da cruz é feito e a ladainha é recitada em cantigas católicas que muito lembram um latim; em seguida, são cantadas doutrinas de Terecô;

os mais fieis rezam e pedem graças aos santos, outros continuam do outro lado com os apitos, matracas, e marcações à espera que o Boi levante. O Boi só sai para brincar se houver a ladainha: a reza representa o caráter mais sagrado da festa de Sant'Ana, um momento de conversa com a espiritualidade. É aqui que o promesseiro atinge o seu voto e sente-se com a sensação de dever pago.

2.5. Chama o Boi pra Brincar no Terreiro

Durante o retorno para São Luís, e ao final de nossa estadia no interior do Maranhão, fomos convidados novamente pelo Prof. Tácito, na semana seguinte, já no mês de agosto, para assistimos a festa do Boi de Encantado no Terreiro da Fé em Deus, dirigido por Mãe Elzita. Situado na rua Senhora da Conceição, 180, no Sacavém, o Terreiro de Mãe Elzita conta hoje com 52 anos de existência.

Fomos acompanhados pelo Prof. Tácito, com mais uma comitiva de cinco alunos da Universidade de Campinas que estavam sob a orientação do professor. Chegamos por volta das 15 horas e fomos recebidos por Mãe Elzita. Ela nos recebeu de maneira muito carinhosa e afável. O terreiro estava em obrigação: muitos enfeites, a rua estava com caixas de som, havia um bar improvisado que vendia cerveja para comunidade. Seria o dia em que aconteceria a morte do Boi de Encantado.

Mãe Elzita abraça a cada um de nós e nos convida a entrar em sua casa. Dentro um grande salão com um altar repleto de santos católicos. Ao mostrar o altar, Mãe Elzita exclama: *“Eu sou católica, católica, graças a Deus!”* O professor Borralho, por ter uma grande intimidade com mãe Elzita, exprime uma pergunta: *“Mas, minha mãe pra quem vai ser a festa?”* Muito timidamente, Mãe Elzita nos guia para outro salão atrás do altar de santos: nele havia um quartinho com uma porta simples de madeira, que na ocasião estava fechada, e uma cadeira de madeira na porta do quartinho com uma faixa vermelha escrita Surrupirinha.

Mãe Elzita aponta para um porta-retrato em preto em branco, que está na parede e nos diz: *“A festa é pro Seu Surrupirinha. E ela aqui [apontando para o porta-retrato], foi ela que me ensinou tudo”.*

A brincadeira do Boi Encantado é em homenagem a entidade Surrupirinha que segundo Mundicarmo Ferretti

Os Surrupiras são entidades espirituais da Mina maranhense cuja ação se atribui o desaparecimento de muitas pessoas que moram perto do mato (da floresta). O Surrupira, que para alguns é o Curupira da mitologia tupi, pode também fazer as pessoas perderem a direção nos caminhos e se embrenharem em mata de espinho, pois os Surrupiras têm grande atração por eles, talvez porque moram nos tucunzeiros, palmeiras cujas folhas são cheias de espinhos. Fala-se também que, ao contrário da Mãe d'Água, os Surrupiras não gostam de água e, quando incorporados, se afastam rapidamente se alguém jogar água nos pés do médium. Em alguns terreiros de São Luís, os Surrupiras são recebidos como selvagens, pulando e uivando, mas em outros vêm como caboclos, civilizados, e até comandando terreiro de Mina. (FERRETTI, 2003, p. 124)

Após falarmos sobre as nossas intenções em participar da festa, Mãe Elzita teve que se retirar para dar seguimento aos preparativos. Ficamos na rua onde estavam organizadas mesas e cadeiras, e toda a comunidade do bairro do Sacavém aguardava o início da festa. Por volta das cinco da tarde um grupo de Bumba Boi chega ao Terreiro da Fé em Deus, tocam pandeirões em frente da porta do Terreiro e pedem licença para entrar. É nesta hora que mãe Elzita sai de dentro do Terreiro incorporada com seu Surrupirinha.

A festa ganha uma grande proporção para as pessoas do bairro. Entretanto, algo parece faltar. Onde está o Boi? Foi então que o grupo de pessoas comandado por seu Surrupirinha, entre elas crianças e músicos saem em cortejo à procura do Boi. É necessário encontrar o Boi e trazê-lo para a festa. Em torno de duas horas caminhando, e cantando toadas de Bumba-Meu-Boi pelas ruas do bairro do Sacavém, o Boi foi encontrado. O Boi está coberto de galhos de mato na cabeça, o que simboliza que o Boi estava escondido na Mata. Seu Surrupirinha sempre muito festivo brinca com as crianças.



Figura 4 – O mourão
Foto: Luís Saraiva

O mourão está preparado para que o Boi seja laçado e morto e alimente simbolicamente os participantes da brincadeira.



Figura 5 – Mãe Elzita com Seu Surrupirinha
Foto: Luís Saraiva

O nosso conjunto de relatos sobre as relações entre a Mina e Bumba-Meu-Boi expressam particularidades de uma experiência de

conhecimento pouco habitual até então. Em todas elas podemos ver a forte presença da comunidade. Nesses espaços, muito embora seus integrantes podem não saber da palavra *Ubuntu*, mas há a evidência de uma prática *Ubuntu* enquanto força motora que faz com que tais manifestações aconteçam.

Organizar uma festa em devoção a um santo não é algo fácil, conseqüentemente gera-se o conflito. Ao assumir que o conflito que não existe fora da comunidade, a festa assume um caráter cíclico; ela volta a acontecer.

Manifestações assim são possuidoras de tipos específicos de conhecimentos; na forma de seus preparativos que englobam a preparação da comida; a comida para o santo e para a comunidade, a preparação dos músicos para que toquem cada ritmo de acordo com a entidade, sendo ainda visível uma relação do ensinar e do aprender; um aprender que se dá sempre pela experiência *in loco*, seja tocando, cantando ou dançando.

A linguagem nesse ambiente é sempre uma linguagem musical que proporciona “experiências-mundo” de todos seus participantes. Alcançar a experiência é objetivo, e o conteúdo dela é apenas a consequência, que são organizados em um ritmo orgânico. O brincar é sério, e há certeza que se está fazendo o bem da comunidade. Dessa forma, o Boi, o Terreiro, a festa são agentes ontológicos anteriores a qualquer indivíduo.

3. *Ubuntu* e os conceitos para uma Filosofia da Encantaria ou Cosmoencantaria

Sem dúvidas, o que mais nos chama a atenção no Universo do Tambor de Mina são os Encantados e o tipo de papel que exercem. Para a nossa proposta investigativa, os Encantados revelam conceitos ontológicos e metafísicos acerca da percepção de mundo que possui a Mina Maranhense.

Segundo Mundicarmo Ferretti

No Maranhão, o termo encantado é utilizado nos terreiros de mina, tanto por fundadores africanos, como a Casa das Minas, quanto nos mais novos e sincréticos, e é também utilizado nos salões de curadores e pajés. Refere-se a seres espirituais africanos (voduns e orixás) e não africanos, recebidos em transe mediúnico nos terreiros, que não podem ser observados diretamente, mas que se afirma poderem ser vistos, ouvidos em sonho por pessoas dotadas de

poderes especiais e podem ser observados por outros, quando incorporados. (FERRETTI, 2003, p.120)

A explicação da antropóloga nos revela que os Encantados podem ser de origem africana ou não; outro fator é que o Encantado pode ser um Orixá ou um Vodun. Entretanto, este é um fator que discordamos, pois os Voduns e Orixás da Mina tem suas origens atrelada aos grupos Jeje e Nagô no Maranhão enquanto os Encantados são originados de outros grupos; e indígenas e europeus

A Encantaria é muita lida como um plano espiritual onde se encontram seres que tiveram vida neste mundo, mas que ultrapassaram a dimensão física da morte. Isto quer dizer que para o Tambor de Mina, o ser Encantado não conhece a morte, como os mortais a conhecem.

O que pretendemos aqui chamar de Cosmoencantaria ou de uma Filosofia da Encantaria segue a argumentação da epistemóloga e socióloga nigeriana Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí que critica o certo uso da expressão Cosmovisão, termo este que é tão usado no Ocidente como uma tentativa universal de explicação das coisas. A autora sugere uma crítica ao termo ao estabelecer uma ideia de Cosmosensação, a partir da experiência de mundo iorubá.

O termo "cosmovisão", que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, captura o ocidental privilégio do visual. É eurocêntrico para usá-lo para descrever culturas isso pode privilegiar outros sentidos. O termo "Cosmosensação" é mais um modo inclusivo de descrever a concepção do mundo por diferentes grupos. Neste estudo, portanto, "cosmovisão" só será aplicada Para descrever o sentido cultural ocidental, e "Cosmosensação" será usado ao descrever os iorubas ou outras culturas que podem privilegiar os sentidos além do visual ou mesmo de uma combinação de sentidos. (OYĒWÙMÍ, 1997, p. 2-3) ¹¹⁵

¹¹⁵ The term "worldview," which is used in the West to sum up the cultural logic of a society, captures the West's privileging of the visual. It is Eurocentric to use it to describe cultures that may privilege other senses. The term "world-sense" is a more inclusive way of describing the conception of the world by different cultural groups. In this study, therefore, "worldview" will only be applied to describe the Western cultural sense, and "world-sense" will be used when describing the Yoruba or other cultures that may privilege senses other than the visual or even a combination of senses. (Texto Original)

Dessa forma, com a intenção de fugir de termos eurocêntricos que reduzam a complexidade intelectual do Tambor de Mina, estamos a todo o momento nos referindo a uma perspectiva de mundo, esta não atrelada apenas um olhar, ,mas a uma experiência particular que cada pessoa possui com seu Encantado não pode ser analisada em laboratório e nem universalizada. Neste caso, é preciso reeducar os sentidos e sentir o Tambor de Mina como uma parte integral da existência. Dentro dessa experiência que perpassa por seus iniciados a Encantaria se traduz em uma Cosmosensação, onde os sentidos estão para além do visual.

Sendo assim, chamamos aqui de Cosmoencantaria a experiência sensitiva de mundo que possui o Tambor de Mina. O Encantado em seu sentido ontológico se apresenta em um estágio do “Não-Vivo” e do “Não-Morto”, aquele que assume diferentes formas e diferentes energias. Para entendermos a presença do Encantado na Mina se faz necessário mergulhar nas “[...] tradições orais que representam as principais fontes de informação na constituição da Cosmosensação, mapeando mudanças históricas e interpretando a estrutura social¹¹⁶”. (OYĒWÙMÍ, 1997, p. 32).

Dos encantados que mais possuem narrativas nos Terreiros de Mina encontra-se Dom Sebastião que desapareceu durante a Batalha de Alcáber Quibir e se encantou na ilha dos Lençóis no Maranhão.

Lençóis é considerada uma ilha encantada, que serve de morada a Dom Sebastião. Seu reino está oculto no mar, próximo aquela ilha. O rei vive em seu palácio submerso e seu navio nunca encontra a rota de Portugal. Dizem que nas noites de sexta feira Dom Sebastião aparece na praia na forma de um touro negro, com uma estrela de ouro na testa. Se alguém conseguir atingir a estrela e ferir o touro, o reino será desencantado, a cidade de São Luís irá submergir e aparecerá uma cidade encantada com os tesouros do rei. (FERRETTI, 2004, p. 213)

Tal narrativa demonstra aspectos particulares sobre Cosmoencantaria. No universo encantado sempre aparece locais geográficos que são as moradas dos encantados, e muitos dos encantados se transmutam em animais. Sendo assim, “a maioria dessas histórias faz parte da herança

¹¹⁶ [...]oral traditions represent major sources of information in constituting world-sense, mapping historical changes, and interpreting the social structure. (Texto Original)

cultural legada por seus antepassados. [...] essas histórias continuam sendo ouvidas e apreciadas pelo povo maranhense”. (FERRETTI, 2003, p. 121)

Podemos entender a Encantaria como um “outro mundo” repleto de seres viventes e que podem transitar entre o mundo dos humanos. Este tipo de explicação faz com que a Encantaria seja um mundo paralelo e não acima do nosso. Novamente isso se aproxima do relato de Dona Denis, Vodunsi da Casa das Minas, que foi registrado pela professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul Cleides Amorin

Afirma também que os mortos não vão para o céu, pois “para o céu só vai para quem do céu veio. Nós vimos de lá? Eu não acredito, se nós viéssemos de lá seríamos santos e não criaturas humanas”. Se os espíritos vão para o céu, porque de lá não vieram, também dizer que vão para o inferno, para ela é “um exagero. Nosso céu e nosso inferno é esta terra aqui”. Portanto, acredita que viemos de um outro mundo, do outro lado, como fica claro nesse fragmento de sua fala: “Eu sei que eu vim lá do outro lado, mas eu não sei de onde eu vim. Agora, quando eu for, eu sei para onde estou indo, ai vou me lembrar de onde eu vim. (AMORIM, 2003, p. 137 – 138)

Há aqui, nesta Cosmosensação sempre presente na Mina uma energia que circula entre os seres e que afeta as relações, logo nessa ontologia há ideia que não se separa de força-energia. A Cosmoencantaria apresenta um conceito de um ancestral divinizado que compartilha de uma força-energia, esta pode transitar em todos os entes. Logo, embora a nossa linguagem não consiga abranger todos os sentidos de uma Filosofia da Encantaria, podemos afirmar que esta se concentra ser muito mais além do que um modo de ver ou uma forma cognitiva de percepção de mundo, mas sim uma linha de pensamento tênue entre aspectos fenomenológicos e metafísicos.

A Cosmoencantaria não é uma visão dualista de mundo, mas sim relacional isto se assemelha à Filosofia *Ubuntu* quando a comunidade se inter-relaciona entre os que estão vivos e os que já se foram.

Por sua vez, a proposta de uma Filosofia da Encantaria ou uma Cosmoencantaria inverte os conceitos já conhecidos sobre morte e sobre vida, sobre corpo e sobre alma. A força-energia do Encantado pode habitar uma pedra, uma árvore um animal; todos coexistem integralmente dentro da natureza. Assim, a Cosmoencantaria é uma leitura da própria natureza

encontrada no Tambor de Mina, esta leitura que assume a postura do invisível, e do segredo, mas que é transmitida não apenas pela oralidade, mas pela crença da existência de um “entre-mundos” que seja a moradia de forças espirituais.

Considerações Finais

*“Eu só d’águas
Eu vim d’águas
Eu vou pra da Guma
Eu só d’águas
Eu vim d’águas
Eu vou pra da Guma
Fonte que der pro mar
Fonte que der pro mar...”*
(Casa Fanthi Ashanti - Tambor de Mina pra Virada da Mata)

O título que dá nome a este trabalho faz referência a epigrafe acima que se remete às águas como um local ancestral. Água é também uma explicação e forma tradicional de falar de um estilo ritual Mas, buscamos apresentar o sentido de “águas” fazendo menção às heranças Jeje e Nagô que constituíram o Tambor de Mina no Maranhão.

Águas que por vezes parecem tornar distante “Brasis” e “Áfricas”, mas que ao mesmo tempo aproximam esses dois lugares.

O decorrer do percurso teve como objetivo traçar uma História sobre o Tambor de Mina que estivesse preocupada em dar ênfase nas vozes que mantêm viva a memória e a herança das tradições jeje-nagô no Maranhão, como também é importante frisar que esse traçado busca também ressaltar o caráter “ubuntuístico” do Tambor.

Tendo em vista que pelos tradicionais estudos da História que possuem sua base na modernidade, não detém de conceitos para entender o que acontece dentro do Terreiro. Se faz necessário, portanto, dar atenção à palavra; palavra esta que também se manifesta no silêncio, e que possui força vital.

O recuso à memória e a oralidade são agenciamentos para se entender a experiência negro-africana no Brasil, o que nos leva a construir um debate em torno da Filosofia da História que não esteja interessado em apenas conhecer as origens e colocá-las em ordem hierarquizantes e lineares.

Traçar uma perspectiva sobre a experiência do Tambor de Mina é também pensar outros modos de filosofar. Encontrar uma produção de conhecimento que esteja à refletir sobre a ancestralidade, onde o Tambor de

Mina não seja entendido apenas como uma religião, mas que demonstre aspectos particulares sobre o modo de como seus integrantes concebem e percebem o mundo.

A análise que fizemos aqui é no intuito de que o Tambor de Mina possa servir como ponto de partida para a reflexão de conceitos filosóficos; há no Tambor de Mina, no Terecô e na Encantaria Maranhense um conjunto de conceitos éticos, ontológicos e epistemológicos que juntos definem o conceito de pessoa que esteja presente dentro da comunidade.

Dessa forma, o Tambor de Mina tem muito a nos ensinar sobre a definição de seus conceitos sobre comunidade, Encantaria, festa, obrigação. São palavras repletas de *Ntu* e que compartilham no mesmo espaço uma pluriversidade de sentidos sobre a existência e sobre a experiência humana.

Buscamos com esse trabalho, justamente, explorar as relações entre a Filosofia *Ubuntu* e o Tambor de Mina. Para tanto, além de revisar bibliografias sobre o Tambor de Mina e *Ubuntu*, fizemos um trabalho de Filosofia pautado nos conceitos encontrados na fala das pessoas que foram entrevistadas que revelaram nas entrelinhas o quanto *Ubuntu* está presente no Tambor de Mina.

Entretanto, um questionamento se fez presente no decorrer desta pesquisa. Como que *Ubuntu*, por ser uma filosofia proveniente das línguas Bantas Zulu e xhosa e o Tambor de Mina uma religião de que se construiu no Brasil a partir de povos de língua Ewe-fon e Iorubá. É possível a filosofia de um povo explicar a tradição religiosa de um povo? Parece-nos que isso só seria possível, precisamente dessa forma, se considerarmos que a diáspora cria um pensamento próprio, em que experiências de diferentes povos se mesclam e, juntas, tornam-se um todo que faz sentido.

Esta é a nossa intenção: percebemos que as aproximações e a leitura *Ubuntu* do Tambor de Mina se dão pela existência da vida em comunidade, na qual não está ausente da existência dos conflitos. Outra justificativa que encontramos em tal relação é que tanto a Filosofia *Ubuntu* quanto o Tambor de Mina compartilham conceitos sobre uma humanidade interconectada e interdependente com a natureza, com os ancestrais com humanos vivos e humanos mortos.

A formulação do conceito de Cosmoencantaria é a explicação da existência de como diferentes seres se interrelacionam em um mesmo espaço e que compartilham de um pensamento de mundo não binário.

Ao longo do nosso trabalho trouxemos *Ubuntu* longe das visões exotizantes que ainda persistem sobre o pensamento africano, na forma de entender que *Ubuntu* não é uma filosofia de auto-ajuda e nem tão pouco de empreendedorismo. Em *Ubuntu* há o movimento do conflito e movimento dos acordos que são presentes na comunidade.

Ainda, buscamos ressaltar que há, de fato, uma Filosofia produzida pelos povos negros com todos seus métodos particulares e desenvolvimentos de sistemas únicos que não precisam ser validadas pela Filosofia Ocidental. Abrir o espaço de debate para as produções filosóficas encontradas fora da História oficial da Filosofia é o pressuposto para compreender novos meios que buscam a alternativa da descolonização do conhecimento.

A (s) Filosofia (s) Africana (s) como também a Filosofia presente no Tambor de Mina se encontra na Ancestralidade, a forma de entender a humanidade a partir de sua relação com a natureza e com a comunidade.

O Tambor de Mina é um espaço interrelacional e que dispõe de uma ontologia relacional, seus conceitos podem ser tratados como conceitos filosóficos e que podem nos trazer soluções ao tratamento das problemáticas que ocorrem na sociedade. Nesta investigação, visamos contribuir para o não silenciamento das vozes da diáspora e enriquecer ainda mais sobre o debate de Filosofia Africana no Brasil abrindo espaço para a produção de uma Filosofia Afro-Brasileira.

Finalmente, entendemos que há uma vasta contribuição que as comunidades tradicionais podem oferecer à Filosofia. Se o pensamento está atrelado ao movimento o Tambor de Mina possui construções de pensamentos que se movimentam ao som dos Tambores. As reflexões aqui expressadas nesse trabalho não se encerram, há muitos outros elementos sobre o tambor de Mina assim como as demais religiões afro-brasileiras que precisam ser explorados e aprofundados em uma iniciativa que nos faça ouvir as outras vozes do pensamento que durante a história foram silenciadas.

REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, WANDE. **A concepção iorubá da personalidade humana**. Paris, 1971 Publicado pelo Centre National de la Recherche Scientifique. Tradução, notas e comentários: Luiz L. Marins, 2011.

ADEOFE, Leke. **Identidade pessoal na metafísica africana**. Tradução para uso didático de: ADEOFE, Leke. Personal Identity in African Metaphysics. In: BROWN, Lee (ed.) African Philosophy. New and Traditional Perspectives. New York: Oxford UP, 2004, p. 69-86, de Benilson Souza Nunes.

Aguessy, Honorat. **Visões e percepções tradicionais**. In SOW, Alpha I et al. Introdução à cultura Africana. Lisboa: Edições 70, p. 95-136, 1980.

_____, Honorat. **Legbá e a dinâmica do panteão vodun no daomé**. In: Revista Afro-Ásia. ISSN: 191941-1411 N^o 10-11. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/issue/view/1443/showToc>> Acesso: 17 mai. 2017.

ALVES, Mirian Cristiane; SEMINOTTI, Nedio. **Atenção à saúde em uma comunidade tradicional de terreiro**. Rev Saúde Pública 2009; 43(Supl. 1): 85-91. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rsp/v43s1/754.pdf>> Acesso: 13 nov. 2016.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AMORIM, Cleides. **Tambor de Choro: interstício da vida e da morte, rito de separação e agregação no Tambor de Mina no Maranhão**. n: NUNES, Izaurina Maria de Azevedo (orgs.). Olhar, memória e reflexões sobre gente do Maranhão. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2003.

BARRETO, Maria Amália Pereira. **Os voduns do Maranhão**. Rio de Janeiro: Gráfica Olímpica Editora, 1977.

BIDIMA, Jean-Godefroy. **De la traversée: raconter des expériences, partager le sens**. Rue Descartes, 2002/2, n.36, p. 7-17. Tradução para uso didático por Gabriel Silveira de Andrade Antunes. Disponível em: <https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/jeangodefroy_bidima_da_travessia._contar_experi%C3%AAsncias_partilhar_o_sentido.pdf>. Acesso 03 jun. 2017.

BORRALHO, Tácito Freire. **O Teatro do Boi do Maranhão: brincadeira, ritual, enredos, gestos e movimentos.** Tese (Doutorado em Artes) – Universidade de São Paulo, 2013.

_____, Tácito Freire. **Os elementos Animados do Bumba meu boi do Maranhão.** São Luís: Editora UEMA, 2015.

CARDOSO, Alírio. **A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626).** Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 31, nº 61, p. 317-338 – 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbh/v31n61/a16v31n61.pdf>>. Acesso: 21 abr. 2017.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser.** 2005. 339 fls. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CASTIANO, José P. **Referências de Filosofia africana. Em busca da intersubjectivação.** Maputo. Ndjira, 2010.

CENTRINY, Cícero. **Terecô de Codó: uma religião a ser descoberta.** São Luís: Zona V Fotografias, 2015.

_____, Cícero. **Entrevista concedida a Luís Augusto Ferreira Saraiva.** 05. Mar. 2017.

COSTA EDUARDO, Octavio. **O tocador de atabaque nas casas de culto afro-maranhense.** In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. São Paulo: Nobel 1982.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. **Ntu.** Revista Espaço Acadêmico. Nº 108. Maio. 2010. Disponível em:< https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/henrique_cunha_junior_-_ntu.pdf> Acesso: 12 jul. 2016.

Demografia médica no Brasil 2015. / Coordenação de Mário Scheffer; Equipe de pesquisa: Aureliano Biancarelli, Alex Cassenote. – São Paulo: Departamento de Medicina Preventiva da Faculdade de Medicina da USP; Conselho Regional de Medicina do Estado de São Paulo; Conselho Federal de Medicina, 2015. Disponível em: <https://www.usp.br/agen/wpcontent/uploads/DemografiaMedica30nov2015.pdf> Acesso em 13/10/2017

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DOMINGOS, Luis Thomas. **A visão africana em relação à natureza.** Revista Brasileira de história das Religiões. Maringá. Vol. 3. Nº 9, jan/2011. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/luis_tomas_domingos_-_vis%C3%A3o_africana_bantu_da_natureza.pdf> Acesso: 12 jul. 2016.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão.** Petrópolis. Vozes, 2012.

EZE, Emmanuel Chukwudi. Los La moderna filosofia occidental y el colonialismo africano. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Org.). **Pensamiento africano.** Vol. 10. Barcelona.Edicons Bellaterra, 2001.

FERREIRA, Euclides Menezes. **Álbum fotográfico. Arquivo de um Babalorixá.** São Luís: VCR- Comunicações e Marketing, 2014.

_____, Euclides Menezes. **Agora é minha vez.** São Luís: SEGRAF, 2013.

_____, Euclides Menezes. **Pajelança.** São Luís: Estação Produções, 2003.

FERRETTI, Sérgio. **Terra dos Voduns.** Encaminhado para publicação em Enciclopédia Cultural da Amazônia. 2006. Disponível em: <<http://www.gpmina.ufma.br/arquivos/A%20TERRA%20DOS%20VODUNS.pdf>>. Acesso: 14 out. 2017.

_____, Sérgio. **Querebentã de Zomadônu: etnologia da Casa das Minas do Maranhão.** Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

_____, Sérgio. **Repensano o Sincretismo. Estudo sobre a Casa das Minas.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís, FAPEMA, 1995.

_____, Sérgio. **O mito e ritos de Dom Sebastião no Tambor de Mina e no Bumba-meu-boi do Maranhão.** Congresso Brasileiro de Folclore (7:2002: São Luís, MA). Anais do 10^a Congresso Brasileiro de Folclore – Recife: Comissão Nacional de Folclore, São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2004.

_____, Sérgio. **Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão.** São Luís: EDUFMA, 1996. *Apud.* LINDOSO, GERSON. Primeiro barco de tobóssis em um terreiro de mina no maranhão. V CONNEPI, 2010. Disponível em: < file:///C:/Users/luis%20ferrara/Downloads/1837-5959-1-PB%20(2).pdf >. Acesso: 14 out. 2017.

FERRETTI, Mundicarmo. **Tambor de Mina e Umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão.** Publicado no Jornal do CEUCAB-RS: O Triangulo Sagrado, Ano III, n. 39 (1996), 40 e 41 (1997). Disponível em: <<http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Mina%20e%20Umbanda.pdf> > Acesso: 22 set.2017.

_____, Mundicarmo. **Repensando o Turco no Tambor de Mina.** Congresso Internacional sobre a Escravidão. 1986. Disponível em: <file:///C:/Users/luis%20ferrara/Downloads/20834-71125-1-SM%20(4).pdf > Acesso: 17 set. 2017.

_____, Mundicarmo. **Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti.** São Luís: EDUFMA, 1996.

_____, Mundicarmo. **Terecô, a linha de Codó.** In: PRANDI, Reinaldo (Orgs.). Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

_____, Mundicarmo. **Encantaria maranhense: um encontro do negro, do índio e do branco na cultura afro-brasileira.** In: NUNES, Izaurina Maria de Azevedo (orgs.). Olhar, memória e reflexões sobre gente do Maranhão. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2003.

_____, Mundicarmo. **Brinquedo de Cura em terreiro de Mina**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo, n. 59, p. 57-78, dez. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rieb/n59/0020-3874-rieb-59-00057.pdf>. Acesso: 16 out. 2017.

_____, Mundicarmo. **Encantados e encantarias no folclore brasileiro**. Apresentado no VI Seminário de Ações Integradas em Folclore. São Paulo, 2008. Disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Encantados%20e%20encantarias.pdf>. Acesso: 12. Out. 2016.

_____, Mundicarmo. **Pureza nagô e nações africanas no Tambor de Mina do Maranhão**. Texto publicado em: Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre, ano 3, nº 3, out. 2001, ps. 75-94. Disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/As%20nacoes%20da%20mina.pdf>. Acesso: 07 set. 2017.

_____, Mundicarmo. **Religiões Afro-brasileiras terecô, tambor da Mata e Encantaria de barba Soiera**. In: CARREIRO, Gamaliel da Silva; FERRETTI, Sergio Figueiredo; SANTOS, Lyndon de Araújo (Orgs.). Missa, culto e tambor: os espaços da religião no Brasil. São Luís: EDUFMA/FAPEMA, 2012.

FURLANETTO, Beatriz Helena. **O Bumba-meu-boi do Maranhão: território de encontros e representações sociais**. R. RAÍGA, Curitiba, n. 20, p. 107-113. Editora UFPR, 2010.

GBADEGESIN, Segun. Filosofia yoruba: individualidad, comunidade y elorden moral. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Org.). **Pensamiento africano**. Vol. 13. Barcelona. Edicions Bellaterra, 2005.

GEDMMA, Grupo de Estudos: Desenvolvimento, Modernidade e Meio Ambiente. **RELATÓRIO SOCIOANTROPOLÓGICO RESEX de Tauá-Mirim: Cajueiro e outras comunidades tradicionais na luta por justiça e direitos territoriais, Zona Rural II, São Luís/MA – Brasil**. São Luís: UFMA, 2014.

GROSZ, Elizabeth. **Corpos reconfigurados**. Capítulo 1 de Elizabeth Grosz. *Volatilebodies. Toward a corporealfeminism*. Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1994, pp.3-24. (Tradução: Cecília Holtermann. Revisão: Adriana Piscitelli) *Cadernos Pagu* p.45-86. 2000. Disponível em: <www.bibliotecadigital.unicamp.br>. Acesso em 16 dez. 2016.

GYEKYE, Kwame. La relación del òkra (alma) y el honam (cuerpo): una concepción akan. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Org.). **Pensamiento africano**. Vol.10. Barcelona. Edicions Bellaterra, 2002.

HALPERIN, Daniel. Memória e “Consciência” em uma religião afro-brasileira: O tambor de mina do Maranhão. In: *Religião e Sociedade*. Vol. Rio de Janeiro: ISER, 1977.

HAMPATÉ Bâ, AMADOU. A Tradição Viva. In: Ki-Zerbo, Joseph. *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167- 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História**. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1999.

HOUTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimentos de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo, 2010, p. 131-144.

HORTON, Robin. El pensamiento tradicional africano y la ciencia. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Org.). **Pensamiento africano**. Vol. 10. Barcelona: Edicions. 2002.

JAHN, Janheinz. **Muntu: las cultura de la negritud**. Trad. Daniel Romero. Madrid, 1970, p.113-122. Tradução para uso didático feita por Marcos Carvalho Lopes a partir da versão em espanhol dos dois primeiros subtítulos do “capítulo 4”. Disponível em: < https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/ntu_filosofia-africana_-jahn.pdf> Acesso: 24 maio. 2017.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. São Paulo: Cultrix, 2011.

JENSEN, Tina Gudrun. **Discurso sobre religiões-afrobrasileiras: Da desafricanização para a reafricanização**. Revista de estudos da religião. N^o1. 2001, p. 1-21. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2001/p_jensen.pdf> Acesso: 17 jun. 2017.

JUNIOR, Sebastião Cardoso. **Entrevista concedida a Luís Augusto Ferreira Saraiva**. São Luís, 03 mar. 2017.

KAGAME, A. L'Ethno-Philosophie des Bantu. In: KLIBANSKY, Raymond . La Philosophie Contemporaine, , ed. Florence: La Nouva Italia, 1971. *Apud* MUDIMBE, V.Y. **A invenção de África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Luanda: Edições pedagogo, 2013.

KAPHAGAWINI, Didier N; MALHERBE, Jeanette G. **Epistemologia Africana**. Tradução para uso didático de: KAPHAGAWINI, Didier N; MALHERBE, Jeanette G. African epistemology. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002, p. 219-229.

KI-ZERBO, Joseph. **Introdução geral**. In: KI-ZERBO, J. (Ed.) História geral da África. Volume I. Metodologia e pré-história da África. Brasília: Unesco, 2010.

LACROIX, Maria de Lourdes Lauande. **A fundação Francesa de São Luís e seus Mitos**. São Luís: Editora UEMA, 2008.

LEITE, FÁBIO Rubens da Rocha. **A questão ancestral: África negra**. São Paulo. Palas Athenas: Casa das Áfricas, 2008.

LINDOSO, Gerson Carlos Pereira. **Pluralismos e Diversidade Afro-Religiosa em terreiros de Mina no Maranhão: um estudo etnográfico do modelo ritual do Ilê Ashé Ogum Sogbô**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão-PPGCS. São Luís, 2007.

LIMA, Carlos de. **Os santos festeiros de junho**. In: NUNES, Izaurina Maria de Azevedo (orgs.). Olhar, memória e reflexões sobre gente do Maranhão. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2003.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Filosofia africana e currículo: aproximações**. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Nº. 18: maio-out/2012, p.4-27. Disponível em: <
<http://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/viewFile/14990/10742>>
Acesso:12 jan. 2018.

_____, Adilbênia Freire. **Filosofia africana e currículo: aproximações**. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Numero 18: maio-out/2012, p.4-27. Disponível em:
http://www.academia.edu/12232051/Filosofia_Africana_e_Curr%C3%ADculo_Aproxima%C3%A7%C3%B5es. Acessado em 17 de junho de 2017.

MACHADO, Roberto; BAIANO, Paulo. **A lenda do Rei Sebastião. Registros sonoros do Maranhão**. Intérprete: Mãe Dudu explica a visita de Dom Sebastião à Casa de Nagô, Faixa 15 –. São Paulo Recplay. C.1999. 1 CD.
MBITI, John. *Entre Dios y el Tiempo*. Madrid. Editora mundo negro, 1990.
MEMORIA de Velho: Uma contribuição à memória oral da cultura popular maranhense – Volume 1. São Luís: CMF; SECMA, 1997.

MBEMBE, Achile. **A crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona. 2014.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MATOS, Rita Serra. **Entrevista concedida a Luís Augusto Ferreira Saraiva**, 24 de julho de 2017. Cajari – Maranhão.

MALOMALO, Bas'ilele. **Filosofia Ubuntu: valores civilizatórios das ações afirmativas para o desenvolvimento**. Curitiba: Editora CRV, 2014.
MUDIMBE, V.Y. **A invenção de África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Luanda: Edições pedagogo, 2013.

MESQUITA, José Rinardo Alves; DOMINGOS, Luís Tomás. **Corpubuntu: estéticas negras de um baião coletivo**. In: MACHADO, Adilbênia Freire; ALVEZ, Maria Kellynia Farias; PETIT, Sandra Haydée (Orgs.). Estéticas negras: trançando educação e produção didática. Fortaleza: Impreco, 2016.

MOREIRA, Jadeyson Ferreira. **ARENAS, REPERTÓRIOS E AÇÕES: o processo de tentativa de implantação do Terminal Portuário de São Luís, no povoado Cajueiro**. São Luís: UFMA, 2015. (dissertação de mestrado).

MONTELLO, Josué. **Os Tambores de São Luís**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

MOTA, Christiane de Fátima Silva. **Pajés, Curadores e Encantados: pajelança na baixada maranhense**. São Luís: EDUFMA, 2009.

NASCIMENTO, Alexandre do. Ubuntu como fundamento. UJIMA – Revista de Estudos Culturais e Afrobrasileiros. Nº 20. Ano. 20, 2014. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/alexandre_do_nascimento_-_ubuntu_como_fundamento.pdf> Acesso: 12 jul. 2016.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Alimentação Socializante: Notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano**. Das Questões, Brasília, n.2, fev./maio 2015, p. 62-74. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Wanderson_Flor_Do_Nascimento/publication/320930892_Alimentacao_Socializante_Notas_acerca_da_experiencia_de_pensamento_tradicional_africano/links/5a031b82458515713b41e715/Alimentacao-Socializante-Notas-acerca-da-experiencia-de-pensamento-tradicional-africano.pdf>. Acesso: 16 out. 2017.

_____, Wanderson Flor do. **Olojá: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado**. Das Questões, n. 4, ago/set 2016, p. 28-39. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oloja._entre_encontros_exu_o_senhor_do_mercado.pdf>. Acesso: 16 out.2016.

_____, Wanderson Flor do. **As religiões de matrizes africanas, resistência e contexto escolar: Entre encruzilhadas**. In: MACHADO,

Adilbênia Freire; ALVEZ, Maria Kellynia Farias; PETIT, Sandra Haydée (Orgs.). Memórias de Baobá II. Fortaleza: Imprece, 2015.

_____, Wanderson Flor do. comentário feito durante a atividade (*Ubuntu*, uma perspectiva negra do pensamento) de estágio docente supervisionado do Programa de Pós-Graduação em Metafísica – PPGM/UnB; organizado pelo Coletivo Semeando Ubuntu da Faculdade de Educação – FE/UnB no CCN – Centro de Consciência Negra, no dia 04 de jul. 2017.

_____, Wanderson. **Alimentação socializante: Notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano.** In: Revista Das Questões, 2015, p. 62 a 74. Disponível em:
<https://www.researchgate.net/profile/Wanderson_Flor_Do_Nascimento/publication/320930892_Alimentacao_Socializante_Notas_acerca_da_experiencia_de_pensamento_tradicional_africano/links/5a031b82458515713b41e715/Alimentacao-Socializante-Notas-acerca-da-experiencia-de-pensamento-tradicional-africano.pdf> . Acesso: 07 mar.2017.

_____, Wanderson Flor do. **Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis.** Ensaios Filosóficos, Rio de Janeiro, v. XIII, ago. 2016. Disponível em:<
http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/11_NASCIMENTO_Ensaos_Filoso>. Acesso: 16 out. 2017.

_____, Wanderson Flor do. Aproximações **brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia Ubuntu.** Prometeus Filosofia. Cátedra Unesco Archai Viva Vox. Dezembro de 2016. Vol. 9. Ano 9. Nº 21, p. 232-244. Disponível em:
<https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/5698/4852>> Acesso: 16 out. 2017.

NGOENHA, Severino Elias. **Ubuntu: Novo modelo de justiça Global?** In NGOENHA, Severino E; CASTIANO, José P. Pensamento Engajado: Ensaios sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política. Maputo: Educar, 2011, p. 63-74.

NOGUERA, Renato. **Ubuntu como modo de existir: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista.** Revista da ABPN.V.3 p. 147-150. 2011. Disponível em:
www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/viewFile/207/155. Acesso: em 23 de mar.de 2016.

_____, Renato. **O ensino de filosofia e a lei 10.639**. Rio de Janeiro. Pallas, 2014.

NUNES, João Arriscado. O resgate da epistemologia. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo, 2010, p.261-290.

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Fortaleza. LCR, 2003.

_____, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira**. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número 18: maio-out/2012, p. 28-47.

OLIVEIRA, Jorge Itaci. **Orixás e Voduns no Terreiro de Mina**. São Luís: SECMA, 1989.

OMOREGBE, Joseph. **Filosofía africana: ayer y hoy**. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Org.). **Pensamiento africano**. Vol. 10. Barcelona. Edicions Bellaterra, 2002.

ONDÓ, Eugenio Nkogo. **Síntesis sistemática de la filosofía africana**. Barcelona. Edicionescarena, 2000.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE. **Atenção à saúde em municípios de pequeno porte do Maranhão: efeitos do Programa Mais Médicos**. Brasília: OPAS, 2016. (Série Estudos de Caso Sobre o Programa Mais Médicos, 4).

OUTLAW, Lucius. **Filosofía africana, afroamericana y africanista**. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Org.). **Pensamiento africano**. Vol. 10. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **The invention of women : making an African sense of western gender discourses.** University of Minnesota Press Minneapolis London, 2001.

PARÉS, Luís Nicolau. **O Rei, o pai e a morte.** São Paulo. Companhia das letras, 2016.

PEREIRA, Manoel Nunes. **A Casa das Minas: culto dos voduns jeje no Maranhão.** 1ª. ed. Rio de Janeiro: Publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1947.

PINTO, Fulgêncio. **Dr. Bruxelas e Cia.** São Luís: Instituto Geia, 2013.

CENTRINY, Cicero. Entrevista concedida a Luis Augusto Ferreira Saraiva. São Luís, 04 mar. 2017.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo, 2010.p. 84-130.

RAMOSE, Mogobe B. **A ética do ubuntu.** Tradução para uso didático.

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, por Éder Carvalho Wen. Disponível em:< https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/mogobe_b._ramose_-_a_%C3%A9tica_do_ubuntu.pdf>. Acesso: 12 jan.2018.

_____, Mogobe B. **Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana.** **Ensaios filosóficos,** Vol. IV, p. 6-23 out/2011.

_____, Mogobe. Globalização e ubuntu. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo, 2010.p.175-220.

_____, Mogobe B. **African Philosophy through Ubuntu.** Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos. Disponível em: <<https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/texto16.pdf>. > Acesso: 12 jan. 2018.

REIS, José. **Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão.** In: Revista Tempo, Rio de Janeiro, vol. 2, nº. 3, 1996,

p. 7-33. Disponível em http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg3-1.pdf >. Acesso: 25 jun. 2016.

SANCHES, Abmalena. **A passagem da casa para rua: o ritual do batismo no Bumba-meu-boi**. In: NUNES, Izaurina Maria de Azevedo (orgs.). Olhar, memória e reflexões sobre gente do Maranhão. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2003.

SANCHES, Abmalena Santos. **O universo do Boi da Ilha: um olhar sobre o bumba meu boi em São Luís do Maranhão**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, 2002. *Apud* FONCESA, Danielle de Jesus de Souza. Tem mascarado na festa de São Marçal: O brincante de pai Francisco no Bumba meu boi em São Luís-MA. Dissertação (Mestrado em Artes). Universidade de Brasília, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo, 2010, p. 31-83.

SANTOS, Maria do Rosário. Medicina popular: mística e cura na zona rural. . In: NUNES, Izaurina Maria de Azevedo (orgs.). Olhar, memória e reflexões sobre gente do Maranhão. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2003.

_____, Maria do Rosário Carvalho; NETO, Manoel dos Santos. **Boboromina: Terreiros de São Luís uma interpretação sócio-cultural**. São Luís: SECMA, 1989.

SARAIVA, Luís Augusto Ferreira. **De Vodum a Caboclo: Trajetória De Legbá No Terreiro De Tambor De Mina e Terecô**. Revista Calundu- Vol. 1, n 1, jan-jun 2017.

Disponível em:< <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/07/luc3ads-de-vodum-a-caboclo.pdf>> Acesso: 13 agos. 2017.

SARAIVA, Erika. **Entrevista concedida a Luís Augusto Ferreira Saraiva**. 7 de março de 2017.

SEREQUEBERHAN, Tsenay. La filosofía y el África poscolonial. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Org.). **Pensamiento africano**. Vol. 10. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002.

SILVA, Carlos Benedito Rodrigues da; FERREIRA, Carla Georgea Silva. **ESTREITANDO FRONTEIRAS: Territorialidade e Identidade no Bumba-meu-Boi do Maranhão**. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2008. Disponível em:
<http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2013/carlos%20benedito%20r%20da%20silva.pdf> Acesso: 02 maio. 2017.

SILVA, Gilberto. **O encontro de dois mundos: o imaginário colonial brasileiro refletido nos sermões do Padre Antonio Vieira**. CANOS: Ed. ULBRA, 2006.

Silva, Regina Célia de Lima e. **História do Imperador Carlos Magno e dos doze pares de França na Encantaria do Tambor de Mina maranhense: do livro à voz no Terreiro da Turquia**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Letras, 2015.

SITE:< <http://www.espacoubuntu.com.br/a-filosofia.html>> Acessado em 24/12/2017.

SITE: <<http://www.redeubuntu.com.br/index.php/programas/para-organizacoes>> . Acessado em 01/02/2018.

Site: <<http://imirante.com/oestadoma/noticias/2017/06/30/festa-de-sao-marcal-acontece-no-joao-paulo.shtml>>. Acesso: 23/01/2018.

SOMET, Yoporeka. **L’afrique dans la philosophie. Introduction à la philosophie africaine pharaonique**. KHEPERA, 2005.

SOARES, Emanuel Luís Roque. **As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação: imagens, discursos e narrativas**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza –CE, 2008.

SHUTTE, A. Ubuntu: **An ethic for a New South Africa, Pietermaritzburg**: Cluster Publications, 2001:10. *Apud* RAMOSE, Mogobe B. A ética do ubuntu. Tradução para uso didático: 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, por Éder Carvalho Wen. Disponível em:< https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/mogobe_b._ramose_-_a_%C3%A9tica_do_ubuntu.pdf>. Acesso: 12 jan.2018.

TEMPELS, Placide. Ontologia bantú. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Org.). **Pensamiento africano**. Vol. 10. Barcelona. Edicions Bellaterra, 2005.

VERGER, Pierre. Uma Rainha africana mãe-de-santo em São Luís. São Paulo: Revista Usp, n.6, p. 151-158. Jun-ago. 1990.

WIREDU, Kwasi. As religiões africanas desde um ponto de vista filosófico. Tradução para uso didático de WIREDU, Kwasi. African Religions from a Philosophical Point of View In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (eds.). A Companion to Philosophy of Religion. Second Edition. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, 2010, p. 34-43, por Lana Ellen T. de Sousa. Revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/kwasi_wiredu_-_as_religi%C3%B5es_africanas_desde_um_ponto_de_vista_filos%C3%B3fico.pdf >. Acesso: 15 ago. 2017.