

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

“NA MINHA CASA MANDO EU”
Mães de santo, comunidades de terreiro e
Estado

Autor: Guilherme Dantas Nogueira

Brasília, 2019

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

“NA MINHA CASA MANDO EU”
Mães de santo, comunidades de terreiro e
Estado

Autor: Guilherme Dantas Nogueira

Tese apresentada ao Departamento de Sociologia da
Universidade de Brasília como requisito parcial para a
obtenção do título de Doutor.

Brasília, março de 2019

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

TESE DE DOUTORADO

“NA MINHA CASA MANDO EU” - MÃES DE SANTO, COMUNIDADES
DE TERREIRO E ESTADO

Autor: Guilherme Dantas Nogueira

Orientadora: Tânia Mara Campos de Almeida

Banca:

Profª. Dra. Tânia Mara Campos de Almeida (SOL/UnB)

Profª. Dra. Yissel Arce Padrón (UAM-X)

Prof. Dr. José Jorge de Carvalho (DAN/UnB)

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento (FIL/UnB)

Prof. Dr. Joaze Bernardino-Costa (SOL/UnB)

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

NN778" Nogueira, Guilherme Dantas
"Na minha casa mando eu" - Mães de santo, comunidades de
terreiro e Estado / Guilherme Dantas Nogueira; orientador
Tânia Mara Campos de Almeida. -- Brasília, 2019.
288 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Sociologia) --
Universidade de Brasília, 2019.

1. Mãe de santo. 2. Candomblé. 3. IPHAN. 4. Estado. 5.
Terreiro. I. Almeida, Tânia Mara Campos de, orient. II.
Titulo.

DEDICATÓRIA

Dedico esta tese à mãe natureza, a mãe maior deste planeta.

Dedico a Mam'etu Kaiari, que me acalma a cabeça.

Dedico a toda a minha ancestralidade feminina.

Dedico a todas as mães de santo, do passado e do presente, que tanto lutaram, sempre, para que hoje filhas e filhos como este pudessem se tornar doutoras e doutores em uma universidade, sem, para tanto, esconderem sua afroreligiosidade.

Dedico a mameto Mutunji, minha avó biológica querida.

Dedico a Maria Luiza Rodrigues Nogueira, minha mãe biológica amada.

Dedico a mãe Dirce, minha sogra que me acolhe como filho.

Dedico a mameto Oloiá, mameto Tulemburá e nengua Tumbanda, minhas avós de santo.

Dedico a mameto Mabeji, minha prima, que me acolheu em sua casa e me forneceu inúmeros insumos para que eu fizesse minha pesquisa.

Dedico a mãe Beata de Iemanjá, mãe Stella de Oxossi e tantas outras mães de santo que deixaram este plano durante os anos em que escrevi esta tese.

A todas estas grandes mães, carinhosamente dedico esta tese. E peço a bênção.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Tat'etu Nzazi, por escrever esta tese comigo. E por estar comigo, me guiando a cabeça, em todos os momentos da minha vida. Com as bênçãos de Nzazi, agradeço a toda a minha ancestralidade sagrada. A conclusão desta tese é a conclusão de mais uma etapa e o começo de outra. Agradeço pela força ancestral caminhar comigo nesses processos e em todos mais.

Agradeço a minha mui querida orientadora, a profa. Tânia Mara Campos de Almeida, por ter caminhado comigo, calma e amorosamente, durante todo o meu doutorado. Meu desejo para o mundo é que todas e todos sejamos um dia como a Tânia.

Junto à Tânia agradeço ao Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília e a todas e todos que fazem parte dele, da copa à direção. Foi uma experiência incrível estudar neste lugar e conviver com tantas pessoas fantásticas por lá.

Também da Universidade de Brasília, agradeço em particular ao prof. Wanderson Flor do Nascimento, que me apoiou tremendamente – mais do que sabe – na escrita desta tese.

Agradeço ao meu co-orientador estrangeiro, o prof. Mario Alberto Rufer, que me recebeu, orientou e apoiou em meu estágio doutoral (doutorado sanduíche) na Cidade do México. Junto ao Mário, agradeço a todas e todos, professoras, professores, alunas e alunos, do Doutorado em Humanidades da Universidade Autónoma Metropolitana – Unidad Xochimilco.

Agradeço a Ariane, minha esposa adorada, que me apoiou tremendamente durante todo o doutorado. Entre ela e eu não há dois, há um só. Ao me tornar doutor, ela se doutora também. Agradeço a minha enorme família, formada por minha mãe e pai, Maria Luiza e Nilo, pela minha irmã Carolina, pela mãe e pai da Ariane, Dirce e Marcos, pela minha cunhada Yandra e meu concunhado Henrique. E pela tia Dulce. Essas pessoas foram essenciais para que eu tivesse tranquilidade, roupa limpa e comida na mesa para terminar a tese. Junto a elas e eles, agradeço a todas e todos mais das nossas famílias estendidas.

Agradeço a meu avô Nelson e pai de santo, por ser o candomblecista que sou. Diz o ditado que avô é pai duas vezes. O meu, no caso, literalmente, é mesmo.

Agradeço às minhas primas de santo e amigas queridas kota Itarandê e mona Riqueni, por me acolherem em sua casa e me auxiliarem em todo o meu percurso de campo e pesquisa para escrita desta tese.

Agradeço às comunidades de terreiro que me acolheram para a realização da minha tese. Particularmente agradeço, fortemente, à comunidade do terreiro Kupapa Unsaba, onde fiz a maior parte do meu campo junto à querida mameto Mabeji. Com carinho agradeço, em particular, também à comunidade da Cabana Senhora da Glória, Nzo Kuna Nkos'i, minha casa. E à do Ilê Axé Ida Wura, minha segunda casa.

Agradeço a todas e todos as amigas e amigos que me apoiaram ao longo do doutorado. Estou convicto que sem café (e outras bebidas) com amigos não haveria tese. Não nominarei todas as pessoas, pois são muitas, mas não posso deixar de citar as queridas Bruna e Vanessa. E os queridos, Dadau, Gugu, Pêpo, Rafa e Matheusão.

Agradeço a todas e todos irmãs e irmãos do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, que embarcou comigo em um esforço lindo de pesquisa, leitura e escrita sobre a afroreligiosidade. Sou o autor desta tese, mas o mérito deste texto é também de todo o grupo.

Finalmente, agradeço ao CNPq e à CAPES, que apoiaram a realização deste trabalho.

RESUMO

Objetiva-se com esta tese mostrar como o Estado brasileiro, por intermédio do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), é significado a partir da percepção de mães de santo do Candomblé. Para tanto, foi realizado um longo recorrido histórico pela formação da afrorreligiosidade no Brasil, desde a chegada dos primeiros africanos escravizados e estruturação dos primeiros Calundus coloniais, que iniciaram sincretismos ameríndios e, forçadamente, católicos. O violento período escravista brasileiro e a necessidade de atualização de tradições para a continuidade da afrorreligiosidade no país fortaleceram a importância das mães de santo, que foram historicamente as líderes deste processo, bem como levaram ao nascimento do Candomblé e demais religiões afro-brasileiras. Mães de santo se tornaram, ademais, importantes líderes comunitárias, ocupando um papel social de destaque com seus Candomblés nas periferias urbanas já entre os séculos XIX e XX, e no início do colonial/moderno XXI. O IPHAN, por sua vez, lidera um processo constante de (re)invenção do Brasil, por meio de tombamentos e registros patrimoniais, em que a afrorreligiosidade só recente e marginalmente foi incluída. A partir de pesquisa de campo e ampla revisão bibliográfica, na percepção das mães de santo, observa-se que o não tombamento de terreiros não é um problema. Pelo contrário, grosso modo, o acautelamento dos terreiros interfere em sua autonomia e limita a dinâmica da tradição da casa – o IPHAN, em geral, é significado como organização antagônica, assim como o Estado. O tombamento do terreiro será ainda mais rechaçado quando complica o processo de herança por parte da família de sangue da mãe de santo. Todavia, pode ser buscado por comunidades de terreiro quando é considerado instrumento para a proteção fundiária do imóvel, ou quando entendido como vitória política da luta por direitos do Movimento Social Afrorreligioso. Mães de santo insistem, no limite, seguir exercendo sua afrorreligiosidade – tradição, crença, modo de vida, inteligência, etc. – e, para isto, leem seu contexto e atualizam as vivências em suas comunidades.

Palavras-chave: Mãe de santo, Candomblé, IPHAN, Estado, Terreiro.

ABSTRACT

The goal of this thesis is to show how the National Institute of Historic and Artistic Heritage (IPHAN) is signified in the perception of the mothers of the saint of Candomblé. To do so, it makes a long historical journey through the formation of the Afro-religiosity in Brazil, since the arrival of the first enslaved Africans and the structuring of the first colonial Calundus, who had Amerindian and Catholic (forced) syncretism. The violent Brazilian slave period and the need to update traditions for the continuity of the Afro-religiosity in this country have strengthened the importance of the mothers of the saint, who were historically the leaders of this process, as well as led to the birth of Candomblé and other Afro-Brazilian religions. Mothers of saints have also become important community leaders, occupying a prominent social role with their Candomblés in the urban peripheries already between the nineteenth and twentieth centuries, and in this beginning of the colonial/modern twenty-first century. IPHAN, on the other hand, leads a constant process of (re)invention of Brazil, through the protection of heritage buildings and the register of immaterial culture, in which Afro-religiosity was only recently and marginally included. It is observed through field research and extensive bibliographical review that, in summary, in the perception of the mothers of saint, the non-protection by IPHAN of their temples (*terreiros*) is generally not a problem. On the contrary, the safeguard of the *terreiros* interferes in the autonomy of the mother and limits the dynamics of the tradition of the house – the IPHAN is signified as a rival organization, as is the State. The safeguard of the *terreiro* will be even more rejected when complicating the process of inheritance by the blood family of the mother of saint. However, it can be searched by Candomblé communities when it is seen as a means for the protection of land, or when understood as a political victory of the struggle for rights of the Afro-religious Social Movement. Mothers of saint seek, overall, to continue exercising their Afro-religiosity – tradition, belief, way of life, intelligence etc. – and for this they read their context and update their traditions. In addition to the Afro-religious tradition itself in Brazil, it is the exercise of this experiential intelligence that is the characteristic feature of the mothers of the saint.

Keywords: Mother of saint, Candomblé, IPHAN, State, Terreiro.

RESUMEN

El objetivo de esta tesis es mostrar cómo el Instituto Nacional de Patrimonio Histórico (IPHAN) es significado a partir de la percepción de las madres de santo del Candomblé. Para ello, se realizó un largo recorrido histórico por la formación de la afro religiosidad en Brasil, desde la llegada de los primeros africanos esclavizados y estructuración de los primeros Calundus coloniales, que tenían sincretismos amerindios y católicos (forzados). El violento período esclavista brasileño y más, la necesidad de actualización de tradiciones para la continuidad de la afro religiosidad en este país, fortalecieron la importancia de las madres de santo, que fueron históricamente las líderes de este proceso, así como llevaron al nacimiento del Candomblé y demás religiones afrobrasileñas. Las madres de santo se convirtieron, además, importantes líderes comunitarias ocupando un rol social destacado con sus Candomblés en las periferias urbanas ya entre los siglos XIX y XX, y en este inicio del colonial/moderno XXI. El IPHAN, por su parte, lidera un proceso de constante (re)invención de Brasil, por medio de salvaguardias y registros patrimoniales, en que la afro religiosidad sólo reciente y marginalmente fue incluida. Se observa a partir de investigación de campo y amplia revisión bibliográfica que, en síntesis, en la percepción de las madres de santo, la no salvaguardia de sus templos (*terreiros*) en general no es un problema. Por el contrario, la protección de los *terreiros* por el IPHAN interfiere en su autonomía y limita la dinámica de la tradición de la casa – el IPHAN es significado cómo una organización rival, así como el Estado. La salvaguardia de los *terreiros* será aún más rechazada cuando complicar el proceso de herencia por parte de la familia de sangre de la madre de santo. Sin embargo, puede ser buscado por comunidades de *terreiro* cuando vista como medio para la protección legal del inmueble o cómo una victoria de la lucha política por derechos del Movimiento Social Afro Religioso. Las madres de santo buscan, en el límite, seguir ejerciendo su afro religiosidad – tradición, creencia, modo de vida, inteligencia, etc. – y, para ello, leen su contexto y actualizan sus tradiciones. Además de la propia tradición afrorreligiosa en Brasil, es el ejercicio de esta inteligencia vivencial el gran rasgo característico de las madres de santo.

Palabras clave: Madre de santo, Candomblé, IPHAN, Estado, Terreiro.

RÉSUMÉ

Cette thèse a pour objectif de montrer comment l'État brésilien, à travers l'Institut National du Patrimoine Historique et Artistique (IPHAN), est représenté par la perception des mères-de-saints du Candomblés. À cette fin, un long cours historique a été fait pour la formation de la religiosité afro au Brésil, à partir de l'arrivée des premiers Africains réduits en esclavage et de la structuration des premier Calundus coloniales, avec du syncrétisme amérindien et catholique (forcé). La violente période esclavagiste brésilienne et la nécessité d'actualiser les traditions pour la continuité de la religiosité afro dans le pays ont renforcé l'importance des mères-de-saint, qui ont été historiquement les leaders de ce processus, et ont également conduit à la naissance du Candomblé et d'autres religions afro-brésiliennes. Les mères-de-saints sont également devenues des leaders communautaires importants, occupant un rôle social important avec leurs Candomblés dans les périphéries urbaines déjà entre le XIXe et le XXe siècle et au début du XXe siècle colonial/moderne. IPHAN, d'autre part, mène un processus constant de (ré)invention du Brésil, à travers la protection des bâtiments du patrimoine et le registre de la culture immatérielle, dans lesquels la religiosité afro n'a été inclus que récemment et marginalement. Des recherches sur le terrain et une revue bibliographique approfondie sur la perception des mères-de-saints ont montré que le non-protection des maisons/temples afro-religieux (*terreiros*) n'était pas un problème. Au contraire, en synthèse, la protection des *terreiros* s'imisce dans son autonomie et limite la dynamique de la tradition de la maison – l'IPHAN, en général, se veut une organisation antagoniste, à l'instar de l'État. La protection du bâtiments du *terreiro* sera encore plus rejeté lorsqu'il compliquera le processus d'héritage par la famille de sang de la mère de santo. Cependant, il peut être recherché par les communautés *terreiro* lorsqu'il est considéré comme un instrument de protection du bien ou lorsqu'il est compris comme une victoire politique de la lutte pour les droits du Mouvement Social Afro-Religieux. Les mères-de-saints insistent, à la limite, pour continuer à exercer leur religiosité afro – tradition, croyance, mode de vie, intelligence, etc. – et pour cela, elles lisent leur contexte et mettent à jour les expériences de leurs communautés.

Mots-clés: Mères-de-saints, Candomblé, IPHAN, État, Terreiro.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Igreja da Barroquinha em dezembro de 2016	85
Figura 02: Peji do Bate Folha baiano	94
Figura 03: Mameto em seu terreiro	139
Figura 04: Família de santo da mãe Mabeji	140
Figura 05: Foto parcial de construções no terreiro	145
Figura 06: Gira na porta do barracão	146
Figura 07: Mãe de santo e padre dividindo mesa/altar em missa católica no terreiro.....	163
Figura 08: Mapa da localização do bairro Anchieta no Rio de Janeiro/RJ	168
Figura 09: Entrada do barracão do Kupapa Unsaba.	252
Figura 10: Apresentação do Mapeamento de Terreiros do DF e Entorno.....	256

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Mães e pais de santo documentados por Ruth Landes em Salvador/BA 127

LISTA DE ABREVIATURAS

ACBANTU - Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Banto

BNDES - Banco Nacional de Desenvolvimento

FIFA - Federação Internacional de Futebol

GDF - Governo do Distrito Federal

GESCO - Grupo de Estudios sobre Colonialidad

GTIT - Grupo de Trabalho Interdepartamental de Terreiros

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

PNPCT - Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais

PT - Partido dos Trabalhadores

SEPIR/DF - Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial do Governo do Distrito Federal

SEPPIR - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

SPHAN - Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

UnB - Universidade de Brasília

UPP - Unidades de Polícia Pacificadora

SUMÁRIO

Pra começá a conversa: prólogo	16
Presentando o cortejo: introdução	22
Fundamento dos estudos: marco teórico	30
Feitura da tese: procedimentos metodológicos.....	50
1 Abrindo os trabaio: formação histórica das comunidades candomblecistas	58
1.1 O Calundu colonial.....	59
1.2 Candomblé: uma religião afro-baiana	75
1.3 O Candomblé Angola	86
1.4 A chegada do Candomblé ao Rio de Janeiro.....	106
2 Presentando a mãe: mameto Mabeji e seu Candomblé	111
2.1 O papel histórico das mulheres calunduzeiras e das mães de santo	111
2.2 A história da mameto Mabeji	133
2.3 Antes da mameto: os primeiros anos do Bate Folha carioca.....	140
3 Cartilha da mameto: especificidades do candomblé da mãe Mabeji.....	147
3.1 A tradição do Bate Folha carioca	148
3.2 Setenta anos do Tat’etu Nsumbu de mãe Mabeji	160
3.3 Política de boa vizinhança no violento contexto da colonialidade brasileira	166
4 Sobre o Estado: a percepção sobre o IPHAN	178
4.1 O tombamento que atrapalha.....	179
4.2 Desconfiança e desinteresse pelo Estado.....	188
4.3 Cortejando o terreiro: o IPHAN que visitou a mameto	194
4.4 Tombamento de terreiros: interesses do IPHAN.....	200
4.5 O IPHAN hodierno e suas ações face às comunidades de terreiro.....	213
4.6 O Estado que não ajuda	223

5 Mando e desmando.....	233
5.1 O IPHAN como instrumento da colonialidade.....	233
5.2 Condição marginal, controle e imposição	242
5.3 A proteção fundiária e legal do terreiro.....	253
5.4 O <i>ngunzo</i> para além do tombamento	260
Fechando os traiaio: considerações finais	265
Referências bibliográficas	271
Anexos.....	287

PRA COMEÇÁ A CONVERSA: PRÓLOGO

A relação social que analiso nesta tese tem uma importância própria. Trata das comunidades das/os praticantes do Candomblé e do Estado brasileiro. Diz respeito à percepção de lideranças femininas marginalizadas sobre uma parte dos mais recentes anos de uma relação entre essas instituições que, com efeito, se estende desde o início da invasão colonial portuguesa nesta região do planeta que hoje é conhecida como Brasil. Histórico e situação atual desta relação, portanto, ademais de vários dados e suas interpretações, estão organizados ao longo das páginas da tese, que vêm a seguir.

Isto dito, busco neste breve prólogo situar não a tese escrita, mas o autor que a escreve. Ou seja, o meu lugar de fala, posição que me baliza e me situa na interpretação da realidade observada. Entendo que isto é central pois, por mais que sob um olhar moderno haja um pesquisador que saia individualmente doutor em Sociologia a partir da defesa aprovada deste trabalho, o esforço de mais de uma individualidade – e neste caso também a participação de diferentes comunidades e suas ancestralidades sagradas – se vê contemplado na titulação acadêmica de um estudante. Isto ocorre assim, pois, compreendo, sob o olhar iniciado e aberto pelo Candomblé, que escrever sobre terreiros e suas relações a partir da academia é trazer à evidência grupos sociais que sempre contribuíram para a formação da sociedade brasileira, embora raramente tenham sido vistos como sujeitos, ao contrário de objetos. Sujeitos que experienciam seus modos de vida e distribuem força vital, energia de existência, resistência e sobrevivência, quando falam de si mesmos. E essa tese só foi escrita pois as comunidades e suas lideranças com que me relacionei ao longo da pesquisa, que me reconhecem – e eu também me reconheço – como parente, como parte delas, falaram de si mesmas.

Além disso, embora a escrita do texto da tese tenha sido o esforço particular de um único estudante, individualmente matriculado em um programa de pós-graduação, que fala em primeira pessoa, não existe neste apenas um indivíduo/autor/doutorando no singular. Como candomblecista, compreendo – junto às comunidades em que estudei – que não vivemos como indivíduos. Vivemos como o coletivo que nos suporta a partir de nossas famílias e comunidades de terreiro. Nos individualizamos em muitos momentos de nossas vidas, escolhemos muitos de nossos passos, mas mesmo isso só é possível por contarmos com coletivos que nos apoiam, que vivem junto e dentro de nós mesmos. E vivemos como

o coletivo que somos entre humanos, outros seres da natureza e inquices¹. Neste coletivo nos diluímos e, a partir dele, nos colocamos para e no mundo.

Além disso, escrevo com o apoio da professora orientadora que me acompanhou nesta caminhada pelo doutorado, a doutora Tânia Mara Campos de Almeida. A professora Tânia não é iniciada no Candomblé, mas possui enredo² e a força dos inquices transparece em seu caminhar. E escrevo com o apoio de um grupo de pesquisadoras/es iniciadas/os em diferentes religiões afro-brasileiras, o Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. Este grupo foi formado, com o apoio da professora Tânia, do professor doutor Wanderson Flor do Nascimento e do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília (UnB), em um momento chave da minha caminhada pelo doutorado. A leitura conjunta com o grupo de diferentes textos, o debate, as contínuas reinterpretações dos autores, a produção e publicação de textos, foram centrais para o avanço desta tese.

Escrevo, ademais, com o apoio e junto a toda a comunidade da UnB. Esta universidade, cabe dizer, me proporcionou, desde o mestrado, um ambiente inspirador à produção acadêmica sobre a afroreligiosidade, que é um tema distante de qualquer centralidade, mesmo nas Ciências Sociais brasileiras, ainda que seja concernente à vida de expressiva – e sofrida – parcela da população do país. A UnB reitera, assim, no que concerne à minha temática de pesquisa – e mais intimamente à minha parentela religiosa e de destino –, seu compromisso com minorias políticas e marginalizadas brasileiras, com a comunidade externa à academia. Esta universidade foi pioneira na adoção de políticas de ações afirmativas – via cotas raciais – em programas de pós-graduação no Brasil e mesmo na criação de disciplinas e de um ambiente acadêmico propício ao desenvolvimento de pesquisas com temáticas negras, femininas e periféricas. O grupo Calundu é um importante produto do diálogo comunitário e do compromisso social da UnB. Tudo isso foi determinante para o logro deste trabalho.

Entre todos há, portanto, um intérprete autor que escreve esta tese, filtrando informações, abstraindo e interpretando observações e vários outros elementos de pesquisa,

¹ Inquices são as divindades cultuadas no Candomblé Angola. A grafia da palavra varia e, bem como os idiomas em que é conhecida – todos de raiz banta. Aqui, valho-me de sua forma aportuguesada, mais comum na escrita de textos acadêmicos.

² Em linguagem candomblecista, ter enredo significa ter ligação com as religiões afro-brasileiras e com o povo de santo. Não implica que a pessoa seja iniciada ou que virá a se iniciar algum dia (ou mesmo frequentar rituais), mas implica que seu destino está positivamente relacionado com os terreiros de alguma forma, ainda que inconsciente.

mas sempre apoiado e encarnando uma coletividade, dentro do que também existe e porta uma voz iniciada e autorizada. O mérito da formação de um doutor não é, assim, singularizado. O coletivo está representado.

Situação análoga ocorre, de certa forma, quando da incorporação de um inquice em um indivíduo. O inquice é um ser que representa uma coletividade e necessariamente só nasce a partir do trabalho da coletividade. Incorporado, traz bênçãos a todas/os. A incorporação passa pela/o filha/o de santo, iniciada/o por essa coletividade, para lhe incorporar. O inquice é, assim, de todas/os coletivamente. E é ao mesmo tempo da filha/o iniciada/o individualmente, pois é nela/e que, também por sua escolha e consentimento, esse coletivo se manifesta. É assim, analogamente, que esta tese de dourado – e o título decorrente de sua aprovação – também será sempre coletiva, ademais de individual.

A pertença a uma comunidade afrorreligiosa implica na partilha de um conjunto de experiências vividas, de afetos, saberes e pensamentos, que delimitam meu lugar de fala e compõem o sentido das interpretações que teço nesta tese. Aprendi com o *kivonda*³ de minha comunidade, Tata Kis'ange, Nilo Sérgio Nogueira, meu pai biológico⁴, que, “quem não sabe a própria história não é capaz de contar nenhuma história”. Sendo assim, situando este componente central do meu lugar de fala, resumo parte da minha história afrorreligiosa, que baliza a escrita de todo o texto que segue.

Em sentido amplo, a história começa com os inquices e com a criação do planeta Terra, sempre renovada quando estes “vêm à terra”⁵ dançar conosco no terreiro (NOGUEIRA, 2014a). Mais proximamente, começa com a Cabula, religião afro-brasileira em que meu avô biológico e pai de santo, tateto⁶ Napanji, foi iniciado na década de 1930, no Espírito Santo, juntamente com sua mãe e pai. Foi a partir das giras da Cabula que antepassados do povo negro/afrorreligioso importantes para a nossa família – com destaque para a preta-velha Mãe Felisbina, entidade⁷ de minha bisavó biológica – se revelaram a ele pela primeira vez e lhe disseram que fosse ao Rio de Janeiro/RJ aprender a Umbanda. E foi

³ Líder auxiliar do Candomblé, responsável pelo sacrifício ritual de animais, sem o que inquices e pessoas – que comem carne – não se alimentam. Trata-se de um cargo de grande respeito.

⁴ A referência à biologia vem, aqui, em contraposição à filiação de santo, vínculo central em comunidades candomblecistas e mais frequentemente referido ao longo desta tese.

⁵ “Vir à terra” é uma expressão êmica, que quer dizer incorporar.

⁶ Tateto é o nome do cargo “pai de santo” no quicongo/quimbundo usado em terreiros que, como o meu, seguem a tradição Moxicongo do Candomblé Angola – a grafia da palavra aqui está aportuguesada.

⁷ A palavra entidade significa, nas religiões afro-brasileiras, particularmente na Umbanda, espírito de pessoa morta que adquiriu uma condição existencial que lhe permite retornar aos terreiros para oferecer conselhos às pessoas vivas. Uma entidade é um antepassado – uso essas duas palavras como sinônimos nesta tese.

na Umbanda que ele reconheceu Pai Guiné de Aruanda, preto velho que ainda hoje lhe acompanha e que é o grande mentor espiritual e guardião-mor da tradição de nosso terreiro de Umbanda e Candomblé, a Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i. Foi Pai Guiné que indicou a meu avô que se mudasse para Belo Horizonte/MG, que fundasse seu terreiro. Já neste, que se iniciasse no Candomblé Angola de tradição Moxicongo, pelas mãos da mãe de santo soteropolitana Oloiá, do terreiro Bate Folhinha, iniciada por tateto Ampumandezu (Bernardino Bate Folha) no terreiro do Bate Folha, de Salvador/BA.

Plantado em nosso terreiro por esta grande senhora, o Candomblé já é mais do que cinquentenário na casa. E é praticamente bicentenário como religião afro-baiana. De minha parte, nasci como afrorreligioso desta herança, que segue em meu sangue – por ser filho do *kivonda* Kis’ange e neto de tateto Nepanji – e cabeça – por ser confirmado como *tata kambondo*⁸ (ogán) por tateto Nepanji. Minha *dijina*⁹ – é Mub’nzazi, que me foi dada pelo raio Nzazi e trazida ao salão do meu terreiro pela tempestade Kaiango. Esta tese, todavia, assino como Guilherme Dantas Nogueira, meu nome civil.

Complemento esta história lembrando que minha trajetória pessoal como afrorreligioso não é/foi apenas vivida em meu terreiro. E para além do Candomblé (e da Umbanda), sempre se misturou com a academia. Neste sentido, chamo a atenção para o fato de que, no mestrado, em que tratei das relações entre comunidades de terreiro argentinas com o Estado naquele país, pesquisei em uma comunidade de terreiro bonaerense e junto a diferentes praticantes da Quimbanda gaúcha e do Batuque do Rio Grande do Sul, religiões transnacionalizadas para a Argentina. Essa experiência foi igualmente acadêmica e afrorreligiosa. E iniciática, no sentido em que o antropólogo José Jorge de Carvalho (1992) ensina que a prática antropológica seja – que entendo valer também para a sociológica. Aprendi mais do que apenas sobre a Sociologia que buscava entender com a família de santo de mãe Patrícia e seu exu guia Destranca Rua – *El Viejo*. Aquela experiência me ensinou a tornar-me um com o campo de pesquisa para compreendê-lo – me iniciou em pesquisa sociológica – e me deu bases para seguir adiante e escrever esta tese de doutorado. E o campo com o que me tornei um era um terreiro, semelhante e diferente do meu próprio em várias

⁸ *Tatas kambondos*, ou ogans (termo aportuguesado, mais conhecido nos Candomblés de todas as nações), são afrorreligiosos auxiliares em um Candomblé. Comumente, mas não exclusivamente, são responsáveis pela orquestra de percussão do terreiro e por comandar as festas públicas, sobretudo quando a mãe ou pai de santo está virada(o) no santo (em estado de transe). Seu processo de iniciação é chamado de confirmação.

⁹ A palavra pode ser traduzida como nome religioso no Candomblé Angola. Toda/o angoleira/o iniciada/o recebe uma *dijina*.

maneiras. A família da mãe Patrícia, que se reúne em seu terreiro em Ramos Mejía, é para mim também minha família de santo – e é parte da minha trajetória, complementando meu lugar de fala.

Reitero, assim, que meu lugar de fala e meu olhar são situados. Sigo o corpo de estudiosos que entendem que este não é um problema para a pesquisa sociológica. Pelo contrário, o olhar situado é uma estratégia de pesquisa e de sua viabilidade. Traz as experiências de vida do pesquisador e das comunidades em que estuda ao centro do debate, sem pretender sustentar uma objetividade inexistente na ciência e, menos ainda, nas Humanidades. A estratégia de reconhecer este meu olhar, este meu lugar de fala, portanto, me auxilia fundamentalmente na construção desta tese. Sem me situar, não teria a capacidade de tratar do mesmo assunto da forma como o faço – tampouco teria podido coletar da mesma forma nas comunidades que visitei os dados de campo.

Há ainda algo mais em pauta. A vivência e o pertencimento afroreligioso me compelem a existir no mundo a partir de um modo muito próprio de ser e estar, de observar e perceber as relações que me circundam. E essa relação não é exata, não é burocrática, não é objetiva. É, pelo contrário, sensível e sentida, ancorada na crença em um destino cósmico, ao mesmo tempo que negociável com o mesmo. Não é uma relação que se signifique em um planejamento, mas em uma experiência. E tomar parte nesta experiência é uma escolha comunitária. Foi uma escolha minha própria, tal como foi escolha dos inquices me chamarem a fazer esta opção e, assim, me ensinar a perceber o mundo de outra forma. Meu olhar situado reflete essa escolha. E mais, o olhar/perceber situado de comunidades de terreiro reflete essa mesma escolha em sua relação com o Estado. A Sociologia que estuda essa relação, produzida por este filho do Candomblé, que a observa a partir da sensibilidade das mães de santo – e não da aspereza da burocracia pública – é também situada por essa escolha.

Situar-me é, também, assumir a responsabilidade pelos avanços e limitações da minha pesquisa. É mostrar que represento uma coletividade, mas que isso não tira minha responsabilidade de representá-la bem. Aliás, em minha casa aprendemos com mãe Tulemburá, uma de minhas avós de santo, que o inquice nos deu a vida, mas o governo dela é por nossa conta.

Justamente por ter um olhar situado, jamais pretendi absorver a totalidade do olhar das mães de santo junto às quais pesquisei, sobre a relação de suas comunidades candomblecistas com o Estado brasileiro. Pelo contrário, essas mulheres, ademais da

condição de gênero diferente da minha, carregam em si um nível de complexidade que é inacessível, a não ser talvez para outras mães de santo. Dentre outros fatores, incorporam em seus corpos em transe seus inquices, algo que não faço. E possuem uma história de vida iniciática muito particular em um Candomblé. Assim, tenho ciência de que o que apresento é a minha argumentação, interpretação e sensibilidade sobre o perceber dessas senhoras. Este, a partir do estudo sociológico, procurei abstrair e mostrar pontos de interesse para as Ciências Sociais, que é, finalmente, o esforço que se empreende na escrita de uma tese.

Em síntese, esta tese foi escrita a partir do esforço de um doutorando que, ademais do interesse como estudante, envolve-se com seu tema por meio de sua história de vida, história de família e cosmopercepção¹⁰ do mundo. Isto nunca foi entendido como um fator limitador para a pesquisa. Pelo contrário, foi usado como fonte de conhecimento e percurso para a realização do trabalho. Os devidos e necessários cuidados – como o de não problematizar minha história pessoal ou núcleo familiar – foram tomados. O resultado é, finalmente, o texto de um sociólogo candomblecista. Que possa, portanto, ademais de contribuir para o entendimento sociológico da relação sócio-política problematizada, contribuir para enegrecer a pesquisa acadêmica, também como um ato político que comporta toda iniciativa científica.

¹⁰ Faço aqui referência a um conceito explicado por Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997), que será mais detidamente explicado no item “Presentando o cortejo: introdução”, a seguir.

PRESENTANDO O CORTEJO: INTRODUÇÃO

Mães de santo são figuras enigmáticas. Mulheres fortes, de uma sempre marcante presença. Vestidas com as roupas que simbolizam suas várias tradições, são capazes de atrair os mais diferentes olhares e reações. E sempre são senhoras de seu tempo, de seus olhares... São mulheres que, por diversas razões, podem ser pensadas como representantes máximas do mundo afroreligioso, diverso, distinto, mágico. São mulheres que carregam um cargo – justamente o de mãe de santo, a grande e afetuosa liderança de sua comunidade – que é anterior à trata de escravos, que sobreviveu ao cativeiro da escravidão no Brasil, à Colônia, ao Império e vem sobrevivendo e resistindo às Repúblicas e seu Estado, tendo se ressignificado constantemente durante todo esse processo. São, com efeito, as autoridades máximas do Candomblé e de outras religiões afro-brasileiras e suas comunidades, formadas, no Brasil e nos países para os quais se transnacionalizaram a partir deste, por afroreligiosas/os.

Magia, diversidade, resistência ao Estado, liderança feminina, dentre outros traços característicos dessas senhoras, contudo, não são atributos do mundo moderno, tampouco apreciados pelo mesmo. Pelo contrário, o tecnicismo e a racionalidade da episteme europeia/europeísta, racista e patriarcal, ditam modos, formas, meios, padrões, caminhos para as pessoas e a vida social, mesmo em países como o Brasil, tão diverso em povos, saberes, culturas, histórias e crenças – inclusive mágicas, místicas e femininas. Marcam a reminiscência e contínua violência colonial, jamais apagada nesta região do planeta.

O Estado brasileiro, teoricamente, deveria ser mobilizado para suavizar essas arestas da vida social e as violências de uma sociedade continuamente desigual. Deveria ser orientado por princípios democráticos e garantir condições igualitárias de oportunidade e participação social a todas e todos, sem negação de direitos de nenhuma ordem e sempre com justiça em todas as situações. Muito resumidamente – e paradoxalmente – esta é a promessa – ou, minimamente, uma das justificativas de existência – do Estado-nação moderno. Este, no Brasil, todavia, nunca existiu.

Uma ideia de Estado, não obstante, existe no Brasil. Não é igualitário, não foi fundado sobre princípios que valorizassem a todos os povos existentes no território – pelo contrário, estruturou-se sobre e ainda reproduz as bases racistas de um povo branco e dominante – e factualmente nunca teve o compromisso de oferecer bem-estar a todas/os as/os

brasileiras/os. Ainda assim, uma compreensão sobre o Estado foi institucionalizada e posta em marcha em nossa história, e adaptada com o caminhar desta mesma conforme as elites dominantes concordavam fazer sentido e atender a seus interesses. Esta organização é hoje mais do que centenária e, como se esperaria, participa de diferentes maneiras da vida política pelo vasto território que se estende.

Presentes neste território, comunidades de terreiro e suas mães de santo devem se adequar às exigências instrumentalizadas por meio do Estado. Devem viver no país conforme as normas que oficializa. Isso, todavia, não implica em concordância cega com os processos estatais, ou com as pessoas que encarnam o poder público. Não implica que devem entender que a existência de um Estado é o melhor meio para se organizar a vida social no Brasil e todas as suas complexidades, negando as contradições e interesses por trás de sua construção histórica. Não implica nem mesmo que devem apreciar o Estado. Mas implica que, necessariamente, se relacionam direta ou indiretamente com ele.

Considerando isso, busquei neste trabalho, como tema, estudar essa relação entre as comunidades de terreiro e o Estado. Foi minha intenção específica analisar a percepção das mães de santo sobre a relação ou a interpelação que o Estado lhes faz. Isso coloca esta tese no campo da Sociologia Política, bem como no da Sociologia de Gênero e Raça.

Para operacionalizar este estudo, parti da visão sociológica de que o Estado brasileiro é amplo e seus processos são fracionados, dispersos pelo território, divididos em uma estrutura burocrática povoada por inúmeras instituições, normas, gestores, funcionários, etc. Diferentes dessas instituições e pessoas representam-no na relação com comunidades de terreiro e, algumas vezes, todas as mesmo tempo. Todas essas interações – além de outras ideias difundidas sobre a população brasileira – levam uma visão sobre o Estado para as mães de santo e suas famílias religiosas, mas nem todas as interações – mormente nenhuma delas – possuem nexos ou relação entre si. O Estado, mesmo que entre academia e terreiros possa ser pensado/abstraido como um só, não é um todo internamente coerente.

Essa fragmentação interna condiciona trabalhos que estudam relações entre o Estado e grupos sociais. Isto faz com que seja necessário focar o olhar de pesquisa em relações com processos com maior lastro, mais visíveis, mormente aquelas que aproximam especificamente uma única instituição estatal e os grupos sociais.

Considerando isso, foco-me no estudo da relação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) – com a sua intelectualidade, seus tombamentos,

registros, preservações patrimoniais materiais e imateriais, e propósito de construção/proteção de uma noção de cultura e história nacional – com comunidades de terreiro. Este foco surgiu da noção inicial de que uma comunidade de terreiro existe, sempre, a partir do terreiro, que é terra, território, local físico (mesmo que possa mudar de endereço) e, portanto, necessariamente assim pensado tanto pela comunidade quanto pela burocracia pública – e entendido em termos próprios pelo IPHAN, a partir de um tombamento patrimonial. A noção da importância dessa relação foi também confirmada pela própria pesquisa de campo, que realizei junto a diferentes comunidades de terreiro candomblecistas, em diferentes cidades brasileiras, e, mais detidamente, no Rio de Janeiro/RJ, junto à comunidade do terreiro Kupapa Unsaba, o Candomblé do Bate Folha carioca. Esta comunidade é liderada pela famosa mãe de santo Mabeji, que em 2019 completa 72 anos desde sua iniciação. O objeto central do meu estudo é a percepção das mães de santo sobre o Estado, algo que busquei entender a partir da relação com a mãe Mabeji em particular, e, também, com as outras mães de santo com quem dialoguei ao longo da elaboração da tese.

A exemplo do próprio Estado, também o fenômeno afrorreligioso é complexo e internamente diverso e variado. Religiões afro-brasileiras são aquelas estruturadas no Brasil a partir da herança cultural e religiosa trazida a esta região do planeta por africanas/os escravizadas/os. Estas pessoas – minhas e meus antepassados consanguíneos e emocionais – aqui aportaram em meio a um processo diaspórico violento e longo, que assistiu a mais de 300 anos de chegadas – oficiais e clandestinas – de navios negreiros, oriundos de distintas partes do continente africano, trazendo ao Brasil diferentes povos, cada qual com suas formas de ver o mundo. São as heranças de todos esses povos que fundamentam as hodiernas religiões de matriz africana, dentre as quais o Candomblé Angola – praticado por mãe Mabeji – se destaca como uma das mais conhecidas. Exemplos de outras religiões também famosas são a Umbanda, o Tambor de Mina, o Batuque, o Xangô do Recife, a Jurema e o Terecô.

Objetivo, assim, mostrar como, a partir da percepção das mães de santo, em particular de mãe Mabeji, o IPHAN é significado pelas comunidades de terreiro (como é lido/visto/percebido pelas mães de santo). Objetivo que advém do seguinte problema de pesquisa: *como as mães de santo significam o IPHAN em suas interações com as comunidades candomblecistas visando tombamentos e registros como patrimônio nacional de seus terreiros?*

A menção acima a Angola – Candomblé Angola – será mais bem explicada no capítulo 1 desta tese, mas não deve passar despercebida nesta introdução, inclusive porque direcionou a escrita do trabalho. Trata-se da macro tradição afrorreligiosa mais detidamente analisada, que orienta os ritos, costumes, modos, etc. da comunidade do terreiro do Bate Folha carioca. Esta é emicamente chamada de nação Angola. O sentido de nação afrorreligiosa, todavia, não deve ser confundido com a nação da modernidade europeia/eurocentrada, cujo conceito teórico é também importante a esta tese – será explanado no próximo item desta introdução. Indica semelhanças linguísticas, culturais e religiosas, que apontam para uma origem territorial africana comum e inclusiva, embora ampla e etnicamente diversa, de diferentes práticas rituais, crenças e divindades, unificadas no Brasil sobre a insígnia de religiões aparentadas e aproximadas. Assim, no que se refere ao Candomblé, a nação Angola é aquela que unifica diferentes comunidades de terreiro que praticam esta religião, cultuando segundo seus próprios rituais e crenças, inqüices centro-africanos de diferentes povos – em maioria oriundos da região cultural do antigo reino do Kongo – e origens locais específicas, e usando como línguas rituais um ou mais idiomas (e suas variações) do tronco linguístico banto.

Difere-se da nação Jeje que, por sua vez e da mesma maneira, é aquela que unifica diferentes Candomblés que, a seu modo, cultuam voduns oeste-africanos de diferentes povos e particularidades, e que usam como línguas rituais um ou mais idiomas do tronco linguístico jeje. O mesmo valerá igualmente para nação chamada Ketu, seus cultos, rituais e crenças a orixás de diferentes etnias oeste-africanas e suas especificidades, e que usam como língua ritual o idioma iorubá. E o mesmo também valerá, finalmente, para outras nações (emicamente reconhecidas, mas que possuem poucos terreiros identificados, *i.e.*, nação Ijexá) ou mesclas candomblecistas de diferentes nações, *i.e.*, Candomblé Jeje-Angola e Angola-Ketu. Como adendo, cabe dizer que todas essas nações, em maior ou menor medida, possuem mesclas sincréticas¹¹ umas com as outras, com o Catolicismo português colonial e com religiosidades e práticas rituais ameríndias. E que não se resumem a nações candomblecistas. Pelo contrário, outras religiões afro-brasileiras também se baseiam nas heranças reunidas pelas nações afrorreligiosas Angola, Jeje, Ketu ou outras, e suas mesclas.

¹¹ O termo sincrétismo – e suas derivações linguísticas – possui significado próprio em comunidades de terreiro, nem sempre bem quisto, por fazer referência a imposições coloniais católicas (cf. FLOR DO NASCIMENTO, 2017a). Nesta tese, todavia, refiro-me a seu significado sociológico, que é o de misturas de diferentes religiões e religiosidades que ocorrem em um dado lugar durante o tempo, sem serem necessariamente forçadas ou intencionais (cf. SEGATO, 2003a).

As relações entre comunidades de terreiro e Estado (ou Colônia e Império anteriormente) – inclusive aquelas protagonizadas por mães de santo – vêm ocorrendo há um longo prazo no Brasil, fato este que não pode ser ignorado. Com efeito, relações ocorrem desde que aqui aportaram as/os primeiras/os afroreligiosas/os. Levei em conta, assim, este sentido de longo prazo das interações em minha pesquisa e busquei levantar dados bibliográficos e ouvir depoimentos de afroreligiosas/os que não se resumissem apenas ao presente. Não obstante, também com fins operacionais, este trabalho teve como universo temporal mais específico o período recente em que o Estado brasileiro mais se aproximou das comunidades de terreiro, buscando conhecê-las melhor, ouvir suas demandas, articular políticas públicas pensadas para mitigar sua marginalização, etc., o que ocorreu durante os governos petistas (Lula e Dilma) – ou seja, o período que vai de 2002 a 2016. Os dados sobre conversas concretas entre a mameto¹² Mabeji e representantes do IPHAN datam deste intervalo de anos. Foi, assim, a partir deste período (mas não resumido a ele) que a mãe de santo começou a se posicionar mais detidamente sobre o tombamento de seu Candomblé. O mesmo vale para outras comunidades de terreiro e mães de santo com quem dialoguei. Igualmente, as informações que levantei sobre processos internos do IPHAN, visando tombamentos de terreiros e registros das tradições de suas comunidades como patrimônios imateriais nacionais estão circunscritas a este período.

Isso não implica em colocar em evidência os governos do Partido dos Trabalhadores (PT) e suas atuações com os terreiros, mas a dinâmica estatal, que está para além de um governo específico. Ou seja, não há aqui uma etnografia ou um estudo de caso desses governos, mas um debate a partir de dados que se referem mais especificamente a esse período – junto a outros que generalizam um período mais longo – e são representativos de uma estrutura de poder burocrático e estatal muito maior do que aquela operacionalizada por apenas um único partido enquanto governo.

O início do governo Lula marcou uma nova fase nas relações entre o Estado brasileiro e a população afrodescendente do país, bem como com toda a temática negra. Isso se deu a partir da criação em 2003 da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial¹³

¹² Mameto, a exemplo de tateto, é o nome do cargo “mãe de santo” em quicongo/quimbundo, também com grafia aportuguesada

¹³ Esta organização fazia parte, com *status* de Ministério, da estrutura da Presidência da República sob o governo Lula, mas perdeu prestígio já sob o governo Dilma e terminou esvaziada pelo governo Temer, mantendo-se como uma Secretaria do Ministério de Direitos Humanos. No governo Bolsonaro, em 2019, tornou-se parte do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos.

(SEPPIR) e pela própria ligação existente entre o PT e o Movimento Negro brasileiro. Candomblés, bem como toda a afrorreligiosidade, fazem parte da historicamente subalternizada temática negra no Brasil – não apenas da religiosa – e ganharam mais atenção do Estado a partir da eleição do Presidente Luís Inácio Lula da Silva. Com o golpe de Estado que retirou do poder a Presidenta Dilma Rousseff, todavia, houve uma mudança nos rumos do governo federal brasileiro. A SEPPIR foi esvaziada de sentido e propósito, com o que a temática negra perdeu espaço junto ao Estado. Trata-se de um momento de ruptura institucional, que, metodologicamente, assumi como o marco do fim do horizonte temporal de pesquisa. É possível haver continuidades na relação estudada, mas tampouco obtive dados suficientes para seguir com sua análise. Pela mesma maneira, não faz sentido problematizar as relações entre comunidades de terreiro e Estado construídas no seio do governo Bolsonaro, pois este apenas começa no momento da conclusão desta pesquisa e defesa da tese.

Sem esgotar essas considerações introdutórias sobre raça e racismo e sua presença no Estado brasileiro, noto que, o tema desta tese dialoga mais pormenorizadamente com o racismo religioso – ou seja, a discriminação por motivos raciais contra religiões negras/afrodescendentes e suas/seus praticantes. Não obstante, o racismo religioso é uma manifestação de turno do racismo brasileiro e seu complexo arranjo, que é um dos elementos da estrutura social neste país e que encontra paralelos por todas as Américas. Nesse sentido, é basilar a este texto a compreensão de que as relações travadas entre Estado e comunidades de terreiro, para além da temática religiosa, são atravessadas por racismo em sentido amplo.

Não foi um objetivo específico desta pesquisa a coleta de dados mais pormenorizados sobre o instituto do patrimônio, pois estes não me informavam nada sobre o objeto perseguido, ou seja, sobre a percepção que as mães de santo tinham daquela instituição. Ainda assim, levantei vários dados que contribuíram para entender o IPHAN como órgão público e, desta maneira, caracterizá-lo e interpretá-lo com mais cuidado ao longo do texto. Além de entender melhor sua razão de ser e objetivos como instituição.

Interações com mães de santo, por outro lado, foram a tônica de todo o meu trabalho de campo e percurso da pesquisa. Além da mameto Mabeji, conversei com várias dessas senhoras durante os quatro anos de meu percurso doutoral, sendo que outras duas me auxiliaram mais detidamente com conversas sobre a minha pesquisa: as mães Lídia de Oxum, da nação Keto, e Oyá Dagan, da nação Angola – ambas do Distrito Federal.

Igualmente, voltei a Ramos Mejía, na Argentina, antes de terminar a escrita desta tese – e voltei junto com a minha orientadora, a profa. Tânia. As conversas que tivemos com mãe Patrícia, ainda que não tenham se focado em seu pensamento sobre o IPHAN – o que não faria sentido – também me ajudaram a abstrair e refletir sobre o meu problema de pesquisa, sobre o qual também dialogamos longamente.

Em todas as conversas com as mães de santo e famílias afrorreligiosas sempre percebi/experenciei formas particulares, alteras, de explicar o Brasil (ou a Argentina), a política e as relações entre Estado e grupos sociais. Todas explicações fundadas, para além dos meandros da (limitada) razão moderna – perfeitamente compreensíveis às afrorreligiosas – em leituras muito mais profundas e complexas sobre a vida humana e tudo que a compõe, nas quais as divindades africanas – os inquices/voduns/orixás – possuem papel destacado. Com efeito, para que não falte em nenhum local desta tese – ainda que não seja central pormenorizar este ponto – comento aqui que, embora para a lógica pública-estatal haja separação Durkheiminiana entre o que pode ser pensado como uma esfera do sagrado, em que se encontram as comunidades de terreiro e demais grupos religiosos, e outra do profano, em que se encontram as instituições, ações e demais iniciativas de estatalidade, tal separação não existe para a lógica e compreensão de mundo candomblecista/afrorreligiosa.

A percepção das mães de santo, acrescento, vai ainda além. Não se trata, jamais, de um conjunto de explicações alternativo àquelas da razão moderna, por ser baseado em outras premissas, por desconsiderar a ciência ou por não ser sofisticado, complexo e extremamente atual – jamais foi um pensamento primitivo, como poderia descrever a *école* do próprio Durkheim. Pelo contrário, sempre foi englobante. Capaz de apreender a razão moderna – inclusive de utilizar termos acadêmicos; com efeito, há mães de santo licenciadas/bacharelas, mestras e doutoras, que ainda assim pedem bênçãos e conselhos de outras mães sem formação acadêmica alguma, inclusive sobre suas carreiras – e, igualmente, apresentar outros elementos que a modernidade ignora. Uma percepção baseada em outras sensibilidades, outras *miradas*, em uma intuição aguda, em uma experiência de vida que leva em consideração fatos e eventos passados e presentes para se formar uma opinião sobre qualquer coisa. Ao compreender isso, durante a escrita dessa tese, parei de me referir a meu objeto de pesquisa como “o olhar das mães de santo” – que era a minha formulação original – e passei a tratá-lo como “a percepção das mães de santo”, aderindo, com isso, à explicação, aplicável a essas senhoras, da socióloga Oyèrónkẹ Oyèwùmí (1997). Esta ensina, grosso

modo, que povos como o afroreligioso brasileiro¹⁴ não pensam o mundo a partir apenas do sentido da visão, como prega a episteme moderna com a ideia de cosmovisão, mas o pensam a partir de vários sentidos, o que configura as bases do que a autora chama de cosmopercepção.

Mães de santo expressam, portanto, uma capacidade de antever situações e se posicionar face a tudo que é externo ao terreiro – inclusive o Estado – e escolher tomar parte ou não. Uma percepção que potencializa esta capacidade de se fazer escolhas e que se contrapõe à (colonial) modernidade por, justamente, escolher algo mais profundo e longo, que é a experiência afroreligiosa.

Nas páginas que seguem ainda destes itens introdutórios, apresento o marco teórico e a metodologia que utilizei para a realização desta pesquisa. Posto que estudei junto às mães de santo e suas comunidades candomblecistas, ambas, teoria e metodologia foram pensadas e escolhidas a partir deste contexto.

No capítulo 1 discorro mais detidamente sobre comunidades de terreiro e sobre as tradições afroreligiosas que as embasam, apresentando uma visão histórica do processo de sua fixação no Brasil – o que contou com trabalho cuidadoso de seus antepassados e a criação de um processo afroreligioso brasileiro, em oposição à reprodução de religiões africanas no Brasil. Mostro também que as mães de santo sempre lideraram este processo, que também sempre existiu em relação com os poderes políticos no Brasil.

No capítulo 2, em que começo a descrever detalhes de campo, apresento mais detidamente a mãe de santo Mabeji e sua comunidade de terreiro. Aprofundo-me, também, em uma revisão teórica sobre mães de santo e suas famílias afroreligiosas no Brasil, necessária para se compreender o lugar de fala e a percepção dessas senhoras sobre o Estado. Encerro o capítulo com fotos do terreiro do Bate Folha carioca e sua comunidade, cuja inserção no texto me foi demandada pela própria comunidade, e que auxiliam a situar melhor o leitor desta tese sobre o espaço comunitário que está sendo descrito.

No capítulo 3 sigo apresentando especificidades do campo e apresento e debato a noção de tradição da comunidade do Bate Folha carioca, que é representativa da nação Angola e se insere em uma perspectiva brasileira de tradição afroreligiosa – ideia sobre a qual também discorro. A contextualização da tradição da casa me auxilia, como prelúdio

¹⁴ O ponto de partida da autora para a formulação do conceito é a sociedade tradicional iorubana, mas sua crítica é à sociedade moderna e seu contraponto à modernidade extensivo – e por ela estendido – a outros povos. Além disso, iorubanos também contribuíram para a formação do Candomblé no Brasil.

explicativo, a discorrer, no mesmo capítulo, sobre questões atuais e perenes, como a violência urbana do Rio de Janeiro/RJ – que é um aspecto da colonialidade e afeta o terreiro – e as estratégias adotadas pela família de santo para manter viva sua tradição neste cenário, em relação próxima com a sua vizinhança. Sendo as especificidades dessa comunidade e a particular percepção da mãe Mabeji ilustrativas em uma pesquisa que não é etnográfica, recorro também a ensinamentos/experiências com outras mães de santo ao longo do texto.

No capítulo 4 debato de forma mais direta a relação entre a comunidade do Kupapa Unsaba e sua mãe de santo – sempre com menções a outras comunidades de terreiro também – e o IPHAN, mantendo o foco na percepção da mãe de santo. Apresento, igualmente, uma revisão teórica e dados de pesquisa sobre o instituto do patrimônio, bem como dados de campo sobre suas interações com mãe Mabeji e outras afrorreligiosas.

No capítulo 5, por fim, busco fazer um esforço mais detido de abstração sobre os dados pesquisados e os resultados de pesquisa, com considerações mais acabadas sobre a percepção da mãe de santo sobre o IPHAN – e o Estado junto a ele. Este é o último capítulo da tese, seguido, portanto, pelas considerações finais.

Fundamento dos estudos: marco teórico

O termo “fundamento” é êmico para o povo de santo¹⁵ e eivado de sentidos. Significa ao mesmo tempo ou por vezes, a depender do contexto, energia cósmica/existencial (*ngunzo*¹⁶) pura, razão de ser, elemento divino, pilar energético, entre outras possibilidades. A compreensão completa da noção passa por pensar dentro da cosmopercepção afrorreligiosa de que tudo no mundo é sagrado – a dualidade sagrado-profano não existe – e que o fundamento é um elemento rico em *ngunzo*, extraordinário. Com efeito, o fundamento sustenta e está em tudo que é feito em um Candomblé. Nada pode ser feito sem fundamento.

Analogamente, teses sociológicas não podem ser escritas sem o embasamento da teoria social. Ainda que uma ideia seja brilhante do ponto de vista das Ciências Sociais, o corpo de conhecimentos já instituído e validado promove seu destacamento do senso comum

¹⁵ Conjunto das/os praticantes de religiões afro-brasileiras como um todo. Em círculos religiosos candomblecistas mais fechados/restritos não é incomum que praticantes estritos de cultos a antepassados (espíritos de pessoas mortas) – como a Umbanda – não sejam considerados como parte do povo de santo, pois não são “do santo”, ou seja, não são iniciados como praticantes de cultos a divindades.

¹⁶ Este é um termo central para a religiosidade de matriz centro-africana. No Brasil, é mais amplamente conhecido por sua tradução iorubana aportuguesa: axé.

e o diálogo com uma área de conhecimento específica. A teoria social é, assim, o fundamento da pesquisa sociológica.

Neste item introdutório apresento, portanto, a teoria que fundamenta esta tese. Ainda que o esforço de abstração seja contínuo ao longo do texto, há um conhecimento prévio que embasa sua construção. É este o fundamento dos estudos aqui apresentados.

A teoria da colonialidade

Esta tese se embasa na corrente de pensamento sociológico chamada Teoria Decolonial. Esta surge na América Latina e é produto do pensamento social próprio desta região do planeta. Busca estudar os efeitos continuados e de longo prazo da colonização e modernidade sobre os países das Américas – com ênfase nos latino-americanos – mesmo em um cenário em que esses já são independentes de suas metrópoles invasoras dos séculos XV e XVI. Essa temática se aproxima, até certo ponto, daquela de outras correntes teóricas, como os Estudos Subalternos, os Estudos Pós-Coloniais, e os Estudos Culturais. Inclusive, não é raro que seja tratada por diferentes estudiosas/os como uma continuidade das mesmas. Não obstante, trata-se de corrente própria, com postulados próprios e que se consolida também em um momento particular (GESCO, 2012; GANDARILLA, 2016).

A Teoria Decolonial é ampla, possui diferentes vertentes e divergências internas, aportes e releituras mais ou menos frequentes de outras linhas teóricas mais antigas – como, dentre outras, a Teoria Crítica Latino-Americana e a própria Sociologia Brasileira. Conforme os antropólogos Eduardo Restrepo e Axel Rojas (2010) e o *Grupo de Estudios sobre Colonialidad* (GESCO) (2012), erige-se sobre a compreensão crítica de que o processo de colonização da América Latina deixou marcas inegáveis, estruturais e outras, que seguem influenciando os processos sociais e experiências vivenciais da população da região. Dentre todas estas marcas, destaca-se a colonialidade, ferida aberta pela colonização – por sua vez caracterizada por ampla hierarquização social e pela racialização e subalternização de pessoas não brancas e de suas heranças culturais – ainda hoje sentida, pois ainda sustentada pelas divisões de poder e reminiscências coloniais internas, jamais superadas.

Sob essa perspectiva e destacando o peso da colonialidade – que opera como uma matriz que hierarquiza e oferece estabilidade para as relações sociais (SEGATO, 2012; GESCO, 2012) – parto da leitura de que comunidades candomblecistas são instituições

marginalizadas socialmente no Brasil, que reúnem pessoas também marginalizadas dado à sua opção pela vivência comunitário-religiosa afro-brasileira. O fato de serem comunidades historicamente lideradas por mulheres também lhes agrega outro elemento que carrega o signo da marginalidade, posto que o gênero deve igualmente ser lido na perspectiva da colonialidade como componente de diferenciação social, sendo as mulheres inferiorizadas (QUIJANO, 2005; LUGONES, 2008; SEGATO, 2012, 2014).

O ponto de partida para estudos sociológicos construídos com base na categoria da colonialidade é a ideia de que raça – e consequentes racializações, racismos, etc. – está no centro desta matriz. Com efeito, a expansão colonial da Europa, que levou à concepção e construção dos Estados nacionais existentes nas Américas a partir do século XVI, enxergou nas diferentes cores de pele o elemento central para a diferenciação e classificação de pessoas na hierarquia de poder dos novos países aqui criados (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2008; MALDONADO-TORRES, 2008; GROSFUGUEL e MIGNOLO, 2008; WALSH, 2008; RESTREPO e ROJAS, 2010).

Segundo o sociólogo Aníbal Quijano (2005), que encontra lastro no anterior trabalho da antropóloga Lélia Gonzales (1988), o conceito moderno de raça, construído durante o processo de colonização das Américas (para Gonzales remonta, como categoria científica, ao século XIX – o que em seu trabalho não releva ou abranda a cruel experiência de séculos de colonialismo racista), traz em sua origem a noção de superioridade das pessoas de cor de pele branca – nesse sentido, da raça branca – sobre as não brancas, o que inclui igualmente a superioridade de seus produtos culturais e de seu processo histórico. Ou seja, o conceito indica que serão superiores as pessoas de cor branca – leia-se europeus – sobre todas as outras não brancas, e seu modo de pensar, de agir, as crenças, religiões, instituições, etc. E isso inclui a crença na superioridade do cristianismo sobre as formas religiosas indígenas, africanas (ou que possuem nessas suas matrizes), etc., nesse sentido consideradas racialmente inferiores. Nas palavras desse autor, a ideia de raça

significou [durante a colonização] uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: **os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de**

inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (QUIJANO, 2005, p. 2, ênfase minha).

Corroborando com Quijano (2005), a quem atribui a mais completa digressão sobre o conceito de raça nas Américas, a antropóloga Rita Laura Segato acrescenta que

é importante lembrar que raça é efeito e não causa, um produto de séculos de modernidade e do trabalho mancomunado de acadêmicos, intelectuais, artistas, filósofos, juristas, legisladores e agentes da lei, que classificaram a diferença dos povos conquistados como racialidade. Em outras palavras, a construção permanente da raça obedece à finalidade da subjugação, a subalternização e a expropriação: a ordem racial é a ordem colonial. A racialização, ou o que defino como formação de um capital racial positivo para o branco e um capital racial negativo para o não branco, é o que permite desalojar esse último do espaço hegemônico, do território usurpado onde habita o grupo que controla os recursos da nação e tem acesso aos selos e timbres estatais (SEGATO, 2007a, p. 24, em tradução livre).

A ideia de raça – e a partir dela a de gênero – é, para Quijano (2005), o componente central do que ele classifica como colonialidade do poder, processo a partir do qual a matriz colonial foi estruturada nas Américas. Nesse processo, a hierarquia social estabelecida nessa parte do planeta ordenou as identidades sociais entre superiores e inferiores, classificando-as, em seqüência, como branco, mestiço, índio e negro, sendo o branco sempre superior e o negro sempre inferior. Igualmente, o trabalho foi dividido nessa lógica, cabendo ao branco a administração colonial e ao negro, escravizado, os trabalhos mais pesados. Trata-se, para o autor, de um sistema que perdura até hoje, ainda que os países das Américas já não sejam colônias, pois essa foi a forma como os Estados-nacionais foram fundados e modernizados.

Em sintonia com Quijano (2005), Gonzales já afirmara anteriormente:

o racismo estabelece uma hierarquia racial e cultural que opõe a 'superioridade' branca ocidental à 'inferioridade' negroafricana. A África é o continente 'obscuro', sem uma história própria (Hegel); por isso, a Razão é branca, enquanto a emoção

é negra. Assim, dada a sua 'natureza sub-humana', a exploração sócio-econômica dos amefricanos por todo o continente, é considerada 'natural' (GONZALES, 1988, p. 77).

O semiólogo Walter Mignolo indica que essa lógica é o que sustenta a “diferença colonial”, concordando que ela

provém da matriz racial (ou seja, racista) posta em funcionamento, desde o século XVI até o presente, empregada para justificar a apropriação de terras, o comércio de seres humanos escravizados e explorados em massas, o racismo no direito internacional hispano (Vitoria), holandês (Grotious), português (Freitas) desde então até o presente (Umozurike, 1979; Grovogui, 1996) (MIGNOLO, 2008, p. 41, em tradução livre).

Também nesse sentido, referir-se à modernidade nas Américas é referir-se igualmente à colonialidade. Assim, para esta linha teórica, modernidade e colonialidade são, nas Américas, dois aspectos do mesmo processo.

Finalmente, subjaz à ideia de colonialidade e de sua predecessora colonização, o fato de que a invasão das Américas significou uma ruptura brutal no modo de vida de diferentes povos já antes instalados nesta região do planeta, bem como de povos para cá trazidos forçosamente para fins de trabalho escravo. Tal ruptura não foi só de suas vidas como indivíduos, mas também de seus processos históricos como coletivos de seres humanos. E isso teve impactos devastadores não apenas para as primeiras pessoas violentadas (em todos os sentidos) pelos colonizadores, mas para toda sua descendência como povos, agora irremediavelmente maculadas pela colonização – violência que segue em curso nos mesmos moldes, ainda que com outros senhores, no presente colonial/moderno (SEGATO, 2012).

A socióloga Catherine Walsh (2008) indica que a colonialidade do poder é um dos quatro eixos fundantes da modernidade/colonialidade contemporânea nas Américas e, em particular, na América Latina. Os outros três são as colonialidades do saber, do ser e da “mãe natureza e da própria vida” (WALSH, 2008, p. 138, em tradução livre).

A colonialidade do saber coloca a episteme europeia/eurocentrada como a única forma válida de conhecimento, que se sobrepõe e descarta outros saberes e racionalidades epistêmicas, outras formas de conhecimento que não sejam aquela dos homens brancos e europeus (WALSH, 2008). Assim, não é somente a pessoa não homem/branca/europeia que

é subalternizada, mas também os seus saberes, as suas maneiras de compreender o mundo. Isso vale para a religiosidade afro-brasileira, considerada inferior por essa lógica, “primitiva” face à europeia – e seu deus uno – considerada como superior, como verdadeira.

A colonialidade do ser é, por sua vez, aquela que estabelece um arquétipo de ser humano modelo/padrão, com base no qual todos os outros são subalternizados, inferiorizados e desumanizados. Nessa perspectiva, o ideal de ser humano é o indivíduo racional ou racionalizado ou, em outros termos, civilizado. Povos indígenas e negros não se incluem nessa categoria porque, segundo essa lógica, são grupos/coletivos bárbaros, antagônicos à modernidade (WALSH, 2008).

Finalmente, a colonialidade da mãe natureza representa a “divisão binária natureza/sociedade, descartando o mágico-espiritual-social, a relação milenar entre mundos biofísicos, humanos e espirituais, inclusive o dos ancestrais, a que dá sustento aos sistemas integrais de vida e à própria humanidade” (WALSH, 2008, p. 138, em tradução livre). Conforme Walsh, em grande parte da América do Sul

a mãe natureza – a mãe de todos os seres – é a que estabelece e dá ordem e sentido ao universo, ao viver. Ao negar essa relação milenar, espiritual e integral, explorar e controlar a natureza e ressaltar o poder do indivíduo moderno civilizado (que ainda se pensa com relação ao branco europeu ou norte-americano) sobre o resto, como também os modelos de sociedade “moderna” e “racional” com suas raízes europeu-americanas e cristãs, esse eixo da colonialidade pretendeu acabar com toda a base de vida dos povos ancestrais, tanto indígenas como afrodescendentes. Hoje se recria a partir das práticas e políticas, entre outras, do desenvolvimento, etnoturismo (com sua folclorização e exotização) e “onginização”, em que prevalecem o indivíduo e seu bem-estar individual-neoliberal (WALSH, 2008, p. 139, em tradução livre).

Em síntese, a colonialidade é, em todas as suas formas até aqui apresentadas, o pensamento/matriz social que autoriza discursos de superioridade de pessoas brancas e da cultura e saberes europeus – ou, na contemporaneidade, modernos – o que inclui todo o estilo de vida ocidental e seu atual grande expoente, os Estados Unidos da América – além de legitimar a imposição de seu modo de produção capitalista. No Brasil, em particular, a colonialidade marginaliza juntamente com pessoas não brancas, religiões não ocidentais,

com destaque para as afro-brasileiras/afro-ameríndias. Trata-se de pensamento racista, o que não deve ser simplificado ou tratado de forma pragmática. Mignolo explica o seguinte:

O racismo não é uma questão de elemento religioso que levamos no sangue; na cor de nossa pele ou na forma do nosso nariz; tampouco do idioma que falamos ou do país em que viemos. Estas são todas “manifestações de turno” para que o racismo se efetue a um nível mais básico (e profundo se se quiser): a desvalorização epistêmica (*e.g.*, valor dos conhecimentos e da língua na qual os conhecimentos estão configurados) e a desvalorização ontológica (*e.g.*, a desvalorização da humanidade dos indivíduos – e dos lugares – racializados) (MIGNOLO, 2008, p. 44, em tradução livre).

Sociedades e Estados latino-americanos são, nesta perspectiva, lidos como coloniais/modernos, justamente por trazerem a colonialidade como marca de seu processo de modernização¹⁷. Descolonizar (verbo do qual se deriva o neologismo “decolonial”, que nomeia esta linha teórica que investiga e problematiza intentos descolonizadores nas Américas¹⁸) é, assim, superar (o que, para os aportes de algumas/uns autoras/es pode, por vezes, também significar reverter/apagar o processo de colonização – *i.e.* MIGNOLO, 2008) a matriz da colonial modernidade e, portanto, construir sociedades mais justas e iguais.

Ao contrário das elites brasileiras, mães de santo não tem nenhum compromisso ou interesse na colonialidade, pela qual são marginalizadas. Igualmente, não tiveram nenhum compromisso com a colonização. Com efeito, são anteriores à empresa colonial e foram por ela usurpadas de seu local de origem, violentamente, e trasladadas como escravas ao Brasil. Guardiãs de um saber milenar, em parte cuidadosamente preservado e em outra parte inteligentemente recontextualizado e ressignificado (WERNECK, 2005/2008), mães de santo são mulheres de carne e osso, mas são também papéis sociais e religiosos hereditários, complexos, ricos em conhecimentos afroreligiosos antigos, forjados em uma África desconhecida pela modernidade (inclusive pela história moderna) e, por escolha consciente e resistente, ressignificados e atualizados no Brasil.

¹⁷ Cabe comentar que o debate aqui é centrado na América Latina e, assim, fortemente regional. A modernidade pode ser vista como um “projeto” (CASTRO-GOMEZ, 2005, p.174), mas isto não implica em debater – tampouco entro aqui nesta seara – se é uma realidade acabada (ou superada) em outras partes do planeta.

¹⁸ Os estudos sobre a colonialidade – que se iniciaram com o projeto/grupo de estudos internacional modernidade/colonialidade – são por vezes inseridos por diferentes pesquisadores/intérpretes, como mencionei anteriormente, dentro de outras correntes de estudo. Todavia, colonialidade não deve ser confundida com nenhuma expressão dos colonialismos, pois implica em outro processo (LACARRIEU e LABORDE, 2018).

Agora brasileiras, seu objetivo como lideranças de seus terreiros é o de manter viva e potente sua história afroreligiosa, que herdaram de suas antecessoras e de suas comunidades ao longo de anos de um profundo processo iniciático e que vem muitas vezes recebendo o nome de tradição (ao longo da tese utilizo, frequentemente, o termo tradição afroreligiosa). A base dessa tradição não é conhecimento científico moderno, mas outra forma de conhecimento muito anterior, amplo e profundo, sobre todas as dimensões dos seres e da própria consciência sobre o planeta, que dá sentido à vida a partir das comunidades afroreligiosas. Até o presente, esse seu saber deu conta de lidar com todas as categorias e constrangimentos impostos pela colonização e pela colonialidade, inclusive com o Estado colonial/moderno.

Justamente por oferecer conhecimentos amplos sobre o mundo e pela potência de seus saberes – que, com propriedade, recontam histórias sobre a colonização brasileira, a diáspora negra, experiências indígenas, vidas em comunidades, etc. – mães de santo e outras lideranças populares com amplo e notório conhecimento em seus campos de vivência e militância vem sendo reconhecidas por Carvalho como “mestres e mestras tradicionais”. A partir do projeto Encontro de Saberes essas pessoas vêm sendo incluídas em universidades na condição de professoras/es. Podem, assim, contar sua própria história, a partir de seu próprio lugar de fala, sem intermediação de outras pessoas e sem que seu saber seja revisado/enquadrado pela episteme eurocêntrica da academia brasileira. Carvalho vai ainda mais adiante e defende que a essas/es mestras/es tradicionais seja oferecido por universidades, pela potência própria de seus saberes em suas referências tradicionais, sem julgamentos de mérito eurocentrados, o título de Notório Saber (CARVALHO, 2016).

Optar por estudar os papéis de liderança das mães de santo no embate com o Estado por meio da teoria decolonial é reconhecer que este é um ferramental acadêmico útil para pensar sua complexidade a partir da condição da colonialidade, à qual se encontram submetidas no Brasil. A teoria decolonial foi pensada para explicar a colonialidade, mas também para entender a vida de diferentes povos que, mesmo em um contexto colonial/moderno violento como o das comunidades de terreiro, resistem e mantêm – ainda que com ressignificações e recontextualizações – seu modo de vida e conhecimentos tradicionais, não brancos, etc. (GESCO, 2012).

A colonialidade é um componente da estrutura social (inclusive da infraestrutura, em linguagem marxiana, pela sua relação intrínseca com o modo de produção capitalista) e é

assim que se trata de uma matriz que ordena as relações sociais. Ao compreendê-la desta forma, contudo, entendo também que o peso da estrutura não anula a agência individual ou de coletivos. Pelo contrário, alio-me à visão de Segato (2012), que indica haver brechas na colonialidade, espaços na vida social que permitem ação, resistência, questionamento dos sujeitos marginalizados face às desigualdades que vivenciam. Nessas brechas, essas pessoas criam e recriam suas diferenças, significam e ressignificam seus modos de vida. E no que tange à afroreligiosidade, cuja existência passa por marcada importância territorial, as brechas mormente estão também manifestadas na marginalidade/periferia geográfica.

Ampliando o debate sobre colonialidade do poder, a filósofa Maria Lugones (2008) nos explica que, embora Quijano tenha trabalhado bem a ideia da construção da raça como elemento de diferenciação e inferiorização de pessoas no mundo colonial/moderno, o sociólogo pecou em sua elaboração sobre gênero. Para Lugones (2008, p. 78), Quijano apresenta também em sua forma de interpretar a colonialidade uma visão “patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo e seus recursos e produtos”. Com isso, o autor não avança para além do conceito “capitalista, euro-centrado e global de gênero”, que não considera “as maneiras em que as mulheres colonizadas, não brancas, foram subordinadas e desprovidas de poder”. Ainda segundo Lugones (*ibidem*), “o caráter heterossexual e patriarcal das relações sociais pode ser percebido como opressor ao desmascarar as pressuposições desse marco analítico”.

Para avançar na compreensão do papel que o gênero desempenhou na construção da colonialidade, a autora lança mão do conceito de interseccionalidade, criado pelo feminismo negro norte-americano. Em linhas gerais, trata-se de uma ideia que busca mostrar que a vida social é formada por processos que se sobrepõem e ocorrem paralelamente, podendo influenciar-se mutuamente. É o caso da discriminação de gênero e racial sofrida por mulheres negras, duplamente inferiorizadas – justamente como mulheres e como não brancas (*ibidem*).

A socióloga Karina Bidaseca (2013) segue a mesma ideia ao indicar que o feminismo branco ignorava o sofrimento de mulheres de classes sociais inferiores, como as empregadas domésticas das casas estadunidenses – que muitas vezes eram negras e/ou imigrantes, além de pobres. Segundo explica, também o feminismo terceiro-mundista – um dos pilares do feminismo negro, em que são proeminentes figuras como Lélia Gonzales e a luta de mulheres

negras brasileiras contra sua objetificação e hipersexualização – se pautou em fazer a crítica a esse feminismo branco/hegemônico. Em suas palavras:

As lutas de mulheres terceiro-mundistas de 1960 vão atuar sobre o imaginário simbólico dessas mulheres outras do feminismo branco, que questionarão o feminismo hegemônico que ignorava as diversas divisões raciais, de classe, sexo, nação, etc., no interior da categoria homogênea “mulher” (BIDASECA, 2013, p. 238, em tradução livre).

Assim como a raça, cabe lembrar que o gênero é uma construção social, e ambos expressam na modernidade relações de poder e um sentido de mundo baseados em uma episteme eurocêntrica maniqueísta, que, portanto, estabelece relações dicotômicas de certo e errado, inferiores e superiores, bem e mal, etc. A partir disso, Lugones explica que:

tanto o dimorfismo sexual, a heterossexualidade, como o patriarcado são característicos do que chamo de lado claro/visível da organização colonial/moderna do gênero. O dimorfismo sexual, a dicotomia homem/mulher, a heterossexualidade e o patriarcado, estão inscritos com maiúsculas e hegemonicamente no significado mesmo do gênero. Quijano não tomou consciência de sua própria aceitação do significado hegemônico do gênero. Ao incluir esses elementos na análise da colonialidade do poder trato de complexificar o enfoque de Quijano que considero central ao que chamo de sistema de gênero moderno/colonial (LUGONES, 2008, p. 78, em tradução livre).

A colonialidade de gênero se trata desse sistema mais complexo, responsável por circunscrever mulheres a um não lugar social, oprimidas pelo fato de serem mulheres e, no caso de não serem brancas, subjugadas também por essa razão. Essa foi a lógica de construção do gênero na sociedade moderna das Américas, por meio da exploração colonial.

Segato (2012, 2014), por sua vez, também tece comentários sobre a colonialidade do gênero partindo de uma *mirada* distinta daquela de Quijano (*op. cit.*). Este autor, em sua formulação sobre a colonialidade do poder, indicou que as relações de raça subordinaram aquelas de gênero. Para Segato, as relações de gênero do mundo colonial moderno podem ser vistas como condicionantes de todas as outras, subordinando-as à sua lógica perversa e violenta contra as mulheres.

Ao contrário de Lugones (2008), que entende serem as estruturas de gênero – e consequente patriarcalismo – características do mundo colonial moderno, não tendo existido, portanto, antes do advento da colonização, Segato (2012, 2014) argumenta que patriarcados e hierarquias entre papéis masculinos e femininos sempre existiram, embora de formas distintas daquela encontrada na colonial modernidade. A autora usa o termo “patriarcados de baixa intensidade” (SEGATO, 2012, 2014), com o que explica a lógica social de diversos povos anteriores ou não/pouco tocados pela colonização das Américas (mundo aldeia), grupo do qual indica fazerem parte algumas comunidades afroreligiosas brasileiras. Estes povos valorizavam o papel das mulheres, o que não ocorre no mundo moderno/colonial, ainda que houvesse para eles diferenças de prestígio entre homens e mulheres. Conforme Segato e, segundo indica, de forma semelhante ao que também notou Julieta Paredes, isso

indica, por um lado, que o gênero existe [para aqueles povos não colonizados], mas de uma forma diferente do que na modernidade. E por outro, que quando essa colonial modernidade se aproxima do gênero da aldeia, o modifica perigosamente. Intervém na estrutura de relações da aldeia, captura-a e a reorganiza desde dentro, mantendo a aparência de continuidade, mas transformando os sentidos, ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes (SEGATO, 2014, p. 78, em tradução livre).

Segato (2012, 2014, 2015) explica, mais adiante, que a mudança causada pela colonização é ampla e destrutiva. O processo de colonização altera totalmente a lógica e sentidos em que os gêneros e suas diferenças eram entendidos no mundo aldeia. Neste,

os gêneros ocupavam dois espaços diferentes da vida social. Neste sentido, como se diz muitas vezes: a estrutura deste mundo era dual e conduzida por uma reciprocidade férrea vinculante. O dual é uma das variantes do múltiplo, e entre os termos de uma dualidade há trânsitos e é possível a mudança de posições. No mundo dual, ambos os termos são ontologicamente plenos, completos, ainda que possam manter uma relação hierárquica. Não há englobamento: o espaço público, habitado pelos homens com sua tarefa, a política e a intermediação – os negócios, a parlamentação e a guerra –, não engloba nem representa o espaço doméstico, habitado pelas mulheres, as famílias, e suas tarefas (SEGATO, 2015, p. 3, em tradução livre).

Para a antropóloga, as compreensões de espaço público e doméstico existentes no mundo aldeia, que determinavam espaços de domínio masculino (o público) e feminino (o doméstico) foram alteradas para aquelas de esfera pública e doméstica (SEGATO, 2012, 2014 e 2015). No mundo moderno colonial, a esfera pública – a esfera do Estado –, essa mesma que é de domínio estritamente masculino, é supervalorizada, sendo, além disso, dominante o modelo masculino que criou esta superpoderosa esfera pública – ou seja, o homem branco, heterossexual, pai de família, europeu/europeizado. Com tal supervalorização, a esfera doméstica, em que reina a mulher, é inferiorizada, alterizada e, com isto, suas representantes. Decorrência ainda da lógica dicotômica colonial moderna, que entende todas as relações sempre entre subordinados e subordinadores, não abrindo espaço para outras possibilidades, como aquela de relações complementares e simétricas entre espaço público e doméstico, características do mundo aldeia (SEGATO, 2014).

As observações de Segato (2012, 2014 e 2015) são particularmente vantajosas para o estudo de comunidades de terreiro (e particularmente as candomblecistas), visto que estas se organizam sob a lógica das famílias de santo – este ponto é mais detidamente explanado no capítulo 2 desta tese. Independentemente de serem chefiadas por mulheres – as mães de santo –, organizam-se a partir do espaço doméstico, definindo de dentro para fora suas posições hierárquicas e seus cargos de maior ou menor prestígio, ademais de suas leituras de mundo e todas as relações que essas envolvem, o que termina por sempre valorizar o papel das mulheres. Nesse contexto, cabe pontuar, mães de santo fazem política na domesticidade.

Essa domesticidade, mais adiante, é um modo de vida. Um *lócus*, certamente, mas, como espaço, é fonte de interações, aprendizados, vivências, construções, formação de pessoas, de caráter, de uma postura ética, calma, pacífica e respeitosa sobre o mundo¹⁹, fundada em relações e reciprocidades, em cuidados e respeitos, afetos e atenção apenas possíveis de serem construídos na ordem e na receptividade domésticas. Não obstante, as lições, interpretações, percepções, construções, e os pensamentos, conselhos, etc., desse modo de vida, de lidar com gente, são a partir deste espaço passadas/os adiante, a partir do contato pessoal com filhas/os das mães de santo, igualmente com visitantes e acompanhantes de visitantes, sempre bem recebidos, acolhidos, alimentados, tratados com familiaridade.

¹⁹ A ideia de “aqui se faz, aqui se paga”, com maior ou menor ênfase a depender da tradição seguida por uma comunidade de terreiro, é intrínseca à afrorreligiosidade. Assim, não há a crença na salvação divina, ou seja, na ideia de que a fé em um deus, a conversão a seu culto, trará acesso ao “paraíso”. Com efeito, “céu e inferno” são elementos de outras tradições religiosas e não são parte da crença afrorreligiosa. Assim, comunidades de terreiro e suas mães de santo tendem a ser sempre pacíficas, respeitosas, éticas, etc.

Algo impossível de ser repetido fora do ambiente doméstico. Há em tudo isso uma forma particular de se pensar e fazer política, que embasa o pensamento das mães de santo.

Ao passo que o terreiro é um espaço doméstico e, com isso, ordenado sob a lógica do feminino, o espaço público brasileiro – externo aos Candomblés – é organizado sob a lógica do masculino, do patriarcado, do Estado-nação que, mesmo ao pensar políticas públicas inclusivas, não deixa de sustentar suas bases gendradas. Como lembram as sociólogas Lourdes Maria Bandeira e Tânia Mara Campos de Almeida,

a disseminação de uma linguagem masculina exclusivista está introjetada nas estruturas socioinstitucionais e jurídicas. Tais situações de poder, em relação ao referente masculino, se fazem presentes no planejamento das ações públicas mesmo em governos que se comprometem com a redução das desigualdades de gênero (BANDEIRA e ALMEIDA, 2013, p. 38).

Raça e gênero são condições indefectíveis de violência no mundo moderno/colonial. Este se orienta hierarquicamente a partir de uma estrutura que favorece pessoas brancas em detrimento de não brancas e homens em detrimentos de mulheres, em uma lógica dicotômica, criada pela racionalidade europeia forçada nas Américas pela empresa colonial. É isso que caracteriza a colonialidade do poder e, com ela, a colonialidade de gênero, dois elementos estruturais da América Latina, cujo estudo é chave para a compreensão das configurações dos Estados contemporâneos na região e suas relações com quaisquer esferas e espaços da sociedade civil.

Sobre a operacionalização deste marco teórico com a presente pesquisa, dois pontos finais merecem ser comentados, posto que aqui também são evidenciados: o primeiro, estudos da colonialidade e suas implicações são marcados por abordagens/miradas históricas, “seja esta no sentido de marcos de processos globais ou no estudo de casos situados local e regionalmente” (GESCO, 2012, p.13) – como é o caso desta tese. A abordagem/mirada histórica é útil à compreensão de processos de longo prazo, que sempre estiveram por traz da preocupação dos pensadores originais da colonialidade (*ibidem*). Nesta tese, em particular, não busco analisar uma relação de longo prazo entre comunidades de terreiros e IPHAN, se não que um momento e um viés específicos desta relação. Todavia, a influência da história das relações entre afroreligiosos, Colônia e posterior Estado brasileiro é central para o momento analisado. Ademais, fazer uma leitura histórica é mostrar que as

mães de santo existem e lideram suas comunidades, enfrentando e vencendo desafios, desde antes do Estado e seguem (re)existindo no presente apesar do mesmo.

O segundo ponto está mais proximamente relacionado à metodologia de trabalho do que à teoria em si mesma, mas traz uma reflexão epistêmica de fundo, qual seja, a da necessidade de se abdicar da postura pesquisador-objeto, por outras metodologias mais participativas. Isso, pois não se pode produzir conhecimento verdadeiramente descolonizado, ou qualquer forma de pensamento decolonial, sem considerar que grupos marginalizados – mormente investigados nos estudos decoloniais – são formados por sujeitos com experiências e complexidades tão válidas quanto às dos pesquisadores (*ibidem*). Jamais são grupos humanos inferiores – aliás, a ideia de inferioridade é uma construção político-social (e muitas vezes sociológica) da qual não partilho. Sua marginalidade é, logo, política e social (e frequentemente econômica) e contextualizada à colonial/modernidade, e nada diz sobre suas plenas capacidades como seres humanos.

É neste sentido que as mães de santo são as principais interlocutoras nesta tese. É sua maneira específica, doméstica e englobante (ainda que com variações entre mães de santo tomadas em particular) de significar o IPHAN (e, a partir dele, o Estado do qual faz parte) – e os aprendizados que esta percepção nos traz – que aqui me interessa. Entender o Estado a partir das mães de santo, ao invés do Estado por si mesmo em temas relacionados com comunidades de terreiros, ou, ainda, no lugar de comunidades de terreiros no olhar do Estado. Pensar o Estado significado pelas mães de santo, finalmente, é o esforço sociológico aqui pretendido. E este é um intento aqui sustentado pela teoria crítica da colonialidade.

O Estado brasileiro

O que busco com esta tese, no limite, é apresentar uma compreensão sobre o Estado brasileiro. Não é meu objetivo, contudo, entrar em um debate conceitual sobre o mesmo e problematizar categorias contextualizadas à Ciência Política, mas analisá-lo sociologicamente, a partir do entendimento específico das mães de santo. Em palavras mais diretas, debato aqui a forma como o Estado é significado a partir da percepção dessas mulheres e como, via IPHAN, se apresenta a elas e às suas comunidades candomblecistas. Isso posto, especifico neste item a noção de Estado que orienta o texto desta tese.

Parto da leitura teórica de que o Estado é uma abstração. Uma ficção, criada por elites dominantes com o objetivo, nas palavras do cientista social Paulo Nascimento (2003, p. 35), de ser a “unidade política que exerce autoridade (ou monopólio da violência, na acepção weberiana) sobre um dado território”, sobre o qual detém o controle legal/formal.

Noto que a ideia de um Estado ficcional não é recente nas Ciências Sociais. É, com efeito, algo contemporânea à institucionalização da Sociologia como ciência e ao início dos trabalhos de pensadores clássicos como Marx e Durkheim. Foi o político liberal francês Frédéric Bastiat (1848), que parou durante os anos da revolução burguesa daquele país, o primeiro a chamar atenção por meio de um texto publicado para o fato de que o que chamamos por Estado é uma ficção. Uma criação ilusória, a que se relega um papel central na sociedade, mas que não existe como coisa concreta.

O sociólogo Philip Abrams (1977), por sua vez, indica que essa condição do Estado de ser uma abstração – com a qual concorda – coloca um desafio à Sociologia Política, qual seja, grosso modo, o de não tomar a ideia/percepção/projeção de um Estado pelos processos sociais que mascara. Para o autor, há em uma dada sociedade um nexos palpável de práticas burocráticas e uma estrutura social institucionalizada, mais ou menos extenso e operacionalizado por um governo, que forma o que chama de sistema estatal. Ou seja, há ações práticas, que ocorrem de forma concreta, afetando a vida de pessoas em diferentes locais, que são estruturalmente orientadas (o que tem sentido de longo prazo) e realizadas por agentes públicos e que são, nesse sentido, estatais – o que não se sobrepõe ao fato de que boa parte das ações práticas podem também ser falsas/vazias e/ou inefetivas em seu sentido ou conteúdo, *i.e.* políticas públicas para a melhoria da vida da população em situação de rua, que contam com a execução de ações práticas, mas que nunca logram melhorar a vida de ninguém. Este sistema estatal, finalmente, na colonialidade brasileira, é estruturalmente condicionado por elites racistas, misóginas, classistas, etc. – embora tenha sido no governo petista momentaneamente encarnado por grupos mais progressistas, cujos intentos e ações práticas decoloniais junto ao Estado brasileiro são inegáveis, *i.e.* criação da Secretaria das Mulheres, da SEPPIR, de vários conselhos consultivos, etc.

Cabe comentar sobre as elites que condicionam o Estado ainda um ponto, que é o fato de que não são obrigatoriamente homogêneas. Com isso, não me refiro à possibilidade de que grupos progressistas e/ou populares alcancem o poder executivo via eleições em algum momento, mas ao fato de que o próprio sistema estatal pode ser – como Segato

(2007a) indica ser o caso do Brasil hodierno – fatiado/lotado entre diferentes grupos de elite. Esses, portanto, competem e se aliam entre si e com outros grupos – inclusive populares – no exercício do poder sobre o território que a ficção estatal controla.

A ideia de nação, por sua vez não menos abstrata, não deve aqui passar como secundária. Nascimento (2003) salienta o fato de que, embora unidos sob a lógica da modernidade europeia, Estado e nação não devem ser confundidos. Ao passo que o ficcional Estado é a unidade política que controla o território, no presente a nação seria “quase sinônimo de povo” (*ibidem*: 35). No passado europeu, segundo o autor, o termo foi usado para indicar pessoas que dividiam origens territoriais comuns. Para o cientista político Benedict Anderson (2005), com quem Nascimento (*op. cit.*) concorda, a ideia de nação apresenta um caráter ainda mais abstrato, de “comunidade imaginada”, ou seja, um construto que se estende na mente humana e cria vínculos para além de convenções políticas ou contato pessoal.

Além disso, a ideia de nação serve como referência para outras noções construídas no território por que se estende o Estado, inclusive aquelas de história ou patrimônio histórico (vinculado, portanto, a alguma compreensão de passado). Estou aqui de acordo com o historiador Mario Ruffer, que postula o seguinte:

um significante velado de nação segue operando como espaço silencioso de referência ainda naqueles espaços onde se pretende que se há achado uma “saída” aos relatos asfixiantes da história nacional. (...) inclusive nos relatos oposicionistas, que deslocam os sentidos do passado para “outras memórias”, estas estão sempre em diálogo e em tensão com as mediações que impõem o complexo pedagógico-performativo do Estado-nação. Obviamente, não estou dizendo que as formações discursivas hegemônicas esgotem qualquer iniciativa de formas oposicionistas de habitar o passado, se não mais propriamente que nos nossos contextos pós-coloniais, como diria exemplarmente Dipesh Chakrabarty, a nação se torna “um conceito inadequado e ao mesmo tempo indispensável” para registrar as lutas de sentido sobre o passado (RUFER, 2016, p. 62-63, em tradução livre).

A modernidade trouxe como elementos complementares Estados e nações. Por isso, analisar o Estado é estudar relações e processos políticos, sem perder de vista que a dimensão nacional destes está sempre associada. A cada Estado moderno deve sempre corresponder uma única e unificada nação (NASCIMENTO, 2003; QUIJANO, 2005). Mais do que isso,

é a nação que dá sentido de pertencimento/coletivo às pessoas circunscritas em um território e, com isso, à existência do próprio Estado e seus processos instituídos para controlar tal território. Por isso, mesmo quando Estados foram criados sem nações a que correspondessem e articulassem politicamente, essas sempre foram posteriormente inventadas para acompanhá-los (ALMEIDA, 1998).

Quijano (2005), contudo, discute que mesmo que essa ideia de Estados e nações unificados possa fazer algum sentido em países como a Suécia, na América Latina – e no Brasil em particular (neste caso também cf. ALMEIDA, 1998) – nunca houve uma nação única que pudesse representar toda a população de um território. Ao passo que nações europeias possuem algum lastro de formação popular, ganhando sentido como comunidades imaginadas, nações latino-americanas foram inventadas aleatoriamente por elites locais (que no Brasil eram luso-brasileiras), que assumiram o poder após as independências de seus países. Negros e indígenas, e com eles suas culturas, jamais foram incluídos nessas invenções e, conseqüentemente, nos Estados-nação latino-americanos, tendo assim sempre sido tratados como estrangeiros dentro do país.

Sendo o Estado-nação uma abstração, ele existe como elemento do mundo humano, formatado pela história e pela cultura. Ou seja, trata-se de um simbolismo criado para orientar a forma como grupos humanos se comportam como coletivos. Com efeito, tudo na vida humana é simbólico, tudo é ficcional, não sendo o Estado, a nação, ou o Estado-nação exceções. Não há vida humana sem mediação do campo simbólico. As próprias instituições religiosas são, assim, ficcionais, afinal, como já há muito ensinava o pensamento durkeiminiano, também as religiões são construtos sociais, que falam sobre a vida humana.

O Estado não deve, portanto, ser naturalizado. Manter esta noção em mente ao estudá-lo é central e responde ao chamado de Abrams (1977), inclusive por ser parte do esforço das elites que o controlam reificá-lo como um ente sem história ou, minimamente, mais antigo e menos artificial do que é, cuja existência não resulta de uma criação, mas de uma consequência natural da vida humana (ALMEIDA, 1998). É neste sentido que o historiador Eric Hobsbawn o conforma dentro da ideia de tradição inventada:

Por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao

passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (HOBSBAWN, 1983/2017, p. 8).

Neste sentido, o autor explica ser esforço de escrita da história nacional – desempenhado por quem detém o poder para tanto – classificar eventos como mais antigos, “naturais”, resultantes do desvelar próprio do tempo, contextualizados ao pensamento nacional que interessa construir-se, do que de fato foram, *i.e.*, tradições da monarquia britânica que são pensadas/informadas/vendidas como quase milenares, mas foram criadas no século XX. Isso, ainda que grupos populares possam guardar memórias distintas sobre os eventos descritos. A própria nação, para o historiador, existe invariavelmente como tradição inventada, mesmo quando sua existência se deriva da existência de comunidades humanas efetivamente antigas (nos casos europeus). Nesse caso, foram ressignificadas ao contexto dos Estados nacionais, cujo sentido político é moderno, assentado, portanto, em um momento histórico específico. Outros elementos, ainda conforme Hobsbawn (1983/2017), foram ademais inventados para dar mais sentido de concretude a Estados nacionais, como hinos nacionais, ícones representativos, bandeiras e as forças armadas.

O caso da invenção do Estado-nação brasileiro se difere dos europeus não apenas por não possuir lastro histórico algum, mas por ter passado por um esforço de criação de algum elemento unificador que lhe desse sentido – ainda que meramente como texto e não prática. Este, conforme relembra Almeida (1998), foi criado no século XX a partir da negação do racismo por aqui imperante²⁰. Mais especificamente, com o mito freiriano da democracia racial. Seria este que, imaginariamente, unificaria brasileiros – brancos e não brancos – como um povo apto a participar do mundo moderno e seu concerto de Estados-nação, diferenciando-os de europeus, ao mesmo tempo que facilitando a existência de uma unidade nacional, que é a fantasia de que, no Brasil, todas as raças convivem em harmonia. Em outras palavras, o mito fundador do colonial/moderno Estado-nação brasileiro é a exaustivamente reiterada negação da própria colonialidade, do racismo, movimento que Gonzales (1988, p. 69) classifica como uma “neurose cultural”.

A ideia da democracia racial encontra suficientes rechaças tanto em Gonzales (1988) e Almeida (1998) quanto na teoria social brasileira hodierna e não carece aqui ser debatida.

²⁰ Uso o verbo “relembra” nesta frase de forma duplamente intencional, para indicar o fato em si da negação do racismo, pelo que cito Almeida (1998); e para indicar que essa autora referencia com sua análise o trabalho de diferentes e numerosas/os autoras/es, partidários da mesma interpretação.

O interesse em citar o texto desta última é, por outro lado, o de mostrar que a tradição nacional por aqui inventada, além dos símbolos comumente associados/impostos, como o hino, a bandeira e as forças armadas – aos quais a partir da segunda metade do século XX acrescento também a seleção brasileira de futebol – criou também um elemento unificador do povo a nível do imaginário coletivo de suas elites – que são aquelas autorizadas a emitir opiniões públicas sobre qualquer assunto, afinal, subalternos não podem falar (SPIVAK, 1988). A ficção completa do Estado brasileiro é, portanto, aquela da unidade política que organiza o território do povo que convive em democracia racial.

Finalizo este item teórico com duas observações pertinentes à leitura desta tese. A primeira é que o conceito de tradição que fundamenta a “tradição inventada” de Hobsbawn (1983/2017) se difere do que fundamenta a tradição afroreligiosa, cujo debate me aprofundarei no segundo capítulo. Em Hobsbawn, o que afroreligiosos se referem como tradição seria, mais objetivamente, o que o autor chama de “costume”. Este,

nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história (HOBSBAWN, 1983/2017, p. 8-9).

Isso não implica, cabe adiantar, que a tradição afroreligiosa é trivial. Pelo contrário, é absolutamente complexa, bastante detalhista, mormente secreta e internamente variada – pode igualmente ser pensada no plural, como tradições de uma história vivida e significada de povos dominados pela colonização e, posteriormente, pela colonialidade. Entre não iniciados/as, pouco se conhece sobre a afroreligiosidade e dificilmente é possível entendê-la verdadeiramente sem se cruzar sua porta de entrada, ou seja, sem se iniciar em alguma de suas religiões. Para o/a iniciado/a, efetivamente, é a tradição²¹ – e muitas vezes sua ortodoxia – que dá sentido ao culto e à sua vida.

A tradição afroreligiosa, cabe aprofundar, para afroreligiosas/os e suas mães de santo se refere a mais do que uma noção narrativa e interpretativa do mundo, mas a uma

²¹ Apesar da explicação de Hobsbawn, seguirei nesta tese referindo-me ao que este autor chamaria de “costumes” afroreligiosos como tradição. Isso, pois este é um termo êmico e de grande importância dentro das comunidades de terreiro, não fazendo sentido substituí-lo nesta tese pela categoria de um autor europeu.

experiência vivida em um tempo sócio culturalmente histórico. Não se trata de identificar e se relacionar abstratamente com símbolos de pertencimento e compartilhá-los com outras pessoas, mas de viver tais símbolos e tal pertencimento. De carregá-los marcados não apenas em uma aparência comportamental, mas em corpos humanos ritualmente iniciados e espaços físicos sacralizados. E mesmo que outras experiências de vivências em outras culturas proporcionem aos seres humanos que as absorvam e atuem conforme os símbolos destas mesmas, ou seja, que carreguem inconscientemente signos que representam tradições inventadas ou costumes *à lá* Hobsbawn, a noção de tradição afroreligiosa deve ser percebida como algo ainda além, diverso. Trata-se de um conjunto de signos, práticas, experiências, etc., que resistem àqueles do Estado-nação – ainda que, na diáspora africana, a afroreligiosidade tenha se ressignificado e passado a se relacionar dialeticamente com a colonização e posterior colonialidade – e que implicam, mais adiante, em uma opção de vida alternativa, fundada em valores, saberes, histórias, sensações, percepções, linguagens, noções e regras de relacionamento com o mundo e as demais pessoas e outros seres, etc., que são muito mais profundos que aqueles da modernidade. Candomblés são, neste sentido, inclusive, mais do que religiões, modos de vida, que carregam heranças culturais e civilizacionais profundas (FLOR DO NASCIMENTO, 2016), o que também pode ser dito de outras religiões afro-brasileiras. A resistência da tradição afroreligiosa à normatividade, à sociedade englobante, à própria modernidade, vem sendo construída em um movimento político que se desenha no Brasil desde que aqui aportou o primeiro navio negreiro. Mães de santo são, neste contexto, as grandes guardiãs desta assim nomeada tradição.

A segunda observação reitera essa primeira e é a de que mesmo que religiões sejam construtos sociais simbólicos e, portanto, constituídas por processos ficcionais tanto quanto o Estado ou qualquer outra representação coletiva humana, a afroreligiosidade é muito anterior ao Estado brasileiro (WERNECK, 2005/2008). As religiões afro-brasileiras que se derivaram da relação dialética com a colonização do Brasil e posterior colonial modernidade, e dessa forma se institucionalizaram, são, essas sim, instituições mais recentes – Gonzales (1988) caracteriza dessa maneira a própria negritude latino-americana, ou, em seus termos, “ladino amefricana”, ou seja, é uma negritude afrodescendente e não africana na América Latina. É inegável a anterioridade da afroreligiosidade à diáspora negra. Com seus costumes e personagens ressignificados/os nesta região do planeta e que se encontrem englobadas/os por seu território e poderes políticos, afroreligiosas/os resistem ao Estado-nação brasileiro

e utilizam-se de suas brechas e lacunas para seguir com seu modo alternativo de vida, história e sua tradição afrorreligiosa.

Feitura da tese: procedimentos metodológicos

O termo feitura, em um Candomblé, está relacionado com a iniciação de um/a novo/a adepto/a. Corresponde aos dias que a/o iniciante passa recolhida/o no terreiro, dentro de um quarto secreto, e vê seu inuice – e a si mesma/o junto a ele – nascer para a comunidade afrorreligiosa. É o início da vida candomblecista de uma nova pessoa, misturada com o coletivo que é sua família afrorreligiosa. Após este início, a pessoa passa por um processo longo, de anos (sete anos), em que desempenha um papel religioso chamado de *muzenza* nos Candomblés Angola, que envolve inúmeras atividades e etapas. No fim, torna-se um/a iniciado/a com plenos direitos de ir e vir. Um/a candomblecista formado/a, não mais iniciante, e assim reconhecido/a por seus pares.

O processo de escrita desta tese, com toda a experiência envolvida, foi algo análogo, pelo que também lhe chamo de feitura. A partir da experiência da pesquisa e da escrita, sempre apoiada por uma orientadora e um conjunto de professores, a tese ficou pronta. Com ela em mãos, o estudante que lhe escreveu, pleiteia o título de doutor.

A feitura desta tese envolveu alguns supostos metodológicos iniciais, que não objetivavam ter valor de verdade, mas foram úteis para orientar a pesquisa de campo: uma pesquisa sobre a relação de comunidades de terreiro e Estado pelo olhar de mães de santo será mais profícua em Candomblés famosos, que despertam mais interesses – e atraem mais interações – do Estado; mães de santo mais velhas de santo (iniciadas a mais tempo) terão mais aprendizados a repassar; mães de santo e suas comunidades de terreiro possuem idiosincrasias/protocolos (que minha condição de ogan me permite conhecimento prévio) que devem ser respeitadas, não podendo ser aproximadas sem atenção a isso; possuem, igualmente, um conhecimento acumulado sobre suas relações pessoais e, dentre todas, aquelas com o Estado. Sendo assim, não faz sentido pesquisá-las munido de certezas sobre os caminhos e detalhes da pesquisa – estes devem ser construídos ao longo da coleta de dados e da escrita da tese; finalmente, em comunidades candomblecistas o conhecimento válido é o afrorreligioso, e a mãe de santo é sua detentora mais notória. Nenhum método de pesquisa científica pode, com sucesso, ser entendido como superior ou alheio a isso, ou

falhará. Dados de campo só podem ser coletados, portanto, em respeito à linguagem ritual²², à temporalidade e ao ritmo do terreiro.

Outro cuidado que tomei se vê refletido nos títulos de capítulos e alguns itens desta tese, que foram, dentro de minhas possibilidades, escritos em pretoguês, a língua falada mais frequentemente, conforme Gonzales (1988), pelas/os negras/os do Brasil, e que se vê fluentemente usada em terreiros. Isso não implica que o povo de santo não seja capaz de usar, ou não entenda, a “norma culta”, o “português padrão”, ou outras – *i.e.* em terreiros de Umbanda muitas vezes à filhas/os da casa que recebem o papel de traduzir palavras faladas em pretoguês por entidades a consulentes, que não as entendem – mas reitera que valora mais sua história do que a da nação inventada. Foi em respeito e valorizando isso também, que usei do pretoguês, quando pude, nos títulos dos capítulos.

Considerando estes supostos iniciais, parti para a elaboração da pesquisa e escrita da tese com a escolha de uma mãe de santo específica como minha principal interlocutora. Não buscava centrar minha pesquisa apenas nela, mas ter uma fonte de informações, aprendizados e observações aprofundadas para me orientar na elaboração do trabalho. A escolha recaiu sobre a mameto Mabeji, do Bate Folha carioca, a liderança mais velha de santo dentre todas as conhecidas da tradição Moxicongo, do Candomblé Angola, que é a mesma que segue o meu terreiro. Isso fazia desta afroreligiosa minha parente de santo (ela é minha prima de santo de segundo grau) e, portanto, mais aberta a me receber.

Como forma de interagir com a mameto e pesquisar em seu terreiro, tomei a decisão de realizar uma imersão em seu Candomblé. Não se tratou de estudo etnográfico, pois não objetivei grafar uma etnia – pelo contrário, busquei compreender uma relação social e institucional – mas segui a premissa de passar bastante tempo junto à comunidade e vivenciar seu dia a dia de modo mais denso do que entrevistas e conversas poderiam me proporcionar.

Nesse processo realizei cinco visitas ao Kupapa Unsaba. Na primeira, conheci o terreiro e a mãe Mabeji, que naquele momento (início do ano de 2016) tinha 69 anos de santo e 80 de idade. Na segunda, permaneci por cerca de uma semana hospedado no Candomblé e, além de participar de diferentes atividades cotidianas de sua comunidade religiosa, tomei parte na celebração do aniversário de 81 anos da mameto. Na terceira visita, a que mais me

²² Para além de qualquer língua/idioma e da oralidade, característica de religiões afro-brasileiras, há nessas uma linguagem ritual, complexa e dinâmica, que envolve gestos, danças, hierarquias, modos de se comunicar com pessoas e divindades, de se cultivar e viver a afroreligiosidade, etc. A linguagem ritual se traduz, se interpreta e se incrementa – por vezes de maneiras diferentes – nos vários terreiros de todo o país.

impactou pessoalmente, fiquei também por cerca de uma semana no Kupapa Unsaba e participei ativamente dos festejos de celebração do aniversário de 70 anos de santo da mãe Mabeji. Na quarta visita, que também durou cerca de uma semana, segui observando e interagindo com a mãe de santo e sua comunidade, além de lhe fazer mais perguntas e tirar dúvidas sobre observações feitas anteriormente. Finalmente, na última visita, apresentei meu trabalho à mãe de santo e a algumas de suas filhas que lhe auxiliam na liderança do terreiro, para que elas pudessem ver e opinar sobre seus resultados, confirmá-los ou não, o que também foi um momento de interações, coleta e (re)interpretações de dados.

Sobre esta última visita, comento que atendeu, também, a um critério ético preestabelecido no início da pesquisa, que foi o de oferecer à comunidade a possibilidade de veto sobre a minha tese. Ainda que, como autor, responsabilize-me por falhas que existam em minha interpretação e coleta de dados, que não estão imunes, inclusive, de desagradarem à comunidade pesquisada, sempre entendi que me cabia, antes da defesa da tese, permitir-lhes se inteirar do conteúdo e comentar sobre os resultados. Isso também passou, ademais, por lembrar-me que não foi a mameto Mabeji que me procurou para que fizesse pesquisa em sua casa, mas o contrário. Nesta mesma última visita, ao apresentar o conteúdo do trabalho à comunidade, me foi pedido por filhas da casa que incluísse algumas fotos do terreiro e da família de santo no texto, pedido que atendi e são as imagens que aparecem principalmente no capítulo 2 – também em outros pontos da tese.

Além dessas visitas ao Kupapa Unsaba, acompanhei mameto Mabeji e sua comitiva de filhas/os de santo em viagem a Salvador/BA, onde participamos dos festejos de 100 anos de fundação da casa matriz da tradição Moxicongo, o Manso Banduquenquê, ou terreiro do Bate Folha (ao longo deste texto me refiro a este quase sempre como Bate Folha baiano, para evitar que seja confundido com o Kupapa Unsaba – o Bate Folha carioca). Esta também foi uma viagem que durou cerca de uma semana, em que pude aproveitar para conhecer um pouco mais do contexto candomblecista soteropolitano, via convivência com diferentes afroreligiosos daquela cidade (e não apenas da comitiva de mãe Mabeji) e conversas com ativistas políticos do Coletivo de Entidades Negras, organização nacional do Movimento Negro e Afroreligioso, sediada em Salvador/BA.

Ressalto que em minhas interações com a mãe Mabeji sempre tive o apoio fundamental de rede de parentela de santo – o que é também um dado de pesquisa, pois reafirma a solidariedade existente em arranjos familiares candomblecistas. Em particular,

destaco o apoio que recebi das afroreligiosas Itarandê e Rikeni. Filhas da casa, foram elas que me levaram pela primeira vez ao Bate Folha carioca, me apresentaram à mameto (não a conhecia antes desta pesquisa) e ofereceram o suporte necessário para o meu acesso à sua comunidade candomblecista.

Em todas essas interações, pude realizar diversas conversas com a mãe de santo, com sua comunidade candomblecista e com outras inúmeras pessoas, para além das observações, vivências, etc. Tomei o cuidado de sempre entrar nos espaços para vivenciar minha imersão, ou ouvir o que todas tinham a me dizer, informando sobre a minha identidade de pesquisador e de ogan. Assim, dessa interação com a mãe Mabeji e suas filhas e filhos de santo, me aproximei ainda mais da relação entre Bate Folha carioca e Estado via IPHAN. A temática do tombamento, objeto da minha pesquisa, era, não coincidentemente²³, a mais lembrada no espaço, no que tange à relação com o poder público a nível federal. E a negativa da mãe Mabeji em aceitar o tombamento de seu terreiro – sempre respeitada por suas/seus filhas/os de santo – apresentou-se continuamente como o ponto mais intrigante do objeto de estudo.

Como indiquei anteriormente, além de toda a longa interação com mãe Mabeji em seu terreiro e outros espaços, visitei também outras comunidades candomblecistas ao longo da escrita desta tese e pude conversar e interagir mais proximamente com outras mães de santo. Dentre outras, destaco que estive por várias vezes com mãe Lídia de Oxum, do Candomblé Ketu, com quem já tinha um contato mais longo; e conversei longamente com mãe Oyá Dagan, do Candomblé Angola – esta foi a minha primeira conversa com uma mãe de santo assumindo o lugar de fala de pesquisador. As experiências com essas senhoras e suas comunidades, somadas aos meus vários anos de convivência (familiar, como iniciado, etc.) com o povo de santo, me permitiram pensar a relação com o Estado (e o IPHAN) por outros entendimentos, ainda que em essência essas percepções nunca tenham se destoadado muito daquelas da mameto Mabeji.

Pude, ademais, como indiquei acima, revisitar a comunidade do terreiro da mãe Patrícia, em Ramos Mejía, na Argentina, onde fiz o campo da minha pesquisa de mestrado. Em nossos longos diálogos sobre meu trabalho, mãe Patrícia não comentou nada sobre a relação entre Candomblés e IPHAN – nem poderia, por ser argentina, quimbandista e batuqueira, ao invés de brasileira e candomblecista – mas sua postura e ensinamentos

²³ Candomblecistas não acreditam em coincidências.

afrorreligiosos e espiritualistas condizem com aqueles das outras mães de santo. E isso também serviu como fonte de inspiração e experiência de pesquisa para a escrita desta tese.

Vivenciei uma outra interação ao longo da escrita deste texto, que foram visitas e reflexões a partir do meu próprio terreiro de Candomblé, em Belo Horizonte/MG. Mantive-me, com efeito, distante da comunidade formada por meu avô e por suas/seus filhas/os de santo (minhas/meus irmãs/ãos de santo) no que tange a coletas de dados para evitar que uma relação tão próxima pudesse atrapalhar a pesquisa, mas, principalmente, porque não há em minha comunidade a percepção da mãe de santo, central a esta tese. Ainda assim, vivências afrorreligiosas a partir do espaço do Candomblé que me acolhe me permitiram continuar minha imersão e reflexões sobre o tema estudado, ainda que sem um esforço de coleta de dados. Ademais, as visitas a meu terreiro me possibilitaram conversar com o preto velho Pai Guiné de Aruanda, mentor espiritual daquela casa e de toda a minha família de santo.

Como preto velho, Pai Guiné é entendido como uma das figuras de maior respeito dentro da afrorreligiosidade, além de ser um dos grandes guardiões de suas tradições orais. Pude entender, a partir de diálogos com aquela entidade, lacunas que não são até o presente preenchidas por estudos historiográficos – nem faz sentido esperar que sejam, posto que a tradição afrorreligiosa reúne conhecimentos que não são validados pela colonial modernidade e que, além disso, podem ser conflitantes – mas são amplamente aceitos por comunidades de terreiros. Ademais, pude aprender junto a Pai Guiné de Aruanda ensinamentos filosóficos sobre o Candomblé, formulados a partir de uma visão que transcende o tempo linear colonial/moderno. Ainda que este senhor não fosse o principal interlocutor da minha pesquisa, definitivamente foi uma figura de grande relevância, central para o alcance dos resultados apresentados nesta tese.

As visitas ao meu terreiro também me permitiram conversar com meu pai biológico, o ogan Nilo Nogueira. Embora buscasse evitar proximidades pessoais excessivas com meus interlocutores, cuidando para que isso não me impedisse de abstrair suficientemente suas palavras, esses diálogos sempre foram centrais e muito elucidativos. Nilo Nogueira trabalhou durante nove anos na SEPPIR, com articulação de políticas públicas para terreiros – ele é uma referência viva sobre meu tema de pesquisa. Ademais, ele participava comigo das conversas com Pai Guiné e me auxiliava a interpretá-las. Sendo um ogan mais velho e mais experiente, este auxílio sempre foi fundamental.

Também visitei meu terreiro para apresentar os resultados desta tese antes de defendê-la. Esta experiência me facilitou ouvir histórias de filhas/os da casa que desconhecia, e que me ajudaram a interpretar melhor alguns ensinamentos sobre terreiros que recebi ao longo da pesquisa. Apresentar a tese à minha comunidade foi, também, um momento motivado por uma leitura ética do campo, pois, ao falar de Candomblé – mesmo academicamente – também falo a partir do meu terreiro.

Fiz, finalmente, uma segunda visita ao Bate Folha baiano, por ocasião da festa que marcava os 102 anos da casa e a iniciação de um ogan e de uma *makota*²⁴, também acompanhando filhas/os da mãe Mabeji – que desta segunda vez não esteve presente. Pude novamente, ademais de seguir aprendendo com as/os representantes do Bate Folha carioca, interagir com pessoas e com os dirigentes da casa mãe baiana, confirmar a precisão das minhas observações anteriores sobre aquele terreiro e ouvir histórias sobre sua tradição.

Em todas essas interações com afroreligiosas/os, uma situação sempre permaneceu constante: dados coletados, ademais das observações, passavam por longas conversas livres com as pessoas – por diálogos/prosas. Ou seja, não me aproximei das/os afroreligiosas/os com roteiros de entrevista preparados, para lhes fazer perguntas. Fiz algumas conversas gravadas com mãe Mabeji, sempre buscando nessas algumas confirmações de informações mais específicas que eu já havia observado. Mas mesmo essas conversas eram abertas, sem perguntas fechadas ou sem me prender a um roteiro pré-determinado. Assim, todas as várias conversas que realizei se trataram de diálogos livres, alguns mais e outros menos guiados, mas, todos, situações em que minhas dúvidas eram dirimidas via prosas livres/não estruturadas.

A opção por proceder desta maneira foi a premissa da pesquisa de campo – confirmada junto à comunidade do Kupapa Unsaba – de que famílias de santo são mais sensíveis a debater diferentes temas de forma livre. Nas palavras de uma religiosa do Bate Folha carioca: “se você me entrevistar, te responderei o que penso que você quer ouvir, não necessariamente o que penso de verdade”. Diálogos livres, por outro lado, são métodos mais usuais de transferência de informações e conhecimentos em comunidades de terreiro, em que a oralidade é característica central da vivência comunitária. Efetivamente, o conhecimento em terreiros é organizado em uma relação sujeito-sujeito (todos aprendem

²⁴ *Makota* é o nome de um cargo feminino no Candomblé Angola, considerado de grande respeito, o mesmo oferecido a ogans. Tal como esses, makotas não incorporam inquices.

juntos, todos são sujeitos juntos, não há superioridade moral – mesmo que haja hierarquia), jamais sujeito-objeto, como em diferentes contextos da colonial modernidade. Assim, perdem sentido as figuras do entrevistador e do entrevistado.

Nos diálogos livres, as informações são repassadas entre todas/os com mais segurança e calma. Uma calma que alongou, em meu caso, o tempo necessário para a minha compreensão da percepção das mães de santo sobre o IPHAN – mas me deu a segurança de ter absorvido informações suficientes para abstrair seu entendimento e forma de pensar, sem correr o risco de interpretar respostas inventadas a perguntas muitas vezes invasivas.

O diálogo livre foi, assim, ademais da observação e outras vivências, um método central para a coleta de dados para esta pesquisa. E é sempre central ao estudarmos comunidades afrorreligiosas. No que tange à pesquisa sociológica, este foi um aprendizado que pode ser visto como resultado complementar de pesquisa.

A relação entre uma comunidade de terreiro e o IPHAN envolve, necessariamente, pelo menos dois lados: o da comunidade e o do instituto do patrimônio. Não foi meu interesse central nesta tese entender o lado deste último, visto que minha preocupação era, no limite, com a percepção da mãe de santo sobre a relação. Todavia, tive acesso durante todo o tempo de escrita desta tese a um ex-colaborador do IPHAN, o acadêmico, historiador e mestre em Patrimônio Cultural – titulação que alcançou em curso acadêmico ofertado pela própria autarquia federal – Francisco Phelipe Cunha Paz, que foi consultor do instituto do patrimônio durante dois anos, nos quais se aproximou de terreiros de Candomblé, vindo, posteriormente, a se iniciar nesta religião. Assim, pude aproveitar este contato contínuo para indagar sobre o lado do IPHAN e entender detalhes que surgiam de minha pesquisa e que não eram facilmente encontrados na bibliografia. Entender, por exemplo, qual foi o contexto de políticas públicas que levaram o instituto do patrimônio a contatar mameto Mabeji e outras mães de santo, buscando conhecer seus terreiros e propondo tombamentos.

Coletei dados com Cunha Paz, portanto, em várias diferentes conversas, tais quais os diálogos livres com afrorreligiosos, e em uma longa e gravada entrevista. Esta já foi uma entrevista formal, semiaberta, em que levei diversas perguntas ao historiador, que as respondeu com calma e cuidado.

Cunha Paz é, desde seu início em 2016, um dos integrantes do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. Cito novamente aqui este coletivo de pessoas pois foi, também, fundamental durante a feitura desta tese. Várias leituras que referencio ao longo

do texto foram feitas junto a este grupo, bem como várias interpretações só pude alcançar a partir do aprendizado coletivo com todas/os as/os suas/seus integrantes. O grupo foi um apoio importante para a reflexão e interpretação dos dados da pesquisa, embora não tenha feito parte da coleta. Ainda assim, este apoio foi central no meu processo de trabalho, tendo sido, assim, metodologicamente (e emocionalmente) fundamental.

Ademais, junto ao grupo Calundu, tomei parte em algumas atividades de interesse da militância afroreligiosa em Brasília (ainda que o grupo seja de estudos e não de militância), que também foram úteis para pensar a relação das comunidades candomblecistas com o Estado brasileiro. Estas, mais enfaticamente, tiveram valor como meio para coleta de dados.

Por meio de todo este proceder metodológico, as informações que embasam esta tese foram por mim apreendidas, organizadas e aqui documentadas. A feitura da tese, assim, permitiu-me terminar o processo do doutorado com este documento escrito, o que é pré-requisito para a obtenção do título. Para além do documento, todavia, possibilitou-me a experiência de vida para pleitear o título de doutor. E mais do que a escrita de um trabalho, é um acadêmico que se forma com esta pesquisa aqui sistematizada.

1 ABRINDO OS TRABAIO: FORMAÇÃO HISTÓRICA DAS COMUNIDADES CANDOMBLECISTAS

escravizado. “No Maranhão preservou-se o Tambor de Mina; no Pará, o Babaçue; em Pernambuco e Alagoas, os ritos de Xangô; a Bahia moldou o Candomblé e o Rio de Janeiro e as Minas Gerais a Macumba” (SCHUMAHER e BRAZIL, 2013, p. 57).

Apresento neste capítulo o processo histórico de formação do Candomblé como religião e suas comunidades, necessário à compreensão de sua existência no presente. O debate histórico é introdutório a esta tese. Não obstante, é necessário para se entender seu tema e o processo social que envolve, particularmente o lugar de fala de mães de santo ao tratarem do Estado. Igualmente, para assegurar a leitura histórica da relação pesquisada.

1.1 O Calundu colonial

O Candomblé, da forma como é hoje praticado por suas comunidades – sem que isso implique em um modelo rígido – é uma religião de origem afro-baiana, com características e especificidades que remontam ao momento de sua criação, no século XIX. Este fato não deve ser ignorado, embora mesmo em bibliografia especializada da Sociologia e da Antropologia das Religiões haja autores que afirmem – alguns com trabalhos de fôlego e inegável valor sociológico e/ou histórico²⁵ – ser o Candomblé um substantivo genérico para todas, ou quase todas, as religiões afro-brasileiras. O Candomblé tampouco foi a primeira religião afro-brasileira a se fixar no Brasil. Pelo contrário, foi antecedido por outra, mais antiga, heterodoxa e diversa em rituais, que fixou as raízes para a totalidade (ou quase) das religiões afro-brasileiras hodiernas: o Calundu colonial.

Os antropólogos Vagner Gonçalves da Silva (2005) e Renato da Silveira (2006) explicam que o termo “Calundu” se refere, provavelmente de forma inexata, a todas as manifestações religiosas afro-orientadas no Brasil, sendo que estas existiram mais frequentemente em sua forma colonial até o fim do século XIX (Calundu é, portanto, diferentemente de Candomblé, substantivo genérico para religião afro-brasileira, inclusive no presente²⁶). A provável inexatidão do nome está no fato de que, em muitos casos, os fenômenos sociais observados no passado e descritos como Calundus poderiam não ser

²⁵ Há vários exemplos, dos quais lembro aqui três trabalhos, emblemáticos: Brazil (1911), em seu texto “O Fetichismo dos Negros no Brasil”, o primeiro artigo científico publicado em revista acadêmica e dedicado a examinar a religiosidade afro-brasileira; e Carneiro (1936/1991 e 1937/1991) com seus livros clássicos “Religiões Negras” e “Negros Bantos”.

²⁶ Almeida (2017) destaca que, embora sem indicar nova semântica, a palavra foi relançada em 2016, pelo grupo Calundu, com este exato sentido genérico/generalista de religião afro-brasileira.

necessariamente louvores a divindades ou antepassados afro-brasileiros, mas se tratar, por exemplo, de festas de outras naturezas ao som de atabaques, como indica Silva (2005). Esta confusão possivelmente ocorre porque, como lembra Silveira (2006), a separação entre religião e outros aspectos da vida humana não era cartesiana para os/as africanos/as e seus/suas descendentes escravizados/as ou livres no Brasil, embora fosse para os colonizadores europeus. Além disto, esse autor revisou variada bibliografia, que por vezes indica terem sido os Calundus coloniais mais especificamente afro-baianos e, outras tantas, mais generalizados. Sigo com a segunda opção, como também fizeram Silva e Silveira.

Silva (2005) explica que Calundus foram fundados amplamente por todo o Brasil Colônia, tendo muitos sido vistos nas Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX. O autor indica relatos de viajantes e etnógrafos que registraram a existência destas manifestações religiosas. Postula ainda que os Calundus funcionavam de maneira precária e quase totalmente secreta, dentro das senzalas, posto que eram perseguidos pelos colonizadores, que seriam bastante hostis à sua existência. Este postulado parece condizer com o senso comum e com o enredo da factual violência colonial brasileira – americana em geral – contra as pessoas escravizadas – africanas/os, crioulas/os e ameríndias/os – e com o amplo racismo do Brasil pós-independência, que segue alinhado com os ideais da modernidade e seu processo civilizador racista, patriarcal e eurocêntrico, por aqui fundante do Estado e posto em marcha a partir da chegada do imperador Pedro I ao poder (SILVEIRA, 2006 e SANTOS, 2009). Todavia, conforme o etnógrafo e padre católico Etiènne Brazil (1911), o sociólogo Roger Bastide (1971), Silveira (2006) e o historiador Edmar Ferreira Santos (2009), o Brasil Colônia foi um período menos intolerante²⁷ contra as religiões afro-brasileiras que o Brasil pós-independência e, naquele, se estabeleceram as bases sobre as quais o Candomblé foi erigido.

Brazil (1911), que possui um olhar católico oitocentista, é enfático ao afirmar que a prática afrorreligiosa era o único entretenimento permitido pelos senhores de escravos, ainda que sob alguns limites, para as/os africanas/os e crioulas/os cativas/os. Na visão do autor, isto seria bom, visto ser a vida da pessoa escravizada muito dura e a religião passível de acalmar seus ânimos na senzala, reduzindo, então, a possibilidade de revoltas. O trabalho

²⁷ No que tange a religiões afro-brasileiras o termo “intolerância religiosa” e outros similares reflete, mais precisamente, o processo que vem sendo chamado em anos mais recentes de “racismo religioso”. Trata-se de processo calcado na colonialidade brasileira, de reiterado repúdio à religiosidade de matriz africana, justamente por esta sua matriz negra (FERNANDES, 2017; BASILIO DE OLIVEIRA, 2017; FLOR DO NASCIMENTO, 2017b). Nesta tese, repito por vezes o termo “intolerância religiosa” para não alterar formulações de autores citados. Todavia, entendo o processo como racismo religioso e tudo que isto (semântica e socialmente) implica.

deste padre contém conteúdo racista e ofensivo em suas palavras. Seu texto, contudo, é interessante por ilustrar uma faceta da história reiterada posteriormente por autores como Silveira (2006) e Santos (2009): a de que o colonialismo católico, mais moderado com relação à violência contra pessoas escravizadas do que os senhores portugueses, contribuiu para a fundação e fixação das religiões afro-brasileiras no Brasil Colônia.

A Igreja Católica não permitia a livre prática religiosa no Brasil Colônia, nem defendia a abolição. Esta instituição fazia parte da estrutura social da Colônia como religião oficial e o direito canônico devia ser respeitado no Brasil em conjunto com o direito português. A escravidão era uma empresa legal no Brasil, inclusive pelo direito canônico. Este condenava, todavia, os excessos de violência – ou seja, excesso de espancamentos – praticados contra as pessoas escravizadas, que deveriam ainda ter os domingos livres para descanso. O mesmo domingo era um dia que deveria ser reservado à prática religiosa católica, e todas/os, inclusive africanas/os, deveriam ser batizadas/os. Entretanto, a prática afrorreligiosa poderia ser uma porta de entrada para a catequese católica, a ser realizada de forma sincrética com a religiosidade africana. Assim, desde que o Catolicismo fosse visto como religião superior e tivesse seus preceitos exaltados, os cultos e rituais a “santos” afro-brasileiros disfarçados de católicos estavam permitidos (SILVEIRA, 2006).

Essa tolerância restrita à prática afrorreligiosa foi uma brecha importante para a existência continuada dos Calundus coloniais. Por um lado, a consideração pela administração colonial do Catolicismo como religião superior e sua prática obrigatória forçou o sincretismo calundzeiro com aquela religião – fato que está na raiz do repúdio candomblecista hodierno à ideia de sincretismo, exacerbado na década de 1980 em manifesto publicado pelas importantes mães de santo – de terreiros baianos hoje tombados pelo IPHAN – Menininha (Terreiro do Gantois), Stella de Oxóssi (Ilê Axé Opô Afonjá), Olga (Terreiro do Alaketu), Tetê de Iansã (Terreiro da Casa Branca) e Nicinha (Terreiro do Bogum) (FLOR DO NASCIMENTO, 2017a). Por outro, permitiu que cultos a divindades africanas fossem realizados a céu aberto nas fazendas dos senhores de escravos, em endereços conhecidos nas vilas coloniais e em outros locais. Nesses sobreviveram simbólica e tacitamente, se resignificaram continuamente e formaram as bases para a criação das religiões afro-brasileiras do presente.

Brazil (1911) vai mais além da percepção de Calundus como uma forma de entretenimento útil ao povo negro escravizado e registra que formas religiosas afro-brasileiras

existiam abertamente na cidade de Salvador/BA do início do século XX, quando eram menos toleradas que no período Brasil Colônia. O autor lembra ainda o jornalista João do Rio, que registrou alguns anos antes o que se pode caracterizar como o contexto afro-carioca do Rio de Janeiro/RJ do início do século XX – com suas várias mães, pais e filhas de santo, babalaôs, africanas/os islamizadas/os (malês, em seu relato) e todo o seu mundo mágico (RIO, 1904/2006). Ou seja, religiões afro-brasileiras existiam abertamente pelas ruas das duas principais cidades brasileiras do início do século XX – Rio de Janeiro/RJ e Salvador/BA. Todavia, Brazil (*op. cit.*) entende que tais formas religiosas e seus ditos modos depravados e imorais, frutos do que chamava de mente “atrasada” e “tosca” das/os negras/os, tendiam a desaparecer por si mesmos. Isto, posto que seriam, em sua visão evolucionista biológica, expressões religiosas atrasadas, prestes a serem superadas no curso natural da história.

Bastide (1971), por sua vez, apresenta os Calundus a partir de uma visão menos escatológica sobre o povo negro e suas práticas culturais, ainda que também preconceituosa. Ele entendia que senhores de escravos portugueses e seus herdeiros – sobretudo nas regiões mais rurais – eram o que hoje poderíamos estereotipar como o arquétipo dos capitalistas liberais, no que tange à lide com as/os africanas/os e suas/seus descendentes escravizadas/os: tinham interesse bastante marcado e utilitário em seu corpo, posto ser esta a principal máquina para seu trabalho. O corpo da pessoa escravizada seria, assim, um bem útil e valorizado por sua capacidade produtiva, tal qual uma máquina. Ao mesmo tempo, descartável uma vez morto. Por isso, senhores não apresentavam nenhum tipo de preocupação com a alma das pessoas escravizadas ou não brancas em geral – que mormente acreditavam não ter, ou pelo menos não igualmente aos/às brancos/as europeus/éias. Não lhes importava, portanto, que as/os africanas/os e suas/seus descendentes praticassem seus Calundus, e, junto a estes, ritos fúnebres para as/os suas/seus mortas/os. Para Bastide (1971), foi exatamente esta maneira que o português tinha de enxergar o povo negro escravizado que favoreceu a manutenção de suas religiões no Brasil, que seriam, além disso, em vários de seus rituais e facetas, puras de toda e qualquer outra influência do contexto colonial brasileiro. Assim, seriam mais propriamente religiões africanas no Brasil, do que religiões afro-brasileiras.

O autor é adepto da ideia de que haveria misturas e descaracterizações nas religiões praticadas no Brasil de origem centro-africana, ou seja, naquela que hoje é chamada, de

forma ainda colonial, religiosidade banta²⁸, ou, mais emicamente, angoleira. Estas misturas e descaracterizações não teriam surgido em função de nenhum interesse dos senhores de escravos pelas almas das/os centro-africanas/os, mas sim, para o autor, pelo fato de que suas formas religiosas seriam inferiores às das/os africanas/os oriundos do oeste-africano – sobretudo aquelas generalizadas como iorubanas, ou nagôs²⁹ – pelas quais seriam deturpadas. Trata-se da difundida ideia da superioridade nagô (nagocentrismo), que hoje é amplamente combatida. Essa interpretação está calcada no evolucionismo racial e cultural dos trabalhos do médico higienista maranhense Raimundo Nina Rodrigues, a quem Bastide tinha como importante referência, e será mais bem explicada adiante.

Para Bastide (*ibidem*), ao contrário de seu desinteresse pela alma das/os africanas/os e suas/seus descendentes, os senhores portugueses se interessavam por sua magia e por sua medicina, tanto por serem igualmente supersticiosos quanto por temerem as condições de vida que enfrentavam no Brasil Colônia, particularmente nas regiões rurais e ainda mais fortemente no início da colonização. Perigos característicos da vida no campo, como picadas de cobras e outros animais peçonhentos, malária e febres diversas, etc., ameaçavam às/aos portuguesas/es da mesma forma que às/aos africanas/os. Para tais perigos, as práticas de cura calunzeiras eram mais eficazes que as europeias. Assim, tinham espaço garantido pelos senhores para que sobrevivessem na Colônia e, inclusive, possuíam algum *status*: a magia africana era considerada superior à dos curandeiros portugueses e todas/os as/os negras/os eram vistas/os e estereotipadas/os como feiticeiras/os em potencial. Nas cidades, por outro lado, ainda segundo o sociólogo, havia menos interesse pela magia e pela medicina das/os africanas/os e suas/seus descendentes e mais intolerância contra suas práticas religiosas, que perturbariam a paz dos brancos, sendo, assim, perseguidas por instituições coloniais.

Portanto, para Bastide (*ibidem*), Calundus coloniais não apenas possuíam certa liberdade para existir, como exerciam uma função importante na vida social das regiões

²⁸ Banto ou bantu, no limite, nunca foi um povo ou etnia. Trata-se de raiz linguística. Assim, bantas seriam, na Colônia, pessoas que falavam línguas de raiz banta – uma generalização colonial eventualmente também adotada parcialmente por afrodescendentes de origem centro-africana. De minha parte, evito o uso do termo.

²⁹ Conforme J. Lorrain Matory (1998) e Silveira (2006), *strictu sensu*, iorubanas eram as pessoas originárias de Oyó, ou o povo que fundou aquele reino. Toda a região oeste-africana dominada pelo reino de Oyó até o início do século XIX ficou, então, conhecida como Iorubalândia e esta continha, além do iorubano, vários outros povos, como o ijexá e o egbá, que falavam línguas de raiz iorubá. Cabe ponderar que esta é uma história que encontra outras versões em outros autores, inclusive no que tange às origens da própria Oyó e da formação étnica do povo iorubano. Igualmente haveria outras cidades de ampla importância para a formação da Iorubalândia. De qualquer forma, nagô foi a forma como todos os povos daquela região passaram a ser chamados no Brasil a partir da diáspora, por senhores brancos e outras/os africanas/os e afrodescendentes, embora haja registros de que a palavra já existia na África com outro sentido (MATORY, 1998).

rurais do Brasil Colônia. Não interessava aos senhores portugueses reprimi-los e, mais que isto, esses mesmos e suas famílias os frequentavam na condição de clientes das/os calunzeiras/os africanas/os. Com estas e outras interações, para o autor, africanas/os no Brasil se apropriaram um pouco da cultura das/os portuguesas/es e as/os portuguesas/es também se apropriaram um pouco das práticas das/os africanas/os, em relação que teria deixado marcas perceptíveis inclusive no Brasil do pós-independência³⁰.

Noto que no texto de Bastide (*ibidem*) aparece com grande importância, ainda que indiretamente, a figura da mãe de santo (igualmente a do pai de santo), escorada em seus saberes, dentre os quais a medicina afrorreligiosa. São essas mulheres as organizadoras e lideranças de suas comunidades e as guardiãs e principais transmissoras dos saberes tradicionais calunzeiros, de modo que, buscá-los para a cura de doenças, divinação de futuro, etc., mesmo que consultando afrorreligiosas que não se identificam com o papel de mãe de santo, é usufruir de seus trabalhos e ensinamentos.

Bastide (*ibidem*), tanto no texto aqui citado como em outros, exagera ainda na descrição e caracterização de originalidade das cerimônias fúnebres africanas no Brasil. Talvez isto se deva a um vício de campo, por ter o pesquisador assistido e tomado notas em diversas destas cerimônias em Candomblés da nação Ketu (a que ele mais se aproximou) e as considerado inalteradas desde a África. Embora possa haver semelhanças, não é verdade que as cerimônias permaneçam inalteradas, principalmente porque tanto o Calundu colonial (em suas várias formas) quanto o Candomblé são, essencialmente, religiões afro-brasileiras. O contexto social brasileiro, desde o início da colonização, apresentou amplos desafios às/aos africanas/os e suas/seus descendentes, que resultaram em variadas mudanças nas práticas religiosas. Rituais internos secretos e possíveis detalhes não vistos ou considerados por Bastide, além de alguma adesão a teorias que se sobrepuseram a fatos empíricos, podem também ter alienado sua visão e conseqüente interpretação da realidade observada.

Santos (2009) e Silveira (2006) concordam entre si e oferecem uma explicação convincente sobre o porquê teria sido o Brasil Colônia um período menos intolerante contra as religiões afro-brasileiras que o Brasil independente, explicação esta que, igualmente, contextualiza a fala de Brazil (1911) e Bastide (1971). Segundo explicam, o Brasil Colônia foi administrado por Portugal em um sistema que variava entre momentos políticos de

³⁰ A linguista Yeda Pessoa Castro (2009) concorda com esta afirmação e indica que o português brasileiro é particularmente marcado por palavras oriundas de línguas centro-africanas, do tronco linguístico banto.

moderação e tirania. Nos momentos de moderação, os Calundus podiam funcionar quase sem restrições, embora nunca de forma oficial (o que não implicava em direito ao livre credo) – eram semiclandestinos. E nos momentos de tirania, eram menos tolerados e eventualmente profanados e/ou desestruturados por forças coloniais (polícia, milícias oficiais, etc.). Mas, desde que se mantivessem relativamente discretos, não atraindo demasiada atenção para seu funcionamento, durante todo o período estavam relativamente a salvo de qualquer invasão – sempre houve brechas para a sua (re)existência.

Silveira (2006) indica que diferentes fatores concorriam para a alternância entre momentos políticos de tirania e moderação contra os Calundus, abaixo organizados em cinco pontos:

- 1.

estratégia calculada, tal como Santos (2009) e Silveira (2006) indicam a partir de documentos históricos redigidos pelo Conde dos Arcos, que foi governador moderado da antiga Bahia, no início do século XIX;

4.

a senhores mais poderosos e ocupantes de postos mais elevados na administração colonial, que eram clientes de outros senhores mais importantes, sucessivamente até o senhor maior, o Rei. O território e toda a política colonial, portanto, era articulado em redes clientelistas, que tinham as irmandades oficiais como base da pirâmide social (SILVEIRA, 2006).

Os Calundus coloniais, por sua vez semiclandestinos, muitas vezes ocupavam nos microterritórios em que existiam o mesmo exato lugar das irmandades, frequentemente inclusive protegidos pelos patronos destas. Mas tinham lideranças mais queridas e respeitadas localmente, posto que mães e pais de santo calunduzeiras/os eram vistas/os como líderes legítimas/os, como autoridades factuais, e não impostas de cima a baixo (*ibidem*).

Este é, com efeito, um ponto importante sobre a organização afrorreligiosa no Brasil ainda no presente, que não deve passar despercebido. Lideranças calunduzeiras são pessoas que passaram, ao longo de anos, por um lento e gradual processo iniciático (salvo raríssimas e muitas vezes questionadas exceções), em que tomaram parte em diversas atividades dentro de suas comunidades, desde as mais simples (como faxinas) até as mais complexas (como rezas longas e elaboradas). Disso resulta que as lideranças vivenciaram experiências semelhantes aos recém iniciados, além de outras mais, ao contrário dos impostos padres católicos e patronos. Ademais, todo o processo de iniciação e crescimento religioso das lideranças calunduzeiras sempre contou com contato humano, em forma de abraços, beijos em mãos, cozimento e distribuição de alimentos, limpezas e curas com manipulação de animais, folhas e toques nos corpos das pessoas, etc. (NOGUEIRA, 2017a), algo muito distante do apartamento da relação com os líderes oficiais. Ademais, há por trás dessa liderança calunduzeira, mormente exercida por mulheres, um sentido e uma compreensão afrorreligiosa de política, sociabilidade e relações entre pessoas, que ainda sobrevive em terreiros de Candomblé. Este tópico é mais detidamente trabalhado no capítulo 3 desta tese.

Sobre a forma como me refiro às calunduzeiras e particularmente às candomblecistas, cabe ainda dizer que frequentemente a literatura especializada sobre religiões afro-brasileiras se refere às mulheres iniciadas como “sacerdotisas” – e aos homens como “sacerdotes” (*i.e.*, LANDES, 1947/1994). Todavia, durante uma etapa das minhas incursões ao campo dialoguei com a religiosa *makota* Valdina – famosa militante e liderança afrorreligiosa – que me explicou sobre a necessidade de problematizarmos e evitarmos o uso deste termo no contexto calunduzeiro, pois se trata de palavra ocidental, mais adequada para religiões europeias. A partir desta conversa passei a usar o termo “mãe candomblecista” para

religiosas iniciadas no Candomblé e com reconhecimento de senioridade em suas comunidades, ainda que não sejam mães de santo (ver NOGUEIRA, 2017a), uso que repito nesta tese (o termo mãe calundzeira é análogo). O termo “mãe de santo” (e sua contraparte “pai de santo”) segue válido para nos referirmos à liderança máxima³¹ da comunidade religiosa. Para afroreligiosas que não são candomblecistas ou para candomblecistas recém iniciadas utilizo ao longo da tese a expressão genérica “afroreligiosas iniciadas”.

Além de sua importância como líderes comunitárias, calundzeiras/os tinham grande prestígio como curandeiras/os, sendo as/os verdadeiras/os médicas/os locais. Como não havia oferta pela coroa de nenhum tipo de serviço de saúde, tal serviço ficava a cargo de instituições beneficentes, como as Santas Casas de Misericórdia. Estas eram mantidas por benfeitoras/es variadas/os, que lhes doavam recursos em troca do prestígio, que era sempre mais significativo que a doação oferecida às instituições de cura, sempre muito carentes e pouco eficazes. A medicina calundzeira, por outro lado, fluente em amplo conhecimento da flora brasileira – aprendido junto a indígenas com quem africanas/os dividiram o cativeiro no Brasil – conseguia curar variadas enfermidades. Santos (2009) e Silveira (2006) mostram que eram particularmente apreciados os conhecimentos das religiosas iniciadas para os santos das chagas, como o inquite Nsumbu. Em síntese, Calundus coloniais prosperavam na prestação de serviços que a coroa portuguesa não oferecia no Brasil.

Os cinco pontos listados acima abarcam as explicações anteriormente oferecidas por Brazil (1911) e Bastide (1971) e lhes dão um sentido contextual maior, orientando, ainda, de uma forma mais abrangente, o cenário de atuação dos Calundus coloniais. Resta ainda completar, seguindo a Silveira (2006) e Santos (2009), que a alternância entre momentos de política moderada e tirânica não se dava somente na gestão dos níveis macro (governos provinciais ou de toda a Colônia), mas também variava entre territórios menores. Assim, um gestor local de postura mais moderada poderia possibilitar que Calundus coloniais prosperassem mais em algumas cidades que em outras, com gestores de postura mais tirânica. Igualmente, senhores de escravos mais moderados poderiam consentir mais facilmente na realização de Calundus em suas fazendas que outros senhores, mais tiranos.

Consequentemente, não eram todos os senhores portugueses que concordariam em frequentar Calundus na condição de clientes, tal como insinua Bastide (1971), embora

³¹ Noto que se trata de uma liderança máxima dentre humanas/os vivas/os. Mesmo as maiores lideranças calundzeiras não estão acima das divindades e entidades cultuadas, que, nas religiões afro-brasileiras, são próximas, acessíveis (*i.e.* via jogo de búzios) e dialogam sobre a vida cotidiana das comunidades.

pudesse haver aqueles que o fizessem. A cena social, finalmente, não era tão linear quanto pressupunha esse sociólogo. Era, ao contrário, mais complexa.

Quanto à estrutura, à aparência e ao funcionamento dos Calundus coloniais, diferentes registros de viajantes e etnógrafos do Brasil Colônia ajudam a apreendê-los. Silva (2005) cita um em particular, registrado nas Minas Gerais do século XIX. O relato destaca uma cerimônia realizada em Barbacena, ao longo de uma noite, nas imediações de uma hospedaria onde o viajante que a registrou estava hospedado. Incomodado com o barulho, o mesmo decidiu queixar-se no outro dia ao dono do estabelecimento, que lhe respondeu que não imaginaria que a festa fosse incomodá-lo, ou teria pedido às/aos calunduzeiras/os que não tocassem seus atabaques naquela noite. Brazil (1911) cita este mesmo Calundu em seu trabalho e acrescenta que o ritual teria sido frequentado por negras interessadas em se entregar a “orgias” com os tropeiros viajantes que lá estiveram naquela mesma noite.

A palavra orgia é repetida várias vezes no texto do padre, que sempre retrata a religiosidade afro-brasileira como contrária aos costumes de seu tempo e à moral por ele defendida, e sempre com cunho sexual exacerbado. Santos (2009) indica que tais caracterizações eram comuns na Bahia do início do século XX, que vivenciava um período de ampla intolerância por parte de sua elite contra os Calundus em geral. Racismo religioso à parte, o relato resgatado por Brazil (1911) e por Silva (2005) é interessante por mostrar que as festas calunduzeiras ocorriam com a concordância de sua vizinhança, o que cabe perfeitamente nas explicações de Silveira (2006) resgatadas anteriormente.

A historiadora Laura de Mello e Souza (2002) – possivelmente a primeira autora a resgatar e classificar dados sobre os Calundus coloniais, identificando-os como os precursores de toda a afrorreligiosidade brasileira hodierna – apresenta, por sua vez, uma lista de vários desses Calundus antigos. Alguns, pelos dados e interpretações da autora, eram terreiros que atraíam clientela diversa, possuindo ainda diferentes filhas/os iniciadas/os e uma aparência mais próxima à de terreiros de Candomblé ou Umbanda deste século XXI – modelo que parece fazer sentido especular-se como sendo aquele que ocupava o lugar de uma igreja como centro de um microterritório. Outros vários Calundus apresentados no texto de Souza (2002), todavia, tinham aspecto de pequenos cultos familiares, de forma alguma

erguidos como templos ou mesmo atraindo clientela externa, ainda que tivessem fundamentos assentados³² e centralizassem a devoção de toda a família.

Souza (2002) relembra o terreiro liderado pela famosa mameto Luzia Pinta, fundado em Sabará, nas Minas Gerais, entre 1720 e 1740, citado também por Silva (2005) e Silveira (2006) e mormente lembrado na bibliografia sobre Calundus³³, que exemplifica os Calundus coloniais de maior apelo público. Sua mãe de santo posteriormente se tornou a única calunduzeira a ser levada a Lisboa e lá julgada pelo Tribunal da Santa Inquisição. Conforme a autora e os autores, o ritual de seu terreiro assemelhava-se ao rito angolano chamado *xinguila*, em que haveria um culto de possessão por um antepassado, com habilidade de cura.

Silveira (2006) problematiza, a partir do relato deste Calundu colonial angoleiro, que o mesmo tinha, além de invocações e louvores a divindades centro-africanas, rituais aproximados do que hoje seria a Umbanda. Justamente por isso, há provocações por parte de pesquisadoras/es contemporâneas/os, às/aos quais o autor adere, de que esta foi a verdadeira raiz daquela religião: cultos angoleiros no Brasil, sincretizados posteriormente com orixás iorubanos. Esta provocação é, com efeito, bastante sólida, posto que a Umbanda, tal qual a conhecemos no presente, foi refundada no início do século XX, em Niterói/RJ, a partir do trabalho do médium Zélio de Moraes e seu grupo de seguidoras/es e entidades. Estes/as organizaram uma nova ritualística, em que unificaram sob o nome de Umbanda aspectos e ritos de diferentes cultos já anteriormente existentes no Brasil, inclusive a hoje extinta Macumba carioca, e que tinham raízes centro-africanas (BROWN, 1994; SILVA, 2005). De minha parte, pesquisei junto com Nilo Nogueira sobre a estruturação e vestígios da antiga Cabula capixaba, provável primeira religião afro-brasileira a se destacar dos heterodoxos Calundus coloniais angoleiros e ganhar forma e nome próprio. Conforme verificamos, há indícios rituais que indicam que a Cabula influenciou a Macumba carioca que, por sua vez, influenciou a Umbanda (NOGUEIRA e NOGUEIRA, 2017).

Destaca-se no Calundu colonial de mãe Luzia Pinta e na grande maioria de todos os demais conhecidos a presença de mesclas religiosas. Silveira (2006) explica que já havia algum sincretismo entre religiões tradicionais centro-africanas e cristianismo na África, mas não se pode precisar se isto influenciou o Calundu do século XVII no Brasil. Este era

³² Assentar um fundamento ou divindade (montar um assentamento) significa trabalhar a energia em questão e direcioná-la a um elemento material específico (o assentamento).

³³ Há várias referências, inclusive de estudiosos ocupados em entender especificamente a afrorreligiosidade nas Minas Gerais. Dentre outros trabalhos disponíveis e além daqueles de Mello, Silva e Silveira, indico outros dois, publicados em periódicos conceituados: Rohde (2009) e Daibert (2015).

sincrético de qualquer forma, mantendo a organização africana, mas apresentando elementos cristãos, como o crucifixo, incorporado no Brasil ou na própria África, e indígenas, como o conhecimento do uso de plantas brasileiras. Africanas/os e indígenas se associaram no Brasil desde cedo, tendo convivido no cativeiro e em quilombos. Trocaram conhecimentos sobre técnicas de cultivo da terra e seus frutos (como a mandioca), técnicas de cura, e produção de objetos, comidas, etc., umas/uns com as/os outras/os. Portugal, por sua vez, atuou politicamente para impedir a associação de índias/os e negras/os, tendo, por exemplo, proibido seu casamento na época pombalina (SILVEIRA, 2006).

O sincretismo afro-ameríndio foi, não obstante, uma realidade no Brasil, indefectível, comprovada justamente pelo fato de que a prática religiosa centro-africana utilizou dos conhecimentos sobre a flora local, aprendidos com as/os indígenas, para se manter viva. Sincretismos de divindades e suas características também existiram. As religiões africanas, sobretudo as congo-angolanas, eram receptivas a mesclas desde a África. São religiões baseadas em elementos rituais e materiais, passadas por tradição oral. Não têm fundamentos escritos e a centralidade da vida religiosa está nos rituais. E assim, na falta dos elementos ritualísticos existentes na flora africana, foi necessário aprender a usar aqueles presentes no Brasil, com quem sabia manuseá-los (*ibidem*).

No presente, idiomas de origem centro-africana, da raiz linguística banta, são usados nos terreiros de Candomblé Angola, e aprendidos pelas/os frequentadoras/es tanto no dia a dia dos templos quanto via estudos de glossários e dicionários variados. Estes podem ser encontrados e baixados gratuitamente da Internet. Há detalhes linguísticos, todavia, que insistem em permanecer dinâmicos e apenas compreendidos pela oralidade. Exemplos são misturas das línguas quicongo, quimbundo e bacongo, parecidas por serem todas de raiz banta, mas não idênticas. A oralidade, portanto, parece resistir à modernidade dos dicionários inclusive pela mistura linguística, aceita, finalmente, pelas divindades cultuadas, que dançam ao som dos atabaques e cantigas sem se preocuparem com a língua em que as palavras são cantadas. Respondem, muito antes, à devoção das/os fiéis e à emoção passada pela orquestra de ogans que anima os rituais.

Comento, ainda sobre o conhecimento da flora local aprendido pelas/os centro-africanas/os com as/os ameríndias/os brasileiras/os, que práticas rituais contemporâneas carregam esta raiz afro-ameríndia. Aprendi em determinada ocasião com meu pai de santo, tateto Nepanji, que nunca poderíamos oferecer ao inquite das matas, Mutakalambô, folhas

de eucalipto, pois “Oxóssi não gosta de eucalipto”. Há uma sutileza no conhecimento por trás desta frase, que indica, em nossa cosmopercepção angoleira, que o eucalipto não é aceito pelas matas brasileiras. Com efeito, esta planta é exótica no Brasil e danosa às matas deste país do ponto de vista da Ecologia, pois retira demasiada água do solo, empobrecendo-o. Não coincidentemente, mãe Patrícia, de Ramós Mejia, me ensinou que no Batuque praticado na Argentina, o eucalipto é usado em rituais para o orixá Ogum – senhor da guerra e dos caminhos. E naquele país o eucalipto (a planta) não rivaliza com a flora local.

Mameto Luzia Pinta provavelmente era capaz de incorporar os inquices Nzazi, deus do trovão e da justiça³⁴, e Kaiango, deusa guerreira dos raios, bem como um/a caboclo/a³⁵. Tratava-se, também, de uma africana batizada (forçadamente batizada, conforme Pai Guiné de Aruanda) no Catolicismo ainda na África (em São Paulo de Luanda, sua cidade de origem), provavelmente tendo seus pais – um congolês e uma angolana – sido membros lá de uma irmandade católica. Veio para o Brasil escravizada, aos 12 anos, e foi aqui iniciada nos cultos a inquices. Seu Calundu, com isso, era marcadamente afro-brasileiro, e trazia elementos sincréticos com o Catolicismo que aprendeu em Angola. Trazia também possíveis elementos sincréticos com o islamismo (culto a sultões), atualmente também presentes na Umbanda, e que neste Calundu eram provavelmente oriundos da própria África, visto que a região congo-angolana já tinha contato com o mundo islâmico (SILVEIRA, 2006).

A descrição do Calundu de mameto Luzia Pinta me é de especial interesse pessoal, posto que apresenta inegáveis semelhanças com minha casa de Umbanda e Candomblé, localizada na periferia de Belo Horizonte/MG. O Calundu colonial daquela mãe de santo foi uma expressão importante dos antigos Cultos às Almas³⁶ mineiros, tradição da qual meu terreiro também descende. E a poucos quilômetros de nosso endereço está a cidade de Sabará/MG. Em meu terreiro, também cultuamos divindades congo-angolanas, que ali começaram a ser reverenciados na tradição Moxicongo do Candomblé Angola, a partir dos desígnios de Pai Guiné de Aruanda. Como mameto Luzia Pinta, também cultuamos caboclas/os, tanto em sessões de Umbanda quanto em rituais hodiernamente conhecidos

³⁴ Quarta-feira é o dia da semana de Tat’etu Nzazi, ou seja, da própria justiça, sendo, portanto, o dia preferido pelo povo de santo no presente para tomar as ruas e outros espaços públicos em protestos por seus direitos.

³⁵ As entidades chamadas de caboclas/os são espíritos de indígenas brasileiras/os, geralmente – mas não necessariamente – associadas/os com a época da colonização do país, que retornam aos terreiros das religiões afro-brasileiras para atender pessoas, mormente em rituais de cura.

³⁶ Esta é uma denominação mineira, genérica, que substituiu Calundu em um momento mais recente da história afrorreligiosa daquele estado. O termo é ainda (raramente) usado por minha família de santo para falar dos cultos do passado, mas já há anos está em desuso.

como Candomblés de Caboclo, ou Toques para Caboclos – que serão mais detalhadamente explicados mais adiante neste capítulo. Finalmente, também sofremos com o racismo religioso existente nas Minas Gerais, ainda que já não seja mais a antiga inquisição católica.

A maior diferença existente entre o Calundu da minha comunidade de terreiro e o da mameto Luzia Pinta está, portanto, na adaptação à temporalidade cronológica de cada um, com (re)leituras e (re)significações da afroreligiosidade próprias de cada tempo. Calundus coloniais, como o de mãe Luzia, cultuavam menos divindades e antepassados, e provavelmente tinham menos seguidoras/es iniciadas/os do que os atuais Candomblés e Umbandas. Além disso, os terreiros também eram menores em tamanho, funcionando em residências (misturado com a casa das lideranças, com acesso público controlado, ainda que permitido), o que já raramente ocorre com o Candomblé³⁷ (que mantém em sua organização o caráter doméstico, mas possui espaços mais divididos e realiza grandes festas e rituais totalmente abertos ao público). Contudo, Nzazi e Kaiango ainda dançam ao som de atabaques em nosso barracão³⁸ – inclusive sou pessoalmente filho de Nzazi e amadrinhado por Kaiango³⁹. Igualmente, caboclas/os e demais antepassados oferecem sua medicina às/aos frequentadoras/es do nosso templo, que se tornou conhecido a princípio – quando tocávamos somente Umbanda e não tínhamos assentado os fundamentos candomblecistas – justamente, pelo trabalho das/os afroreligiosas/os em parceria com estas entidades. A história, portanto, parece repetir-se em Belo Horizonte/MG, ainda que a colonialidade do ser – consequentemente da experiência humana – no Brasil insista em tentar apagar seus traços. Com efeito, perguntei em conversa a Pai Guiné de Aruanda sobre esta coincidência, ao que nosso mentor me respondeu que, embora não haja ligações entre o terreiro de mameto Luzia Pinta e nossa casa, “coincidências não existem”.

Conforme Silveira (2006), os dados reunidos sobre os Calundus coloniais apontam para uma conclusão importante: estes eram cultos domésticos, realizados com certa discrição (eram conhecidos, mas contidos e pequenos quando comparados ao Candomblé) dentro da casa de algum benfeitor importante (ou sob sua proteção), ainda que a casa não servisse somente para residência. O antropólogo descreve um Calundu que era realizado a céu aberto,

³⁷ Entre o povo de santo é possível encontrar relatos sobre Candomblés que funcionam em espaços domésticos, com terreiros se confundindo com a residência das mães de santo, que, ademais, fecham as portas da sua casa ao público externo. Esta é uma situação rara. Candomblés comumente funcionam em edificações exclusivas ou adjacentes às residências de suas lideranças, o que favorece a realização de rituais públicos.

³⁸ Termo êmico que se refere ao salão principal de um terreiro de Candomblé.

³⁹ Nos ritos da minha confirmação como ogan fui amadrinhado pela inquite Kaiango.

mesmo assim, provavelmente na fazenda de algum senhor. Nenhum Calundu colonial documentado era realizado dentro de uma senzala, tal qual Silva (2005) indica ter sido a regra, ainda que, especulativamente, seja possível imaginar que em algum lugar isso possa ter ocorrido. Além disso, embora praticados em casa e mormente discretamente, alguns Calundus coloniais já tinham vocação de religião aberta ao público externo, havendo terreiros que já contavam com várias/os iniciadas/os.

Ainda conforme Silveira (2006), o sincretismo com o Catolicismo não foi uma característica presente apenas nos Calundus coloniais angoleiros. Também os jejes apresentaram tal mistura – e, posteriormente, os nagôs. Os angoleiros, por outro lado, teriam sido os únicos a se sincretizarem diretamente com religiões indígenas – o culto às/aos caboclas/os, para o autor, chegou nas tradições iorubanas apenas no século XX, tendo sido aprendido junto às/aos angoleiras/os (ou seja, o sincretismo afro-indígena chega nessas tradições, mas por influência dos angoleiros). Esta observação, acrescento, precisa ser contextualizada aos Calundus coloniais afro-baianos e afro-mineiros, pois dentre as religiões afro-maranhenses, de ampla influência jeje, há grande sincretismo com cultos ameríndios, que é, ao que indicam seus praticantes, resultado do contato direto destes povos. Talvez este não esteja presente, ou não em grande medida, particularmente no manuseio de folhas, como no universo congo-angolano-brasileiro. Mas está, sim, presente na estética e prática religiosa como um todo, bem como na marcante presença de caboclas/os entre as entidades cultuadas. Igualmente, cabe ponderar que algumas afirmações do autor podem não ser exatas, embora analiticamente ricas e cumprindo com o objetivo de apresentar uma narrativa histórica confiável. Por exemplo, a tradição do Candomblé do Alaketu, que é nagô e anterior ao século XX, dá conta de cultos a caboclos desde a fundação da casa.

Silveira (2006) destaca ainda outra diferença de Calundus coloniais angoleiros e jejes para os iorubanos, que ainda hoje pode ser vista em alguns Candomblés: os assentamentos dos dois primeiros eram feitos no mato e dos terceiros dentro da casa, no mesmo salão do culto. Mas diferenças à parte, Calundus coloniais tendiam a agregar africanas/os e afrodescendentes de etnias diferentes – tal como também veio a ocorrer com o Candomblé – mantendo como característica central do culto a religião do grupo étnico mais poderoso ou da/do líder mais importante. Ainda assim, desde o início houve misturas de etnias, bem como de africanas/os e crioulas/os, e de negras/os e brancas/os portuguesas/es que aderiam aos cultos (alguns, inclusive, homens poderosos e possivelmente suas mulheres).

Os sistemas religiosos africanos – e, a partir deles, os afro-brasileiros – são, finalmente, abertos. A absorção de elementos de outras origens nunca foi um problema, ainda que estes fossem reinterpretados. A identidade dos cultos não está na pureza de sua origem, mas na riqueza e alcance de sua linguagem ritual.

Os relatos dos Calundus coloniais são importantes como informação de pesquisa, pois afirmam, primeiro, que a religiosidade afro-brasileira se organizava neste país desde, pelo menos, a primeira metade do século XVII; e, segundo, que se recriou e transformou com o Brasil ao longo do tempo, saindo das fazendas do início da colonização para os subúrbios deste século XXI. Visto a pluralidade de religiões afro-brasileiras que encontramos no Brasil hodierno, que não é oriunda de apenas uma região brasileira, tem-se que essa longa resignificação ocorreu por todo o país. Cada região brasileira ofereceu contextos e desafios particulares para os cultos realizados pelas/os africanas/os e suas/seus descendentes. Distintos sincretismos foram elaborados. Igualmente, cada região recebeu diferentes grupos étnicos africanos, em quantidades variadas e que aqui no Brasil passaram a ser liderados por pessoas também variadas. Foram todos esses elementos, em conjunto, que se somaram e inter-relacionaram para a organização das diferentes religiões afro-brasileiras do presente – dos diferentes Calundus atuais. E dentre todas, na Bahia, foi criada no início do século XIX a que talvez seja, ao lado da Umbanda e do Tambor de Mina, a mais conhecida de todas: o Candomblé.

1.2 Candomblé: uma religião afro-baiana

O Candomblé, da forma como o reconhecemos hoje, conforme indica a tradição oral comumente referida pelo povo de santo, foi criado como religião na Bahia, entre os séculos XVIII e XIX. Seus primeiros fundamentos foram assentados no Calundu colonial, tanto por ter surgido do contexto calunduzeiro anterior e ser um dos herdeiros da linguagem ritual que séculos antes já vinha sendo recriada no Brasil, quanto porque os primeiros terreiros candomblecistas foram montados inicialmente como Calundus coloniais. Ainda assim, diversos elementos concorreram para a sua criação.

Silva (2005) sugere que Candomblés surgiram de maneira algo espontânea dos Calundus coloniais, como se aqueles fossem uma especialização/evolução desses. Souza (2002) reconhece haver uma inclinação na bibliografia sobre os primeiros Calundus a

considerá-los como o modelo do qual os Candomblés diretamente se desenvolveram, mas relembra que aquelas manifestações religiosas eram diversas e bastante heterodoxas na Colônia para terem se transformado espontaneamente em Candomblés. Isso, ainda que considere que os Calundus coloniais foram a base a partir da qual todas as hodiernas religiões afro-brasileiras se originaram. O ponto aqui é não tomar como Candomblés como um desdobramento lógico/natural dos primeiros Calundus. O que implica que outros elementos também contribuíram para a sua criação. Silveira (2006), finalmente, afirma que essa não foi gradual ou acidental, conforme parece sugerir o fato de que a palavra “candomblé” começara a ser usada por volta do mesmo século XIX na Bahia, como sinônimo de Calundu, ou de que tradições afroreligiosas já existentes no Brasil desde a chegada das/os primeiras/os centro-africanas/os resistem – mesmo que ressignificadas – em terreiros do século XXI.

Este autor defende que a organização do Candomblé em moldes mais próximos da forma como é praticado no presente – chamo atenção para o fato de que religiões afro-brasileiras são dinâmicas e, mesmo com saberes e tradições originalmente organizados no passado, não são mantidas rígidas; mãe Mabeji referiu-se a isso especificamente me dizendo que “cada casa [(terreiro)] tem seu tempo” e, com isso, sua tradição – foi o resultado do esforço planejado e cuidadoso de um grupo de africanas e africanos, lideradas pela lendária religiosa conhecida como Iyá Nassô. Conforme Silveira (2006), essa foi a primeira mãe de santo candomblecista do terreiro que hoje recebe seu nome, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, também conhecido como Casa Branca do Engenho Velho, de Salvador/BA, que para o autor pode ser considerado como o primeiro de todos os Candomblés.

O livro de Renato da Silveira sobre a estruturação do terreiro de Iyá Nassô é, possivelmente, a fonte escrita mais confiável e completa sobre o início do Candomblé. Todavia, contradições várias à história que narra são encontradas na tradição oral, que não pode ser ignorada e que não é conclusiva sobre qual teria sido o primeiro terreiro. Tampouco sobre qual data teria sido fundado. Ademais, ainda que Salvador/BA seja uma cidade de referência importante para a origem da religião, também, dentre outras, as antigas casas do Recôncavo baiano são lembradas pela tradição oral. Santos (2009), por sua vez, cita algumas dessas, que se estruturaram independentemente daquelas outras de Salvador/BA. Assim, a história narrada por Silveira (2006) pode com menos restrições ser considerada como aquela

das “grandes casas” baianas, que se tornaram mais famosas e midiáticas. A primeira das “grandes casas”, portanto, teria sido a Casa Branca.

A mãe de santo Iyá Nassô era iorubana e o Candomblé moldado a partir de seu terreiro foi aquele da nação Ketu. Isso não implica que o Candomblé, como religião e modo de vida, seja nagô, algo que no passado, reiteradamente, foi sugerido pela bibliografia sobre religiões afro-brasileiras. Faço finca-pé sobre este ponto antes de prosseguir, buscando evitar uma confusão anterior à leitura deste item, e explicito: afirmar que a primeira “grande casa” de Candomblé tal qual conhecemos no presente era nagô não é o mesmo que dizer, de maneira alguma, que todas as tradições candomblecistas sejam nagôs. É importante separar, apenas para melhor entendimento, forma/organização do terreiro e tradição/conteúdo – disso também decorre a importância de se atentar à tradição oral e a todas as suas contradições e à estruturação calundzeira dessa religião. A este último ponto voltarei no próximo item deste capítulo.

A pessoa de Iyá Nassô é comumente lembrada como grande mãe fundadora na tradição oral das comunidades dos terreiros de Candomblé Ketu, justamente aquele iniciado com a Casa Branca. Vários templos desta nação religiosa foram imortalizados pela mídia baiana ao longo do século XX e suas tradições foram igualmente as mais lembradas pela bibliografia mais consultada das Ciências Sociais. Várias das autoras/es consideradas/os clássicas/os no estudo do Candomblé, como Nina Rodrigues, Bastide e o antropólogo e babalaô Pierre Verger, centraram seus trabalhos especificamente nos terreiros de Ketu. E mesmo o cientista social Edison Carneiro, em seu livro *Negros Bantos*, considerado clássico no estudo do Candomblé Angola e do Candomblé de Caboclo, faz diversas referências ao Candomblé nagô da nação Ketu (CARNEIRO, 1937/1991).

O trabalho mais detalhista do ponto de vista histórico, todavia, sobre a criação do Candomblé liderado por Iyá Nassô, é o de Silveira (2006). Este apresenta algumas hipóteses operando como fatos. Trata-se de uma reconstrução histórica com aproximações e deduções, com o que parte da narrativa pode não ser exata, o que é reconhecido pelo autor – e há outras versões para a mesma história, conhecidas e conflitantes entre si (CASTILLO E PARÉS, 2007). Ainda assim, além de pesquisa densa em fontes históricas, como os arquivos da inquisição católico-portuguesa, Silveira pôde construir em cima do que as/os autoras/es clássicas/os falaram, além de ter consultado outros/as vários/as contemporâneos/as. Sua

versão sobre a fundação do terreiro da Barroquinha, antiga Casa Branca, é, assim, útil nesta tese para a explanação da criação do Candomblé e do contexto em que essa se deu.

Segundo Silveira (*op. cit.*), o terreiro da Barroquinha começou como um Calundu colonial, criado em sua residência por uma mãe de santo iniciada para o orixá Odé, senhor da caça e das matas, a partir da mesma base de conhecimentos e expertise calunduzeira anteriormente desenvolvida pelos povos centro-africanos e transmitida ao povo jeje – e deste ao nagô. Essa religiosa provavelmente se chamava – ou era conhecida como – Adetá e teria frequentado alguns Calundus coloniais jejes antes de iniciar o seu próprio. Era africana do reino de Ketu⁴⁰ e veio parar no Brasil na condição de escrava. Na África, integrava a companhia real de duas princesas gêmeas de Ketu, da dinastia Arô, Otampê Ojarô e Obokô Mixôbi. A companhia real, com as princesas, foi capturada pelo exército daomeano e negociada com traficantes de pessoas no fim do século XVIII, e vendida ao Brasil.

O fim do século XVIII e início do século XIX observou a chegada em Salvador/BA de grande contingente de pessoas escravizadas da região do oeste africano. Os séculos anteriores viram crescer gradativamente o contingente populacional centro-africano, mas que em Salvador/BA se viu ser superado em número de pessoas oeste-africanas naquele momento. Impedimentos ingleses ao tráfico negreiro entre Brasil e África central e outras disputas europeias naquele continente explicam o porquê de os senhores luso-brasileiros passarem a comprar pessoas de outros portos africanos e por vezes clandestinamente (SILVEIRA, 2006 e SANTOS, 2009). Em outras palavras, e para que não passe despercebidamente, as dinâmicas e a expansão do capitalismo europeu, que já se industrializava na virada do século XVIII para o XIX, condicionaram o tráfico negreiro luso-brasileiro e conseqüente chegada de africanos escravizados ao Brasil.

Além disso, as várias disputas e a guerra aberta entre os impérios africanos de Oyó – da qual o reino de Ketu fazia parte –, Daomé – cuja herança ritual tem importância central para a nação afroreligiosa Jeje – e ainda outros inimigos oeste-africanos, como povos islamizados fundamentalistas, explicam a maior disponibilidade de pessoas para o tráfico negreiro daquela época na região. Grande parte destas pessoas aportaram no Brasil e muitas na Bahia (SILVEIRA, 2006).

⁴⁰ Silveira (2006) afirma peremptoriamente que o povo de Ketu era etnicamente nagô, argumento que encontra várias rechaças na bibliografia geral sobre africanas/os e sua diáspora (independentemente de religiões). De minha parte, não sigo a Silveira nesta defesa. Sigo, como indiquei anteriormente, com J. Lorand Matory (1998). Este afirma que o corpo sacerdotal do reino de Ketu era em maioria da etnia egbá. De qualquer forma, pessoas de Ketu ficaram amplamente conhecidas como nagôs no Brasil, ou, posteriormente, sinonimamente, iorubanas.

Poucos/as africanos/as originários/as de Ketu, como mãe Adetá, todavia, foram capturados/as, escravizados/as e vendidos/as. O reino de Ketu era pacífico e não se localizava em uma região de interesse para os daomeanos. Ainda assim, era um dos pilares do Império de Oyó e possuía entre seus habitantes um corpo de religiosos bastante conceituado por toda a Iorubalândia, famoso como guardião dos saberes dos cultos tradicionais dos orixás. Neste sentido, a chegada das princesas Arô a Salvador/BA significou a ascensão do povo de Ketu como liderança entre as/os diversas/os nagôs já presentes na cidade, que passaram a vê-lo como referência política e religiosa. Representou também uma grande oportunidade para o início de um intercâmbio político clandestino entre o Império de Oyó e nagôs de Salvador/BA. Esse império estava naquele momento (fim do século XVIII, início do XIX) em decadência na África, perdendo as guerras que disputava, e veio a cair no século XIX. Salvador/BA, assim, foi vista como um local oportuno para reestruturá-lo, ainda que em novos termos e além-mar (*ibidem*).

Seria necessário mais que apenas boa vontade, uma liderança reconhecida e um Calundu colonial em Salvador/BA para se unir um contingente populacional com poucos recursos materiais, dividido entre africanas/os e algumas/uns crioulas/os escravizadas/os e livres, em um país terceiro, que tinha regras sociais próprias. Minimamente, era preciso alguma capacidade de organização coletiva oficialmente reconhecida e permitida no Brasil. Isto existia com as irmandades católicas negras na Cidade da Bahia (atual Salvador/BA) e as brechas estruturais que ofereciam a afroreligiosas/os. Houve uma em particular, que se reunia na Igreja da Barroquinha, em bairro negro da região central da cidade, que já era àquele tempo capaz de atrair e organizar grande contingente populacional iorubano: a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios (*ibidem*).

Mãe Adetá, Otampê Ojarô e Obokô Mixôbi provavelmente se filiaram a essa irmandade. Já alforriadas, viviam na região da Igreja da Barroquinha, razão pela qual o Calundu de mãe Adetá foi aberto em suas proximidades. Em um segundo momento, as gêmeas retornaram à África – onde Otampê Ojarô se casou. Mãe Adetá, por sua vez, permaneceu no Brasil e viu seu Calundu ser transferido para um terreno arrendado pelas/os confrades da irmandade, localizado atrás da Igreja da Barroquinha (nos fundos), possivelmente no início da década de 1810. Também nesta década a mãe de santo veio a falecer, tendo sido substituída no governo do Calundu por Iyá Akalá. De volta ao Brasil e descontentes com esta sucessão, Otampê Ojarô, seu marido Babá Láji, e Obokô Mixôbi se

mudaram para o bairro hoje chamado Luís Anselmo e fundaram o terreiro do Alaketu – Ilê Maroíá Láji, ainda existente no mesmo endereço (*ibidem*)⁴¹.

Iyá Akalá era uma religiosa iniciada para o orixá Airá, divindade velha que se veste de branco (cor da Casa Branca) e pertence à linhagem de Xangô, sendo, portanto, um senhor⁴² da justiça. O orixá foi por ela assentado junto a Odé no Calundu da Igreja da Barroquinha, que assim se complexifica. Na mesma época o terreiro passou a atrair mais pessoas, todas/os confrades da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, que o protegia e com a qual – intencionalmente – começava a se confundir. Tratava-se de um momento de política moderada na gestão pública baiana, no qual a irmandade soube articular-se bem, com patronos poderosos – inclusive com o então governador da província da Bahia, o Conde dos Arcos – e prosperar. Mais africanas/os nagôs e algumas/uns afrodescendentes, além de outros grupos étnicos minoritários com quem tinham boas relações, foram atraídas/os pela irmandade e passaram a se reunir na Barroquinha. Ciente deste movimento, o Império iorubano na África começou a enviar representantes com altos cargos ao Brasil, clandestinamente, para auxiliar na organização dessas pessoas. Foi nessa leva de notáveis que chegou ao Brasil Iyá Nassô (*ibidem*).

A chegada desta mãe de santo ao país teve um peso que não pode ser ignorado. O Império de Oyó, na África, era formado por um conjunto de reinos dominados militarmente pelo reino de Oyó – daí Império de Oyó. Cada reino tinha sua organização interna, história, linhagens reais, etnias e, finalmente, divindades, rituais religiosos e lideranças religiosas próprias. Nesta lógica, Iyá Nassô era o título – feito nome – atribuído à principal religiosa do orixá Xangô, divindade da dinastia real de Oyó e tido como um dos antepassados fundadores daquele reino. Seu culto era, portanto, central em todo o império, com o que Iyá Nassô era uma alta funcionária do governo, além de ser a principal liderança da sociedade feminina Gèlèdè, organização social iorubana que tinha como papel político, dentre outros, a manutenção e reprodução da pluralidade e diversidade – inclusive política – iorubana⁴³.

⁴¹ Noto que a tradição oral do terreiro do Alaketu não nega essa contenda, mas indica datas anteriores, supostamente respaldadas por documentos, que indicariam que a aquele Candomblé é anterior ao terreiro da Barroquinha.

⁴² Silveira (2006) problematiza que a este tempo o orixá era possivelmente visto como feminino. Ou seja, seria uma senhora da justiça e não um senhor. Esta compreensão se alterou e hoje em dia Airá (ou Xangô Airá) é um deus masculino.

⁴³ Silveira (2006) se refere a este papel político como o de preservação da “democracia iorubana”, termo que evito por considerá-lo fora de contexto no antigo e africano (não grego) Reino/Império de Oyó. Ainda assim, seu uso pelo autor serve como alegoria para pensarmos em um arranjo social inclusivo e plural.

Ou seja, a gestão dos rituais sociais públicos pensados para harmonizar todos os diferentes povos nagôs no império. Sua presença no Brasil não poderia, assim, passar despercebida, tampouco ser entendida como acidental. Pelo contrário, Iyá Nassô foi enviada pelo imperador, o Alaafin de Oyó, para organizar o culto de Xangô neste país e, a partir disto, unificar todas/os as/os iorubanas/os nesta nova terra (*ibidem*).

Além de seu alto cargo e função estratégica tanto política como religiosa – a separação cartesiana de política e religião preconizada no ocidente moderno não existia na África do início do século XIX ou, pelo menos, não naquela região – Iya Nassô tinha acesso a recursos e veio ao Brasil acompanhada de delegação formada por altas/os políticas/os e religiosas/os enviadas/os pelo Alaafin de Oyó especificamente para auxiliá-la em sua tarefa. Pessoas como o essá (alto ministro) Bamboxê Obitikô, que tinha o cargo de oluô na Iorubalândia, ou seja, o líder dos babalaôs da antiga tradição iorubá, os pais do segredo, religiosos responsáveis pela divinação do futuro, àquele tempo centrais para a fundação de templos religiosos iorubanos. Assim, quando assume o lugar de mãe de santo do Calundu da Igreja da Barroquinha, logo após a morte de Iyá Akalá, inicia com seus auxiliares um grande trabalho, sem precedente em nenhum lugar do mundo, que resultou na criação do que hoje entendemos como Candomblé (*ibidem*).

Sumarizo, ainda seguindo a Silveira (*ibidem*), os principais pilares desse trabalho:

iniciadas/os, e que garante, portanto, que todos os orixás serão lembrados e reverenciados. Trata-se de uma liturgia igualitária, que remete às festividades Gèlèdè e que assegurou na Barroquinha a inclusão do mais divino de todos os povos reunidos naquele terreiro em suas principais atividades públicas⁴⁴;

do terreiro e de suas filiais. O vínculo de santo demanda as mesmas relações de família, comunidade e solidariedade que o vínculo sanguíneo⁴⁵;

outras religiões afro-brasileiras, *i.e.* Batuque do Rio Grande do Sul. Igualmente, a mesma estrutura poderia ser mantida, mas se significar com as tradições de outras nações afroreligiosas. A grande inovação do Candomblé nascido na Barroquinha foi, portanto, a forma de se organizar o terreiro, seus adeptos, ritos, etc. Tudo isso é imiscuído de sentido ritual, de tradição. Mas a tradição é mais variada, potente e dinâmica do que este modelo.

Finalmente, Silveira (2006) nos lembra que o Candomblé de Iyá Nassô foi fundado na Barroquinha, no centro de Salvador/BA, mas já não se localiza mais neste endereço. Mudou-se para o Engenho Velho da Federação, bairro que era distante do centro da cidade no século XIX. A razão da mudança, finalmente, foi a perseguição sofrida pelo terreiro na Barroquinha quando a política soteropolitana mudou de moderada para tirânica e as alianças políticas da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios com senhores brancos já não mais foram suficientes para lhe garantir o controle da Igreja da Barroquinha.

Isso ocorreu já sob um Brasil independente de Portugal, que viu iniciar com o imperador Dom Pedro I um processo modernizador⁴⁶ racista, em que pessoas não brancas e toda a sua cultura passaram a ocupar o lugar simbólico do atraso, do primitivo, que deveria ser expurgado do Brasil moderno que se buscava construir. Neste Brasil, não havia espaço para representações ou reminiscências culturais negras nas cidades – preferencialmente em nenhum lugar do país – tampouco para a prática religiosa afro-brasileira, agora muito menos tolerada e ainda mais restrita juridicamente. Sem lugar nos centros, vários terreiros nestes localizados se extinguíram ou migraram para as periferias (SILVEIRA, 2006 e SANTOS, 2009). Foi a partir desses locais que, àquela época, afroreligiosas/os encontraram as maiores brechas na estrutura social para manterem vivas suas tradições religiosas.

Já se verificava, portanto, sob Dom Pedro I, o esboço do que se anunciava como construção de um Estado-nação e, com ele, da colonial modernidade brasileira. O país não era mais colônia portuguesa, mas a estrutura racista (e igualmente sexista) implantada pela colonização permaneceu existente. Para além disso, intensificou-se, para o desapontamento dos/as afrodescendentes que apoiaram, formaram milícias e lutaram ao lado das elites brancas brasileiras em batalhas pela independência contra tropas portuguesas (SILVEIRA, 2006; SANTOS, 2009).

⁴⁶ A ocupação e civilização (ação de civilizar) do Brasil começa com a Colônia. Todavia, não era interesse de Portugal fazer do Brasil um país independente de forma alguma. Não se buscava criar por aqui um Estado-nação moderno. Este processo foi iniciado com o Imperador Dom Pedro I.

Onde no passado funcionava a Igreja da Barroquinha hoje funciona um museu. Externamente, o edifício ainda tem a fachada da igreja, mas foi internamente modificado para funcionar como um centro de eventos e não mais templo religioso. Nos fundos, onde ficava o barracão do terreiro de Iya Nassô, há um prédio com estacionamento de carros, que pertence a um hotel, localizado no bairro da Barroquinha. Do antigo terreiro, portanto, mesmo o espaço aberto e possíveis vestígios soterrados atrás da igreja já não podem mais ser recuperados. A figura 01 a seguir, uma foto de dezembro de 2016, mostra a fachada da igreja com a construção do estacionamento aos fundos (envelopada em lona preta).



Figura 01: Igreja da Barroquinha em dezembro de 2016
Detalhe aos fundos, coberto por lona preta, edifício de estacionamentos sendo construído no local onde ficava o terreiro da Barroquinha

Fonte: dados de pesquisa. Foto tirada pelo autor desta tese.

A mudança do Candomblé da Barroquinha para a periferia significou uma importante transformação na organização religiosa construída por Iyá Nassô, que, conforme Silveira (2006), foi quem levou e assentou os fundamentos de seu terreiro no Engenho Velho da Federação, acompanhada por Bamboxê Obitikô. Esta versão não é confirmada pela linguista Lisa Earl Castillo e pelo antropólogo Luís Nicolau Parés (2007), que indicam não haver confirmação da passagem daquela mãe de santo pelo atual endereço do terreiro. A própria tradição oral da casa tampouco confirma essa informação. Seja como for, a transformação

representada pela mudança de endereço foi aquela de um templo religioso central, pensado para unificar todo o povo iorubano e seus aliados, e recriar seu império no Brasil, configurando algo como uma religião pública iorubano-brasileira neste país; para um templo religioso periférico e de menor importância política, que junto a outros Calundus resiste heroicamente, guardando algumas das tradições mais importantes das/os iorubanas/os e suas/seus aliadas/os que tiveram a infelicidade de ser escravizadas/os no Brasil (SILVEIRA, 2006). Esta seria, ainda, a grande vocação do Candomblé Ketu e, de forma análoga, do Candomblé Angola para as tradições religiosas das/os centro-africanas/os e do Candomblé Jeje para as tradições religiosas jejes. Igualmente, das demais religiões afro-brasileiras para toda a vasta tradição afrorreligiosa reorganizada no Brasil.

Resgatada a história do Candomblé da Barroquinha a partir de Silveira (2006), retorno à minha ponderação do início deste item e pontuo que a mesma é, também, a história da criação do Candomblé Ketu. Surge, portanto, uma pergunta a ser respondida ainda neste capítulo, qual seja: como foi criado o Candomblé Angola?

1.3 O Candomblé Angola

Silveira (2006) e Santos (2009) indicam que, com o crescimento das dificuldades do povo negro na Bahia do século XIX, cresceu também a solidariedade entre estas pessoas. Terreiros e quilombos, muitas vezes escondidos do poder público e dos senhores brancos, instalados nas periferias da Cidade da Bahia e outras, tornaram-se refúgios para todo o povo negro e, ao mesmo tempo, células dentro de grandes e dinâmicas redes de auxílio e preservação de costumes africanos. Esse arranjo solidário conviveu com rivalidades também existentes entre o povo negro, que se viram, não obstante, favorecidas por relatos historiográficos e pela bibliografia das Ciências Sociais.

Rivalidade e solidariedade são forças criadoras/transformadoras. Fenômenos sociais surgem de ambos os processos, que existem em interconexão e são capazes de marcar as vidas de grandes e heterogêneos grupos de pessoas. Não se pode negar, sendo assim, que as rivalidades existentes entre o povo negro na Bahia do século XIX deixaram suas marcas. Neste trabalho, todavia, chamo a atenção, junto a Silveira (2006) e Santos (2009), para o fato de que a solidariedade foi ainda mais marcante dentre estas pessoas. E postulo que foi a

partir desta solidariedade entre negras/os, entre calundzeiras/os particularmente, que o Candomblé Angola foi criado.

Este postulado é hipotético, mas traz elementos que lhe dão solidez. Por exemplo, em Silveira (2006), encontramos relatos de cultos a orixás nagôs, como Iroko, ligado ao tempo, que foram estruturados no Brasil a partir da ajuda de calundzeiras/os angoleiras/os que cultuam o tempo na forma do inquite Ktembu. Devido às constantes guerras na região iorubana na África e à destruição causada pela escravidão no Brasil, o culto ao tempo foi perdido entre as/os nagôs, sobretudo por nunca ter sido decisivamente estruturado – Iroko não era um orixá, mas sim uma árvore sagrada, a gameleira branca para o atual Candomblé Ketu (ou, quando presente, a própria árvore *iroko*). Em Salvador/BA, contudo, o tempo era uma divindade preservada pelas/os angoleiras/os – para quem é central – que não somente dominavam seu culto como também toda a técnica para montar seu assentamento. Em ação solidária, estes conhecimentos foram compartilhados com jejes e, por meio dessas/es, junto a angoleiras/os, com nagôs, e dessa interação foi criado o culto a Iroko como orixá (os jejes, por sua vez, estruturam o culto ao vodum Loko).

Este exemplo indica claramente que técnicas de cultos foram intercambiadas entre centro-africanas/os e oeste-africanas/os, grupos de pessoas de tradições culturais, compreensões de mundo e mesmo línguas originalmente muito distintas (inclusive há amplas diferenças internas em cada um dos grupos), mas que foram capazes de trocar entre si conhecimentos sofisticados, como aquele sobre como montar o assentamento de uma divindade específica (mesmo que haja releituras e resistam diferenças entre nações), com todos os complexos rituais que envolve. Conhecimentos, além disso, que muitas vezes são secretos e que não poderiam ser trocados sem a existência de confiança entre os povos e o reconhecimento por essas pessoas das diversas religiosidades centro e oeste-africanas como fundantes de Calundus. Ademais do intercâmbio de técnicas de culto, que com efeito já não era novidade desde que o Calundu colonial criado por centro-africanas/os com a participação de indígenas e foi aprendido/absorvido por jejes e nagôs, reitero que religiosas/os africanas/os da Salvador/BA do século XIX intercambiavam visitas e vivências em terreiros. Silva (2005) concorda com esta argumentação e afirma que as influências mútuas entre tradições centro e oeste-africanas foram centrais para as conformações dos Candomblés de todas as nações, das formas como são praticados no presente. Mesmo ao longo do século

XX, conforme me explicou mameto Mabeji, intercâmbios solidários entre religiosas/os de diferentes nações continuaram acontecendo, embora estejam mais escassos no presente.

Intercâmbios e transmissões de conhecimentos afroreligiosos, acrescento, não aconteceram somente na Bahia. Como exemplo, o antropólogo Marcelo Tadwal (2016) relata que a hipótese mais provável para a criação do Batuque é aquela que indica que essa religião foi criada por uma mãe de santo xangozeira (praticante do Xangô do Recife) em interação com calundzeiras/os de origem centro e oeste-africana no Rio Grande do Sul, para onde aquela senhora havia migrado do Pernambuco. O autor indica que essa é a hipótese considerada como a mais provável justamente porque as técnicas para se assentar santos no Batuque são semelhantes às do Xangô do Recife – e diferentes dos Candomblés.

Minha hipótese, portanto, é a de que em meio a toda esta experiência de interação entre povos, já na segunda metade do século XIX, o Candomblé, como forma religiosa (não como nome ou tradição religiosa – reitero que tradições afroreligiosas já existiam no Brasil e que a palavra Candomblé já vinha sendo usada para designar Calundu antes do século XIX), foi absorvido por calundzeiras/os angoleiras/os. Com isso e a partir da iniciativa deliberada destas/es religiosas/os, foi criado o Candomblé Angola.

A expressão “forma religiosa” é aqui deliberada, posto que minha hipótese se fortalece com a analogia explicativa forma e conteúdo. No Candomblé, a forma é a organização do espaço da casa religiosa e da liturgia ritual conforme o modelo que ficou mais conhecido a partir das “grandes casas” – independentemente de qual tenha sido o primeiro terreiro a adotá-lo – como a Casa Branca. Ou seja, com o *xirê* incluindo e saudando a diversos santos, os variados assentamentos cuidadosamente montados no terreiro, o barracão separado da residência da mãe de santo (mesmo quando contíguo e ainda que no presente vários Candomblés reúnam residências, casas de santo, salões de cerimônias e outros espaços em seus terrenos), etc. A forma não é aleatória, cabe enfatizar, havendo razões específicas para que seja tal como é, o que, no caso do Candomblé segue a critérios político-religiosos. O conteúdo, por sua vez, serão as variadas tradições afroreligiosas vivenciadas no espaço, sob o comando da mãe de santo e que herdaram todo o conhecimento religioso afro-brasileiro construído e atualizado desde os primeiros Calundus coloniais, que é imensuravelmente vasto e variado no Brasil.

Forma e conteúdo, importa dizer, não têm sentido de existir e manifestarem-se separadamente. Pelo contrário, no caso do Candomblé é precisamente a forma que

caracteriza seu conteúdo como candomblecista. Ou seja, um Candomblé não é uma variação genérica de Calundu, mas uma forma religiosa calundzeira específica, que não pode ser dissociada do processo sócio-histórico que a originou e nem das tradições (o conteúdo dos conhecimentos, da mitologia, etc.) que lhe dão substância. Muitas contradições, questionamentos e disputas surgem entre diferentes comunidades de terreiro e suas/seus mães e pais de santo no presente em função desta relação entre forma e conteúdo.

No que tange à tradição Moxicongo do Candomblé Angola, um primeiro terreiro, uma primeira mãe e um primeiro pai de santo marcam o momento da criação da forma candomblecista, que possivelmente pode ser chamado de transição, ainda que não tenha sido gradual e/ou acidental, como pretende Silva (2005). O terreiro se chama Nzo Tumbensi e a mãe de santo Maria Neném, minha tataravó de santo. Trata-se de uma brasileira, filha carnal de angolanos e filha de santo do angolano de Cabinda (que anteriormente era parte do reino do Kongo e cultuava em grande maioria os inquices daquele local) Roberto Bairro Reis. Dentro da linhagem que resulta na criação do Candomblé Moxicongo, este foi o primeiro pai de santo da nação candomblecista Angola, conforme aprendi com o preto velho Pai Guiné de Aruanda. Ou seja, foi vô Roberto Bairro Reis o responsável pela transição da forma ritualística de seu terreiro do Calundu colonial angoleiro para o Candomblé Angola. Vó Maria Neném, contudo, tornou-se muito mais conhecida e ela é comumente lembrada pelo povo de santo como fundadora de toda a nação Angola, ou como a fundadora do primeiro Candomblé Angola, mesmo que essas sejam afirmações de difícil comprovação.

Pouco se sabe com certeza sobre vô Maria Neném. De forma geral, o que se sabe de sua história é o que é contado pela tradição oral das casas de Candomblé Angola, que a reconhecem como grande mãe da nação, mas que em geral referenciam terreiros de filhos de santo seus como sendo as primeiras casas das diferentes tradições candomblecistas angoleiras. Com efeito, os religiosos tata Konmannanjy e Ana Placidino, militantes da organização do Movimento Afrorreligioso Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Banto (ACBANTU), publicaram uma notícia no site da associação relatando um encontro realizado em Salvador/BA com vários terreiros da nação Angola, em honra a vô Maria Neném. Nesta ocasião, diferentes religiosas/os – inclusive velhas/os de santo – se mostraram surpresas/os em saber que o terreiro Nzo Tumbensi ainda está aberto (é quase bicentenário) e funcionando no bairro Tancredo Neves – Beiru em Salvador/BA, no mesmo endereço onde aquela mãe de santo reinou (KONMANNANJY e PLACIDINO, 2012).

O linguista e *tata kambondo* Sergio Paulo Adolfo (2009), buscando dar sentido textual à tradição oral sobre vó Maria Neném, em breve artigo publicado no site de seu próprio terreiro, Nzo Tumbansi (que tem nome parecido, mas não é o Nzo Tumbensi), aponta haver duas possibilidades para a sua participação na fundação do Candomblé Angola: a primeira é a de que ela teria herdado o Nzo Tumbensi de vó Roberto Bairro Reis como um Calundu, versão esta que contraria o que indica Pai Guiné de Aruanda. Não satisfeita com esta forma de culto e já como mãe de santo da casa, transformou-o em um Candomblé, com o que teria nascido a primeira casa de Candomblé Angola. A segunda possibilidade é a de que o Candomblé Angola já existiria em Salvador/BA desde vários anos antes, inclusive na casa de vó Roberto Bairro Reis, sendo a grande contribuição de vó Maria Neném o fato de ter sido mãe de santo dos dois pais de santo centrais para a continuidade, expansão e popularização da nação candomblecista Angola: Manuel Bernardino da Paixão, meu bisavô de santo, o pai Bernardino Bate Folha, fundador do Manso Banduquenquê, em Salvador/BA; e Manuel Ciriaco, ou pai Ciriaco, também meu bisavô de santo⁴⁷ (embora meu terreiro siga a tradição de vó Bernardino), fundador do terreiro Tumba Junsara, também em Salvador/BA.

Nas duas versões pautadas, a importância de vó Maria Neném é inegável. Adolfo (2009) segue recuperando partes de sua história e explica que ela era brasileira, gaúcha, descendente de angolanos, o que explicaria o porquê de seu Candomblé ser chamado Angola, ainda que misture tradições da área cultural Congo-Angola. Teria sido iniciada nos ritos angoleiros por vó Roberto Bairro Reis no início do século XX (na Bahia, portanto, embora não haja uma data exata) e não deve ter sido muito depois que herdou seu terreiro. Tratava-se de uma feiticeira⁴⁸ bastante respeitada e temida pela polícia soteropolitana, que nunca molestou seu terreiro, mesmo em período de grande perseguição ao Candomblé em Salvador/BA. Ainda segundo Adolfo (*ibidem*), era originalmente irmã de santo de vó Bernardino Bate Folha, de quem era amiga e, futuramente, tornou-se mãe de santo.

Vô Bernardino, todavia, foi iniciado no culto aos inquices pelo conguese Manuel Nkosi – nunca foi irmão de santo de vó Maria Neném. Sendo conguese, vô Manuel Nkosi

⁴⁷ Vínculos de santo substituem vínculos de sangue, todavia, são mais facilmente adquiridos, posto que dependem de filiação e rituais religiosos, e não de biologia. Assim, é possível a um religioso ter diferentes mães e pais de santo em sua vida, portanto, acrescentar e complexificar vínculos familiares em sua linhagem.

⁴⁸ O termo feiticeira/o, no Brasil, foi historicamente estereotipado e pode ser considerado pejorativo. Todavia, nesta tese, utilizo-o sem esta carga e entendo-o de forma positiva. Efetivamente, feiticeiras/os sempre foram valorizadas/os pelo povo de santo e fazer feitiço nunca significou má índole. Pessoalmente, já ouvi de meu padrinho de confirmação como ogan que sou uma pessoa de sorte, pois tenho “avô feiticeiro”.

era *moxicongo*, ou seja, nascido no Congo, termo que caracteriza e denomina a tradição candomblecista popularizada a partir do terreiro do Bate Folha baiano, textualmente, o Candomblé Moxicongo (mormente chamado de Congo-Angola), da nação Angola, de línguas rituais quicongo e quimbundo⁴⁹, e centrado no culto a inquices conguenses. Foi com a morte de vô Manuel Nkosi que vô Bernardino entregou sua cabeça⁵⁰ aos cuidados de vô Maria Neném (de quem de fato era muito amigo), tornando-se, com isto, seu filho de santo.

Irmão de santo de vô Bernardino e iniciado diretamente por vô Maria Neném, vô Ciriaco iniciou/fortaleceu no Tumba Junsara (ao lado de seu irmão de barco⁵¹, o *tata kimbanda* Kambambe) a tradição por vezes referida como Angola puro (repito nesta tese, em alguns momentos, este termo êmico, mas sem aderir à ideia de pureza), assim chamada possivelmente por sua descendência mais direta de vô Maria Neném. Esta utiliza o bacongo – que é, com efeito, um povo e um idioma – como língua ritual. O povo bacongo também é oriundo da área cultural do Reino do Kongo, bem como também o são as divindades cultuadas – virtualmente as mesmas do Candomblé Moxicongo.

Diferenças à parte, Moxicongo e Angola puro são duas tradições irmãs, integrantes da nação Angola, que conta ainda com famílias religiosas que seguem outras importantes tradições, descendentes de linhagens religiosas que não passam por vô Maria Neném. Sem pretender apontar todos/as, posto que são vários/as, cada um/a com sua enorme importância, cito outra mãe fundadora e outros três pais fundadores e suas tradições, que possuem grande prestígio dentre o povo de santo: mãe Mariquinha Lembá, da tradição Angolão Paketan; pai Miguel Arcanjo, da tradição Amburaxó; pai Constâncio Silva e Souza, da tradição Makwende; e pai Joãozinho da Goméia, da tradição da Goméia.

Para além destas, há várias comunidades de terreiro que se reconhecem como praticantes de Candomblé Angola no presente, mas que mesclam tradições congo-angolanas com marcadas influências jejes ou nagôs (ou ambas). O contrário também ocorre. E há ainda aquelas que misturam tradições e se reconhecem como mesclas. O Candomblé é, finalmente, uma religião viva, originalmente sincrética, que é atualizada ao mesmo passo que é vivida.

Cabe aqui ainda outro comentário no que tange à conversão de terreiros de Calundus angoleiros em Candomblés Angola, que fortalece a hipótese que propus. Segundo o

⁴⁹ As duas línguas, com eventuais coruptelas, são usadas nos rituais.

⁵⁰ Entregar a cabeça é um termo êmico que pode ser entendido como tornar-se filha/o de santo de um/a determinado/a afrorreligioso/a.

⁵¹ Irmãs/ãos de barco são candomblecistas que passam pelo ritual de iniciação juntos, realizando seus ritos iniciáticos na mesma data.

sociólogo Moacir Carvalho Oliveira (2017) o Candomblé, em todas as suas nações, se firmou como religião – ou seja, como forma de se fazer Calundus, como “denominação” religiosa, nos termos do autor – justamente entre o século XIX e a primeira metade do século XX. De forma bem específica, é neste momento que o Candomblé se institucionaliza como religião praticada comunitariamente por iniciados, em seus terreiros. Oliveira explica que isso se deveu ao cenário político-econômico brasileiro, que se modernizava e via o fim do poder das irmandades (mas a manutenção do apelo das grandes celebrações públicas, tais como as procissões e grandes festas de santos católicos) e a movimentação e organização do Catolicismo, pouco tempo antes a religião estatal, para não perder sua influência hegemônica como instituição de fé, com atuação pública sobre a população do país. O Brasil passou a garantir, desde 1981 – com a promulgação da primeira Constituição Republicana – o direito à livre prática religiosa, mas isso nunca significou laicidade estatal⁵² (NOGUEIRA e NOGUEIRA, 2018). Neste momento, ainda conforme Oliveira (*op. cit.*), a Igreja Católica ditava o modelo do que era ser religião no Brasil, que favorecia instituições abertas ao grande público. Tal padrão era mais parecido com os Candomblés (como forma religiosa), que prosperaram – sobretudo aqueles das grandes casas soteropolitanas – com seus calendários de eventos públicos (abertos a todas e todos, mas realizados exclusivamente pelas comunidades), além de suas grandes festas com coloridas apresentações e danças de divindades (respeitando, obviamente, o que estas aceitam como suas vestimentas, cores e adereços), do que com outras formas mais domésticas e reservadas de Calundus.

Estas outras formas de Calundus angoleiros (e certamente também jejes, nagôs e outros), domésticos, total ou quase totalmente reservados e fechados ao público externo, estruturados em torno do culto de divindades – que se incorporam mas não vestem todas as complexas roupas e cores para dançar em salões – ou mesmo de entidades familiares; Calundus que se confundem com as residências da família religiosa; formas de Calundus familiares, em síntese, não desapareceram, mesmo com o advento dos grandes terreiros de Candomblé, Umbanda, Tambor de Mina, etc. Como exemplo, a linguista Adélia Mathias (2017) relata a força e importância do Calundu de sua família, sobretudo das celebrações às

⁵² A laicidade estatal implica em neutralidade do Estado no que tange à religião, entendida como privada. Esta é uma condição basilar da modernidade. Todavia, na colonial modernidade brasileira (e na maior parte das Américas), o Estado não pode ser descrito como neutro no que tange à religião – *i.e.* bancada evangélica. Tampouco oferece garantias à presença democrática, em debates públicos – da diversidade religiosa de seu povo, que é fonte de suas reflexões, conhecimentos e forma de organização da vida –, favorecendo a presença e atuação de alguns atores religiosos em detrimento de outros (NOGUEIRA e NOGUEIRA, 2018).

entidades crianças – os populares Erês – que anualmente reúnem em sua casa grande parte da parentela de sangue de sua falecida avó. A contínua existência desses Calundus no Brasil é vasta, ainda que difícil de ser mensurada e que chame menos atenção do que os Candomblés e Umbandas, ou, comumente, que nem mesmo seja assumida como religião.

Antes do fechamento desta breve incursão às tradições do Candomblé Angola, cabe um comentário mais sobre o terreiro de vô Bernardino, o Candomblé do Bate Folha baiano, posto a importância central de sua tradição nesta tese. Este terreiro completou, em 2016, 100 anos de existência, tempo que contabiliza especificamente sua existência como o Candomblé Angola oficialmente fundado por vô Bernardino. Há relatos êmicos de que este pai de santo já tocava seu Candomblé naquele mesmo exato local havia mais tempo (NUNES, 2017). Ademais, conforme documento resgatado por Silveira (2006), há um relato policial de que em 1832 houve uma tentativa de invasão/impedimento por parte do poder público, do funcionamento de um Calundu colonial na fazenda do Bate Folha, no mesmo local em que hoje funciona o Candomblé. A batida, contudo, não teve êxito, pois o antigo terreiro tinha permissão legal para funcionar – via autorização por escrito, apresentada aos invasores. Os registros resgatados por Silveira (2006) deixam ainda indicado que naquele mesmo lugar já se realizava um Calundu havia anos, desde o século XVIII. Ainda segundo o autor, a tradição oral do atual Candomblé do Bate Folha efetivamente dá conta de que anteriormente funcionava no mesmo lugar um Calundu jeje, que desapareceu sem deixar registros escritos. De minha parte, ouvi uma dessas histórias sendo contada por uma antiga frequentadora do terreiro, que se lembra de ouvir casos contados por uma filha da casa que já tinha idade avançada quando o terreiro foi fundado e dizia que antes de vô Bernardino chegar naquela fazenda, “escravos fugidos” se reuniam por ali para fazer seus cultos religiosos.

O antigo Calundu jeje não deixou registros escritos, mas deixou voduns assentados em árvores dentro da mata, que ainda hoje são cuidados e respeitados pelas/os angoleiras/os, e que eram personagens, no século XX, de festas religiosas anuais realizadas conjuntamente por jejes e angoleiras/os (NUNES, 2017). No presente, o terreiro do Bate Folha baiano é tombado como patrimônio cultural brasileiro pelo IPHAN e é conhecido como o maior terreiro de Candomblé do Brasil em termos do tamanho do terreno que ocupa⁵³.

⁵³ Esta é uma afirmação êmica difícil de ser comprovada. O IPHAN, em seu sítio web (www.iphan.gov.br, acesso em 10/03/2018) fala em maior terreiro tombado. De qualquer forma, a afirmação é uma referência que chama a atenção à grande extensão do espaço do terreiro, que também impressiona pela dimensão da mata atlântica nativa preservada dentro do local.

Estive no Bate Folha baiano em dezembro de 2016, junto à mameto Mabeji e uma comitiva formada por algumas/uns de suas/seus filhas/os de santo, para a cerimônia dos 100 anos da fundação do terreiro, dedicada à inquice Bamburucema, deusa das tempestades (como Kaiango), santa protetora e dona da casa. Chamam a atenção no local as diversas árvores sagradas jeje que foram plantadas nos tempos daquele Calundu colonial. Estas plantas – velhas e enormes em tamanho – coexistem com outras árvores sagradas angoleiras, também imensas e numerosas no terreiro. Também chama a atenção o bellissimo e antigo *peji* (altar central) do barracão, que lembra (propositalmente) o altar de uma Igreja Católica, porém guarda segredos por trás de seus panos. A figura 02, a seguir, mostra o centenário e tombado *peji* do barracão do Manso Banduquenquê, no dia da festa de 100 anos da casa.



Figura 02: Peji do Bate Folha baiano
Fonte: dados de pesquisa. Foto tirada pelo autor desta tese

Centralizou grande parte dos olhares da celebração de 100 anos a figura da mãe pequena⁵⁴ da casa, nengua Guanguacece. Sua importância no terreiro, contudo, precisa ser

⁵⁴ Mãe pequena é um cargo na hierarquia candomblecista. Em linhas gerais e resumidas, sua ocupante tem o papel de substituir a/o mãe/pai de santo em sua ausência.

contextualizada. Conforme determinado por vô Bernardino, a sucessão da liderança máxima no Manso Banduquenquê deve sempre ser feita por homens – nenhuma mulher pode ocupar a cadeira da liderança máxima como mãe de santo da casa. Todavia, vô Bernardino iniciou apenas dois homens como rodantes, ou seja, candomblecistas capazes de incorporar em transe suas divindades. Na tradição Moxicongo pensada de forma ortodoxa, ser rodante é pré-requisito para que uma/um candomblecista seja mãe ou pai de santo⁵⁵. Os dois iniciados foram os religiosos Lesenge e Bandanguame. Tateto Lesenge, pai de santo de mameto Mabeji, mudou-se para o Rio de Janeiro/RJ e naquela cidade fundou o Bate Folha carioca, tornando-se o primeiro pai de santo da casa. Tateto Bandanguame permaneceu em Salvador/BA e sucedeu vô Bernardino em seu terreiro após seu falecimento. Semelhantemente a seu pai de santo, iniciou, em suma maioria, mulheres como rodantes (há registros de que tenha iniciado apenas um homem – NUNES, 2017). Quando faleceu, não havia homens rodantes aptos a sucedê-lo. Com isso, Bamburucema entregou a cadeira de vô Bernardino a um ogan, à exemplo do que ocorre no presente. Atualmente o ogan regente é o tata Munguaxi.

Ogans são no Candomblé – em todas as nações – auxiliares das mães/pais de santo (ver também em CARNEIRO, 1961/1969). Não são rodantes⁵⁶ e não podem – conforme leituras consideradas mais ortodoxas dos próprios candomblecistas, que desconsideram, portanto, a pluralidade de rituais e possibilidades existentes em todas as variações de Calundus – tornar-se pais de santo. Assim, a regência de um ogan no Manso Banduquenquê abriu espaço para uma participação mais destacada – e que se torna ritualisticamente indispensável – de outra figura: a mãe pequena da casa, essa sim rodante. No presente a mãe pequena é a nengua Guanguacece, que recebe o respeito de uma mãe de santo.

Esta senhora já é idosa e possuía no momento da celebração dos 100 anos do terreiro, 68 anos de santo. Era a pessoa mais velha de santo da casa e, junto a mameto Mabeji – que tinha 69 anos como iniciada naquele momento – a mais velha de santo presente na cerimônia.

⁵⁵ Cabe ponderar que essa ortodoxia não é universal nos Candomblés. Em exemplo crasso de que há mães e pais de santo que não são rodantes, cito mãe Menininha do Gantois, que sabidamente não entrava em transe.

⁵⁶ Reitero aqui que esta é uma particularidade de alguns Candomblés lidos como ortodoxos. Há em outras religiões afro-brasileiras (*i.e.* Batuque), e mesmo em alguns Candomblés, ogans que são capazes de incorporar suas divindades e exercer papéis religiosos semelhantes aos dos rodantes. Esta é uma questão central para estudos de gênero e poder feminino em religiões afro-brasileiras, posto que mulheres não podem ser ogans e estes são sempre importantes. Quando ogans são rodantes e não há outros impedimentos ritualísticos, abre-se a possibilidade de que os mesmos excluam todas as mulheres de cargos altos na hierarquia de um terreiro, ou mesmo do próprio terreiro como um todo, como há alguns (raros) casos conhecidos dentre o povo de santo. Trata-se de situação polêmica, mas não impossível.

Entrou no barracão puxando o cortejo de religiosas, todas mulheres, com exceção de tata Munguaxi, que foi o segundo da fila. Assentou-se na cadeira reservada ao pai de santo – a mesma que herdou e se senta Munguaxi, que por sua vez, respeitosamente, cede o espaço a ela – e de lá comandou o Candomblé. Foi saudada por todas/os as/os religiosas/os presentes à festa – inclusive por mim – que em diferentes momentos lhe beijavam as mãos, em uma reverência costumeira, dado a seu cargo, senioridade e importância. Ainda que não tenha o cargo de mãe de santo da casa, é possível dizer que se trata da mais notável guardiã da tradição da comunidade do terreiro do Bate Folha baiano. Inclusive, segundo explicou mameto Mabeji à sua comitiva, tata Munguaxi tem a palavra final nos ritos daquela casa, posto ser seu zelador⁵⁷, mas nengua Guanguacece organiza tudo internamente⁵⁸. Não há ritual que ele faça sem que ela tenha preparado tudo antes. Ademais, ela participa de todos os rituais com ele, que, visivelmente, lhe tem grande respeito. Não há, portanto, Candomblé no patrifocal Manso Banduquenquê, sem a participação desta grande mãe da nação Angola.

Em minha segunda visita ao terreiro, em festa que marcou os 102 anos da casa, pude fazer uma observação que converge com a fala da mameto Mabeji. Naquela noite foram iniciadas duas pessoas, um ogan e uma *makota*. Ambos entraram na festa em seu segundo momento, quando o *xirê* já estava avançado em sua sequência – o que é a tradição neste tipo de iniciação. Assim, o cortejo do início da festa foi puxado por tata Munguaxi, que se assentou na cadeira de pai de santo e conduziu o Candomblé. Quando o novo ogan e a nova *makota* entraram, nengua Guanguacece os acompanhou desde dentro dos quartos secretos da casa, puxando o cortejo à frente de Munguaxi e se sentou na cadeira do zelador.

Fechando o registro, chamo a atenção para a também destacada atuação político-comunitária de nengua Guanguacece, muito embora esta se dê quase sempre dos muros para dentro do terreiro – dos muros para fora, o Bate Folha baiano é mormente representado por tata Munguaxi e pelo presidente de sua associação civil, o ogan João Antonio Ferreira dos Santos, tata Kissendu. Pouco antes da celebração dos 100 anos, o ogan Bira, do terreiro do Bate Folhinha, “casa filha” fundada por minha avó Oloiá, me relatou sobre um encontro que

⁵⁷ “Zelador/a” é um termo êmico. Mães e pais de santo (ou quem os substitua em seus cargos) são as/os “zeladoras/es” do terreiro.

⁵⁸ Edison Carneiro fez observação parecida para Ruth Landes, registrada no livro desta pesquisadora (LANDES, 1947/1994), com relação a vó Bernardino. Segundo o cientista social, embora zelador, tampouco meu bisavô de santo tinha controle sobre todo o funcionamento do Bate Folha baiano, peremptoriamente organizado pelas várias mulheres que o cercavam/auxiliavam no terreiro, ainda que ele tivesse a palavra final sobre tudo na casa.

teve naqueles dias com a mãe pequena, do qual também participaram representantes do Bate Folha carioca. Nesta reunião, nengua Guanguacece conclamou pela união das três casas, como forma de resistência à escalada do racismo religioso sofrido pelos terreiros, particularmente o infligido por religiosas/os neopentecostais.

Retornando à revisão teórica sobre o Candomblé Angola, é central citar o trabalho do cientista social Edison Carneiro. Seu livro “Negros Bantos” (CARNEIRO, 1937/1991) é considerado clássico no estudo dessa religião, embora caibam debates e revisões de seu conteúdo à luz de informações bibliográficas mais atualizadas e olhares de nativas/os. O principal ponto para debate, em minha percepção, é o fato daquele autor ter generalizado toda a religiosidade marcadamente centro-africano-brasileira pelo nome genérico de Candomblé de Caboclo. Este nome, com efeito, designa uma modalidade de culto que se originou dos Calundus coloniais angoleiros, que é o culto a caboclos/as. Como já indicado anteriormente, trata-se de um culto sincrético entre as tradições centro africanas e ameríndias. Trata-se de um dos rituais mais celebrados dentro das várias tradições angoleiras, mas não é o único e nem o principal (ver também NUNES e MOURA, 2015).

Há comumente três grupos de rituais que se originaram das tradições calunduzeiras angoleiras e que ainda são praticados – muitas vezes em um mesmo terreiro de Candomblé Angola: o culto a caboclos/as, que é o Candomblé de Caboclo (que também possui/possuiu alguns terreiros a ele dedicados com exclusividade); o culto a inquices, que é peremptoriamente o Candomblé Angola; e o culto a outros antepassados importantes, mais enfaticamente reconhecidos no presente nas figuras arquetípicas de pretos/as velhos/as, exus, pombas giras, etc. Esta última modalidade de culto geralmente forma, no presente, uma religião afro-brasileira própria, que é a Umbanda, que não será aprofundada aqui, mas que surge – como já pontuei acima – das tradições afro-ameríndias e que já dava sinais de sua existência no Calundu colonial de mameto Luzia Pinta.

Carneiro (1937/1991) mostra ter tido contato com estas três formas de culto (ou variações delas), mas detalhou pouco os seus limites. Mais adiante, o autor classifica a inquices, caboclos e demais antepassados como seres de uma mesma natureza. Em sua descrição, são todos orixás. Com isso, omite diferença central entre inquices e antepassados (caboclos/as e outros/as). Em uma compreensão angoleira ortodoxa, inquices são forças da

natureza. Ou seja, o inquite das folhas, Tat'eto⁵⁹ Katendê, por exemplo, não é uma divindade antropomórfica, ou mesmo amórfica, que governa sobre as folhas. Ele é o conjunto das próprias folhas, eivado de força existencial e capaz de grandes feitos. Igualmente, Mam'etu Dandalunda, a inquite da cachoeira, não é uma senhora mítica que vive na cachoeira. Ela é a própria queda d'água. Inquices, diferentemente de orixás da tradição nagô (ou voduns do Tambor de Mina), não possuem forma de pessoas, ou histórias de vida como pessoas, pois não são/foram pessoas, nem mesmo miticamente. São a própria natureza divinizada, que nunca teve, portanto, vida humana⁶⁰.

Esta é a diferença central entre tais divindades e os/as caboclos/as e outros antepassados. Estes sim são assim emicamente chamados (e sempre no masculino) justamente pelo fato de que são pessoas que tiveram vidas no passado. São, portanto, pessoas mortas ou encantadas⁶¹. A razão pela qual vêm sendo lembrados em cultos afro-brasileiros – e mesmo africanos na África antes desses – é o fato de que se acredita que tais antepassados sejam seres de amplo *ngunzo*, possuam grandes conhecimentos e tenham vivido experiências ainda válidas no presente.

Presente e passado precisam aqui ser compreendidos também em termos ênicos ao povo de santo. Para a religiosidade afro-brasileira, o tempo não é linear, como pretende a modernidade⁶², mas relacional, conforme ensinamento de Pai Guiné de Aruanda (NOGUEIRA, 2016a). Passado e presente se relacionam fortemente, sendo partes de um todo que não pode ser compreendido se não holisticamente. Sendo assim, a vivência de uma pessoa já falecida serve de referência e possui conexão/relação direta com a vida de outra

⁵⁹ Tat'eto e Mam'eto (escritos com “o” ou “u” ao final) são contrações em quimbundo para Tataeto e Mamaeto, significando, respectivamente, nosso pai e nossa mãe. São suas formas aportuguesadas tateto e mameto, que se traduzem por pai e mãe de santo, respectivamente – o que é usual na tradição Moxicongo. Quando usadas antes do nome de um inquite, todavia, o complementam. Ou seja, o nome completo dos inquices será Mam'eto ou Tat'eto e o resto do nome. Inquices são mães e/ou pais, mas de uma natureza energética muito mais profunda (e em que o gênero não se explica pelas categorias ocidentais normativas) para os/as angoleiros/as do que pais e mães sanguíneos ou mesmo de santo.

⁶⁰ Também em atenção à natureza dos inquices, nesta tese tomei o cuidado de não os descrever como “senhores” ou “senhoras” de algum elemento, a exemplo do que muitas vezes ocorre em descrições de orixás.

⁶¹ “Encantadas/os”, como por vezes são chamadas/os alguns seres cultuados em alguns Candomblés Angola, dentre outros Calundus, não são bem espíritos de pessoas mortas. São seres de grande *ngunzo*, vistas/os como pessoas, mas que representam coletivos, a própria ancestralidade humana, etc. As/os caboclas/os geralmente cultuadas/os em Candomblés de Caboclo (também em alguns Candomblés Angola) são consideradas/os encantadas/os e, neste caso, tratadas/os com a mesma deferência devida aos inquices. Não implica, todavia, que sejam inquices, apenas que mereçam respeito semelhante àqueles, diferentemente das/os antepassadas/os mortas/os, mais frequentemente associados com a Umbanda.

⁶² Cabe comentar que para a escrita desta tese, vali-me de uma construção/organização temporal linear, o que é mais científico/acadêmico – e esta é uma tese sociológica, não um texto afrorreligioso.

pessoa que acaba de nascer. Não há vida ou fato no mundo que exista ao acaso – com efeito, no tempo relacional não existe acaso.

Conforme Pai Guiné de Aruanda, o tempo não volta e segue para frente. Nesta compreensão afrorreligiosa não é visto como circular, em alusão à ideia de que tudo que existe no presente é uma repetição, mesmo que atualizada, daquilo que já existiu no passado. Mas tampouco deve ser entendido como linear, ou seja, como a linha de tempo historiográfica, formada de eventos inéditos e sequenciais, com pouca ou nenhuma relação com o passado. Pelo contrário, a base do tempo relacional é a ideia de que tudo que existe no presente tem forte relação com algo que já existiu no passado – não há acaso ou coincidências – e, portanto, o futuro não se constrói sem se considerar o que se passa agora e já se passou antes. Tudo está ligado, inter-relacionado (NOGUEIRA, 2016a, p. 142-143).

Complementando as descrições sobre o tempo, cito também as palavras do exu *El Viejo*, que junto a mãe Patrícia, em Ramós Mejia, em 2018, usou a ideia de ciclo/círculo para me falar sobre o tempo. Sua descrição, contudo, não contradiz a de Pai de Guiné de Aruanda. O círculo descrito pelo exu é o próprio movimento do tempo ao seguir e, de certa forma, reiniciar-se, mantendo, assim, suas relações. *El Viejo* explicou que para ele, como ser cósmico, o tempo não possui início e fim como ocorre, por exemplo, na vida de uma pessoa encarnada, ou de processos humanos amplos. O fim – a própria morte –, todavia, existe na vida encarnada/humana, que precisa terminar para reiniciar/reencarnar e, com isso, iniciar novo ciclo, renovado. Este novo ciclo existe, assim, em relação com o anterior⁶³.

Neste contexto, a figura do/a caboclo/a é central pelo fato de se tratar de um/a antepassado/a sábio/a, conhecedor/a de grandes questões sobre o mundo e a própria existência e, além disso, especificamente, por ser a/o antepassada/o das terras do Brasil. Anteriormente à chegada do colonizador europeu e de africanas/os escravizadas/os, eram os/as caboclos/as que por aqui reinavam. Nada mais justo, portanto, do que merecerem um culto a antepassados dedicado a eles/as. Algo, noto, valorizado pelas/os calunzeiras/os, mas ignorado pelos colonizadores e posteriores elites governantes brasileiras, que se relacionaram com indígenas desde o início da colonização sempre de forma violenta.

⁶³ De minha parte, foi em respeito a meu ciclo anterior de pesquisa, realizada no mestrado junto a mãe Patrícia, que iniciei este capítulo com uma frase daquela mãe de santo com uma explicação sobre o tempo.

O central (...) [aqui] é a ideia de relação. Conforme explica o filósofo Wanderson Flor do Nascimento (2016), a noção de mundo afrorreligiosa, encontrada em comunidades de terreiro, é regida sobre a noção de uma existência múltipla, comum a todo um coletivo de seres humanos e não humanos, sempre relacionados entre si e com sua ancestralidade. A integração entre todos se dá pelo fato de não haver dualidades ou oposições, como na modernidade. O que impera, portanto, é a lógica da unicidade, ou, mais minuciosamente, da sua multiplicidade como um todo integrado (NOGUEIRA, 2016a, p. 142-143).

Possivelmente Carneiro (1937/1991) teve suas observações limitadas por fatores que fugiriam a seu alcance e que se relacionam à forma como seus/suas informantes descreveram seus próprios cultos, *i.e.*, angoleiras/os chamando a caboclas/os de orixás (ver também em MAGIE, 1975), inclusive utilizando comumente esta designação, que é mais proximamente a tradução de inquice para a língua iorubá⁶⁴. As/os religiosas/os têm compreensão sobre a diferença entre forças da natureza e pessoas mortas ou encantadas, mas não é difícil imaginar que este vocabulário tenha sido confuso para Edison Carneiro. Igualmente, como já mencionado, um mesmo terreiro pode sem complicações – e poderia mesmo no início do século XX – cultuar as três formas de culto vistas pelo autor. Ou seja, não há surpresa no fato de terreiros de Candomblé Angola realizarem festas de Candomblé de Caboclo, ou mesmo cultuarem estes e outros antepassados em rituais umbandistas ou similares. Carneiro (1937/1991) definitivamente presenciou essas mesclas, mas não as separou, talvez porque suas/seus informantes (a exemplo das/os adeptas/os dos antigos Calundus coloniais angoleiros) tampouco se preocupassem diuturnamente com tal categorização.

Uma segunda questão surge da leitura de Carneiro (1937/1991), também presente em seus livros igualmente famosos “Religiões Negras” (1936/1991) e “Candomblés da Bahia” (1961/1969), que é o uso do conceito de pureza nagô, originalmente postulado nos trabalhos de Nina Rodrigues e adotado por vários de seus/suas seguidores/as. Como já mencionei anteriormente, trata-se de um conceito hoje bastante combatido, mas que influenciou boa parte da bibliografia sobre o Candomblé e vale ser revisto criticamente.

Segundo Nina Rodrigues (1933/2010) e em concordância com o pensamento racista europeu de seu tempo, haveria uma linha evolutiva etnocêntrica em que se assentam todos os povos humanos. Nesta, considerando-se cores de pele como elementos característicos de

⁶⁴ Há diferenças africanas originais entre a compreensão de inquices e orixás, mas no Brasil os termos são sinônimos e as divindades consideradas as mesmas (ou equivalentes) entre Candomblés Angola e Ketu.

etnias, pessoas brancas estariam no fim, sendo as mais evoluídas, e as negras no início. Igualmente, os bens culturais brancos estariam no fim e os negros no início. Fenótipo não é o único critério, contudo, e esta linha evolutiva também admite haver diferenças entre povos diferentes de mesma cor. Ou seja, haveria brancos/as mais evoluídos/as que outros/as e, da mesma forma, negros/as mais evoluídos/as que outros/as. Tendo este raciocínio por base, Nina Rodrigues indica que os povos oeste-africanos – jejes e nagôs – são os mais evoluídos da África e que, mais adiante, os nagôs são mais evoluídos que os jejes. Com isso, a religiosidade nagô seria a mais evoluída de todas as crenças negras a chegar no Brasil, até mesmo por, em sua leitura, já se organizar como religião de Estado na África.

Cabe notar que, mesmo que fosse um médico higienista/lombrosiano, no que tange a religiões afro-brasileiras Nina Rodrigues construiu seus argumentos a partir de conversas com informantes afroreligiosos de sua época. Dentre esses se encontrava o famoso babalaô Martiniano Bonfim, descendente de uma rica e letrada família africana, da cidade de Lagos, atual Nigéria, que tinha interesses pessoais (a exemplo de integrantes de outras famílias laguenses importantes, como aquela que descende de Bamboxê Obitikô) em afirmar que sua tradição religiosa era superior a outras (MATORY, 1998). Este babalaô, mais adiante, foi informante de várias/os outras/os pesquisadoras/es (cf. LANDES, 1947/1994) e, não coincidentemente, todas/os aderiram à ideia da pureza nagô.

Como forma religiosa considerada superior a todas as outras – a religiosidade centro-africana, em particular, seria, para Nina Rodrigues (*op. cit.*), apenas um punhado de práticas fetichistas, sem nenhum tipo de organização ou coerência institucional – a religiosidade nagô tenderia a se sobrepôr às demais, forçando-as a assumir suas características, ainda que pudesse também ser um pouco afetada pelas formas inferiores. Se manteria mais pura, não obstante, razão pela qual, para o mesmo autor, formas religiosas nagôs – leia-se Candomblé Ketu – mantiveram sua organização e aparência original africana no Brasil, ao contrário de todas as outras. É esta a então elaborada ideia de pureza nagô.

Carneiro (1936/1991, 1937/1991 e 1961/1969) é sem dúvida um autor cuja leitura é mais amena do que Nina Rodrigues, no que tange ao uso de linguagem racista. Em suas análises, por exemplo, a ideia de que diferenças fenotípicas indicam diferenças evolutivas e superioridade de brancos/as sobre negros/as não é reiterada. Mas a ideia de que existem diferenças evolutivas a termos culturais é defendida pelo autor, que adere à ideia de pureza nagô para explicar os Candomblés Angola que analisa. Assim, o autor indica, seguindo o

próprio Nina Rodrigues, que os inquices cultuados pelas/os angoleiras/os são divindades inventadas a partir dos orixás nagôs. O autor inclusive usa de um exemplo para provar seu ponto. Segundo explica, o culto à divindade do tempo foi introduzido entre as/os angoleiras/os a partir da observação do orixá iorubano Iroko (CARNEIRO, 1937/1991). Este mesmo exemplo, todavia em sentido contrário (o culto ao tempo tendo sido aprendido pelas/os nagôs a partir das/os jejes, que aprenderam das/os angoleiras/os), já foi citado acima, a partir de Silveira (2006). Apenas pela leitura desses dois autores seria possível contemporizar que uma interpretação não é mais válida do que a outra, caso o exemplo fosse tomado isoladamente. Carneiro (*op. cit.*), todavia, equivocou-se no nome da divindade angoleira do tempo, confundindo Ktembu com Katendê. Mais adiante, constrói sua argumentação com base em uma narrativa curta, que apenas exemplifica a aplicação da pureza nagô, ao passo que Silveira (2006) apresenta dados históricos comprovados em sua argumentação. Ou seja, Carneiro (1937/1991) percebeu uma relação real entre divindades, mas se equivocou em sua explanação e direção.

Valho-me ainda do ponto de vista êmico e da tradição oral angoleira para afirmar que Ktembu é uma divindade de culto totalmente estruturado no Candomblé Angola – e em Calundus coloniais angoleiros antes deste – cuja centralidade era já marcante na África Central, ao contrário de Iroko para as/os nagôs. Conforme Pai Guiné de Aruanda (NOGUEIRA, 2016a), naquela região Ktembu já era representado pelo tremular de uma bandeira branca, hasteada junto ao vento em aldeias⁶⁵ angoleiras, prática ainda hoje replicada em terreiros brasileiros, junto ao assentamento deste inquice. O sentido do tremular da bandeira na África era o de espalhar/enviar para fora energias negativas, limpando o espaço das aldeias em que se encontravam. No Brasil, a bandeira branca mantém o mesmo sentido nos terreiros e acumula, igualmente, a representação simbólica da paz.

Especificamente no terreiro do Bate Folha baiano aprendi sobre (e segui) uma prática costumeira de que Tat'eto Ktembu seja o primeiro santo a ser saudado por um visitante que entra naquele espaço – excetuando-se Tat'eto Ngira, que guarda a porta e é sempre saudado antes de todos – antes mesmo de se dirigir a fala a qualquer pessoa ou tomar a benção de tata

⁶⁵ O termo “aldeia” é aqui êmico e é mencionado por Pai Guiné de Aruanda, indicando povoados humanos, que poderiam ser vilas, cidades pequenas ou grandes, mais ou menos fixas em um determinado local, habitadas por povos ali fixados há gerações ou mesmo nômades.

Munguaxi e nengua Guanguacece⁶⁶. Tal prática, do ponto de vista êmico, situa simbólica e energeticamente a importância e centralidade de seu culto naquela casa. Uma interpretação possível para a sua realização é a de que, antes de tudo, existe o tempo. E, conforme Pai Guiné de Aruanda, para a/o angoleira/o “o tempo representa o mundo” (NOGUEIRA, 2016a). Diferentes Candomblés Ketu reconhecem a importância de Ktembu (paralelamente à de Iroko) e, em talvez pouco frequentes, mas oportunas homenagens em seus terreiros, convidam a ogans angoleiros para cantar para esse inquite em meio a seus *xirês* e orixás.

Ktembu é muito diferente do tempo linear colonial/moderno, que referencia as tradições inventadas e a própria ficção do Estado-nação, e ruma ao “progresso” capitalista, sempre em frente, enfatizando por seu caminhar as glórias dos “vencedores” da história, as elites dominantes (BENJAMIN, 1974, *apud*, LÖWY, 2005). Um tempo heroico e estereotipado de grandes feitos de um só povo e embasado no valor econômico que gera riquezas, desenvolvimento e produção para a sociedade capitalista. Ktembu, por sua vez, é um tempo que a tudo vê, a tudo inclui, a tudo envolve. Não enfatiza um só povo ou responde a uma só história e, por isso, traz antepassados variados, conhecimentos acumulados, diálogo com outros inquices, *ngunzo* que passa de geração em geração, de mãe em mãe, pedra em ruína e ruína em pedra. Neste sentido, contém toda a tradição afroreligiosa e dá sentido de ser à própria vida da comunidade candomblecista e a seus indivíduos. Não pode ser domado, controlado ou apropriado por nenhuma instituição.

A aceitação de que nagôs aprenderam com angoleiras/os (sempre sem olvidar da participação jeje) sobre a divindade do tempo tampouco deve ser radicalizada e levantar dúvidas sobre a origem das divindades do oeste africano. O que ocorre, no limite, é que havia divindades oeste-africanas – os orixás e voduns – e centro-africanas – os inquices. Havia ainda outras divindades, conhecidas por outros termos, e já não mais lembradas. A crença em todas estas foi trazida ao Brasil pelas/os africanas/os escravizadas/os, bem como diversos conhecimentos ritualísticos sobre seus cultos. E no Brasil todo este conhecimento foi reorganizado e atualizado, não havendo pureza nagô, jeje ou angoleira. Há no Brasil religiões afro-brasileiras, ou seja, organizadas no Brasil a partir de conhecimentos africanos e de outros povos reunidos nesta região do planeta.

⁶⁶ Chamo a atenção de que esta é uma prática, não uma regra infalível. Observei naquela casa pessoas que saudavam o tempo ao entrar e outras que não saudavam, sem que isso implicasse em nenhuma reprimenda por parte de nenhum/a filho/a da casa.

Ao debater os Calundus coloniais angoleiros, Silveira (2006) traz ainda outras considerações sobre os inquices e a religiosidade centro-africana que ajudam a romper com a ideia da pureza nagô. Segundo explica, houve confusão por parte das/os pesquisadoras/es iniciais (e antes delas/es suas/seus etnógrafas/os informantes) sobre a existência de divindades originais nos cultos angoleiros, tendo autores como Edison Carneiro e Roger Bastide teorizado sobre sua ausência, ou seja, sobre a não origem africana dos inquices, e sobre sua criação a partir dos orixás nagôs. Mas Melville Herskovits já havia atestado antes daqueles: “dentro da área do Congo acham-se algumas das mais complexas culturas da África; e nenhuma indicação existe de que tivessem sido construídas com um material tão fraco que, por si mesmas, houvessem de curvar-se ao contato dos sistemas da África Ocidental” (HERSKOVITS, 1943, *apud* SILVEIRA, 2006, p. 211).

O mesmo Herskovits é também lembrado como referência pelo antropólogo J. Lorand Matory (1998). Este, ademais, pondera que mesmo que as culturas religiosas centro-africanas fossem simples, pouco elaboradas e pobres em divindades e outros elementos – o que ele veementemente rechaça que tenha sido/seja o caso – não haveria nenhuma obrigatoriedade de que se submetessem a nenhuma outra cultura supostamente mais complexa. Esta não é uma realidade empiricamente observável em nenhum outro caso, tampouco uma conclusão lógica. Além disso, Matory afirma o seguinte:

as culturas dos povos da África central, oriental, e meridional hoje chamadas de “bantus,” inclusive os bakongo, são produtos de uma conquista demográfica e cultural dentro da África muito mais ampla do que a expansão ultramarina dos yorubá. Antes do século VIII, as línguas “bantus” haviam se expandido desde um pequeno núcleo, atualmente da Nigéria para a ilha de Zanzibar na África Oriental (Curtin et al., 1978, p. 25-30). Os falantes de banto chegaram a dominar inteiramente desde a metade até o extremo sul do continente (*ibidem*: 265-266).

Mais adiante, Silveira (2006) informa que relatos etnográficos da região de Angola, Congo e Moçambique citam a existência de divindades importantes, como Nzambi (deus supremo do universo), Kaiango e Calunga (deusa das grandes águas), comprovando a existência de inquices já na África. Mutakalambô (deus da floresta), dentre outros, também é lembrado nos relatos e é importante, por ser a divindade dos caçadores, um ofício importante na região congo-angolana.

Diferentes cultos coexistiam na África Central e eram praticados de forma aleatória por diferentes grupos de pessoas. Havia desde cultos familiares a espíritos protetores de uma única determinada família, quanto igualmente a crença na divindade Nzambi, eventualmente sincretizada já na própria África Central com o deus católico. Todavia, na região das/os Bacongós – cuja cultura, como já indicado, ofereceu grande influência ao Candomblé Angola – o único culto generalizado era o culto aos inquices. Trata-se do único que ganha *status* superior de culto estruturado, supra familiar, celebrado em santuários especiais, e que congrega grupos distintos de pessoas (*ibidem*).

Ainda sobre a heterogeneidade da ampla cultura religiosa que, com maior ou menor ênfase em diferentes componentes, chegou ao Brasil, Silveira (2006) elenca sete elementos que caracterizam os sistemas religiosos africanos (em geral, mas nem sempre presentes em todos os sistemas e não necessariamente bem delimitados – são de certa forma fluidos, ganhando sentido ritual para os africanos, e não ontológico): divindade suprema da criação/do universo, divindades da terra (inquices/voduns/orixás), espíritos locais, antepassados, destino, magia, e o mediador (largamente conhecido no Brasil como Exu e que se manifesta como divindade e antepassado). Todos estes elementos estão forçosamente presentes no Candomblé, de todas as nações. Há ainda outro elemento que não é lembrado por Silveira (2006), mas é mencionado pelo filósofo queniano John Mbiti (1991), que ganha centralidade no Brasil e que tem uma dimensão ontológica mais presente: o *ngunzo*.

O Candomblé é, finalmente, esta religião tão heterogênea e marcada por diferentes tradições, que surgiu e prosperou no Brasil – mesmo sempre tendo sofrido com amplos impedimentos socio-político-jurídicos à sua existência, que persistem até o presente (VELECI, 2017⁶⁷) – sendo no presente reconhecida – por meio de alguns terreiros tombados – como patrimônio cultural do país, apesar de toda a perseguição que sofreu ao longo dos últimos 200 anos. É afro-baiano em sua origem. Todavia, tanto o Candomblé Angola quanto o das demais nações não ficou restrito à Bahia uma vez criado, sendo praticado e tendo sido influenciado também por outros estados – sobretudo pelo Rio de Janeiro (FLOR DO NASCIMENTO, 2016) – e tendo mesmo chegado a países estrangeiros.

⁶⁷ Cito aqui esta autora, que revisou ampla bibliografia em sua dissertação de mestrado, organizando-a e mostrando a prevalência do racismo religioso nas esferas política, jurídica e social, mesmo após a Constituição de 1988, que em tese prevê garantias jurídicas à ampla e irrestrita prática religiosa no Brasil. Lembro, todavia, que seu texto não foi o primeiro sobre o assunto – e a autora faz o devido recorrido bibliográfico pelo tema – e a constância da violação ao direito de culto a afrorreligiosas/os é também lembrada por outras/os pesquisadoras/es, muitas/os das/dos quais citados ao longo desta tese.

1.4 A chegada do Candomblé ao Rio de Janeiro

A cidade do Rio de Janeiro/RJ conheceu vários Candomblés ao longo dos séculos XIX e XX (FONSECA e GIACOMINI, 2013) e contribuiu, conforme Flor do Nascimento (2016), de forma decisiva para a organização desta religião – que para o autor é afro-baiano-carioca. Com efeito, os movimentos migracionais internos de trabalhadores escravizados e livres pelas regiões brasileiras, em função das variações de ciclos econômicos, compras e vendas de pessoas, etc., fizeram com que processos sociais mais característicos de uma determinada região sofressem influências e influenciasses outras, o que, no caso do Candomblé, acentuou seu dinamismo. Assim, mesmo essa religião tendo sido inicialmente modelada na Bahia, tampouco se manteve estática naquele estado. Pelo contrário, parte da sua história pode ser contada a partir das terras cariocas e fluminenses.

O Rio de Janeiro conta com uma herança calundzeira antiga e que influenciou fortemente a cultura daquele estado. Reitero que o jornalista João do Rio (1904/2006), em texto de marcado valor etnográfico e histórico (seu livro, “As Religiões do Rio”, foi o primeiro a ser publicado sobre religiões afro-brasileiras), descreve em detalhes a forma em que o centro do Rio de Janeiro/RJ era ocupado por centro-africanos, oeste-africanos e afro-brasileiros, divididos em diversos grupos étnicos e religiosos – inclusive maometanos – e vivendo entre solidariedades e rivalidades, no que pode ser entendido como um mundo negro carioca. Neste, o Candomblé já se fazia presente, tendo chegado modelado da Bahia com as/os religiosas/os migrantes, que também conheceram na então capital do país antigas lideranças religiosas africanas, que se tornaram importantes para o Candomblé, chegadas àquela cidade já ao fim do tráfico negreiro e sem passar pela Bahia. Todas essas pessoas se juntaram e misturaram naquela cidade a praticantes de um Calundu ali mais antigo e hoje virtualmente extinto – a Macumba carioca.

Religião angoleira, a Macumba resiste no presente, dentre outros, no vocabulário popular brasileiro e mesmo nos termos correntemente usados pelo povo de santo do Rio de Janeiro. As antropólogas Ivone Maggie (1975) e Patrícia Birman (1995) documentaram em campo que os terreiros de Umbanda e Candomblé, numerosos na periferia carioca, eram em meados do século XX divididos entre “macumbas de morro” e “macumbas de centro”. Ainda outra antropóloga, Diana Brown (1994) documentou a forte influência da Macumba na Umbanda – entendida como afro-carioca; para Schumacher e Brazil (2013) é afro-mineiro-

carioca –, inclusive o fato de que diferentes religiosos/as macumbeiros/as afirmavam que já praticavam essa religião em seus terreiros antes do século XX, que marca seu nascimento.

De fato, em termos cronológicos, a primeira religião de matriz africana/afro-ameríndia a surgir dos Calundus coloniais especificamente no Rio de Janeiro/RJ parece ter sido a Macumba carioca. Há pouca informação sobre essa religião e não encontrei descrições etnográficas específicas sobre seu funcionamento. Todavia, diferentes autores (COSTA, 1987, LOPES, 2015, NOGUEIRA e NOGUEIRA, 2017) sugerem que a Macumba herdou parte de sua linguagem ritual da Cabula capixaba e que, tal como aquela religião, podia ser descrita por duas características principais: (1) tratava-se de uma religião angoleira, organizada a partir das heranças afrorreligiosas – com sincretismos – deixadas por centro-africanos no Sudeste brasileiro; (2) focava-se tanto na incorporação e louvor a divindades (inquices e possivelmente orixás, pois neste momento já havia sincretismos com a matriz religiosa nagô), tal qual ocorre no Candomblé, quanto em reuniões assistencialistas, com incorporação de entidades, tais como pretos velhos, caboclos e exus.

O relato de João do Rio (1904/2006) é farto em exemplos de Calundus residenciais no Rio de Janeiro/RJ que bem poderiam ter sido terreiros de Macumba, muito embora o autor os identifique como Candomblés. As descrições, todavia, apresentam diferenças marcantes entre esses terreiros cariocas e os Candomblés soteropolitanos do início do século XX, sobretudo considerando-se questões como prováveis tamanhos dos locais e das comunidades religiosas, que na Bahia eram maiores. Igualmente, o cenário mais urbano da então capital do país se faz mais presente nos relatos do que nos textos sobre o Candomblé em Salvador/BA. De qualquer forma, os terreiros de Macumba parecem ter sido totalmente absorvidos ao longo do século XX, tanto pelo Candomblé quanto pela Umbanda, ao ponto da aparente extinção da religião (NOGUEIRA e NOGUEIRA, 2017).

A absorção de uma religião afro-brasileira por outra não deve ser entendida como a apropriação do espaço físico e conversão de adeptos (ou não apenas), mas como absorção da linguagem ritual. Ou seja, rituais que já existiam na Macumba carioca passam a ser vistos também nos Candomblés e Umbandas que os sucedem, ainda que com eventuais novas aparências e significados. A transformação de antigos Calundus coloniais em Candomblés e outras religiões afro-brasileiras hodiernas deve ser pensada dessa forma. No que tange à linguagem ritual das comunidades de terreiro do Rio de Janeiro/RJ, faz sentido falar em um

processo que começa com os primeiros Calundus coloniais, passa pela Cabula, pela Macumba e chega ao Candomblé e à Umbanda (NOGUEIRA e NOGUEIRA, 2017).

A Umbanda, por sua vez, exemplifica a heterodoxia e o dinamismo em que a linguagem ritual afrorreligiosa pode ser interpretada no Brasil, contando com terreiros que praticam a religião de formas extensamente variadas entre si. Todavia, as/os religiosas/os costumam ser uníssonas/os ao relatar que surgiu na cidade de Niterói/RJ, em 1908, a partir da manifestação da entidade caboclo das Sete Encruzilhadas, no médium Zélio de Moraes, cuja família era praticante do Espiritismo kardecista. A partir da orientação do caboclo, esse religioso teria fundado o primeiro terreiro umbandista, que se centrava exclusivamente na incorporação de caboclos, pretos velhos e crianças, mesclando elementos da própria Macumba, do Espiritismo e do Catolicismo. Outros terreiros foram fundados a partir deste primeiro e a religião por eles praticada e ensinada se tornou popular, nacionalmente conhecida e abertamente frequentada por pessoas de classe média – a exemplo do próprio Zélio de Moraes –, com terreiros funcionando em suas vizinhanças. Em diferentes círculos umbandistas e afrorreligiosos em geral, esta religião ensinada pelo convertido médium kardecista passou a ser conhecida como Umbanda branca⁶⁸ (BROWN, 1994).

Embora ambas sejam religiões angoleiras e herdem características da Macumba, há inegáveis diferenças estéticas e ritualísticas entre a Umbanda ensinada por Zélio de Moraes e o Candomblé Angola. A principal delas, reitero, o fato de que o Candomblé – Angola e outros – é uma religião marcada pelo culto com incorporação de inquices, orixás e voduns. A Umbanda, por sua vez, mantém-se focada no culto com incorporação de antepassados. Por certo, a principal diferença entre “macumbas de morro” e “macumbas de centro” registrada por Maggie (1975) é, justamente, a maior especialização das segundas na Umbanda branca e a prevalência nas primeiras de elementos rituais candomblecistas, ainda que antepassados sigam sendo cultuados e que os próprios terreiros se identifiquem como umbandistas – no caso, não praticam Umbanda branca.

Seja via terreiros de Macumba e, em um segundo momento, também aqueles de Umbanda – branca ou não – em que também é praticado, é possível concluir que o Candomblé encontrou no Rio de Janeiro/RJ, ao se estabelecer ao longo dos séculos XIX e XX, um contexto social em que as práticas afrorreligiosas eram amplamente conhecidas,

⁶⁸ Há uma referência racista nessa nomenclatura, que não é acidental. A ideia por traz dessa forma de Umbanda ser branca é a de que os elementos da Macumba – portanto, os elementos negros, identificados com a religiosidade de matriz africana – foram excluídos ou embranquecidos.

consolidadas e demandadas. Assim, ainda que novos terreiros tenham sido abertos – como veio a ser o caso do Bate Folha carioca, já no final da primeira metade do século XX – outras tantas Macumbas já existentes absorveram seus ensinamentos, passando a praticar, marcadamente no século XX, rituais tanto umbandistas quanto candomblecistas. As duas religiões se irmanaram a tal ponto que são descritas sem limites diferenciadores, como se fossem a mesma religião, nos relatos etnográficos de Maggie (1975), Brown (1994) e Birman (1995), ainda que as/os afroreligiosas/os entrevistadas/os por essas pesquisadoras pudessem distingui-las. Isso é marca de uma diferença importante entre os terreiros soteropolitanos mais famosos e os cariocas. Diferença, cabe comentar a título de curiosidade, que também se repete em Minas Gerais, onde, em parte a partir da Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i (tateto Nepanji iniciou no Candomblé mais de uma centena de pessoas, muitas das quais umbandistas de longa data), Umbanda e Candomblé se irmanaram e seguem sendo praticados nos mesmos terreiros.

Conforme mapeamento realizado sob coordenação da urbanista Denise Pini Rosalem da Fonseca e a cientista social Sonia Maria Giacomini (2013)⁶⁹, no recente ano de 2011 havia no estado do Rio de Janeiro 847 terreiros, sendo 392 na capital (acredito que pequenos Calundus residenciais não tenham sido contabilizados). Dentre todos do estado, as comunidades de 625 terreiros se identificaram como praticantes de Candomblé e 125 de Umbanda. 35 indicaram que praticam ambas as religiões, 55 que praticam outros Calundus e sete não forneceram informações. Para os fins do debate que venho aqui construindo, chama atenção a quantidade de terreiros candomblecistas em oposição aos umbandistas. Todavia, reitero que, para uma comunidade religiosa, denominar-se como candomblecista, umbandista ou híbrida, no contexto afroreligioso brasileiro, não implica dizer que “toca” apenas Candomblé ou Umbanda, ou que traça limites claros entre ambos. Pelo contrário, como observaram em campo Maggie (1975) e Birman (1995), no município do Rio de Janeiro/RJ, muitas vezes terreiros que se identificam como candomblecistas também realizam cultos a antepassados, e umbandistas também possuem mães e pais de santo iniciados no Candomblé, com fundamentos assentados em suas casas. De minha parte, confirmei esta mesma informação com candomblecistas iniciadas/os – de diferentes nações

⁶⁹ O trabalho de mapeamento contou com auxílio de lideranças afroreligiosas, apoio do governo federal e a participação de uma equipe de distintos pesquisadores, que visitou e georreferenciou as casas listadas no relatório final.

– que conheci no terreiro da mameto Mabeji. Em suas palavras, quase uníssonas, “difícilmente há um Candomblé no Rio de Janeiro/RJ que também não toque Umbanda”.

Outras duas informações relevantes que o mapeamento de Fonseca e Giacomini (2013) apresenta são o fato de que mais da metade de todos os terreiros mapeados realizam ações e trabalhos sociais, como distribuição de cestas de alimento; e que também mais da metade dos terreiros já sofreu ataques motivados por racismo religioso. Finalmente, no que tange à distribuição geográfica das casas pela cidade do Rio de Janeiro/RJ, há indistintamente comunidades de terreiro que se identificam como praticantes de Candomblé e Umbanda tanto no centro quanto em outras regiões da cidade. É impossível saber pela maneira como os dados são mostrados (listas e quadros, ao contrário de mapas), todavia, se os endereços desses terreiros são aqueles de bairros/vizinhanças de classe social média ou alta (“macumbas de centro”) ou de classe social baixa (“macumbas de morro”).

O Candomblé, portanto, foi originalmente criado na Bahia, mas de lá levado para outros estados do Brasil, onde, a exemplo do Rio de Janeiro, seguiu tendo atualizados seus ritos e linguagem ritual. Em um segundo movimento, possivelmente algo paralelo, que não deve ser ignorado – é lembrado em Flor do Nascimento (2016) e Nogueira e Nogueira (2017) – afroreligiosas/os (candomblecistas ou não) iniciados fora da Bahia também migraram para esse estado e contribuíram com novos/outros ensinamentos rituais ao Candomblé praticado em Salvador/BA. Esta religião, finalmente, nasceu na Bahia, mas absorveu conhecimentos calundzeiros de outras origens e jamais se restringiu a ser um Calundu local.

2 PRESENTANDO A MÃE: MAMETO MABEJI E SEU CANDOMBLÉ

convivendo entre os terreiros daquela cidade, tendo sido particularmente auxiliada pela famosa mãe de santo Menininha do Gantois. Ademais, Ruth Landes teve Edison Carneiro como informante e amante durante sua estadia naquela cidade (ANDRESON, 2013). O cientista social era já famoso como pesquisador dos Candomblés baianos e, sendo igualmente um ogan suspenso⁷⁰ por mãe Aninha⁷¹ do Ilê Axé Opo Afonjá⁷², tinha acesso privilegiado aos terreiros de Salvador/BA, muitos dos quais visitados pelo casal.

Várias informações que vieram a orientar o campo de estudos sobre mulheres no Candomblé podem ser apreendidas do trabalho de Landes (1947/1994). Dentre todas, destaca-se sua classificação dessa religião como matriarcal, posto que o comando dos principais terreiros identificados pela autora era exercido por mulheres, particularmente os três mais prestigiados (àquele tempo) da nação Ketu. Mãe Maximiana reinava sobre a cadeira de Iya Nassô na Casa Branca. E as duas principais filiais daquele Candomblé, os terreiros Gantois e Opo Afonjá, contavam com mãe Menininha e mãe Aninha – que acabara de falecer e foi posteriormente sucedida por mãe Bada – como líderes, respectivamente. Vô Bernardino era ainda vivo e comandava o Bate Folha baiano, mas embora contasse com o respeito e amizade de mãe Menininha, que o chamava de irmão, seu Candomblé foi visto como inferior pela antropóloga, por não pertencer à nação Ketu. Landes (1947/1994) rejeitava as teorias racistas que embasaram o trabalho de Nina Rodrigues, mas, influenciada por Edison Carneiro, aderiu às conclusões do modelo da pureza nagô (LIMA, 2003).

⁷⁰ Ogan suspenso são homens que passaram pelo ritual público conhecido como “suspender um ogan”, que é o primeiro passo no processo de confirmação desses religiosos. Na prática, ao ser suspenso o homem não se inicia, mas é apontado à comunidade como alguém que poderá, no futuro, caso complete todo o percurso iniciático, confirmar-se um ogan, o que já é uma condição de respeito dentro dos Candomblés. Edison Carneiro, pela descrição dos rituais de iniciação que apresenta em seu livro, não deixa indícios de ter sido confirmado como ogan, mas somente suspenso. Especulo que isso se deve ao fato de que sua mãe de santo sabia que ele não era um religioso, mas uma pessoa com recursos financeiros e importância sócio-política em Salvador/BA, ou seja, um potencial defensor para a comunidade. A estratégia de suspender (ou mesmo confirmar) homens influentes/importantes como ogans foi utilizada reiteradamente por mães de santo como forma de recrutá-los como protetores de seus terreiros.

⁷¹ Há um caso, que pertence à tradição oral do Ilê Axé Opo Afonjá, que conta que mãe Aninha influenciou o Presidente Getúlio Vargas para que o mesmo incluísse no Decreto-Lei 1.202, de 08 de abril de 1939 (BRASIL, 1939) dispositivo que vedava estados e municípios de “estabelecer, subvencionar ou embargar o exercício de cultos religiosos” (Artigo 33, item 3). O decreto regula e estabelece limites para a estrutura federativa brasileira e, por meio deste dispositivo, garantia a seu tempo o exercício da livre prática religiosa – então já constitucionalmente prevista – por todo o país, mesmo que governos locais quisessem restringi-la. Conforme o mesmo caso, mãe Aninha era a conselheira espiritual de Getúlio Vargas.

⁷² Trata-se de terreiro famoso nacionalmente, que recebeu e em que foram iniciadas/os diferentes pesquisadoras/es ao longo de sua história. Por exemplo, mãe Senhora, que substituiu mãe Bada na regência do terreiro, foi a mãe de santo de Pierre Verger.

Para além de serem regidos por mulheres, Landes (*op. cit.*) documentou que aqueles três terreiros apenas iniciavam a outras mulheres como rodantes. Homens eram iniciados como ogans e não entravam na linha de comando da casa, restando-lhes como principal papel não ritualístico a proteção das comunidades religiosas (CARNEIRO, 1961/1969), papel não explorado pela antropóloga. Conforme depoimento registrado por Landes (*op. cit.*) do babalaô Martiniano, mãe Aninha fora a última mãe de santo a dividir funções com um pai do segredo. Todas as outras mães de santo do Candomblé da nação Ketu contemporâneas a ela, e a maioria das que vieram depois⁷³, aprenderam a jogar os búzios – algo já comum entre as mães de santo angoleiras – pelo que não mais dependiam de um homem e do Oráculo de Ifã para comunicar-se com as divindades. Os principais terreiros de Candomblé Ketu eram, portanto, quase exclusivamente femininos. E, sendo os mais prestigiados da cidade, eram forte referência para o que deveria ser “corretamente” o Candomblé (forma e conteúdo), conforme documentado pela autora. Seria, então, uma religião matriarcal, que teria hordas de mulheres como iniciadas (mães ou filhas), sempre iniciando como rodantes a outras mulheres e, sempre elas, exercendo o comando das casas. Para Carneiro (*op. cit.*), qualquer terreiro que não seguisse tal padrão estaria deturpando a tradição.

Outro ponto deste mesmo debate foi abordado pela socióloga Ivana Bastos (2011). A partir de grande revisão bibliográfica e sólida pesquisa de campo em terreiros da Paraíba, a pesquisadora reitera uma observação de Landes (1947/1994): o Candomblé possui divisão sexual do trabalho (trata-se, com efeito, de observação comum nos estudos sobre Candomblés que abordam a temática do gênero, sendo, neste sentido, também centrais os trabalhos de Segato e Birman). Pondero que esta é uma observação geral, que é por vezes subvertida/relativizada em diferentes casas sem grandes problemas, e que, ademais, varia de peso entre nações, *i.e.* há cultos exclusivamente femininos na nação Ketu que não existem na nação Angola. Ainda assim, concordo que há papéis rituais que apenas podem ser assumidos por pessoas de um determinado sexo biológico e que são importantes para o funcionamento dos diferentes Candomblés, o que confirma a divisão sexual do trabalho.

Bastos (*op. cit.*) lembra como exemplo as funções das mulheres na cozinha e dos homens (ogans) tocando o atabaque e conduzindo as cerimônias candomblecistas (um papel

⁷³ A indicação de maioria e não totalidade neste registro é minha própria. Conheço no presente mães de santo que não jogam búzios e cooficiam com babalaôs (que já não seguem/identificam-se com a tradição antiga, a mesma de Martiniano) ou, em raros casos, com ogans que jogam búzios. Não se trata de regra nos Candomblés, mas a possibilidade de que essa situação ocorra ainda existe.

que a socióloga considera mais visível e prestigioso). Para Bastos (2011), isso se deve em parte a sexismos e desigualdades machistas formalizadas pela tradição religiosa. Este exemplo específico das “mulheres na cozinha” é usado pela autora como indicador de uma subalternidade interna aos terreiros, legada às mulheres.

A tradição interna de uma comunidade candomblecista certamente é influenciada e incorpora valores e elementos externos, trazidos por outras matrizes culturais, e pode refletir sexismos brasileiros que não necessariamente existiam na África (ou nos primeiros Calundus coloniais – afro-ameríndios). Todavia, questiono o exemplo da cozinha. Para lembrar as palavras da batuqueira Azul, mãe pequena do terreiro bonaerense da mãe Patrícia, que entrevistei na Argentina em 2013 como parte de minha pesquisa de campo do mestrado (NOGUEIRA, 2014b) e com quem dialoguei sobre o mesmo assunto em 2018, nas religiões afro-brasileiras “a cozinha é sagrada”. Trata-se de um lugar de respeito, central ao terreiro, cujo comando implica em controle sobre o *ngunzo* de toda a casa. Ou seja, a cozinha pode ser um local pouco visível em um terreiro, e definitivamente mais silencioso que os atabaques – embora dificilmente passe despercebido, fazendo-se presente pelos cheiros, pela própria comida ali preparada, etc. –, mas não é subalterno. Pelo contrário, sendo o alimento e o alimentar-se central à religiosidade afro-brasileira e à vida coletiva das comunidades candomblecistas (FLOR DO NASCIMENTO, 2015), a cozinha é um espaço de essencial importância no terreiro e é tradicionalmente controlada pelas mulheres⁷⁴.

A interpretação da vida dentro de uma comunidade de terreiro – não apenas candomblecista – precisa levar em consideração a complementaridade de papéis sociais, rituais e de gênero, ao contrário das rivalidades e exclusões coloniais/modernas (SEGATO, 2003b). Ademais, deve considerar a existência e importância de subversões da ordem moderna/colonial brasileira, que conferem diferentes níveis de importância para fatos aparentemente semelhantes àqueles de fora do terreiro, mas que internamente são significados de maneira totalmente distinta (SEGATO, 1986/2005; BIRMAN, 1995).

Além disso, cabe observar que é possível encontrar nas tradições dos diferentes Candomblés justificativas para tudo que existe e ocorre dentro de uma comunidade candomblecista, até mesmo para a divisão sexual do trabalho, presente, embora talvez em outros termos, desde os tempos de Iyá Nassô e Bamboxê Obitikô, ou meu bisavô Bernardino

⁷⁴ Um exemplo vem a calhar: no patrifocal terreiro do Bate Folha baiano, com exceção de Tata Munguaxi (ou outros substitutos no cargo de zelador), homens nem mesmo podem entrar na cozinha.

Bate Folha e suas filhas de santo, incluindo minha avó Oloiá. Inclusive, conforme observou Segato (1986/2005), a divisão sexual do trabalho não é exclusividade do Candomblé e está presente em quase todos os Calundus hodiernos (as exceções serão aqueles que buscam modernizar/colonizar/apagar sua herança negra). O conhecimento mais minucioso sobre os detalhes de cada uma das diferentes tradições, contudo, não necessariamente é transmitido completamente entre diferentes filhas/os de santo e comunidades, o que abre espaços para interpretações variadas sobre as razões das coisas. Com efeito, em um Candomblé, sempre há algo novo a se aprender e geralmente com as pessoas mais velhas de santo.

Landes (1947/1994) documentou que as mulheres candomblecistas eram costumeiramente solteiras e sexualmente mais liberais que as baianas brancas católicas que conheceu – e, ao seu ver, o arquétipo da mulher branca ocidental. Isso, pois solteiras mantinham sua independência, peremptoriamente para devotar-se inteiramente às vontades de seus orixás. Casadas, tornavam-se juridicamente (nos termos do código civil vigente na década de 1930) subordinadas a seus maridos, muitas vezes homens desempregados, por quem terminavam tendo que trabalhar e sustentar (noto que acesso ao mercado de trabalho nunca foi uma questão para mulheres negras e pobres soteropolitanas, que chegaram ao Brasil escravizadas). Segato (1986/2005) e Bastos (2011) lembram que o modelo familiar entre africanos/as e afro-brasileiros/as neste país foi diferente do patriarcal português e contou com vínculos de sangue e afetivos rompidos pela escravidão. Assim, casamento não era uma instituição valorizada entre afro-brasileiras/os⁷⁵. Tampouco seria enfaticamente demandado de pessoas que viviam nas margens da sociedade normativa, organizando suas vidas a partir das brechas de sua estrutura.

Mulheres solteiras, conforme Landes (1947/1994), podiam escolher parceiros financeiramente mais estáveis ou inclusive variar entre vários com frequência, conforme entendessem melhor. Podiam também, eventualmente, escolher como parceiras a outras mulheres. A homossexualidade não era repreendida nos terreiros pesquisados pela antropóloga, mesmo a masculina. Tampouco é no presente, como também informam Segato (1986/2005) e Carvalho (1998).

O comportamento sexual liberal das/os candomblecistas soteropolitanas/os no início do século XX, aliado ao fato das mulheres optarem por não casar e ao grande racismo

⁷⁵ A palavra *iawo*, que significa o mesmo que *muzenza* nos terreiros keteiros, ou seja, um/a religioso/a recém iniciado/a, traduz-se do iorubá ao português como noiva (sempre no feminino). Ou seja, *iawos* seriam as noivas dos orixás. Neste sentido, de matrimônio com o santo, o casamento era valorizado por afrorreligiosas.

religioso da época, provavelmente contribuíam para a classificação dos terreiros como locais de grande promiscuidade, como relatam Birman (1995), Silveira (2006), Santos (2009) e a própria Landes (1947/1994) antes de todos. Esta autora indicou em sua interpretação feminista de tal comportamento que essa era uma mostra de independência daquelas mulheres, produto de uma inteligência estratégica que lhes blindava em alguma medida do subjugado de homens. Esta interpretação, ademais da indicação etnográfica de grande presença de homossexualidade masculina, não foi, contudo, bem aceita pelos principais pesquisadores sobre religiões afro-brasileiras contemporâneas a Landes – todos homens, cabe dizer. A autora terminou por ser taxada como pesquisadora marginal do tema, tendo sido publicamente criticada, dentre outros, pelo sociólogo Arthur Ramos, à época um dos principais expoentes do campo (BIRMAN, 1995, ANDRESON, 2013 e HITA, 2014). Para o antropólogo Fábio Lima (2003, p.2), “Landes foi vítima de uma perseguição masculina a uma mulher que tinha a pretensão de afirmar existir uma ‘cidade das mulheres’ num mundo dos homens”. A historiadora Jamie Andreson (2013) explica, contudo, que seu trabalho foi resgatado hodiernamente, e a qualidade de suas observações vem sendo reiterada por pesquisadores mais atuais.

Leitora de Ruth Landes, Birman (2005) explica que gênero, no que tange ao Candomblé, não deve ser visto como um conceito definido tal qual no mundo moderno/colonial/ocidental. Há a possibilidade de transgressões, mutações e de outras interpretações, se comparado ao ocidente. E todas as possibilidades são aceitas. Isso passa, inclusive, pelo fato de que o povo de santo reconhece sexualidades transgressoras nos próprios mitos dos orixás nagôs (SEGATO, 1986/2005), que são misturados frequentemente com ensinamentos sobre inquices ou voduns (embora não bastem para explicá-los). Bastos (2011), por sua vez, explica que comportamentos não modernos no que tange a gênero e a aceitação de pessoas com “sexualidades marginais” são parte do *modus operandi* de comunidades candomblecistas e isso também está na raiz da discriminação sofrida pelas religiões afro-brasileiras. Em sua interpretação, o Candomblé é racializado, aceita pessoas com orientações sexuais transgressoras e não trata sexualidade como tabu.

Birman (1995) explica que em seu trabalho – tanto “A Cidade das Mulheres” quanto outros artigos – Ruth Landes postulava que o Candomblé era uma religião exclusivamente feminina, sendo a presença dos ogans uma exceção não explorada pela autora. Sendo assim, em sua análise todos os papéis executados em uma comunidade candomblecista seriam

papeis femininos, pelo que, homens “feitos no santo” (rodantes) atuariam como mulheres – e isso era apenas possível em terreiros transgressores à tradição nagô, conforme visão nagocêntrica da autora e de Edison Carneiro –, daí serem todos homossexuais. Trata-se, como bem explicita Birman (1995), de uma visão que assume estritamente as definições ocidentais de gênero medicamente interpretadas pela antropóloga estadunidense, o que impõe limites óbvios à sua análise da homossexualidade no Candomblé, mas que apresenta uma sólida teoria de papeis sociais, bastante desafiadora aos pesquisadores com visão contrária, tanto de seu tempo quanto das gerações seguintes.

Podemos verificar facilmente que o argumento de Landes introduz uma dificuldade teórica que seus opositores não conseguiram ultrapassar. E não foi à toa que, a todo momento, diferentes pesquisadores retomaram esse tema, sempre às voltas com as mesmas questões. Com efeito, Landes apresenta princípios articulados que estariam provendo as relações entre os sexos no Candomblé baiano: o matriarcado seria, podemos dizer, um princípio que teria vigência no culto, particularmente no seu passado junto aos Candomblés mais ortodoxos. Seria esse princípio que estabeleceria o culto como uma prática de mulheres. Em decorrência de sua existência na organização religiosa, teríamos, portanto, *papeis sociais* dispostos – *papeis femininos*, exclusivamente. A sua análise aponta, pois, para um lugar social cuja gênese se encontra num princípio religioso previamente estabelecido. A existência do papel independe de seu preenchimento por pessoas singulares e independe, por conseguinte, do sexo biológico a que estes pertencem. Trata-se de uma determinação social que tem implicações no registro sexual, já que constringe, nos seus efeitos, os indivíduos (BIRMAN, 1995, p. 69).

Carneiro aderiu à visão de Ruth Landes e a seu tempo foi um de seus grandes defensores dentre os estudiosos de religiões afro-brasileiras (BIRMAN, 1995, LIMA, 2003 e ANDRESON, 2013). Entretanto, destaca mais a participação dos ogans no Candomblé, que seriam, em sua interpretação e visão de gênero, homens performando⁷⁶ como homens (CARNEIRO, 1961/1969). Ou seja, o Candomblé permanece para o autor – como para Ruth Landes – uma religião com papeis femininos, mas conta com a participação de homens

⁷⁶ No contexto dos estudos feministas utiliza-se, com frequência, o verbo “performar” e suas conjugações no lugar do atuar. Trata-se de corruptela do inglês *performance*, que tem sentido, dentre outros, de atuação teatral (a metáfora do teatro também ganha uso prático). Nesta tese, por questões de estilo, optei por também usar por vezes o verbo atuar, pois a tradução não perde sentido, mas reconheço a importância da subversão também da linguagem como estratégia de resistência às desigualdades de gênero.

desempenhando o papel de ogans. Todavia, como destaca Birman (1995) aderindo à visão do autor, o cientista social – assim como Ruth Landes – apresenta uma visão que entende que o objetivo do Candomblé é a incorporação de orixás, algo impossível àqueles. Portanto, o papel que lhes é dado por Carneiro (1961/1969) é secundário face ao papel feminino rodante.

Carneiro (1961/1969), todavia, não compreendeu corretamente o papel desses religiosos, talvez por ter sido ele próprio um ogan honorífico e que, provavelmente, não participava de tarefas rituais internas de seu terreiro. Esta minha afirmação – ao que pese o fato de que também sou ogan – se confirma com a constatação êmica de que não é possível haver Candomblé sem ogans. Há atividades internas e públicas, como o toque de atabaques e alguns rituais relacionados com morte, dentre outras, secretas ou não, que apenas podem ser desempenhadas por esses religiosos (em algumas atividades não podem nem mesmo ser substituídos por suas mães de santo, embora possam ser por um pai de santo – o mesmo se verifica no Xangô do Recife, cf. SEGATO, 1986/2005), que quando ausentes em uma comunidade candomblecista chegam a ser contratados de outras e remunerados – prática, conforme Silveira (2006), já presente em antigos Calundus coloniais.

Carneiro (*op. cit.*) documentou corretamente que cabe aos ogans o papel de protetores dos Candomblés. Esta é, inclusive, uma das razões para não entrarem em transe – precisam estar despertos para desempenharem essa atividade. E Landes (1947/1994) acrescentou a isto que cabia a esses homens doar recursos financeiros que ajudavam a suportar suas comunidades candomblecistas. Cargos honoríficos, muitas vezes, justificavam-se por essas razões: na colonial modernidade brasileira, misógina e patriarcal, padrinhos influentes e/ou com acesso a recursos eram – seguem sendo – aliados de peso (sobre isso também comenta SANTOS, 2006). Mas nem todos os ogans são homens ricos e influentes fora dos muros de seus terreiros. Isso não lhes impede de serem indispensáveis a suas comunidades.

Ainda no que tange ao transe e aos diferentes papéis religiosos dentro de um Candomblé, cabe notar que tanto Landes (1947/1994) e Carneiro (1961/1969) quanto Birman (1995) negligenciaram uma figura central, cujo papel é, também, de grande relevância nos Candomblés: as mulheres que não incorporam seus santos, que no Candomblé Angola são comumente conhecidas como *makotas*. Essas possuem o papel de atender ao inquite incorporado em todas as suas necessidades, o que implica em receberem cargos de respeito semelhante aos dos ogans – são mães, como aqueles são pais. E são também

suspensas e confirmadas. A presença de uma *makota* em uma festa pública candomblecista possivelmente chama menos a atenção do que a dos santos incorporados, ou dos ogans tocando atabaques – sobretudo para quem não entende totalmente o *xirê*. Mesmo assim, sua importância e liderança nas comunidades de terreiro não devem ser ignoradas.

Sobre a percepção de Landes (1947/1994) e Carneiro (1961/1969) que o objetivo do Candomblé é a incorporação de divindades (cf. BIRMAN, 1995), cabe um comentário a mais. A incorporação é, de fato, parte importante do Candomblé. É quando as divindades africanas interagem a nível corporal com as comunidades que as cultuam. Todavia, não se pode considerar que a incorporação seja o objetivo destas. O objetivo de uma comunidade candomblecista é a manutenção e experiência de seu modo de vida afro-brasileiro (BOTELHO e FLOR DO NASCIMENTO, 2010). Neste, a afrorreligiosidade – e com ela as incorporações de santos – ocupa um lugar central, como amálgama para a preservação de uma tradição forjada ao longo de séculos, entre senzalas, fazendas, quilombos, centros urbanos e Calundus coloniais, na solidariedade de vários povos, como forma de resistência às violências do colonialismo e da colonial modernidade brasileira. Crença e modo de vida, contudo, não devem ser confundidos (ainda que em um terreiro não sejam separados).

O debate sobre gênero em religiões afro-brasileiras não é completo sem as considerações de Segato (1986/2005). Embora tenha pesquisado particularmente comunidades praticantes do Xangô do Recife, esta autora verificou em campo e foi capaz de propor uma teoria sobre gênero também válida para o Candomblé e aplicável à maior parte dos demais Calundus – excetuam-se, uma vez mais, comunidades religiosas que buscam modernizar/colonizar sua herança calundzeira. Segundo a autora, não é suficiente olharmos para os papéis religiosos executados por integrantes das comunidades de terreiro como forma de explicação de seus comportamentos sexuais. É também preciso buscar entender a história do povo negro escravizado no Brasil e levar em conta toda a violência sofrida nos cativerios.

A escravidão, ao longo de mais de 300 anos, buscou sistematicamente romper com os vínculos familiares tradicionais africanos herdados pelo povo negro, forçando a separação de casais, casados ou não, separando homens e mulheres drasticamente, e explorando a sexualidade sobretudo destas últimas como propriedade dos senhores. Dentre outras práticas desumanizadoras, estas ações tinham como objetivo impedir a formação de alianças entre pessoas cativas, assim como impedir que se reproduzissem – a criação de crianças escravizadas era considerada mais dispendiosa pelos senhores brancos do que a compra de

pessoas adultas. Pessoas escravizadas eram também vendidas entre regiões do Brasil, conforme alterassem ciclos econômicos e fluxos produtivos no país, jamais tendo a oportunidade, portanto, de se ocuparem com a formação de novas linhagens. Além disso, homens escravizados existiam em muito maior número do que mulheres, e morriam em maior quantidade absoluta e relativa também (SEGATO, 1986/2005; BASTOS, 2011).

A partir de todo este processo desumanizador, Segato (1986/2005) teoriza que modelos de referência de comportamento sexual foram excluídos do processo de socialização de africanas/os e afro-brasileiras/os, restando às decisões sobre orientação sexual a própria preferência pessoal dos indivíduos. No que tange aos diferentes Calundus, não serão, portanto, papéis rituais que oferecerão um modelo para o comportamento sexual de suas/seus integrantes. Pelo contrário, ao passo que o sexo biológico é determinante para a divisão de papéis rituais – ogans serão biologicamente homens, *makotas* biologicamente mulheres, etc.⁷⁷ – papéis sociais e preferências sexuais não terão nenhuma relação com esses. Consequentemente, toda/o religiosa/o de qualquer cargo ou papel ritual poderá em sua vida pessoal optar por se relacionar com o sexo de sua preferência, sem que isso implique em nenhuma alteração de suas atividades religiosas. Em síntese, a notória presença da homossexualidade e da bissexualidade em comunidades de terreiro nenhuma relação tem com indicações de tradições religiosas, mas sim com a história da formação dos Calundus, que partilha da sina do povo negro escravizado no Brasil. Esta conclusão historicamente alicerçada, cabe comentar, casa perfeitamente com os ensinamentos de Pai Guiné de Aruanda, sobre o tempo relacional.

Outro ponto chama a atenção no trabalho de Landes (1947/1994), embora não interfira nos debates apresentados acima. Em seu trabalho, Candomblés são todos os terreiros e cultos afro-brasileiros de Salvador/BA da década de 1930, inclusive porque todos se identificavam oficialmente como candomblecistas. Era necessário que tivessem permissão policial para a realização de rituais, dentro ou fora de seus muros, que era uma autorização para Candomblés – a palavra “candomblé”, como mencionei anteriormente, designava qualquer Calundu. Entretanto, nem todos os rituais, em segunda análise, eram candomblecistas, considerando-se a analogia forma e conteúdo. A autora descreve extensamente, por exemplo, uma “festa da mãe d’água” que participou com Edison Carneiro,

⁷⁷ Há relatos de subversão também desta regra, sobretudo após as modernas cirurgias de mudança de sexo, mas os mesmos são muito recentes, polêmicos e não necessariamente bem aceitos pelo povo de santo como um todo. A regra é a de que o sexo biológico orienta os papéis religiosos, jamais a orientação/identidade sexual.

junto à comunidade do terreiro da mãe de santo angoleira Sabina. Mãe Sabina, todavia, não comandava um Candomblé Angola. Identificava seu terreiro como sendo Candomblé de Caboclo, mas estaria mais próxima, pela descrição, de um Calundu aos moldes coloniais (ou da atual Umbanda), que realizava uma mescla variada e nada ortodoxa (na visão candomblecista hodierna, mesmo a do Candomblé de Caboclo) entre culto a alguns orixás iorubanos e antepassados angoleiros. A mãe de santo, segundo o relato, foi por estes últimos iniciada em sonho – algo impossível para o modelo candomblecista hodierno.

O dado, reitero, não altera as conclusões de Landes (1947/1994), mas tampouco deixa de ser relevante. Indica que mesmo na Salvador/BA influenciada pelo peso simbólico do Candomblé e a tutela de famosas mães da nação Ketu, outros Calundus encontraram sobrevida. E todos eram marcados pela maciça presença feminina.

Eram marcados também, como ainda o são todas as comunidades candomblecistas, por uma dinâmica de organização interna baseada no domínio do doméstico (trabalho, espaço e esfera), em que as mulheres são soberanas. O Candomblé não se trata, portanto, simplesmente de uma religião em que mulheres têm destaque, mas, muito além disso, de uma religião organizada e criada por mulheres, ordenada estruturalmente sobre uma lógica feminina, que não se esvai mesmo quando homens ocupam a cadeira de lideranças máximas, como pais de santo (SEGATO, 1986/2005; BIRMAN, 1995; NOGUEIRA, 2016b e 2017).

Para que a explicação fique completa, cabe situar teoricamente o debate sobre esferas e espaços domésticos e públicos. Segato, ao tratar sobre grupos indígenas tradicionais brasileiros, apontou para uma realidade também observável em comunidades candomblecistas:

o âmbito doméstico goza de mais prestígio e autonomia que na sociedade moderna, e ali se deliberam e encaminham decisões que afetam a reprodução da vida não somente doméstica, mas também do grupo como um todo. Nesse sentido, o que acontece no espaço doméstico é também político e tem impacto na vida da comunidade. Poder-se-ia dizer que o público e o doméstico são ambos políticos ou, melhor, que a política atravessa os dois, faz-se nos dois (SEGATO, 2003b, p. 14).

Justamente por isso, ainda conforme a autora, é mais produtivo nessas comunidades que não tratemos apenas de “esferas” pública e privada, mas de “espaços” público e privado.

A “esfera doméstica” está constituída pela rede de relações de família – consanguínea ou não – e, mais exatamente, o conjunto das pessoas que compartilham um mesmo “espaço doméstico”, habitando a mesma moradia e dependendo de uma economia doméstica única, integrada e interdependente. A ideia de esfera doméstica se refere aos assuntos, decisões e atividades relativas à vida dessa rede de familiares e agregados caracterizada pela convivência e a coabitação. Em alguns povos tradicionais, todas as atividades que as mulheres realizam encontram-se confinadas no espaço doméstico, mas não por isso deixam necessariamente de afetar e ser parte da esfera pública, alcançando-a e até orientando o que nela acontece mediante o debate sobre assuntos públicos e decisões que sobre o público são tomadas no espaço doméstico. Nesses casos, pode-se dizer que, nestas sociedades, pode acontecer que a “esfera” pública atravesse o “espaço” doméstico. Contudo a “esfera doméstica” diz respeito a decisões que tem a ver exclusivamente com a unidade econômica e política da família e seus agregados (*ibidem*).

A “esfera pública”, por sua vez, diz respeito e afeta a vida de toda a comunidade, formada por seus vários membros, suas várias habitações (considerando que nem todos morem na mesma unidade doméstica) e “às relações, assuntos, interesses, decisões e atividades do povo enquanto tal” (*ibidem*: 15), o que inclui as interações que mantém com o mundo externo à comunidade, sejam outras comunidades, povos, o Estado, etc. A vida pública ocorre nos “espaços públicos” – e não no “espaço doméstico” – e, com isso, afeta a todo o grupo social.

Segato (*ibidem*) explica que em muitas sociedades apenas os homens “podem falar e representar o grupo doméstico no espaço público”. E, muito embora essa determinação não exista em comunidades de terreiro (e mulheres negras não possuem a mesma história no Brasil que mulheres indígenas tradicionais), aquelas por que passei ao longo da elaboração desta tese, inclusive a minha própria, serão geralmente os homens, mormente ogans, que serão designados como representantes no espaço público. Em alguns casos mulheres de cargos altos acompanharão os ogans – ou serão acompanhadas por eles – e raríssimas vezes representarão suas comunidades sozinhas. Em caso ilustrativo, cito a comunidade liderada pela mãe de santo Lídia de Oxum, cuja filha consanguínea Patrícia de Oxum é incumbida das relações travadas no espaço público. Cabe, assim, a Patrícia, falar em nome da comunidade em diferentes ocasiões, o que realiza com frequência junto a vários órgãos públicos do Distrito Federal e mesmo junto ao governo federal, inclusive por ser Patrícia

uma ativista dos movimentos Negro e Afrorreligioso amplamente conhecida no Brasil, e por ter tido cargo público na Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial do Governo do Distrito Federal (SEPIR/DF), durante o governo de Agnelo Queiroz. A religiosa, contudo, se cerca e se alia em suas ações públicas de diferentes ogans e outros religiosos conhecidos, sejam de seu terreiro ou não, sempre buscando agir coletivamente com eles. De minha parte, já participei de eventos políticos e reuniões em que a acompanhei, frequentemente sendo por ela indicado como um articulador político e parente de sua família religiosa.

Contudo, se, nas sociedades modernas, a atividade política transcorre exclusivamente nos espaços da esfera pública, extra-domésticos e supra-familiares, na sociedade tradicional há participação na tomada de decisões políticas a partir do espaço doméstico. É por isso que se pode dizer que, nas comunidades, a atividade política transcorre nos espaços público e doméstico. Tudo isso tem grandes consequências para as relações de gênero e sua avaliação do ponto de vista dos critérios de dominação/subordinação e autonomia/dependência. Ao afirmar que, nas sociedades tradicionais, a deliberação política transcorre também no espaço doméstico, dizemos que, nelas, o espaço doméstico goza de maior prestígio que na sociedade moderna e, portanto, que, nelas, a mulher também goza de um prestígio maior, devido a que o espaço doméstico e a esfera doméstica são, por excelência, o domínio das mulheres (SEGATO, 2003b, p. 15).

O filósofo e cientista social Jorge Eliécer Martínez Posada (2010), a partir de uma visão foucaultiana, acrescenta que espaços e suas conformações são definidos por sua localização geográfica e, também, por sua temporalidade. Assim, no que tange ao espaço público (pensado como um construto sociológico – não como local físico), explica que o mesmo não se trata de um fenômeno social novo – existe desde momentos históricos passados. O debate se soma ao proposto por Segato (2003b) e indica uma vez mais que é conforme conformado pelas relações de poder hodiernas, da colonial modernidade, contexto em que terreiros e mães de santo se inserem no Brasil, que o espaço doméstico das comunidades de terreiro existe e pode ser descrito. E sendo este um espaço de decisão sobre as relações externas da comunidade (em termos explícitos, todas as decisões, sobre questões internas e externas, são tomadas domesticamente), balizadas, portanto, pela lógica do feminino, domesticadas, reitera-se aqui sua característica de espaço de resistência.

Como espaço doméstico (físico e construto social), uma comunidade de terreiro deve ser entendida como uma casa, em que a chefe da família é a mãe de santo. Tal casa se torna bastante concreta a partir do terreiro como espaço físico, ainda que o mesmo não seja a residência da mãe de santo ou, quando é, possua uma maior separação entre espaços de rituais e de moradia do que os Calundus coloniais. É, não obstante, a residência – na falta de um termo mais adequado – dos santos (e com eles de toda a família religiosa) que estão ali assentados e são zelados/cuidados pela mãe de santo – e isto é central para a vida religiosa das/os candomblecistas. Neste sentido, inclusive, quando um/a religioso/a decide retirar seu santo (seu assentamento) do terreiro, amigavelmente ou não, aquele santo sai da esfera de cuidado e responsabilidade da mãe de santo e implica em uma mudança de relações, com a/o filha/o já não mais pertencendo à casa/terreiro da mãe – ainda que o vínculo de parentesco religioso não seja rompido. O fato, portanto, do terreiro abrir-se ao público – e com aparente irrestrição em vários momentos⁷⁸ – não significa que seja um espaço público (no mesmo sentido que as áreas coletivas do mundo aldeia mencionadas por Segato). Não é, tampouco, um espaço composto por várias pessoas aleatoriamente distribuídas em várias casas e constituindo entre todas um espaço comum, como o de um bairro em uma cidade moderna, ou de uma tribo. O terreiro como um todo é uma única casa, mesmo que formada por diferentes edificações espalhadas em um espaço amplo, do qual fazem parte, inclusive, unidades residenciais privadas de membros da comunidade religiosa. Trata-se de uma única unidade doméstica comandada pela mãe de santo, por onde todo a sua autonomia se estende.

Em oposição a esse espaço doméstico, o espaço público é aquele que existe para fora dos muros do terreiro. Ou seja, trata-se do próprio espaço público concreto, em que se confundem a pertença/responsabilidade estatal e o construto sociológico citado por Martínez Posada (2010), no presente das modernas/coloniais cidades brasileiras – independentemente de serem mais urbanas ou rurais, mais progressistas ou conservadoras, etc. Este é um espaço em que a autonomia de uma mãe de santo é irrelevante, mesmo que essa seja icônica, como mãe Mabeji. As regras de comportamento que fazem de uma mãe de santo adorada em seu terreiro não são válidas fora do mesmo. Tampouco seu poderio afroreligioso lhe confere qualquer vantagem no espaço público. Nem mesmo faz sentido conceitual pensar em um

⁷⁸ Uso a palavra “aparente” pois não se pode ignorar que, antes de toda atividade pública em um Candomblé, são feitos rituais destinados ao inqice Ngira, guardião dos terreiros, que fica responsável por guardar energeticamente o espaço da entrada de pessoas indesejadas – o que tem grande sentido e importância na cosmo percepção afroreligiosa.

espaço público integrado/adentrando ao espaço doméstico de um terreiro candomblecista. Este é um ponto em que a antropóloga e candomblecista Juana Elbein dos Santos (1982) enfatizou, a partir de polêmica travada com Pierre Verger sobre a afrorreligiosidade brasileira, explanando que esta separação entre o que existe, se conhece, se fala e se pensa – ou se produz de conhecimento – fora e dentro dos muros de um Candomblé é abissal. Assim, o prestígio que uma mãe de santo pode vir a alcançar dos muros para fora de seu Candomblé, junto a pessoas não adeptas, não tem relação com sua afrorreligiosidade, mas com questões outras de eventual (e por vezes cínico) interesse público.

Ainda sobre estes pontos, cabe apenas ponderar que terreiros tendem a ser bem integrados às suas vizinhanças imediatas e a manter relações diferenciadas com as mesmas (voltarei a este ponto, com exemplos concretos, no próximo capítulo), em comparação com outros locais de suas cidades. Em outras palavras, as vizinhanças imediatas pertencem ao espaço público (construto sociológico e local concreto), mas também a um espaço de influência e relações próximas com o terreiro, em que o prestígio da mãe de santo e o de seu Candomblé podem ter alguma valia, o que não se compara com locais mais distantes. Ou seja, a vizinhança imediata é um espaço em que a domesticidade dos terreiros por vezes também pode se ver manifesta. Justamente por haver tais relações diferenciadas entre terreiros e suas vizinhanças imediatas, há na bibliografia sobre comunidades de terreiro autoras/es que defendem que essas envolvem o terreiro e suas vizinhanças, geralmente por definirem a comunidade a partir de suas relações políticas; e autoras/es, às/aos quais me filio, que definem a comunidade sempre e apenas por filiação ritual de santo, não estendendo a comunidade para além da família de santo, ainda que sejam inegáveis os esforços/relações de boa convivência de comunidades afrorreligiosas/os e suas vizinhanças.

O controle sobre o espaço permite contextualizar, limitar, significar os sujeitos que o frequentam (MARTÍNEZ POSADA, 2010). Assim, cabe à mãe de santo, ao controlar o espaço do terreiro, significar tudo e todas/os de sua família de santo.

As mães de santo, cabe reiterar, se destacam dentre todas as mulheres candomblecistas. Este é o maior cargo em uma comunidade candomblecista, sendo ocupado, portanto, pela liderança religiosa máxima de um terreiro. Ainda que auxiliada por diversas outras mulheres e homens, será a mãe de santo que terá a palavra final sobre a comunidade. Será ela que distribuirá todos os outros cargos (papeis fixos), podendo executar todas as atividades, exceções feitas a algumas atividades ritualísticas que apenas podem ser

desempenhadas por homens – geralmente ogans (SEGATO, 1986/2005). Será, não obstante, a mãe de santo que distribuirá tarefas e cargos aos ogans, além de poder iniciar novos ogans e ser a zeladora máxima da vida espiritual de todas/os as/os integrantes de sua comunidade de terreiro, pelo que todas/os são a ela subordinadas/os e jamais o contrário.

Embora ocupem o mesmo cargo que os pais de santo – cada um em seu terreiro –, mães de santo devem ser diferenciadas desses justamente pelas diferenças de socialização e formação internas pelas quais passam. Como mulheres candomblecistas, seu caminho iniciático de frequentemente envolve uma constante presença no espaço doméstico (o que não implica em clausura ou impossibilidade de ocupar espaços externos ao terreiro). Envolve tarefas que são executadas neste espaço e, também, a ocupação de cargos de grande respeito voltados ao cuidado de elementos do espaço doméstico. Homens candomblecistas, por outro lado – ogans e rodantes –, recebem tarefas que, frequentemente, envolvem maiores interações com o espaço público. Com isso, mulheres se constroem como lideranças com maior presença, especialização e sensibilidade nas questões do espaço doméstico. Homens, por sua vez, terão mais presença e atuação no espaço público (NOGUEIRA, 2017a).

Como mães ou pais de santo, essas diferenças têm pouco ou nenhum impacto ritual. Com efeito, Segato (1986/2005) sugere que esses cargos podem ser pensados como andróginos. Nilo Nogueira, em conversa informal, foi ainda mais longe e disse que o papel de um pai de santo é ser uma mãe de santo – aproxima-se, com isso, de Landes (1947/1994) e sua consideração de que pais de santo são homens que performam como mulheres. As diferenças entre uma mãe e um pai de santo terão, todavia, grande significância para o desenvolvimento das relações políticas das comunidades e da valorização do doméstico em oposição ao público, ou o contrário.

Comentando sobre o lugar de liderança máxima ocupado por uma mãe de santo em uma comunidade candomblecista, as antropólogas Terezinha Bernardo (2005) e Bastos (2011) chamam a atenção para o fato de que esta é uma possibilidade quase exclusiva de religiões afro-brasileiras. Bernardo (*op. cit.*, p. 1) é inclusive enfática ao iniciar seus argumentos afirmando que em “todas as sociedades conhecidas é o homem que detém o poder religioso. É ele quem faz a mediação entre os ‘outros’ e os deuses”. Isso faz das mães de santo, como reitera Bastos (*op. cit.*), mulheres bastante únicas.

A constante presença feminina nos terreiros e sua ocupação dos cargos mais altos da hierarquia de suas comunidades influenciou em grande medida a etnografia de Ruth Landes

na Salvador/BA da década de 1930. Organizando os dados de sua pesquisa, no que tange às lideranças dos terreiros soteropolitanos visitados pela antropóloga e estudados por Edison Carneiro, o sociólogo José Flávio Ferreira (2016) apresenta o seguinte quadro:

Tipo	Mães	Pais
Nagô	20	3
Caboclo	10	34

Quadro 1: Mães e pais de santo documentados por Ruth Landes em Salvador/BA
Fonte: Ferreira (2016), usando dados compilados de Landes (1947)

O quadro apresenta uma massiva presença de mães de santo nos terreiros da tradição candomblecista Keto, ao passo que apresenta mais pais de santo nos terreiros chamados por Landes (1947/1994) e Carneiro (1937/1991) de caboclos. Outrossim, indica que havia mais pais que mães de santo como um todo, considerando-se todos os tipos de Calundu.

No que tange ao Candomblé, a análise dos dados ordenados por Ferreira (2016) precisa ser refinada para que a conclusão seja precisa. Isto, justamente pelo fato dos terreiros caboclos analisados pela etnógrafa – e possivelmente alguns nagôs – mesclarem Calundus de formas variadas com Candomblés (*i.e.*, o terreiro de mãe Sabina e o terreiro de vô Bernardino). Também somem no quadro os Candomblés Jejes (que podem, igualmente, nunca ter sido visitados pela antropóloga, ou terem sido por ela interpretados como nagôs). Em outras palavras, havia mais pais de santo como um todo nos Calundus soteropolitanos estudados por Ruth Landes, mas não há indicações de que haveria mais pais que mães de santo em Candomblés. Ainda que estivessem precisos, todavia, os dados não reduziram a importância da presença de tantas mulheres em cargos de liderança religiosa, sobretudo em uma cidade do moderno/colonial Brasil do início do século XX – mesmo em suas margens – e mais ainda ao se considerar que esta já era uma realidade centenária no Candomblé e ainda mais longeva em outros Calundus.

Diferentes razões podem ser elencadas que contribuíram para a consolidação das mães de santo como líderes maiores de suas comunidades candomblecistas. Algumas têm relação com heranças africanas do Candomblé e outras com o contexto escravocrata brasileiro. No que tange às razões africanas, tanto oeste-africanas, de diversas etnias (VERGER, 1985; BERNARDO, 2005) quanto centro-africanas (BERNARDO, 2005; MARTINI, 2007) eram ótimas comerciantes e muito atuantes em feiras. Essas mulheres

mantiveram tal atuação no Brasil trabalhando como escravas quitandeiras, ganhadeiras, etc. e, após a abolição, atuando também em mercados, como na África (VERGER, 1985; BERNARDO, 2005; MARTINI, 2007; SANTOS, 2012). Ademais, Silveira (2006) lembra que mulheres, a exemplo de Iya Nassô, podiam exercer cargos altos nos palácios imperiais iorubanos e, entre os daomeanos, podiam até mesmo formar tropas e ir à guerra – algo que já é quase impossível no colonial/moderno Estado brasileiro, ainda que as mulheres negras sigam trabalhando em mercados e outros espaços. As africanas que chegaram escravizadas ao Brasil não correspondiam, portanto, ao arquétipo sexista colonial/moderno do “sexo frágil”, ou mesmo ao de dependentes de homens para a sua existência.

No que tange à predominância de mulheres nos cultos do Candomblé Ketu, a socióloga Rosamaria Bárbara (2002) indica que essa tradição religiosa se originou de um culto africano especial a Xangô, em que só mulheres podiam participar. Esta afirmação precisa ser vista com ressalvas, visto que a nação candomblecista Ketu, como exposto anteriormente, herdou a linguagem ritual calundzeira angoleira-jeje já existente previamente no Brasil e apresentou inovações próprias na forma de organizar o terreiro e a liturgia religiosa, como o *xirê*, que reúne o culto a diversos orixás – inclusive Xangô – em um mesmo ritual não hierárquico. Ou seja, apesar de argumentos africanistas, nagocêntricos e outros, o Candomblé é brasileiro e muito mais influenciado pelo contexto sócio-histórico local do que pelo africano, mesmo o da nação Ketu. O Candomblé Ketu, além disso, contou em sua organização em grande medida com o trabalho político do oluô Bamboxê Obitikô. Todavia, é fato que Iyá Nassô era o cargo da mais alta liderança religiosa de Xangô na Iorubalândia, que somente poderia ser exercido por uma mulher, além de acumular o cargo de Iyalodê, a líder Gèlèdè. As mulheres desta organização criaram a ainda existente Confraria (posterior Irmandade) da Boa Morte, que junto à sua líder teve atuação central no século XIX, dentro da Irmandade de Nosso Senhor Bom Jesus dos Martírios, na fundação do Candomblé da Barroquinha e na compra da alforria de várias religiosas africanas escravizadas, que viriam a se juntar àquele terreiro (SILVEIRA, 2006) – algo que pode ser entendido como redes de mulheres auxiliando a outras mulheres.

Os mitos iorubano-brasileiros dos orixás, repassados pelas comunidades candomblecistas, também são uma fonte fértil de indicação de lugares privilegiados das mulheres, ou do feminino, no Candomblé. Não há submissão das deusas aos deuses – todas e todos têm o mesmo axé. Por conseguinte, não há submissão da mulher ao homem

(SEGATO, 1986/2005; BASTOS, 2011). Inspirada por alguns destes mitos e parafraseando-os, a médica e feminista negra Jurema Werneck (2005/2008), por sua vez, lembra que a tradição oral dos terreiros dá conta de mulheres exercendo papéis de liderança religiosa, comunitária, cultural, etc., desde muitas gerações passadas, ainda na África, muito antes da diáspora. Esses papéis foram ressignificados no Brasil, a partir da experiência violenta da escravidão – em que mulheres negras também exerceram papéis relevantes na resistência e luta pela liberdade. Todavia, mesmo com as novas orientações afro-brasileiras, um modelo orientador de uma África que resiste nos terreiros, algo nostálgica, algo mítica, ainda orienta as sociabilidades de comunidades negras e de terreiros, ainda mantendo mulheres como grandes líderes (*ibidem*).

Do lado das razões ligadas ao contexto escravocrata brasileiro, mulheres afroreligiosas sempre souberam atuar nas brechas da estrutura social, aproveitando-se de suas possibilidades para sua resistência e objetivos. Bastos (2011) explica que a dinâmica do mundo/contexto colonial e as possibilidades apresentadas às africanas – como dito anteriormente, boas comerciantes – no Brasil favoreceram a alforria de mulheres em maior quantidade do que de homens. Elas compravam sua própria alforria e de outras mulheres (com a renda oriunda do trabalho quitadeiras e ganhadeiras), o que também era aceito com menores dificuldades pelos senhores, que muitas vezes também lhes davam a liberdade, pois mulheres eram escravas menos demandadas que os homens.

Além disso, ex-escravas tiveram mais oportunidades de trabalho do que os ex-escravos logo após a abolição, já no contexto imperial – e posteriormente republicano. Homens foram substituídos pelos imigrantes europeus com a política de branqueamento da raça, posta em marcha sob a coroa do Imperador Pedro I. Com trabalho e renda, mulheres tinham mais disponibilidade financeira para a prática religiosa afro-brasileira (BASTOS, 2011). Todos esses fatores, além da resistência à escravidão e à colonial modernidade brasileira (SEGATO, 1986/2005; SILVEIRA, 2006, SANTOS, 2009), contribuíram para a sua centralidade como líderes das comunidades candomblecistas.

Finalmente, falando pela própria tradição incorporada, Pai Guiné de Aruanda, em uma conversa, me ofereceu uma explicação a mais, êmica, para a centralidade das mulheres nos Candomblés. Em suas palavras, “sem mãe não há filho”, pois “homem não pode ter filho” – algo que também reforça a importância ritual do sexo biológico, independentemente de identidades de gênero. Assim, “Candomblé só existe com mãe de santo” e mesmo que

haja um terreiro formado só por homens e que saiba “tocar Candomblé”, ainda assim sempre haverá uma mãe de santo por trás desses homens. Ou seja, ainda que todos os elementos sócio-político-histórico-econômicos não existissem e reforçassem o poderio feminino nos Candomblés (o que é uma figura de linguagem, posto que o Candomblé, como fenômeno social, não pode ser destacado de seu contexto), a própria tradição afrorreligiosa já lhes daria um papel de irretorquível centralidade.

Antes da conclusão deste item resta ainda um ponto de necessário debate teórico, qual seja, o uso feito por Landes (1947/1994) do conceito de matriarcado e sua ampla aceitação pela bibliografia específica sobre religiões afro-brasileiras (SEGATO, 1985/2005). Em Landes (1947/1994), como comenta Lima (2003), a ideia de matriarcado advém da consideração da autora de que o lugar da regência de uma comunidade candomblecista, ou seja, o lugar da mãe de santo, é um lugar estritamente feminino, ainda que disponível para homens performando como mulheres. O dito matriarcado, portanto, não deixa de existir.

Ferreira (2016), todavia, comenta que o conceito de Landes (1947/1994) de matriarcado é estritamente ocidental e existe em um sistema binário matriarcado-patriarcado, típico do ocidente eurocêntrico e não necessariamente útil para explicar relações sociais de outra natureza. Assim, a observação da autora, embora explicativa, pode ser inexata.

Se o patriarcado é a síntese cognitiva da opressão sobre a mulher no ocidente, a universalização dos seus discursos de emancipação nas zonas ex-coloniais não só invisibiliza os efeitos da ‘raça’ sobre as mulheres negras como, também, poderá provocar a incorporação de conceitos exógenos a uma epistêma-outra e, conseqüentemente, ‘novas’ relações endógenas de disputas. Neste caso específico, refiro-me à incorporação do binarismo matriarcado/patriarcado para entender-se relações de gênero que, à revelia do simulacro da laicidade ocidental na modernidade, baseiam-se em complexas teologias que regulam a ética dos indivíduos e a *agency* coletiva – fundamentalmente, o apelo simbólico da cultura judaico-cristã (FERREIRA, 2016, p. 165).

Ferreira é prudente ao indicar que sua ponderação não implica que

não possa existir uma estrutura matriarcal candomblecista ou que as suas práticas não reflitam uma posição ou, melhor, uma ‘pedagogia feminista’ para os seus adeptos. Pelo contrário, (...) [questiona] se as fragmentações rituais academicamente selecionadas por um feminismo internacionalista correspondem,

desde a sua linguagem *emancipadora* do feminismo (originalmente voltada à *situação* das mulheres brancas euro-americanas), a uma visão nítida da estrutura do Candomblé e da mulher negra face ao passado escravista e às barreiras que a ‘colonialidade do poder’ faz perdurar na estrutura societal brasileira (FERREIRA, 2016, p. 166).

Especialista no Xangô do Recife, Segato (1986/2005) oferece uma explicação alternativa ao modelo matriarcal de Ruth Landes, que é também útil para explicar famílias de santo candomblecistas e soluciona os questionamentos colocados por Ferreira (2016). Segundo a autora, a família patriarcal é comum entre brasileiros das classes ricas, mas, “entre as classes baixas e, particularmente, na população negra (...), encontram-se formas de organização familiar similares àquelas tidas como típicas do parentesco afro-americano” (*op. cit.*, p. 432). Religiosos afro-brasileiros e seus vínculos de santo refletem tal modelo, que é também similar àquele outro chamado de matrifocal, quando são efetivamente comandados por mulheres/mães de santo (SMITH, 1956, *apud*, SEGATO, 1986/2005).

Matriarcados e patriarcados são arranjos familiares rígidos, focados na unidade familiar consanguínea geralmente forjada a partir de matrimônios. Os prefixos “matri” e “patri” refletem a liderança nesses arranjos, exercida pela mãe ou pelo pai, mas sempre em relação ao mesmo núcleo familiar, que será, ainda, algo estável. Todavia, em famílias de santo, as relações de solidariedade são formadas a partir de vínculos de santo, mais relevantes, sobretudo, entre mãe ou pai de santo e filhas(os) de santo. Irmãs(ões) de santo vêm em sequência, assim como toda a gama de outros parentes de santo. O núcleo familiar mais estreito, ou seja, as pessoas que coabitam uma mesma residência, liderada pela mãe ou pelo pai de santo – e que no Candomblé pode ficar ou não dentro dos limites físicos do terreiro – é mais instável e flexível, e pode reunir parentes de sangue, de santo e mesmo de outras afinidades (*i.e.* filhos de criação). A família de santo é, por outro lado, como um todo, extensa, englobando e se sobrepondo a várias residências e núcleos familiares – consanguíneos ou não, situados dentro do espaço físico do terreiro ou não – demandando relações de solidariedade amplas, necessárias para a perpetuação dos diversos Calundus pelo país – inclusive o Candomblé – e auxiliando na sobrevivência do povo de santo em um cenário racista amplo (SEGATO, 1986/2005).

O modelo do parentesco afro-americano, justamente por tirar da família nuclear patriarcal – em oposição à qual se estrutura o matriarcado em Landes (1947/1994) – a chave

explicativa para os arranjos das famílias de santo, para sua solidariedade e pluralidade de vínculos, afetividades e lealdades, valoriza o papel exercido pela mãe de santo. Será sempre a partir desta que a família de santo se estruturará (SEGATO 1986/2005).

A matrifocalidade expressa no modelo do parentesco afro-americano não será, contudo, a única possibilidade de configuração de famílias de santo, quando observadas especificidades casuísticas. Como chama a atenção a socióloga Maria Gabriela Hita (2014), haverá famílias de santo que se aproximarão mais em suas dinâmicas e arranjo, por suas particularidades e história, dentre outras possibilidades, de uma família patriarcal colonial/moderna, inclusive sendo formadas majoritariamente por vínculos de sangue. E mesmo uma família matrifocal típico-ideal poderá, em toda ou em alguns momentos de sua história, se dividir em várias famílias nucleares patriarcais menores, ou algumas destas convivendo – em maior ou menor harmonia – com grandes famílias matriarcais, etc. É preciso, neste sentido, levar-se em conta que uma família matrifocal é um arranjo extenso e flexível. Esta pode ou não coabitar em uma mesma casa e a mãe em torno da qual gravita pode ser mais ou menos influente na vida das/os filhas/os. Os vínculos entre mãe e filhas/os, igualmente, não precisam ser homogêneos – é possível haver preferências. Inclusive, no caso das famílias de santo, ainda que o vínculo de santo seja estruturante, é possível que o vínculo sanguíneo permaneça mais forte, dando a algumas/uns filhas/os de sangue e santo primazia na divisão das melhores tarefas e mesmo na sucessão do comando da família (HITA, 2014). Como exemplo que vem a calhar, no famoso Candomblé keteiro do Gantois, a sucessão da liderança máxima religiosa é sempre feita entre mulheres da linhagem de sangue de sua fundadora, a mãe Maria Júlia da Conceição Nazaré. Em outras palavras, apenas suas parentes consanguíneas – como foi mãe Menininha do Gantois – podem chegar a ser mães de santo da casa⁷⁹.

Como finalização deste item, cabe comentar que no presente, ao passo que as mães de santo seguem merecedoras do mesmo prestígio no Candomblé, sobretudo nos terreiros tradicionais, parecem existir em cada vez menor número dentre as comunidades candomblecistas. Homens vêm assumindo com mais frequência o papel de regentes das comunidades, de pais de santo, em um movimento muito atual e ainda não mensurado, mas inegável ao povo de santo – e que me foi confirmado, inclusive, por Pai Guiné de Aruanda

⁷⁹ A casa chegou a ser, por um breve período, regida por um homem, Jacinto Mariano Nazareth da Conceição, tio de mãe Menininha. Ele comandou o Candomblé daquele terreiro entre a morte de mãe Pulchéria e a ascensão ao cargo de mãe Menininha.

– ainda que este preto velho tenha também dito que mães de santo sempre existem por trás dos homens nos terreiros.

2.2 A história da mameto Mabeji⁸⁰

Floripes Corrêa da Silva Gomes, a mameto Mabeji, nasceu em Salvador/BA, no bairro São Cristóvão, na Liberdade, em 10 de fevereiro de 1936, filha de mãe operária fabril e pai lavrador. Trata-se de uma época muito particular da história daquela cidade, em que a mesma ainda continha uma aura de cidade barroca portuguesa, com um centro histórico – já em processo de decadência – ainda ocupado por classes sociais de maior poder aquisitivo. Parcelas mais pobres da população se instalavam em morros e locais de acesso mais difícil devido à topografia (LANDES, 1947/1994; HITA, 2014). A região da Liberdade era, por sua vez, uma região habitada apenas por pessoas negras no centro da cidade. Igualmente, trata-se da época em que Ruth Landes realizou seu campo e documentou a grande presença do Candomblé na vida da população negra e pobre da cidade.

Como é comum com filhas do inquite das chagas e da cura, mameto Mabeji não passou sua infância sem contrair doenças consideradas mais perigosas. Teve varíola – que, entre o fim da década de 1910 e o início da década de 1920 foi epidêmica e bastante letal em Salvador/BA – quando era bebê e malária aos sete anos de idade. A religiosa viveu em Salvador/BA até os seus 10 anos de idade. O período foi marcante e a mameto se lembra com alegria de se divertir com amigos da rua e de frequentar festas e dançar em diferentes Candomblés, aos quais ia acompanhada de sua mãe (não iniciada). Seu pai, católico, não ia aos terreiros, mas não se opunha à frequência de sua esposa e filha. Em 1946, entretanto, João Correia de Melo, o tateto Lesenge, seu tio biológico, foi buscá-la em Salvador para que fosse com ele viver no Rio de Janeiro/RJ.

Pai Lesenge buscou Floripes porque queria ajudar os parentes. O núcleo familiar da sobrinha era pobre e sua vida em Salvador/BA tinha privações. O pai de santo tampouco era rico, mas já estava estabelecido em sua chácara no bairro Anchieta, na cidade do Rio de Janeiro/RJ, onde construiu o terreiro do Bate Folha carioca. Assim, poderia solidariamente ajudar à sua família consanguínea criando a sobrinha que adorava Candomblés. A troca de

⁸⁰ As informações biográficas que constam neste item foram coletadas por mim, em campo, e completadas a partir do filme “Mam’etu Mabeji: A Flor do Candomblé”, produzido e dirigido por Arionilson Moraes (2017).

crianças entre casas e pais biológicos e de criação, cabe notar, é característica do modelo da família negra afro-americana/caribenha e, conseqüentemente, também em famílias de santo e com suas eventuais parentelas de sangue (SEGATO, 1986/2005; HITA, 2014). No fim de 1946 então, Floripes se mudou para o Rio de Janeiro/RJ. Seis meses depois, em 20 de abril de 1947, iniciou-se no Candomblé Moxicongo como filha de santo de pai Lesenge e recebeu a *dijina* Mabeji. A mudança de cidade, comento, não foi necessariamente fácil e a mãe de santo relata que, ainda adolescente, chorava de saudades de sua família em Salvador/BA.

Sua vida desde a chegada ao Rio de Janeiro/RJ foi inteiramente devotada ao terreiro, tendo quase sempre residido em seu endereço. Ali, durante 10 anos, acompanhou cuidadosa e devotamente a seu pai de santo no exercício de sua religiosidade e liderança da casa – processo que, igualmente, lhe serviu de aprendizado. Acompanhou também as diferentes reformas e mudanças pelas quais o local passou ainda sob os cuidados de tateto Lesenge. E viveu a rotina de filha de santo residente da casa até os seus 20 anos, quando se casou com José Milagres – que posteriormente se confirmou ogan e recebeu a *dijina* de Nguzu – e se mudou da chácara para Madureira, embora voltasse ao terreiro semanalmente e nos meses de dezembro e janeiro, que eram sempre cheios de festas.

Com o ogan Nguzu, mãe Mabeji teve quatro filhos: Alfredo, Átina, Átila e Anderson. Os dois primeiros nasceram antes de 1972, enquanto a religiosa ainda não era mãe de santo. Os outros vieram depois daquele ano, em que ela assumiu o cargo de mameto e se tornou a mãe de toda a família do Kupapa Unsaba. A transição, cabe dizer, não foi particularmente inesperada. Uma semana antes de seu falecimento, em 1970, o inquite pai de tateto Lesenge, Tat’etu Lembarenganga (Lembá) – o santo da paz e da cor branca –, deixou escolhida e indicada sua sucessora, que teve, portanto, dois anos de luto para se acostumar com a ideia de que herdara a casa. Todavia, não era um desejo particular de mãe Mabeji se tornar mameto. Em suas palavras, ela me disse em uma de nossas conversas que “preferia ser filha”.

Esta confissão foi inesperada do meu lugar como ouvinte. Mãe Mabeji é rara figura no Candomblé hodierno, representando viva um passado nostálgico – do qual conta histórias variadas – e a liderança do presente. Possui noção de sua enorme importância – trata-se da mais antiga mãe de santo da tradição Moxicongo de que se tem notícia, e uma das candomblecistas da nação Angola mais velhas de santo – e ao mesmo tempo sinceras

humildade e docilidade⁸¹, que lhe engradem ainda mais a figura. Isso, além de se lembrar de histórias de Salvador/BA e do ambiente do Candomblé no Rio de Janeiro/RJ do início do século XX (primeira metade) que hoje já são pouco comentadas. Em meus dias de convívio com a mameto vi hordas de filhas e filhos, algumas/uns já mães e pais de santo de seus próprios terreiros, emocionadamente, atirando-se a seus pés para lhe pedir a bênção; ouvi pessoas aleatórias contando histórias em que o personagem central era o grande conhecimento da mameto, referido como se fora uma entidade com existência própria; vi sorrisos e uma pessoa demonstrando paciência e emoção a me atender, com calma e interesse em meu trabalho acadêmico – ascético e sem graça diante da beleza de seu Candomblé – e capaz de me receber para uma conversa longa enquanto estava doente com dengue. Tudo isso, sem nunca dispensar o necessário apreço pelas tradições candomblecistas, o que demonstra um relevante sinal de respeito a seus antepassados, além de profunda adequação a um modo de vida que existe/resiste fora do repertório de possibilidades da modernidade – o que não implica em não saber lidar com naturalidade com o espaço público colonial/moderno carioca, de fora de seu terreiro, quando necessita. Seu exemplo de vivências mostra que uma vida candomblecista implica em agregar valores, destrezas e conhecimentos, não em tê-los em falta. Não há primitivismo ou mente atrasada, mas uma inteligência vivencial que suplanta a modernidade e não pode ser alcançada pela mesma.

Mameto Mabeji preferia ser filha pois tem noção do peso do cargo de uma mãe de santo. Sabe que cuidar da cabeça⁸² de outras pessoas não é uma tarefa simples ou fácil. Entende que o exercício do papel aforreligioso de mameto lhe priva de outras opções para sua vida pessoal. Todavia, é perceptível a amorosidade e seriedade com que aceitou a tarefa. “Amor ao Candomblé” são as palavras que usa para explicar sua vida e sua responsabilidade.

O cargo, igualmente, lhe mantém responsável pelo terreiro como local de culto, trânsito e morada de pessoas, razão pela qual, poucos anos após assumir a cadeira de tateto Lesenge, voltou a residir na chácara do bairro Anchieta, acompanhada e suportada por seu marido. E o Bate Folha carioca, inegavelmente, confunde-se com a sua mameto. Esta exerce liderança total sobre o local, o que passa por determinações sobre a organização física do espaço – ainda que algumas decisões (de maior ou menor porte) sejam compartilhadas com

⁸¹ Esta característica sobre a mãe de santo chamou atenção dos pesquisadores do IPHAN que visitaram seu terreiro para fins de inventário/mapeamento e está destacada no texto que apresenta os resultados deste trabalho (NETTO, 2009).

⁸² Cuidar da cabeça é uma expressão êmica, que significa ser a/o mãe/pai de santo de uma pessoa, responsável, portanto, por seus recolhimentos e pela condução dos rituais da vida religiosa da pessoa e de seu santo.

filhas de santo de cargos mais altos e em particular com sua neta de sangue iniciada, a *makota* Mesu Eiando⁸³ – e, dentre outros, alimentação de todas as pessoas que por ali passam. Tradicionalmente, em um terreiro de Candomblé ninguém deve passar fome, pelo que, sempre há comida para todas/os (isso envolvia cuidadosa comida vegana preparada para mim quando estive hospedado por lá – algo que nunca havia sido visto nas cozinhas do terreiro). Em termos práticos, no Bate Folha carioca, isso implica na mameto direcionar parte do dinheiro da casa – adquirido em grande parte via mensalidade paga pelas/os filhas/os de santo – para a compra de alimentos de consumo diário em grandes quantidades.

Comunidades de terreiro, cabe fazer finca-pé, tradicionalmente funcionam como coletivos, que, para além de liderados, são representados por sua mãe de santo. Em outras palavras, mães de santo possuem autonomia sobre seus terreiros, sendo detentoras legítimas da última palavra – ou da única – sobre quaisquer assuntos que possam vir a ser debatidos dentro da casa, tudo que deve ou não ser feito, etc. (NOGUEIRA, 2016b). Mães de santo em um terreiro se submetem apenas aos santos e entidades da casa.

Todavia, há casos em que uma mãe de santo, devido a alguma circunstância que entenda válida, divide essa prerrogativa em caráter algo definitivo. Ao longo da minha pesquisa, passando por diferentes comunidades candomblecistas, me deparei com dois exemplos: na casa da mãe Oyá Dagan, o Abassá de Iansã, em Sobradinho/DF, a mameto, por escolha própria, divide a liderança da casa com sua filha biológica e de santo Cristine de Nzazi, que cada vez mais vem assumindo o papel de líder na família, pelo fato de sua mãe, já idosa, lhe demandar este apoio; igualmente, no Candomblé Ketu da mãe Lídia de Oxum, o Ilê Axé Idá Wurá, também em Sobradinho/DF, ainda que não abra mão da palavra final, algumas decisões de grande impacto que a mãe de santo toma sobre a comunidade são divididas com sua filha biológica Patrícia de Oxum, que é a grande apoiadora e auxiliar da *iyalorixá*⁸⁴ na liderança do terreiro, mesmo que não seja a mãe pequena da casa.

Há casos ainda em que a mãe de santo parece perder sua centralidade. Em minha pesquisa passei por dois terreiros em que isso ocorria: o Manso Banduquenquê, em Salvador/BA, que efetivamente não possui uma mãe de santo, ou tampouco um pai de santo como sua contraparte, pois a liderança da casa foi legitimamente entregue pela inquite

⁸³ Observei que outra neta iniciada, a *makota* Kamba Avuila, ainda muito jovem em idade biológica durante minhas visitas, começava a ocupar um lugar de liderança/destaque em alguns rituais, o que é de se esperar de uma parente de sangue da mãe de santo.

⁸⁴ O termo “*iyalorixá*” equivale a “mameto” nos Candomblés Ketu.

Mam'etu Bamburucema a um ogan. Mesmo que haja naquela casa a figura irretorquível da nengua Guanguacece, que possui inegável importância para a tradição Moxicongo e que, com o consentimento e respeito do tata Munguaxi, performa como mãe de santo em diferentes momentos, a mãe pequena da casa não possui a palavra final sobre o terreiro. Trata-se de um caso bastante excepcional em Candomblés, mas é como se estrutura aquela comunidade religiosa. O segundo caso foi um terreiro no estado de Goiás, que, por respeito à sua família de santo, não identificarei nesta tese. Neste Candomblé a mameto se encontrava, no momento de minha visita, muito idosa e senil. Por essa razão, foi quase completamente substituída em seu papel pela mãe pequena da casa, tornando-se, na prática, uma figura representativa. Esta situação, todavia, ao que me foi dito por diferentes religiosos, causa desconforto na comunidade do terreiro, que resente a ausência da liderança de sua mameto – mães de santo são lideranças fortes, não obstante, queridas.

Mãe Mabeji, por sua vez, reitero, está distante dessas situações, ainda que receba uma esperada ajuda de suas netas (e outras/os parentes) consanguíneas. Sua total liderança sobre o Bate Folha carioca é inegável e inquestionável. Inclusive, os casos cotidianos mais comuns que me foram contados por diferentes candomblecistas da comunidade daquele terreiro geralmente começavam ou terminavam com frases como: “minha mãe é muito inteligente”, “minha mãe é esperta”, “minha mãe mandou”, “minha mãe não gostou”, etc. E mesmo quando filhas/os de santo insinuavam discordar da mameto em qualquer situação, já se adiantavam elas/es mesmas/os a dizer frases como: “mas, minha mãe não quer assim”⁸⁵.

Por outro lado, da mesma forma que muita dedicação e tempo de sua vida doa à casa, mameto Mabeji também recebe muito auxílio de volta de toda a comunidade do terreiro, o que mais uma vez ilustra a força da solidariedade neste tipo de arranjo comunitário-religioso. Em sua história como zeladora, além do auxílio de seu marido e do apoio de todas as pessoas da casa, a mameto sempre lembra com destaque o suporte que recebeu do falecido ogan Muluduani, filho da casa desde os tempos de Lesenge. Noto, assim, que também na casa de mãe Mabeji se repete a parceria entre ogans e mães de santo (com a liderança destas), tão importante para a existência e continuidade do Candomblé desde o século XIX.

⁸⁵ Um exemplo relevante para este texto me foi dado pela *makota* Mesu Eiando. Em uma conversa que tivemos sobre o tombamento da casa, essa mãe candomblecista logo se adiantou a me dizer que, posto a resistência de sua avó com relação à temática, a *makota* nunca procurou elaborar uma opinião própria, ou estudar sobre o que seria necessário e o que implicaria o tombamento da casa.

Desde 1974 – ano de seu primeiro barco – mameto Mabeji recolheu mais de 15 barcos de *muzenzas* dentro de seu terreiro, outros vários em casas de filhas/os suas/seus – que são também mães e pais de santo. A estes se somam outros vários barcos de ogans e *makotas*, contando a maior parte de todos com mais de uma filha ou filho. O número de iniciadas/os é difícil de ser resgatado com exatidão da memória de todos, mas está na casa da centena. Dentre estas/es todas/os, somam-se como filhas/os da casa alguns parentes consanguíneos da mameto que também se iniciaram no Candomblé, embora com o auxílio de outras/os mametos e tatetos, em respeito a alguns tabus iniciáticos que envolvem parentesco de sangue e santo. A família de sangue da mãe Mabeji, cabe notar, com especial ênfase a suas/seus onze netas/os que são em maioria iniciadas/os, é bastante atuante no Candomblé do Bate Folha carioca. E outras tantas filhas e filhos de diferentes mães e pais de santo também entregaram sua cabeça para a mameto já depois de iniciados, aumentando o número final de filhas/os de santo daquela senhora. Todas/os, sem exceção, tratados por ela com o grande afeto, cuidado maternal e solidário que a relação mãe-filha/o de santo demanda.

Como conclusão deste item, importa situar que a mameto Mabeji exemplifica um caso específico que a matrifocalidade pode assumir, que é definido por Hita (2014) como matriarcalidade (não se confunde com o matriarcado de Ruth Landes). Trata-se de

um conjunto de relações domésticas e de parentesco centralizado na figura de uma mãe-avó (matriarca), centro das interações da rede consanguínea, e *locus* de descendência e herança da família. Esta figura feminina idosa, ou de mulher madura, é a chefe da casa e da família, aquela que exerce poder sobre a casa e sua parentela e que é importante foco-difusor a partir do qual se multiplicam relações entre todos os demais membros da rede, extrapolando, por vezes, os limites físicos dessa casa enquanto local específico de residência (uma só casa), podendo operar na conjunção e coparticipação de várias casas em uma mesma rede de parentesco. Neste tipo de configuração familiar e de organização doméstica, o papel das mulheres é imprescindível para a sobrevivência grupal. Diferencia-se do modo de ser e estar no mundo de outras disposições e papéis desempenhados por mulheres em modelos patriarcais tradicionais ou nucleares de tipos mais igualitários. Ser proprietária da casa é outro requisito indispensável para o desempenho do que denomino matriarcalidade, pois é principalmente através desse recurso que elas exercem e manifestam poder (HITA, 2004, p. 20-21).

Este modelo, ainda conforme Hita (2014) e em conformidade com os limites da matrifocalidade indicados por Segato (1986/2005), poder operar tanto em famílias de santo quanto em outras famílias brasileiras, tipicamente negras e pobres. A chefia feminina das famílias passa pela propriedade da casa (ou da casa principal da rede de parentesco), como colocado anteriormente, e também pela posse de recursos úteis ao sustento e manutenção de todas/os – ainda que diferentes indivíduos ou núcleos familiares da rede possam sustentar-se a si próprios – e pelo domínio do que a autora chama de “Força Simbólica Circulante” – o *ngunzo* do terreiro, no caso de uma família de santo. Todos estes itens estão presentes no Bate Folha carioca – os recursos de sustento advém, sobretudo, da mensalidade paga pelas/os filhas/os de santo da casa, cujo valor é determinado pela mãe de santo e o montante arrecadado (na arrecadação a mameto recebe a ajuda de sua neta, a *makota* Mesu Eiando) é por ela administrado – e dão sustentação ao grande prestígio e importância da mãe de santo.

As duas figuras que seguem – que ilustram a narrativa – mostram a mameto Mabeji em seu terreiro (figura 03) e parte da família religiosa da mãe de santo (figura 04).



Figura 03: Mameto em seu terreiro
Fonte: arquivos do fotógrafo Arionilson Moraes⁸⁶

⁸⁶ A comunidade me pediu que incluísse na tese fotos deste fotógrafo. Sua autorização para utilizar esta e outras imagens de sua autoria se encontra, por escrito (cópia de e-mail) no anexo I deste trabalho.



Figura 04: Família de santo da mãe Mabeji
Fonte: arquivos do fotógrafo Arionilson Morais

2.3 Antes da mameto: os primeiros anos do Bate Folha carioca

Toda a dinâmica cultural religiosa carioca estava viva no Rio de Janeiro/RJ em 1938, quando da chegada de pai Lesenge e família – ele migrou para a cidade acompanhado de sua esposa, filho e de dois ogans de seu inquice. E pai Lesenge certamente interagiu com frequentadoras/es e personagens do mundo macumbeiro carioca. Inclusive, conforme me explicou mameto Mabeji, o fundador do Bate Folha carioca teve como grande mentor religioso no Rio de Janeiro/RJ um senhor, também baiano, chamado Aplísio, com quem muito aprendeu, e que já residia naquela cidade antes de sua chegada. Tendo sido iniciado em Salvador/BA por vô Bernardino (tateto Lesenge era irmão de barco de minha vó Oloiá), contudo, foi a tradição do Moxicongo que optou por dar sequência em seu terreiro, nomeado Kupapa Unsaba, mas chamado de Bate Folha em homenagem à sua “casa mãe” baiana.

A chácara onde hoje funciona o terreiro e reina mãe Mabeji é a mesma de sua fundação. Foi comprada por tateto Lesenge em 1944 já com o intuito de servir como moradia para a sua família e terreiro de Candomblé. Conforme a mameto, seu tio biológico, pai de santo e de criação, escolheu aquele imóvel específico a partir de dois critérios: preferência

pela localização (e certamente outras especificidades da casa àquele tempo), no bairro Anchieta; e indicação espiritual. Antes de fechar o negócio, pai Lesenge ficou em dúvida entre duas propriedades vizinhas de bairro, pelo que, via jogo de búzios, consultou os inquices sobre qual escolher. Ao receber a resposta pelo atual endereço, comprou o imóvel.

Este ponto não deve passar aqui como mero detalhe e merece um comentário analítico maior. Não é possível haver Candomblé sem um terreiro, o que implica que não é possível haver Candomblé sem um local físico e específico de culto. Esta não é uma religião que pode ser pregada e praticada via televisão, meio eletrônico ou qualquer outra forma impessoal e sem co-presença. Pelo contrário, depende de toque, de contato humano, de face a face e de um local fixo sacralizado onde todas/os, filhas/os e mãe ou pai de santo possam se reunir. E este local deve ser ritualmente preparado para receber a família de santo e seus cultos. Todavia, a escolha, fixação e mesmo permanência em um determinado local não é aleatória. Tampouco é o terreiro que, fisicamente, determina a existência de sua comunidade. Quem determina tudo, pelo contrário, conforme a cosmopercepção angoleira, são os inquices, que dialogam com a mãe ou pai de santo, geralmente via jogo de búzios. Assim, a comunidade não se estabelecerá em um local que não seja escolhido pelos inquices, nem se manterá fixa no mesmo, caso mudar-se eventualmente se torne uma questão, se os inquices não determinarem que permanecer é uma necessidade – o que explica as não incomuns mudanças de endereço que uma comunidade candomblecista pode sofrer. Decisões para a fixação ou mudança de casa serão assim, tomadas a partir de questões materiais, imobiliárias, fundiárias, etc., e orientação/determinação expressa dos inquices.

Esta questão – a prevalência dos inquices/voduns/orixás sobre todos os aspectos da vida dentro de um terreiro de Candomblé – coloca um obstáculo para as relações entre as comunidades candomblecistas e o Estado brasileiro, cuja transposição é trabalhosa. Ocorre que, no limite, o Estado não lida com divindades, tampouco entende a linguagem ritual dos terreiros. E as comunidades se organizam a partir das orientações de suas divindades, peremptoriamente respeitando suas indicações, vontades, tempos, etc. Isso vale para a compra de um terreno, retirada de uma árvore e para tudo mais, inclusive para as relações com o poder público.

Mameto Mabeji chegou ao Rio de Janeiro/RJ em 1946, dois anos depois da compra da chácara do bairro Anchieta, mas viu o local em seu início e vivenciou o ambiente da fundação do terreiro – época em que o Candomblé só podia ser tocado até as 22h, por

proibições legais. Conforme seu relato, no início havia apenas uma construção no local, um casarão que hoje é usado como residência pela mãe de santo e algumas/uns de suas/seus filhas/os e netas/os. Àquela época, tateto Lesenge, se mudou com sua família para o casarão e adaptou parte do imóvel para receber seu ateliê de costura – era alfaiate. Na mesma casa, também, recebia sua clientela religiosa e ali começou o Candomblé. Seu primeiro barco de iniciadas, em 1944, foi recolhido em um dos quartos e o ritual de saída das *muzenzas*⁸⁷ foi realizado em uma das salas. Por essa descrição, é possível afirmar que o Kupapa Unsaba se iniciou como um Candomblé residencial.

A vocação de um terreiro candomblecista é crescer em tamanho e estruturas construídas em comparação a Calundus residenciais (SILVEIRA, 2005) e, dentre outros, ver separados barracão e residência da mãe ou pai de santo – ainda que funcionem em construções contíguas, ênfase aqui a separação de cômodos. Com o Bate Folha carioca não foi diferente e, com o tempo, já para os rituais de iniciação do segundo barco de tateto Lesenge, o templo central do terreiro – o barracão – havia sido construído. Mameto Mabeji, iniciada em 20 de abril de 1947, foi uma das religiosas do segundo barco e seu Tat'etu Nsumbu (inquice pai da religiosa)⁸⁸, divindade ligada às chagas e à cura, dançou os primeiros passos na nova edificação. Também em 1947, foi registrada a Associação Espirita Senhor do Bonfim Oxalá Kupapa Unsaba⁸⁹, que conferiu registro legal ao Bate Folha carioca e lhe permitia tocar Candomblé nos anos iniciais sem a autorização da polícia a cada festa.

O resgate da história do registro legal do terreiro como templo religioso, bem como a memória de mãe Mabeji sobre os primeiros anos da casa e suas dificuldades de funcionamento, trazem à tona uma reflexão que tangencia esta tese, sobre a contínua não laicidade – sempre atravessada pelo contínuo racismo – do Estado brasileiro. Com efeito, no que tange à primeira metade do século XX, em observação bem localizada ao Rio de Janeiro/RJ, o sociólogo Ricardo Mariano alerta:

⁸⁷ Ritual público em que inquices dos iniciados são, pela primeira, vez apresentados incorporados a não iniciadas/os.

⁸⁸ Por ser Tat'etu Nsumbu o inquice pai de mãe Mabeji, no presente seus aposentos são os mais destacados de todos os quartos do Kupapa Unsaba, além de ter sido este santo o personagem central da festa de 70 anos de santo da mameto. Com efeito, tratou-se da festa de 70 anos de iniciação da afroreligiosa para seu Nsumbu.

⁸⁹ A neste nome dois sincretismos que merecem ser comentados: o primeiro é com o catolicismo – Senhor do Bonfim é Jesus Cristo, com quem Tat'etu Lembá, o inquice pai do pai Lesenge se sincretiza; o segundo é com a religiosidade nagô – Oxalá é o senhor da paz e da cor branca para o Candomblé Ketu.

a polícia e o judiciário reprimiram severamente os ritos, cultos e práticas afro-brasileiros até os anos 1940, enquadrando-os como crimes de feitiçaria, curandeirismo e charlatanismo (Maggie, 1986). Por isso, muitos pais e mães de santo da umbanda [e outras religiões de matriz africana, como o Candomblé], na tentativa de proteger-se das investidas policiais e da mira seletiva do Código Penal, foram progressivamente assumindo-se como religião, registrando em cartório suas casas e tendas como espíritas em vez de registrá-las como “macumba” em delegacias de polícia (Montero, 2006, p. 53; Negrão, 1996) (MARIANO, 2011, p. 246).

Este foi o contexto vivido por tateto Lesenge, que influenciou suas decisões com relação a como organizar seu Candomblé nos primeiros anos do Kupapa Unsaba.

Tradicionalista, pai Lesenge exigia que seus filhos de santo usassem ternos no Candomblé – prática comum no Candomblé Moxicongo do início do século XX, algo que mãe Mabeji repetiu na festa de 70 anos de seu inuice em 2017. Tal rigidez é incomum no presente e, em festas menores no Bate Folha carioca, há flexibilização dessa prática. Mulheres, por outro lado, sempre mantiveram suas roupas de baiana, ainda que alguma simplificação possa, eventualmente, ser aceita.

A clientela religiosa de Lesenge cresceu desde a fundação do terreiro. Se no início eram pessoas que cabiam acomodadas no casarão da chácara, o terreiro era já grande e conhecido na década de 1960 – última a ver o fundador da casa em atividades plenas –, com várias/os filhas/os iniciadas/os. Igualmente, a casa recebia visitas de diferentes religiosas/os de variadas nações, que incorporavam seus santos, reproduzindo o ambiente de solidariedade e troca de conhecimentos típico da Salvador/BA do século XIX e início do XX. Conforme mãe Mabeji, estas visitas entre nações eram muito frequentes nos primeiros anos do Bate Folha carioca, mas, embora ainda possa haver amizade entre terreiros do Rio de Janeiro/RJ, já não se repetem tanto.

Além da diferença de uma menor área construída dentro do terreiro – dentre casas, barracão, quartos de santo e outros – e da frequência de religiosas/os de várias nações, a vizinhança do Bate Folha carioca era também muito distinta do que é hoje. Sempre suburbano, o bairro Anchieta tinha ares de região rural e pouco urbanizada. O único meio de transporte público para se chegar ao terreiro era o trem, que ainda hoje deixa passageiros na estação mais próxima. Pavimentação não havia por ali, tampouco água encanada ou luz elétrica. O terreno do terreiro, igualmente, não era murado. Os banhos dos religiosos eram

tomados com a água de um poço que ficava morro abaixo, a dois quarteirões da chácara. Visitas a outros Candomblés e/ou autoridades candomblecistas vizinhas eram feitas a pé – por vezes longas caminhadas, por trilhas acidentadas pelo matagal. Paisagens urbanas coloniais e modernas da cidade do Rio de Janeiro ainda capital federal estavam longe do bairro Anchieta, de sua marginalidade territorial e das brechas na estrutura social que oferecia às/aos afroreligiosas/os.

As descrições da vizinhança do terreiro em seus primeiros anos lembram aquelas outras da mata escura, em Salvador/BA, com a fazenda com mata atlântica preservada onde está o terreiro Manso Banduquenquê, a “casa mãe” Bate Folha. Possivelmente esta semelhança tenha pesado para tateto Lesenge na escolha do local onde fundaria seu Candomblé. Ainda que não tenha sido o caso, o pai fundador do Kupapa Unsaba se preocupou em preservar, praticar e ensinar ao máximo a tradição de seu pai de santo, vô Bernardino Bate Folha, intento que hoje segue nas mãos de mameto Mabeji. Há diferenças, que não são negadas. Ainda assim, devido ao sucesso, a “casa mãe” reconhece a “casa filha” como praticante ortodoxa do Candomblé Moxicongo, havendo grande proximidade e respeito entre ambas.

Ainda sobre a vizinhança dos Bate Folhas baiano e carioca, cabe ponderar que, segundo descrição de Carneiro (1937/1991) e Landes (1947/1994), no início do século XX a atual periferia de Salvador/BA, onde a maior parte dos grandes terreiros (em tamanho e pretensões de crescimento) se instalavam, sob a proteção da marginalidade, era muito menos urbanizada, mesmo embora a mata escura seja, ainda hoje, grande área de natureza preservada. Este mesmo contexto foi repetido no Rio de Janeiro/RJ. O cenário suburbano à época seria, portanto, mais bem descrito como semirrural. Àquele tempo, o Candomblé também era uma religião/modo de vida menos urbano, a julgar pelas descrições etnográficas de Carneiro (1937/1991) e Landes (1947/1994) e lembranças descritas por mãe Mabeji sobre o Bate Folha carioca. De minha parte ouvi relatos em Salvador/BA sobre rituais com a presença de animais oriundos das matas, que já não são mais realizados no presente. A urbanização das cidades brasileiras, ao longo do século XX, implicou também em uma urbanização do Candomblé, que seguiu preservando suas tradições e resistindo à colonial/modernidade brasileira, mas atualizando-se às constantes mudanças em seu contexto sócio-político-geográfico (BROWN, 1994; OLIVEIRA, 2017).

Como conclusão deste item e ainda em referência a tateto Lesenge e seu tempo como pai de santo do Bate Folha carioca, cabe citar que o religioso foi chamado a Salvador/BA como sucessor de vô Bernardino, ao falecer, para assumir sua cadeira em seu terreiro. Pai Lesenge não pôde aceitar o cargo, por já ter seu próprio Candomblé aberto, pelo que a regência da “casa mãe” foi passada a tateto Bandanguame – o único outro homem iniciado por vô Bernardino em seu terreiro. Tateto Lesenge permaneceu no Rio de Janeiro, comandando o Kupapa Unsaba, até seu falecimento em 1970.

As duas figuras a seguir mostram uma foto parcial de duas das construções do Bate Folha carioca, tiradas da porta da rua (figura 05); e uma gira sendo realizada do lado de fora do barracão (figura 06).



Figura 05: Foto parcial de construções no terreiro
Fonte: arquivos do fotógrafo Arionilson Moraes



Figura 06: Gira na porta do barracão
Fonte: arquivos do fotógrafo Arionilson Moraes

3 CARTILHA DA MAMETO: ESPECIFICIDADES DO CANDOMBLÉ DA MÃE MABEJI

3.1 A tradição do Bate Folha carioca

A compreensão por trás do termo tradição em uma comunidade candomblecista não deve ser buscada fora do terreiro – por isso também não faz sentido chamá-la de costume, em sentido hobsbawniano (ainda que aquele autor falasse de práticas imanentes a grupos de pessoas) e venho aqui utilizando a noção de tradição afrorreligiosa. Pelo contrário, na visão das/os iniciadas/os, a palavra se refere à herança das nações religiosas e de cada terreiro de Candomblé tomado individualmente. Ou seja, à história da fundação da casa, aos inquices/voduns/orixás e entidades ali cultuadas/os, às mães e pais de santo e todas/os as/os suas/seus filhas/os que passaram pela casa, os ensinamentos que deixaram, seus santos, seus feitos, etc. Expressa, assim, o modo de vida dinâmico da comunidade no⁹¹ terreiro que, no limite, sempre será único e diferenciado, mesmo em relação à sua “casa mãe”. Na casa da mameto Mabeji esta ideia é expressada, mormente, pela palavra cartilha.

Esta compreensão de tradição como modo de vida, reitero, é experimentada e expressada pelos religiosos de forma concreta – jamais abstrata, mesmo que assim a entendamos nas Ciências Sociais –, sendo referida muitas vezes como “a tradição da nossa casa” – expressão que já indiquei anteriormente nesta tese. E tem na mãe de santo sua principal guardiã e interprete. Será ela a única pessoa autorizada a promover mudanças, realizar novas interpretações, decidir sobre temas duvidosos, aceitar ou não sugestões e ideias novas da família de santo, ou mesmo novas pessoas na família de santo. Isso implica trazer para seu Candomblé, além de pessoas de fora, fenômenos e dinâmicas sociais de fora do terreiro, internamente ressignificados e domesticados, passíveis, portanto, de serem entendidos pela própria tradição. Igualmente, a mãe de santo detém o direito de monopólio sobre o diálogo, via jogo de búzios (o que não implica em ser a única que saiba jogar), com os inquices da casa e, com isso, a interpretação de suas falas e determinações, sempre centrais para a continuidade da tradição/modo de vida da casa.

No Bate Folha carioca, em particular, essa relação/conexão da tradição da casa com a mãe de santo é muito visível. A mameto, em todos os sentidos do termo, encarna a tradição de seu terreiro (inclusive via incorporação de seu inquice, encarnando-o, literalmente). Esta é, portanto, viva como componente ontológico da vida comunitária, mas também como parte

⁹¹ Modo de vida da comunidade *no* terreiro e não *do* terreiro, pois nem todos os religiosos moram dentro do terreiro e suas vidas fora dos limites do espaço comunitário-religioso – ainda que completamente influenciadas pelo Candomblé – não estão em debate.

da vida humana da mameto. É papel, portanto, dessa religiosa, guardar, manter, conduzir e atualizar a tradição de sua casa, liderando tudo o que ocorre dentro dos muros do terreiro, dando sentido à própria compreensão de tradição das/os filhas/os de santo da casa.

Este papel ritual, cumpre destacar, não foi assumido por mameto Mabeji por vias burocráticas ou em nenhum sentido modernas. Não é assim que um/a religioso/a recebe um cargo de liderança dentro de uma comunidade de terreiro. Pelo contrário, a autoridade da mãe candomblecista é oriunda de anos de iniciação religiosa, da passagem por diversos recolhimentos⁹², do auxílio nos recolhimentos de outras/os religiosas/os, da participação em diferentes atividades da casa sempre trabalhosas e cuidadosamente organizadas, envolvendo desde longas rezas a trabalhos domésticos como faxinas, preparo de alimentos, costura de roupas, etc., hierarquicamente distribuídos (NOGUEIRA, 2017a). É oriunda também de sua herança familiar, como sobrinha biológica e filha de criação de pai Lesenge. E da escolha do inquite dono da casa – o Tat’eto Lembarenganga que regia a cabeça de seu pai de santo e, incorporado naquele tateto, deixou instruções públicas de que ela seria a sua sucessora uma semana antes de seu falecimento – pela religiosa como herdeira de seu tateto e, assim, mãe de santo do terreiro. Trata-se, portanto, de uma autoridade construída ao longo de uma vida como religiosa, calcada em fundamentos centrais para a comunidade candomblecista e, desta forma, profundamente respeitada pelas/os demais religiosas/os⁹³.

A percepção por parte da família de santo e, igualmente, de pessoas de fora comunidade, sobre a capacidade da mameto Mabeji em executar seu papel religioso e ser um exemplo para toda a tradição Moxicongo, conferem-lhe o *status* de uma grande mãe – e mesmo o deferente adjetivo de rainha. Com efeito, ouvi no Kupapa Unsaba filhas de santo lembrando o passado e se orgulhando em dizer que sua mameto preservava imaculada na casa “a cartilha” de tateto Lesenge. Ao mesmo tempo, com vista no presente, todas/os a apoiam em seus intentos de inovar algumas práticas – Carvalho (1989, p. 26) postula que a “força especial” que as comunidades das religiões afro-brasileiras⁹⁴ emanam está na capacidade que possuem de “atualizar constantemente a vida ritual” – e/ou manter o terreiro

⁹² Recolhimentos são ocasiões em que as/os iniciadas/os se internam por algum tempo nos quartos secretos de seus terreiros e experienciam momentos de contato exclusivo com o *ngunzo* ali invocado, sendo este tipo de rito central no desenvolvimento da vida religiosa de um/a candomblecista.

⁹³ É possível que a decisão da mãe (ou de qualquer outra mãe ou pai de santo) sobre qualquer assunto seja questionada por algum/a filho/a. Mas isso não a torna menos definitiva. No limite, em casos que a convivência se torna difícil, a/o filha/o tem a opção de deixar o terreiro, desfazendo seu vínculo com a casa.

⁹⁴ O autor se refere mais especificamente ao Xangô do Recife, religião afro-brasileira que ele estudou com mais profundidade. Todavia, esta afirmação pode ser generalizada às demais religiões afro-brasileiras.

sempre atualizado e impecável para receber novas filhas e novos filhos de santo, e novas festas, o que demanda constantes e custosas reformas e reordenamentos do espaço físico, financiados coletivamente pela comunidade, jamais planejados por seu pai de santo antes dela. O respeito e confiança em seu conhecimento, reiteradas vezes comprovado por sua expertise religiosa, repertório de rituais e cantigas, capacidade de cantar além de Angola (cantigas da nação Angola), em Ketu e Jeje, iniciar pessoas para vários santos, etc., lhe rendem por parte de suas/seus várias/os filhas/os e netas/os de santo saudações rituais tão elaboradas quanto aquelas oferecidas a inquices incorporados. De minha parte, em momento algum dispensei suas bênçãos e abraços. E, em sinal de grande respeito e muito emocionado, coloquei minha cabeça aos pés de seu Nsumbu (bati cabeça, em termo êmico), na única oportunidade que tive de abraçá-lo. O Candomblé do Kupapa Unsaba é, finalmente, o Calundu da mãe Mabeji. Toda a sua configuração se mistura e confunde com a história de vida e senioridade desta grande mãe angoleira.

No Bate Folha carioca, sete elementos, que existem em equilíbrio e relacionados entre si, se destacam dentre todos os que compõem a tradição de sua comunidade:

- 1.

2.

são exemplos notórios. Como exemplos externos do mesmo processo, em Salvador, no Bate Folha baiano, a cadeira centenária de vô Bernardino só pode ser herdada e usada por seu sucessor. Tat'etu Ngira reina na encruzilhada e guarda a entrada de todo terreiro, mas está sempre assentado nas portas dos Candomblés, nunca lhe faltando comida e sendo sempre o primeiro a ser reverenciado;

5.

comunidade religiosa, que, por sua vez, caracteriza-se como sendo “de terreiro”. Com efeito, tateto Lesenge já possuía clientela religiosa e seguidores antes de comprar sua chácara. Já era iniciado e seu Lembá já dançava. Mas não possuía um Candomblé, mesmo sendo candomblecista, pois este se funda com e no terreiro. Isso implica em um vínculo com a terra, com o chão, central a esta religiosidade, ainda que não implique estar preso para a eternidade a um local geográfico ou terreno específico. O terreiro pode ser mudado de endereço e a propriedade do imóvel não precisa ser das/os religiosas/os para que os santos se incorporem, mas sempre deverá existir em algum lugar para que sua comunidade candomblecista também exista, e sempre será organizado a partir da liderança da mãe ou do pai de santo. E, para existir como terreiro de Candomblé, precisa ter fundamentos candomblecistas assentados, ter construções específicas, “tocar Candomblé”, etc. No Bate Folha carioca, além disso, há construídos o casarão da mãe de santo e uma residência menor, de sua filha Átina, em que, nas palavras da mesma, quem manda também é a mameto Mabeji. Mameto Mabeji foi, por sinal, herdeira do pai Lesenge na propriedade da terra onde está o Bate Folha carioca, junto com sua irmã – que murou uma parte do terreno e mantém sua casa ao lado do Candomblé – e com seu irmão – que nunca reclamou sua parte na propriedade do imóvel, estando a mesma ainda dentro do espaço do terreiro. Cabe ainda ressaltar que o terreiro é um ponto importante de inflexão na relação da comunidade religiosa – do Kupapa Unsaba e outras – com o Estado, posto que, como casa religiosa, pode ser tombado, isento de impostos de propriedade, fechado por ação da polícia, etc. É também um ponto de inflexão importante na caracterização do olhar da mãe de santo, posto que possui uma localização geográfica específica, que não pode ser ignorada. Também em função disso, pautas políticas de comunidades de terreiro serão, mormente, pautas locais/regionais (o que é relevante também para se pensar o tombamento das casas);

7.

seja alimentado. Igualmente, em Belo Horizonte/MG, em minha própria família de santo é Pai Guiné de Aruanda quem tem a última palavra sobre os ritos e rumos do terreiro e foi a partir de sua orientação que vó Oloiá foi convidada a assentar os fundamentos candomblecistas da casa e o Nkos'i, inquice da guerra, que é o dono e dá nome ao nosso terreiro e se incorpora em meu avô – e o próprio Nkos'i reconhece a Pai Guiné como mentor da casa. Similarmente, o primeiro nome da Casa Branca era aquele do Airá assentado por Iya Akalá (e possivelmente incorporado pela mesma) e a Fogueira de Airá é, ainda hoje, umas das principais celebrações realizadas anualmente nos Candomblés Ketu (com similar em alguns Candomblés Angola). Divindades e antepassados são sempre centrais em um terreiro e seu culto é a parte mais importante da tradição dos Candomblés.

Embora não receba culto estruturado, mais uma divindade é amplamente lembrada no Bate Folha carioca: Nzambi, o deus/criador do universo. Não se trata de um inquice – que sempre será uma divindade da Terra – mas é considerado ser superior àqueles e, conforme se crê, seu criador e de toda a existência. Foi, por essa característica, sincretizado com o deus cristão (o que não implica em nenhuma aceitação de superioridade religiosa do cristianismo sobre religiões afro-brasileiras, apenas em uma equivalência ritual/de crenças), já na África Central, antes do século XVI e da chegada dos primeiros africanos escravizados ao Brasil. Desde então a presença mais próxima deste ser começou a ser documentada nas religiões tradicionais daquelas pessoas, e veio também a ser lembrada na religiosidade de seus descendentes (SILVEIRA, 2005). Não possui culto estruturado no Candomblé – mesmo que possam ser ouvidas e vistas algumas rezas e reverências – pois, conforme crença tradicional centro-africana, como divindade do universo Nzambi não se envolve no governo da Terra, que é dividido pelos inquices, não fazendo sentido, portanto, que seja cultuado.

Tanto na Bahia quanto no Rio de Janeiro (e em todo o país) a Igreja Católica colonial seguiu com suas catequizações, por vezes de maneira mais extensiva e forçada do que outras, tendo contado durante a Colônia, como exposto anteriormente, com o trabalho das Irmandades Católicas, também centrais para a existência de Calundus coloniais. Landes (1947/1994, p. 134) inclusive documentou a fala do Padre Barbosa, da importante Igreja/Basílica de Nossa Senhora da Conceição da Praia, na Cidade da Bahia da década de 1930, que afirmava serem os candomblecistas ávidos católicos (o que, noto criticamente,

não pode ser confirmado, tampouco a fala de um padre é isenta), tendo performado seus rituais dentro das igrejas durante o período colonial.

No que tange à liderança da casa, há visivelmente dois níveis hierárquicos muito bem estruturados, que governam o dia a dia do Bate Folha carioca. O primeiro deles é a própria tradição do terreiro, articulada, fundida e inseparável da mãe de santo. Ao passo que a tradição – considerando tudo o que já foi dito acima – é história viva, é ancestralidade, é *ngunzo* em circulação, é o conhecimento acumulado de todos os religiosos que participaram de sua estruturação, mameto Mabeji é a guardiã e a personificação deste processo. E se esta imagem parece figurada, relembro que a religiosa incorpora seu inquice e lhe permite dançar, ao mesmo tempo que comanda a incorporação de todos os inquices de suas/seus filhas/os de santo. E todos os inquices, mesmo o Tat’etu Lembá – o santo dono da casa – e os dos ogans e *makotas*, dialogam com a mameto via jogo de búzios. Suas falas são interpretadas pela mãe de santo, que, igualmente, detém o direito de primazia de sua interpretação na casa, ainda que não seja a única de sua família de santo capaz de jogar búzios.

Este primeiro nível de liderança é e será sempre inacessível a um ogan ou a uma *makota*. Como não rodantes, estas/es religiosas/os jamais poderão tornar-se mães/pais de santo, ainda que sejam vistos e respeitados como mães e pais (sem o sufixo “de santo”) em qualquer terreiro que frequentem – inclusive os diferentes dos seus próprios.

O segundo nível hierárquico na liderança da casa é formado pelas/os religiosas/os de cargos mais altos e se responsabiliza pela organização do dia a dia do terreiro e algumas atividades de médio a longo prazo que não dependam exclusivamente da mãe de santo. Um exemplo latente ao longo da minha pesquisa de campo foi a festa dos 70 anos de santo da mameto Mabeji. A festa, com efeito, foi do santo da sacerdotisa e ela e ele foram os personagens principais do evento. Mas a festa necessitou do esforço de todas/os as/os religiosas/os para ser realizada, tanto financeiro – toda comunidade contribuiu com dinheiro para a realização da cerimônia – quanto físico, dentre outros, com trabalho e envolvimento em sua organização. Todas essas pessoas e todas as atividades que desempenharam, ordenadas em várias etapas e ainda outros eventos paralelos – como festas para arrecadar dinheiro – foram em alguma medida coordenadas pelas *kotas*⁹⁶ Mesu Eiando e Itarandê.

⁹⁶ *Makotas*, no Bate Folha carioca, são chamadas de *kotas*. Em sua raiz etimológica essas palavras não são sinônimas. *Makota* seria, em quicongo/quimbundo, o plural de *kota*. Todavia, tradicionalmente no Brasil *kotas* são chamadas de *makotas*, que, conforme *makota* Valdina, também significaria originalmente “mãe de grande respeito e senioridade” (NÓGUEIRA, 2017a). Neste trabalho uso termo *makota* com mais frequência, mas quando falo das *makotas* do Kupapa Unsaba, por vezes recorro ao termo *kota*.

Mesu Eiando teve voz, inclusive, na marcação do dia da festa, o sábado 22 de abril de 2017. Era da preferência da mameto que a festa fosse realizada dois dias antes, mas sua neta organizou tudo – e convenceu à avó – para que ficasse para o dia 22.

Tanto no exemplo do planejamento da festa quanto em todas as outras atividades, a mãe de santo tem voz e liberdade para alterar tudo, conforme queira/entenda necessário. O que caracteriza o segundo nível hierárquico, portanto, não é um enfraquecimento da autoridade da mameto Mabeji, mas uma divisão de tarefas rotineiras com suas filhas de maior confiança, que facilita a liderança da casa. Ogans, por sua vez, tem acesso a este nível da hierarquia e serão ouvidos frequentemente – sobretudo o tata Kis’asa, filho de sangue de mãe Mabeji, que ocupa o cargo de *pokó*⁹⁷ da casa, o maior cargo de um ogan naquele terreiro, o mesmo que no passado foi de seu pai, o falecido tata Nguzu. Mas mesmo havendo a possibilidade de que um ogan participe do comando do terreiro neste segundo nível, tal como ocorria com o próprio tata Nguzu, no Bate Folha carioca serão as mulheres que terão a palavra final junto à mameto Mabeji, no terreiro e sobre sua comunidade. O Kupapa Unsaba é, no que tange à sua liderança, uma casa de mulheres. A domesticidade orienta, assim, enfática e irretorquivelmente, todas as relações da casa – e isso tem grandes consequências para a forma como conversas com o IPHAN e o Estado brasileiro como um todo são conduzidas, ponto que aprofundarei nos dois próximos capítulos.

Finalmente, ainda sobre o papel do gênero na tradição da casa, é necessário comentar que mameto Mabeji não expõe uma visão apriorística sobre papéis femininos e masculinos, mesmo que a liderança do terreiro seja feminina. Para a mãe de santo, gênero não deve ser visto como um fator para se escolher, por exemplo, o/a zelador/a do terreiro (lembrando que ela ocupa a cadeira que anteriormente foi de tateto Lesenge), tampouco para se dividir funções não ritualísticas. Ou seja, a mãe de santo não questiona a divisão sexual do trabalho nos rituais do Candomblé, mas tampouco busca conscientemente dividir tarefas cotidianas e não ritualísticas por critérios de gênero. Um bom exemplo aqui é a cozinha. Via de regra, esta é ocupada e comandada por mulheres, como em todo terreiro de Candomblé. Mas, no Kupapa Unsaba, homens podem frequentá-la e dividir trabalho com aquelas. De minha parte, auxiliiei a *makotas* e rodantes a descascar alho para a festa de aniversário de 81 anos de mãe Mabeji, o que foi visto pelas religiosas com completa naturalidade. Durante a semana anterior e de preparo para a festa dos 70 anos de santo da mameto, a cozinha foi comandada

⁹⁷ Equivalente a *kivonda*.

por um filho de santo seu, que tem o cargo de tateto em seu próprio terreiro. Ainda assim, a comunidade tende a repetir uma divisão sexual de trabalho comum a outros Candomblés, em que mulheres realizam atividades domésticas e homens aquelas outras do muro para fora do terreiro (BIRMAN, 1995). E todas, reitero, são comandadas de dentro para fora da casa.

Como conclusão deste item, cabe um último debate sobre o significado da palavra tradição (*latu sensu*, e não como a categoria de tradição afroreligiosa, que venho usando) em contextos candomblecistas, que expressa a forma como é entendida externamente aos terreiros. Em outras palavras, a definição que acadêmicos, pensadores e mesmo religiosos dão para o termo tradição quando falando do Candomblé como religião, e não de comunidades candomblecistas tomadas individualmente. Destaco três significados para a palavra com que me deparei com frequência durante a escrita desta tese e que se diferenciam.

O primeiro surge no contexto dos pesquisadores que aderem ao modelo da pureza nagô, dentre quem citei nesta tese Nina Rodrigues (criador do modelo), Roger Bastide, Ruth Landes e Edison Carneiro. Como visto em Landes (1947/1994) e Carneiro (1937/1991 e 1961/1969), o termo tradição é usado adjetivado, como “verdadeira tradição”, para se referir ao Candomblé chamado de “ortodoxo”, praticado pela nação religiosa Ketu. Os outros Candomblés, chamados de caboclos, praticam, para esses autores – mesmo que Carneiro (1961/1969) admita haver misturas entre todos – “deturpações da tradição”, o que explicaria o fato de cultuarem inquices – que para eles não seriam divindades originais – ou caboclos.

Em síntese, tradição, para esses pesquisadores, é uma palavra que só faz sentido no contexto de um único tipo de manifestação afroreligiosa: aquela da Casa Branca e suas casas filhas Opo Afonjá (onde Edison Carneiro foi suspenso como ogan) e Gantois. Acredita-se nesta linha de pensamento que “a tradição” (sempre no singular) é africana no Brasil e não afro-brasileira. A palavra é aqui significada de fora para dentro dos terreiros, intento acadêmico que não vejo sentido em seguir. Finalmente, há um componente racista intrínseco nessa compreensão, oriundo originalmente do trabalho do médico baiano Nina Rodrigues.

É importante não passar despercebido sobre esta forma nagocêntrica de encarar “a tradição” que este modelo não está restrito ao pensamento acadêmico. Pelo contrário, foi incorporado também por alguns adeptos de cultos afroreligiosos – o que mostra que elementos da patriarcal esfera pública por vezes invadem os Candomblés, apesar do esforço contrário das afroreligiosas – e não é incomum que pais e mães de santo, ogans, *ekedis*⁹⁸ e

⁹⁸ *Eke* é o cargo equivalente a *makota* no Candomblé Ketu.

diferentes rodantes defendam, pública e politicamente, que o Candomblé Ketu é a mais pura expressão da África no Brasil. Inclusive este discurso foi incorporado também pelo Movimento Negro e é frequentemente usado como defesa de um resgate a uma África mítica via terreiros nagôs, ou como forma de posicionar o Candomblé como religião mais africana que a Umbanda (e outras), ou ainda, de negar a matriz ameríndia de todos os Calundus.

Em um limite exacerbado desta postura, não incomum dentre o povo de santo, diferentes candomblecistas hodiernos buscam a África para se iniciarem nos cultos a Orunmilá e aprenderem os segredos do Oráculo de Ifá, em sua visão, necessários para o resgate da “verdadeira religião africana” em seus rituais no Brasil, que estariam sendo contaminados e perdendo sua pureza ao longo do tempo. De minha parte, considero haver crueldade humanística e epistemológica neste tipo de pensamento, pois considerar que existe uma tradição afroreligiosa pura, ou que careça de ser repurificada, no Brasil é olvidar a tragédia da experiência racista brasileira, que reúne toda a sofrida história dos/as africanos/as e seus/suas descendentes durante anos de subjugação e resistência à escravidão neste país.

O segundo significado de tradição amplia os horizontes do primeiro e é aceito tanto por acadêmicos/as quanto por variados/as afroreligiosos/as hodiernos/as e militantes negros/as. Sua adoção é inclusiva a outras heranças afroreligiosas diferentes daquelas da Casa Branca – que não é por este grupo vista como africana pura –, como os Candomblés Angola. Em linhas gerais, o que se discute é que a tradição é o conjunto de heranças africanas preservado no Brasil e em outros países das Américas (como Cuba), independentemente de serem heranças centro ou oeste-africanas. O que importa é que as práticas rituais e comunitárias, para merecerem a classificação como tradicionais, permaneçam sempre afro-orientadas, jamais abasileiradas. Com isso, o que os/as adeptos/as deste segundo sentido para a palavra entendem como tradição serão os traços comunitário-religiosos mais perceptíveis, por exemplo, em comunidades religiosas candomblecistas, batuqueiras e xangozeiras (ou que cultuem Ifá em Cuba, ou outras similares fora do Brasil). Ou seja, em comunidades que mantêm vivas línguas africanas, que se destacam pela a incorporação de divindades ao contrário de antepassados/as, que se distinguem pelo som dos atabaques, etc. Comunidades que, embora brasileiras/diaspóricas, caibam dentro do que o senso comum convencionou/idealiza/mitifica como África. Terreiros em que estes elementos são inexistentes, ou menos perceptíveis – como os umbandistas ou juremeiros, que usam o português como língua ritual, raramente apresentam divindades incorporadas, por vezes nem

mesmo usam atabaques, etc. –, não seriam tradicionais, de acordo com esta visão. Isso, mesmo que o culto a antepassados tivesse grande relevância na África Central. No contexto acadêmico, Brown (1994), Tadwal (2016), dentre outras/os, também usam desta lógica (religiões mais ou menos africanas) em seus trabalhos.

Finalmente, em oposição a esses significados de tradição, a terceira compreensão surge do contexto dos/as pensadores/as – acadêmicos/as, militantes e religiosos/as – que interpretam as religiões afro-brasileiras hodiernas sempre considerando seu passado calundzeiro (posiciono-me junto a este grupo). As/os principais representantes deste grupo heterogêneo que até aqui citei são, na academia, Laura de Mello e Souza, Renato da Silveira, Edmar Santos e Vagner Silva. E fora da academia, o preto velho Pai Guiné de Aruanda e a *makota* Valdina. Para esses/as pensadores/as, tradição é um conceito mais amplo e, efetivamente, não deve ser considerado no singular. Há, portanto, diferentes tradições religiosas, todas completas e corretas em si mesmas – não há deturpações – e todas carregam diferentes elementos oriundos de toda história calundzeira do Brasil. Inclusive, ao contrário das/os religiosas/os nagocêntricas/os que buscam resgatar na África o culto a Ifá, há, dentre outros, candomblecistas e umbandistas que sempre buscam heranças portuguesas e/ou indígenas de seus rituais para entenderem suas raízes calundzeiras. Esta foi uma postura que, abertamente, ouvi manifestada no Bate Folha carioca. E que, igualmente, já ouvi manifestada por babalaôs brasileiros iniciados nos cultos a Ifá via tradição cubana. A experiência da escravidão negra é, assim, incluída no pensamento que embasa esta significação de tradição, bem como o cativeiro compartilhado com povos indígenas por centro-africanos, as contribuições do povo jeje e dos iorubanos e toda a solidariedade característica da formação das religiões afro-brasileiras.

Gonzales (1988), por sua vez, ainda que não trate especificamente da afroreligiosidade, indica que esta é no Brasil componente e sinédoque do que chama de amefricanidade, conceito que visa caracterizar a negritude latino-americana a partir da experiência da diáspora. Isso, para a autora, implica, como é o caso deste terceiro sentido de tradição, em um movimento de “adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas” (idem, p. 76) da africanidade no novo mundo. A autora explica que

a *América*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo *amefricanas/amefricanos* designa toda uma

descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, *amefricanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa *Amefricanidade* que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada (GONZALES, 1988, p. 77)

Ao incluir a experiência diaspórica como componente intrínseco da formação de sociabilidades; a (re)organização de religiões e modos de vida nas brechas da colonização e da colonial modernidade, o que é prova da inteligência política e vivencial do povo negro escravizado e marginalizado; ao respeitar a história deste povo, enfim; leio aqui a tradição como um construto da resistência, que, assim, relaciona-se dialeticamente com a colonial modernidade – que, no Brasil, inegavelmente, também guarda traços da negritude. Por ser uma percepção afroreligiosa inclusiva, todas as comunidades de terreiro hodiernas, sem exceção, exemplificam este terceiro significado de tradição.

Elaborando sobre este debate, reitero que os diferentes Calundus coloniais assumiam diversas configurações e que, mais adiante, o significado afroreligioso de Calundu é dançar o santo (entendido como divindade ou antepassado) no Brasil a partir de heranças africanas, que são várias e que por aqui se mesclaram com práticas culturais e religiosas indígenas (SOUZA, 2002; SILVEIRA, 2009). Ou seja, “a tradição” (que lida no singular deve ser entendida como um termo guarda-chuva) abarca sim terreiros das mais diferentes heranças calunduzeiras, das mais difundidas às mais desconhecidas, sempre entendidas, cabe frisar, como afro-brasileiras (*makota* Valdina afirma, inclusive, ser impreciso o termo “matriz africana”, pois esconde a participação indígena, que não pode ser negada).

3.2 Setenta a

Tomando parte nas diferentes celebrações da festa, fiquei hospedado no Bate Folha carioca durante uma semana. Cheguei ao terreiro na noite do dia 18 de abril de 2017 e, na manhã do dia 19/04, juntei-me a alguns rodantes homens e a ogans da casa, que trabalhavam em obras e limpezas das áreas externas da chácara. Todo o espaço e construções vinham sendo reformados e organizados já havia cerca de um mês, em preparo para as festividades dos 70 anos. Tratava-se de trabalho sendo realizado voluntariamente por vários religiosos da comunidade e, também, por alguns profissionais contratados, como pedreiros e pintores. As filhas e filhos de santo da casa, sob a liderança das *kotas* Mesu Eiando e Itarandê, planejaram e financiaram todo o trabalho, que vinha sendo executado com empenho.

Tal como eu, diferentes religiosas/os estavam hospedadas/os na chácara – para além da parte da família de sangue da mameto que mora no local. A maioria das/os candomblecistas hospedadas/os era formada por filhas/os e netas/os de santo de mãe Mabeji, mas havia também, como em meu caso, pessoas de outras comunidades de terreiro. Todas/os se envolviam nos preparativos da festa, que eram trabalhosos e só cessavam durante a realização das celebrações (preparativos e celebrações vistos como eventos separados). E nenhuma mão de obra era dispensada. A todas/os que se voluntariavam para ajudar – e a algumas/uns não voluntárias/os, por seus papéis rituais e sociais como filhas/os do terreiro – eram dados diferentes e numerosos serviços.

Neste ritmo trabalhamos durante várias horas seguidas no dia 19/04. No dia 20/04, dia no aniversário do santo, realizou-se pela manhã a primeira comemoração. Em cerimônia intimista, organizada pelas/os religiosas/os que estavam hospedadas/os no terreiro, mameto Mabeji foi convidada a soprar velas do aniversário de santo e ofereceu suas bênçãos a todas/os as/os presentes.

No mesmo dia 20/04, no início da noite e após mais várias horas de trabalho e dedicação de várias pessoas, realizou-se a primeira grande celebração aos 70 anos de Nsumbu. Uma cerimônia solene, formada, nesta ordem, por: celebração católica em homenagem ao aniversário do santo; palestra intitulada “Povo Banto”, proferida por *makota* Valdina; homenagem com toques de atabaque à tradição Moxicongo, e a entrega do troféu “Família Kupapa Unsaba” a grandes lideranças da nação religiosa Angola, reconhecidas pela comunidade do Bate Folha carioca; apresentação do documentário “Flor do Candomblé”, produzido em homenagem a mameto Mabeji e contando a sua história.

Esta celebração contou com a presença de várias lideranças afroreligiosas cariocas, bem como com representantes de grande destaque de toda a família religiosa estendida do Kupapa Unsaba. De Salvador estavam presentes e foram homenageados com o troféu “Família Kupapa Unsaba”, dentre outros, *tata* Munguaxi, do terreiro Manso Banduquenquê, e mameto Aladeji, do terreiro Bate Folhinha, neta de sangue de vó Oloiá e minha tia de santo.

Destaco dois momentos da celebração de especial interesse para esta tese. O primeiro, o rito católico realizado dentro do terreiro. Tratou-se de ritual organizado aos moldes de uma missa, especificamente para a celebração dos 70 anos de santo de mãe Mabeji, contando, portanto, com falas ecumênicas e de grande abertura religiosa ao Candomblé por parte do padre celebrante – por sua vez, negro e iniciado no Candomblé Ketu em Juiz de Fora/MG. Além disso, mameto Mabeji se sentou ao lado do padre, na mesa/altar preparada para o momento, mostrando que ali estavam reunidas duas lideranças religiosas de igual peso – cada uma para a sua religião – e sem subordinação uma à outra. Trata-se simbolicamente de ocasião, portanto, que marca uma postura de respeito ao Candomblé pela Igreja Católica, diferente daquela outra apresentada no passado colonial brasileiro e muitas vezes ainda no presente.

Não obstante, o que se vivenciou foi uma missa católica com a frequência de candomblecistas que ali estavam presentes não em adoração/homenagem ao Cristo crucificado, mas à grande mãe do Candomblé do Kupapa Unsaba. Isso causou nos presentes um misto de ecumenismo e distanciamento, percebidos tanto pela opção de muitas/os candomblecistas em comungarem da hóstia católica e saudarem o deus cristão, quanto de tantas/os outras/os – não necessariamente filhas/os de santo da mameto Mabeji ou ligadas ao terreiro do Bate Folha carioca – de, embora respeitadas/os à cerimônia, não repetirem as saudações ou tomarem parte nos diferentes momentos da missa. A experiência do rito católico no terreiro mostrou, finalmente, respeito e possibilidades de convivência mútua e pacífica entre as duas religiões, mas também que há um abismo entre as mesmas cuja transposição não é necessariamente desejada por candomblecistas.

A figura 07, a seguir, é uma foto tirada durante a cerimônia, da mãe de santo e do padre dividindo a mesa/altar da missa.



Figura 07: Mãe de santo e padre dividindo mesa/altar em missa católica no terreiro
Fonte: dados de pesquisa

O segundo momento da celebração de especial interesse para esta tese foi a palestra proferida por *makota* Valdina. Esta religiosa falou por cerca de 25 minutos e versou sobre vários pontos da afroreligiosidade angolense que também debato neste trabalho. Não faz sentido repeti-los aqui, mas sim apresentar um debate exposto em sua fala, que documentei e analisei em artigo científico publicado meses depois da palestra (NOGUEIRA, 2017a), sobre o caminho iniciático de uma *candomblecista*. Como explicou *makota* Valdina, toda mulher *candomblecista* passa por períodos de grande socialização comunitária durante seus primeiros anos de iniciação. Isso é particularmente importante para as *rodantes*, mas também as *makotas* – que já se iniciam para um papel ritual de maior prestígio e devem, para a palestrante, aproveitar esses primeiros anos para construir seu caminho para e pela senioridade religiosa que lhes é atribuída. Este processo, ainda para a *makota* Valdina, fortalece vínculos com a comunidade do terreiro e é pedagógico para as religiosas. Acrescento que é também central para a construção da liderança própria dos terreiros, que é doméstica e formada, reitero, a partir de todo o tempo, partilhas, trabalho e vivência comunitária que as religiosas acumulam desde que se iniciam. Um processo de aprendizado e fortalecimento de *ngunzo* e respeito, nada ascético ou solitário, em que a convivência interna é central para o desenvolvimento da líder.

Ogans, por sua vez, trilham um caminho pela e para a senioridade distinto das *rodantes* e *makotas*, mas igualmente comunitário e vivencial. Iniciados para serem os pais dos *Candomblés* (o que não se confunde com pai de santo), devem, como também me

indicou em conversa pessoal após o evento a *makota* Valdina, tornar-se os pais que nascem para ser neste caminho iniciático, vivenciado entre outros ogans, composto geralmente por serviços executados nas áreas externas dos terreiros, ou atividades fora dos muros, que são incumbidos de realizar. Cumprir seus papéis não lhes traz um cargo diferente do que ser ogan já representa, mas reforça seus vínculos comunitários, seu aprendizado e o reconhecimento de seu valor junto aos demais candomblecistas (NOGUEIRA, 2017a).

Finda a celebração do dia 20/04 houve um grande jantar para todas/os as/os presentes, durante o qual mameto Mabeji permaneceu dentro do barracão do terreiro atendendo a todas as centenas de pessoas que queriam suas bênçãos e fotos com ela. Impressionou-me a paciência da mãe de santo, que mesmo celebrada e centro das atenções, mostrou grande proximidade às/aos filhas/os, netas/os, outras/os parentes de santo como eu, e demais interessadas/os que buscavam falar com ela. Mais uma mostra aqui de que esta senhora não é uma líder burocrática e distante, mas carismática e afetuosa. E assim reconhecida por todos.

Os dias seguintes, 21/04 e 22/04 foram de retomada dos trabalhos comunitários em preparo da festa candomblecista dos 70 anos de Nsumbu. Esta foi realizada no dia 22/04, entre o fim de tarde e início da noite, começando as 16h e se encerrando ainda antes das 22h.

A festa candomblecista de Tat'etu Nsumbu não pode ser descrita com palavras pelo que representou, embora seu ritual tenha sido semelhante ao que é esperado de um Candomblé: realizou-se o *xirê* angolero conforme a tradição do Moxicongo; Nsumbu se incorporou na mameto, vestiu suas roupas de festa e dançou pelo salão, acompanhado de outros inquices também velhos da nação Angola, incorporados e paramentados em outras mães e filhas de santo também famosas; várias cantigas foram entoadas, várias pessoas se emocionaram e todas as reverências rituais foram avidamente performadas. A celebração, finalmente, foi um grande evento do Bate Folha carioca e, nas palavras de *makota* Valdina, “de toda a nação Angola”.

Várias lideranças de todas as três grandes nações candomblecistas – Angola, Jeje e Ketu – estiveram presentes ao terreiro para prestar suas homenagens e ver Nsumbu dançar. Religiosas nacionalmente famosas, como as mães Beata de Iemanjá (que veio a falecer semanas após esta festa) e Meninazinha – ambas lideranças de terreiros keteiros cariocas – participaram da festa e se reuniram com mãe Mabeji. Se o Candomblé hodierno não inspira mais a mesma rede de solidariedade entre religiosos que lhe manteve vivo nos séculos XIX e XX, mostras de sua sobrevivência e força puderam ser vistas naquela semana (a festa

pública foi um só dia, mas essas vivências foram mais longas) em que Tat'etu Nsumbu desfilou suas cores e seu *ngunzo*. Todo o árduo trabalho de meses de preparo da festa, toda a dedicação das/os filhas/os da casa e de visitantes e tudo mais que foi necessário para o evento acontecer, justificou-se para a comunidade do Bate Folha carioca – e certamente para todas/os as/os presentes – ao verem as cores e palhas do inquite que completava 70 anos. A festa, finalmente, desfilou todo o encanto trazido pelo Candomblé – Angola e de outras nações – que, indubitavelmente, resume-se encarnado na figura de mameto Mabeji.

Não identifiquei a presença de nenhum político na festa, tampouco vi repórteres famosos, embora resenhas do evento tenham saído em revistas jornalísticas de menor distribuição nas semanas seguintes. Ao passo que foi um dos maiores eventos candomblecistas do ano de 2017, realizado em um terreiro antigo e muito simbólico para esta religião, a festa não foi badalada em sua exposição público-midiática, reproduzindo a já conhecida discrição da comunidade do terreiro Bate Folha carioca, que prefere celebrar seus santos e *ngunzo* entre pessoas próximas, no ambiente de casa – e próximas eram/tornaram-se/sentiram-se todas as milhares de pessoas presentes naquele evento. Realizada pelas/os e para as/os candomblecistas e para Tat'etu Nsumbu, o Estado – ainda que tenha sido não oficialmente representado por algum burocrata – não foi convidado ou lembrado em nenhum discurso ou reverência. Tampouco dinheiro público foi direcionado para apoiar a festa, ou mesmo a polícia foi chamada para reforçar a segurança ou controlar o trânsito dos diversos carros que foram para o local. Para a vida cotidiana e geral/generalizada da cidade do Rio de Janeiro, aquele 22 de abril de 2017 foi mais um sábado em que o Candomblé não necessariamente foi lembrado. Mas para toda a tradição Moxicongo da nação candomblecista Angola, foi o dia mais importante do ano.

Não disponibilizo aqui registros fotográficos da festa, pois não são permitidos no Bate Folha carioca quando há inquices dançando no salão. Esta, com efeito, é uma proibição comum ao Candomblé tocado nos terreiros angoleiros mais antigos e levada à sério por aquela comunidade, que me indicou temer ver seus santos incorporados figurarem em revistas da grande mídia carioca – o que também explica a ausência de repórteres e até mesmo qualquer eventual desinteresse desses. Com efeito, a festa chegou a ser parada por uma *makota* em um dado momento, justamente porque um visitante tentava tirar fotos com seu telefone. Esta pessoa saiu do salão após ser interpelada, tendo sido acompanhada por

ogans que se asseguraram de ver que nenhuma foto estava salva no telefone⁹⁹. Esse rechaço à mídia também serve de ilustração à noção de que os inquices são forças da natureza, mas seu culto calunduzeiro é sempre familiar e doméstico, mesmo quando se abre ao público.

Fiquei no terreiro até o dia seguinte à festa de Tat'etu Nsumbu, em que comecei a limpeza do salão e desmonte de toda a estrutura física que a festa demandou. A comunidade do Bate Folha carioca seguiu trabalhando, portanto, mesmo que exaurida fisicamente pela festa. Algumas outras celebrações mais íntimas, como almoços em família, foram realizadas no terreiro, mas já em tom de comemoração pelo evento e despedida de todas/os as/os visitantes que, tal como eu, iam embora.

3.3 Política de boa vizinhança no violento contexto da colonialidade brasileira

Venho até aqui buscando passar uma noção de “dentro de casa”, de domesticidade, pois é assim que, em minha observação, a vivência e as relações no Bate Folha carioca – e demais terreiros de Candomblé – sempre se organizam. Segato (1986/2005) vai mais adiante e mostra que, como um todo as experiências no espaço público (fora do terreiro) são sempre domesticadas nas religiões afro-brasileiras – o doméstico sempre se estende sobre o público. A cientista social Larissa da Silva Araújo (2015) ilustra essa afirmação ao dissertar sobre as baianas de acarajé, mulheres que mobilizam o repertório mítico do Candomblé – e que muitas vezes são iniciadas nessa religião – e tomam os espaços públicos de Salvador/BA (e outras cidades) – de domínio do masculino, portanto – limpando ritualisticamente o chão, montando uma cozinha (sempre sagrada) e trabalhando com a venda desse alimento, vestidas com a indumentária típica afrorreligiosa da baiana, sem maiores amarras.

Fatores externos, públicos, não obstante, também movimentam e impõem limites (de fora para dentro) à vida de uma comunidade candomblecista. Também por isso o Estado se torna um ator com quem dialogar é preciso, seja em maior ou menor medida. E fora dos muros do Candomblés mormente há também outro ator a se preocupar, imiscuído com o próprio Estado, que é o contexto urbano violento das cidades brasileiras. Este, na casa da mãe Oyá Dagan em Brasília/DF se manifesta em sua vizinhança evangélica e racista contra seu terreiro – razão pela qual ela diminuiu a frequência de suas festas candomblecistas. Em

⁹⁹ Este caso é um bom exemplo do funcionamento de um Candomblé quando há inquices incorporados e sobretudo o santo da mãe de santo: *makotas* se encarregam de acompanhar as divindades e atender suas necessidades, ao passo que ogans se encarregam de proteger o terreiro e seus interesses.

muitas localidades suburbanas e empobrecidas brasileiras são organizações do crime organizado, frequentemente também evangelizadas, que são hostis aos terreiros (MATHIAS e NOGUEIRA, 2017). No caso do Bate Folha carioca, incorpora-se na violência urbana algo espalhada pela cidade do Rio de Janeiro/RJ, que afeta o bairro Anchieta.

Este foi um dos pontos de maior tensão e que mais me chamaram a atenção durante as minhas passagens pelo Kupapa Unsaba, ainda que se encontrasse do lado de fora dos seus muros. Trata-se, não obstante, de uma questão/problema recente com que se depara mãe Mabeji e sua família. Segundo essas pessoas me contaram, quando tateto Lesenge chegou ao bairro Anchieta, o que encontrou foi uma região semirrural, distante do centro do Rio de Janeiro, então capital da República. Era, igualmente, um local calmo, de pouco trânsito de pessoas e ocupado por chacareiros. A urbanização do centro da cidade era inexistente na região. Tal cenário em nada se reproduz no presente e as diferenças são sentidas pela comunidade do terreiro, que precisa absorvê-las e seguir sua dinâmica de resistência e atualização de seu Candomblé às realidades social, urbana e geográfica em que se insere. Notadamente, o bairro Anchieta que conheci durante minhas viagens de campo não é central, mas tampouco é rural ou lembra a vida de campo que ensejava em seu passado.

Sendo uma região suburbana da cidade do Rio de Janeiro/RJ, o bairro reflete as mudanças da cidade e é afetado por suas políticas e problemas urbanos. O grande trânsito de carros em horários de pico, por exemplo, não é exclusividade local e pode ser experienciado em engarrafamentos por toda a cidade nos mesmos horários. O adensamento demográfico da cidade ao longo do século XX foi o mesmo que levou muito mais moradores para a vizinhança do Kupapa Unsaba. A figura 08, a seguir, mostra a localização do bairro no mapa do Rio de Janeiro/RJ.

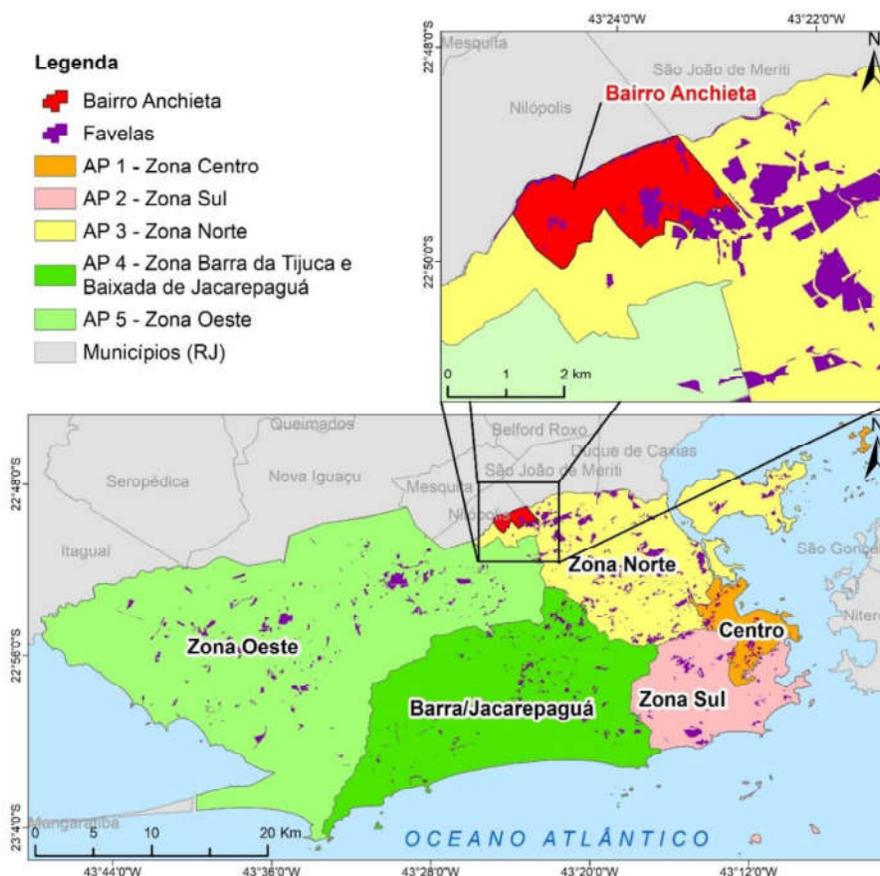


Figura 08: Mapa da localização do bairro Anchieta no Rio de Janeiro/RJ
 Fonte: Mapa produzido por Ariane de Almeida Rodrigues. Dados: Rio de Janeiro (2018)

No que tange à segurança pública carioca – tema em relevo enquanto fiz campo na cidade, sobretudo pela colocação do Exército nas ruas devido à intervenção militar decretada pelo Presidente Michel Temer, em 2017 – a vizinhança do bairro Anchieta é também afetada pela política de pacificação de favelas, posta em marcha em 2008 pelo então governador do estado do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral. Essa contou com o objetivo propagandeado de reduzir os índices de violência da capital, sobretudo em um momento de preparo para o recebimento dos grandes eventos Copa do Mundo e Olimpíadas (BARREIRA, 2014).

Foi esta ação estatal que trouxe os mais recentes impactos de aumento da violência ao bairro. Conforme me explicaram as/os religiosas/os, por volta dos anos de 2012 e 2013, em que avançava a retomada de territórios na zona sul do Rio de Janeiro/RJ por parte do poder público, com consequente expulsão do crime organizado de favelas daquela região e

instalação das Unidades de Polícia Pacificadora (UPP), aumentava a presença do mesmo crime organizado na região circunvizinha ao terreiro.

Essa observação empírica dos religiosos possui lastro comprovável. Conforme o geógrafo Marcos Barreira (2014), a política de segurança pública que levou à implantação das UPP passou por diversos momentos em seu planejamento e terminou por ser concretizada com a escolha pelo governo do estado do Rio de Janeiro de implantar unidades em alguns bairros mais turísticos e de maior interesse empresarial – notadamente na zona sul carioca – e junto a elas implementar políticas sociais, em um intento de ampliar a presença do poder público e suas instituições nesses locais, com retomada do controle estatal sobre a região. Isso resultou na migração do crime organizado armado e beligerante contra o Estado e outras organizações criminosas rivais, que ocupavam favelas desses bairros preferidos pela política pública, a outros, com a “transformação de locais relativamente apaziguados no cenário pré-UPP em áreas de conflito e a ampliação da violência” (*ibidem*: 69). A extrema zona norte, onde está o bairro Anchieta, foi um dos destinos escolhidos pelas organizações criminosas.

Barreira, no que tange à intensão estratégica do governo do estado do Rio de Janeiro com as UPP explica o seguinte:

A implantação das UPPs não levaria em conta a periculosidade das áreas e sim o caráter estratégico de determinados locais. Assim, se impôs uma visão mais orientada para a produção da imagem de segurança do que para a diminuição da criminalidade violenta. Se antes de 2009, metade das áreas identificadas como “fora do controle do Estado” e “submetidas a ideologias de facção” havia ficado de fora dos planos, nos anos seguintes a escolha das prioridades para a intervenção na metade restante seria redefinida a partir do marketing urbano e das pressões da “opinião pública”. Para simplificar: entre uma área violenta e outra, com localização privilegiada, a escolha tem de recair sempre sobre a segunda (o mesmo valendo para áreas com potencial de valorização imobiliária ou acesso às localidades centrais da cidade). Desse modo, as UPPs resguardaram um segmento da metrópole que é vital para a construção da “Cidade Olímpica” e, no interior desses espaços, colocaram quase todas as favelas sob controle policial. No restante da cidade, a guerra [entre Estado e crime organizado] continuou sem trégua (BARREIRA, 2014, p. 52-53).

Para além do Rio de Janeiro, Araújo (2015) discute que a realização da Copa do Mundo e das Olimpíadas no Brasil motivaram o Estado brasileiro a adotar uma estratégia desenvolvimentista por meio de grandes obras, mudança das prioridades da ação estatal, higienização urbana, favorecimento a empresas privadas internacionais, etc., que é o “modelo de desenvolvimento de megaeventos”. Neste, grande parte da população brasileira marginalizada – que é negra e pobre – foi ainda mais excluída e prejudicada, por vezes expulsa de suas vizinhanças desapropriadas para construções – e nessas vizinhanças se encontram Candomblés – e outras tantas sofrendo com as consequências do preparo para eventos aos quais não estavam convidadas a participar. Por outro lado, a parcela rica da população – branca, dona de meios de produção, etc. – foi favorecida.

Especificamente sobre a região em que se encontra o bairro Anchieta e outras de características semelhantes – zona periférica pobre, na divisa com outros municípios da região metropolitana do Rio de Janeiro –, Barreira mostra outro ponto orientador para a (in)ação do poder público no que tange à escalada da violência:

Um aspecto importante da relação local entre estrutura urbana e intervenção política é a dificuldade de estabelecer uma divisão nítida entre os bairros convencionais e as favelas. Quanto mais nos afastamos das áreas centrais em direção aos municípios que compõem a Região Metropolitana, mais tênue é a diferença entre as formas “normais” de habitação e os chamados “aglomerados subnormais”. Em consequência da falta de demarcações, a ocupação militar permanente deixa de ser uma opção. As periferias das zonas norte e oeste dificilmente poderiam ser ocupadas em função da grande extensão da favelização e do modo como ela se mescla com os bairros mais precarizados. Nessas regiões, o que encontramos é uma vastidão de bairros semifavelizados cuja forma e conteúdo dificultam a estigmatização dos territórios da pobreza. A precária atuação estatal em todas essas áreas, quer se trate de favelas, assentamentos, conjuntos ou periferias pauperizadas possibilita a dominação do território por bandos armados (BARREIRA, 2014, p. 56-57).

A escalada da violência causa medo a familiares de sangue e santo da mameto Mabeji, que moram na chácara do Bate Folha carioca e vivem pelo bairro – um medo, ademais, muito presente e partilhado por todas/os as/os moradoras/es do Rio de Janeiro/RJ com quem conversei sobre o assunto durante minhas visitas à cidade, não só do bairro Anchieta. Devido à violência da cidade, uma das filhas de sangue da mameto, a *kota* Átina,

no ano de 2016 tomou a decisão de se mudar com seu marido e filhas – todas/os integrantes iniciadas/os da comunidade candomblecista e moradoras/es do terreiro – para o interior do estado do Rio de Janeiro. Alguns meses depois, com ela também se mudou a mãe Mabeji.

A mudança da mameto do terreiro não chegou a interromper a vida religiosa da comunidade ou a gerar problemas não solucionáveis. Outras/os religiosas/os – também parentes consanguíneos da mãe de santo – seguem morando no local e possuem cargos que lhes permitem controlar o dia a dia de seu Candomblé. Tampouco a mameto se faz totalmente ausente, voltando à chácara com frequência. Efetivamente, ela termina por viver alternando entre o endereço novo no interior do RJ e o Bate Folha carioca, à sua conveniência e necessidade – pessoal e de zeladora.

Entretanto, a mudança da mameto possui um grande peso simbólico: durante praticamente toda a sua vida como mãe de santo, mãe Mabeji morou no Bate Folha carioca e se dedicou, praticamente enclausurada, ao papel de mameto. Esse sempre foi sua morada, local de trabalho (zelar santos) e devoção. E o terreiro permanece inegociável para a afroreligiosa, que afirma não ter nenhum interesse ou razão para mudá-lo de endereço. É ali que está plantado o *ngunzo* do Kupapa Unsaba e é aquela chácara que ela reconhece como casa. Isso, além de considerar vantajoso não ter que pagar aluguel pelo imóvel. Mas a violência urbana carioca vem aos poucos expulsando-a daquela cidade.

Essa violência causa ainda outras consequências para a vida social dos membros da comunidade. Várias/os religiosas/os moram próximo à chácara – que é parte integrante e amplamente frequentada como local de culto pela vizinhança – e explicam que, tal como os residentes do terreiro, já não saem de casa com a mesma frequência que faziam no passado. E rituais também são afetados. Como medida de segurança e por determinação da mameto, festas públicas no Bate Folha carioca – como foi com a festa de 70 anos do Tat’etu Nsumbu – tendem a ser realizadas no fim de tarde e início da noite, evitando, com isso, que frequentadores saiam dirigindo pela vizinhança tarde da noite, quando há maior perigo. No passado as festas eram realizadas durante a noite e madrugada. Conforme me relatou a mãe de santo, nenhum caso de violência jamais foi registrado com alguém que saía de alguma atividade do terreiro, todavia, ela teme que possa acontecer e se organiza para, dentro de seu possível, reduzir riscos.

A relação do terreiro com a vizinhança, finalmente, também é afetada. Apesar de ser um local querido e frequentado por suas/seus vizinhas/os imediatas/os – inclusive pastor e

religiosas/os neopentecostais¹⁰⁰, com quem tomei café da manhã na casa da mameto em uma de minhas visitas e que me relataram sobre o bom tratamento e a amizade que sempre receberam da mãe de santo e sua família – é objetivo da comunidade religiosa construir um muro em uma parte específica da chácara que é totalmente aberta para a rua. A obra é cara e ainda não há dinheiro para que seja feita, o que aumenta o anseio das/os religiosas/os, que mantém políticas de boa vizinhança (traço característico, histórico e tradicional de comunidades angoleiras, conforme me explicou *makota* Valdina – em minha observação é traço de todos os Candomblés, independentemente de nação, mas compreendo o contexto do comentário da *makota*, posto que os Calundus angoleiros são os mais antigos) com todas as casas ao redor, mas temem pela segurança do espaço aberto.

A comunidade é, até o momento, protegida pela vizinhança e as/os religiosas/os acreditam não sofrerem com a violência que chega à região pelo fato de que o terreiro é entendido como um local antigo e tradicional no bairro – nas palavras da mameto, “quando a vizinhança chegou o terreiro já existia, então não se metem com ele”. Todavia, a comunidade religiosa deve adequar-se a seu contexto, o que impõe desafios também à prática/vivência do Candomblé.

A situação do Bate Folha carioca é sinédoque da longa história dos Calundus no Brasil, que introduzi no capítulo 1. Recupero aqui também Werneck (2005/2008), que lembra sempre ter sido fortaleza e necessidade constante do povo de santo, liderado por suas mametos, adaptar-se a contextos violentos e a auto interessadas administrações – inicialmente colonial e posteriormente gestões públicas federais, estaduais e municipais, que refletem um projeto (inter)nacional, hoje operacionalizado por um Estado classista e racista – o que a mesma Werneck e a Teoria Decolonial recordam que também implica em patriarcal e burguês – e afetam profundamente a vida cotidiana no Candomblé. Não há surpresas, a julgar por tal contexto, em a mameto Mabeji não querer proximidade com esse Estado.

A presença inclusiva da afroreligiosidade, seus terreiros candomblecistas e lideranças populares, todavia, traz alento – a exemplo do que já faziam os antigos Calundus coloniais, com seu papel de organização, cuidado e acolhimento em microterritórios – a locais em que impera ampla exclusão social, além de refazer laços sociais quebrados na colonial modernidade. Isso é parte da tradição afroreligiosa e não depende só da ação das

¹⁰⁰ Esta observação não é corriqueira ou comum e não deve ser relativizada. O racismo religioso contra afroreligiosas/os está no centro das relações entre afroreligiosas/os e neopentecostais e é extenso (BASILIO DE OLIVEIRA, 2017). Em caso da casa de mãe Oyá Dagan e sua vizinhança evangélica ilustra a violência.

mães de santo, mas passa por seu trabalho como lideranças máximas (WERNECK, 2005/2008) e chancela como pessoas que encarnam a tradição e falam pelo terreiro.

Mãe Mabeji me explicou que, em sua casa, em grande parte esse trabalho sempre foi feito, para além da postura respeitosa, de observação e adequação ao contexto da vizinhança e receptividade e portas abertas a todas/os, via divisão de comida com seus/suas vizinhos/as, que nunca são deixados/as com fome. E a comida é preparada na cozinha do terreiro, ou seja, lembrando o que comentei no início do capítulo 2, em local central da casa, onde mulheres preparam o alimento da comunidade candomblecista e de seu inquices, necessário para a (re)existência/sobrevivência das pessoas e da própria religião.

Em um lindo relato, a mãe de santo me contou que quando tateto Lesenge era vivo, ele sempre abria sua casa a todas as pessoas que quisessem chegar para comer, além do que, sempre distribuía doces para todas/os. Assim, por ocasião de sua morte, houve um movimento entre todas/os no bairro, inclusive pessoas com histórico de contravenções legais (o que não implica que estavam foragidos e/ou em dívida com a lei naquele momento), de passarem pelo velório para prestar suas homenagens. Um senhor em especial, conhecido pelos crimes que já havia cometido, conforme lembrou a mameto, percorreu diversas ruas vizinhas clamando para que seus companheiros fossem ao velório “porque o velho já tinha matado a fome de todos eles”. Obviamente, isso não implica que pai Lesenge aprovasse as posturas e as ações fora da lei, tampouco que as acobertasse ou se envolvesse de qualquer maneira. Mas mostra que enxergava nas pessoas mais do que os estereótipos “bandido”, “favelado”, “marginal”, etc. Enxergava a humanidade de todas e todos, que acolhia, respeitava e valorizava com a oferta de alimentos. No presente, a comunidade do terreiro ainda mantém o mesmo costume de distribuir comida e de não deixar ninguém com fome.

Essa história é útil para ilustrar que a distribuição de comida feita por um terreiro não implica apenas em entrega de alimentos/cesta básica – ainda que isso ocorra também. Implica em cozinhar e servir a todas/os, em sentar-se e comer junto com todas/os. E o ato de alimentar-se é, ademais, central para a circulação do *ngunzo*, para a existência e manutenção das comunidades (FLOR DO NASCIMENTO, 2015). Candomblecistas não fazem jejum para conectar-se com seus deuses; pelo contrário, alimentam-se junto com eles. Comer é central ao modo de vida. E os alimentos que servem às pessoas são os mesmos que servem aos inquices, que também se alimentam. Assim, por exemplo, o feijão fradinho com que é feito o acarajé para Mam’etu Bamburucema é o mesmo usado no acarajé feito para todas/os.

O quiabo usado no amalá ofertado a Tat'etu Nzazi é o mesmo quiabo que vai no amalá distribuído a todas/os. O frango da oferenda a Tat'etu Njira é o mesmo dividido entre todas/os. Os doces distribuídos para a vizinhança são os mesmos distribuídos para as crianças do terreiro – iniciadas ou não – e para as divindades crianças que, incorporadas, deliciam-se com todas/os. De minha parte, tenho felizes lembranças das festas candomblecistas de Cosme e Damião que sempre frequentei em minha infância, em que me sentava no chão do terreiro para comer bolo e balinha com os Nvunjis – divindades crianças – incorporados.

Distribuir comida e comer junto, neste contexto, significa, portanto, mais do que matar a fome das pessoas. Em parte intrínseca e central à tradição afroreligiosa mantida nos Candomblés, significa acolher, mostrar a todas/os que todas/os são importantes e que, por isso, podem sentar-se juntas/os e comer juntas/os. Significa distribuir amizade e formar laços. Reunir em um só lugar pessoas diferentes e, ademais, de origens diferentes, de crenças diferentes, de visões de mundo diferentes – sendo aceitas/os, inclusive, o pastor neopentecostal e suas/seus seguidoras/es. E, posto que terreiros mormente se localizam em periferias urbanas, acolher pessoas diferentes, mas que, frequentemente, dividem a exclusão social, a existência e a vivência marginal. Mameto Mabeji e sua comunidade – que são exemplos de todas as comunidades candomblecistas – assim, ao darem comida, reconectam mundos: o das pessoas excluídas, abandonadas, desesperadas, com o do acolhimento, da amizade, da irmandade, da solidariedade. Dos subalternizados às margens das cidades coloniais/modernas aos queridos, recebidos, incluídos, no centro de uma comunidade que, a partir deste ato, abre-se e transpõe os muros do terreiro, para tornar-se uma com seu entorno. Aliás, sobre estereótipos como “bandido”, “favelado”, “marginal” e outros, comuns à narrativa cultural dos dominadores sobre os excluídos sociais, sempre associados a uma ideia de negativo, Carvalho (2001) lembra que são pensados a contrapelo na narrativa das pessoas subalternizadas – que é vivência – e substituídos por outras palavras, como “vizinho”, “parceiro”, etc., que denotam um sentido de positivo.

Essa postura receptiva, essa abertura amorosa a todas e todos, é uma característica central do olhar e da cosmopercepção das mães de santo sobre o mundo. Trata-se de *mirada* inclusiva. Também por isso, em minha interpretação, mameto Mabeji e as demais mães de santo com que dialoguei ao longo da minha pesquisa não nutrem simpatias pelo Estado, que comanda um processo de organização territorial e de pessoas violento e excludente. E as mães de santo compreendem e são críticas a isso.

A mesma disposição das mães de santo de dar comida a todas/os observei em Brasília/DF, na casa de mãe Lídia de Oxum, e junto ao povo de santo de Belo Horizonte/MG com que venho interagindo por toda a minha vida. No caso da casa da mãe Lídia, participei de uma conversa, em um dado momento em que a comunidade do terreiro acabara de receber uma doação de cestas de alimento articuladas pela SEPPIR e discutia diferentes maneiras em que a comida poderia ser distribuída à vizinhança. Mãe Lídia, nesse momento, sustentava – embora sem impor – a posição de que o melhor seria simplesmente abrir as portas de seu terreiro e convidar toda a vizinhança para entrar na casa para comer, tal como o terreiro é aberto em dias de festas candomblecistas. No caso, a atração dos dias em que a comida fosse distribuída não seriam santos dançando pelo salão, mas alimento em fartura a todas as pessoas – o que também é distribuir *ngunzo*.

O movimento de reconexão de mundos realizado pela mãe de santo e sua comunidade quando distribui comida se torna ainda mais simbólico, complexo e completo, quando a comida distribuída é buscada junto ao próprio violento e excludente Estado brasileiro – o que só ocorre quando o Estado coopera com comunidades afroreligiosas, para o que, depende de ser gerido por governos minimamente sensíveis a seu valor. Isso aconteceu durante os governos Lula e Dilma, em que parte da estratégia da política pública do Programa Fome Zero era a distribuição de cestas de alimentos para terreiros, justamente compreendendo que esses eram centros comunitários com bastante capilaridade e capazes de matar a fome de sua vizinhança. Comunidades de terreiro, neste sentido, ressignificavam a política pública, indo além do Estado que entregava o alimento e acrescentando ao cardápio do beneficiário das políticas o acolhimento, o afeto, a amizade e a valorização de pessoas que advém do ato de comer juntas. Além do sentido (crente ou simbólico, não importa) de reunião entre todas as pessoas e demais seres do planeta que o terreiro carrega.

Ao acolhimento por meio da distribuição de alimento, soma-se, cabe dizer, outros acolhimentos também esperados de mães de santo, como o aconselhamento (familiar, individual, de casais, parental, etc.) via jogo de búzios ou cuidadosas conversas. Ou indicações para cura de enfermidades via medicina tradicional afroreligiosa, que também é um conhecimento articulado via jogos de búzios ou outros métodos dominados pela mãe de santo. O terreiro da mãe de santo é, no limite, um centro comunitário, que presta serviços e cuida de sua vizinhança. Mas isso, fundado sobre a inclusiva tradição afroreligiosa.

Ainda sobre a comida, em especial sobre o acarajé, noto que Araújo (2015) destacou ainda outro sentido, que é aquele de manutenção de famílias e comunidades, por meio da venda do alimento. Ou seja, a comida religiosa pode também ser vendida, o que não acontece dentro dos terreiros, mas em diferentes pontos da cidade, configurando o ofício das baianas de acarajé. Neste caso, a renda oriunda da venda é revertida para o sustento de suas famílias de sangue e pode ser usado para o benefício das comunidades candomblecistas. Historicamente, esta foi uma importante fonte de renda para os terreiros soteropolitanos. De qualquer forma, o acarajé vendido é também produzido ritualisticamente e também leva a benção dos inquices – particularmente de Mam’etu Bamburucema, pois é a sua comida. Ou seja, mesmo quando vendem acarajé, também as candomblecistas distribuem *ngunzo*.

A tradição candomblecista é uma tradição política. Terreiros de Candomblé são espaços de política. Mas sua forma de fazer política se difere daquela do Estado. Passa por reconectar contextos, histórias, eventos e as pessoas e o *ngunzo* que os envolve à domesticidade do terreiro, sob a compreensão inclusiva de que todas e todos participam e dividem o mesmo mundo, devendo, portanto, ser acolhidas/os e valorizados, podendo entrar em uma mesma casa. Trazer pessoas para comer/cuidar dentro do terreiro é trazê-las para este contexto da domesticidade candomblecista, *locus* em que a mãe de santo reina. Vestir-se com roupas típicas e cozinhar em locais públicos é levar essa domesticidade para fora do terreiro e compartilhar *ngunzo*, mesmo que pela venda de acarajés (que aqui não é significada como pequeno empreendimento capitalista – no Candomblé tudo é troca e o comércio por si só não é malvisto). E a domesticidade do terreiro é a expressão da vida comunitária, da solidariedade (ainda que rivalidades também existam), do acolhimento, da irmandade e da pessoalidade, o que conflita com a individualidade, a competição, a racionalidade, a exclusão e a economia de mercado modernas, sustentadas no Brasil pelo Estado-nação colonial/moderno.

Fecho este capítulo com mais um exemplo de acolhimento a pessoas impactante, em que a mãe de santo igualmente oferece amizade, paz e auxilia a reconstruir tecidos sociais rompidos, que ouvi no terreiro da mãe Patrícia, em Ramos Mejía. Não se trata de um caso brasileiro, portanto, e isso faz dele ainda mais interessante analiticamente: mãe Patrícia possui, além de divindades assentadas, um culto fortemente centrado em exus (a Quimbanda), que são entidades conhecidas por vibrarem na energia do inquice Ngira (orixá Bará em sua tradição, que advém do Batuque jeje-ijexá) e, assim, fazerem, naquela casa,

trabalhos de proteção, fortes limpezas energéticas, quebra de malefícios, etc. Em consonância com essa força de Bará, a mãe de santo conta que, dado à classe social que ocupa (média-baixa) e o local em que reside, por toda a sua vida religiosa foi frequentemente procurada por drogadictas/os, alcoólatras, etc. e sempre as/os atendeu. Sempre ofereceu acolhimento e trabalho por sua cura. Algumas dessas pessoas se tornaram suas/seus filhas/os de santo, outras seguiram em frente com suas vidas e jamais voltaram a vê-la. Em todos os casos, ela sempre ofereceu a ajuda, que sempre foi decisiva em um país que passa há anos por longos e contínuos tempos de crise econômica, e em uma vizinhança periférica de uma cidade com problemas urbanos comparáveis aos das cidades brasileiras.

A Argentina não é o Brasil e não faz sentido usar este caso para pensar relações com o Estado por aqui. O mais interessante deste exemplo, por outro lado, é mostrar que o acolhimento e as posturas políticas inclusivas das mães de santo podem também ser encontrados naquele país, para o qual as religiões afro-brasileiras se transnacionalizaram a partir da segunda metade do século XX e sempre sofreram violência e grande estigmatização (NOGUEIRA, 2014b). Mães de santo, mesmo assim, seguem acolhedoras e atuantes no acolhimento e pacificação de suas comunidades.

4 SOBRE O ESTADO: A PERCEPÇÃO SOBRE O IPHAN

– e outras mães de santo sobre o IPHAN – que é parte da burocracia pública que institucionaliza o Estado brasileiro. Aponta também para a forma como essas senhoras significam o instituto do patrimônio, sempre fundamentadas por sua cosmopercepção tradicional-afrorreligiosa do mundo. E no caso particular da mãe Mabeji, sua consequente recusa ao tombamento do Bate Folha carioca.

4.1 O tombamento que atrapalha

Como forma de apreender a percepção da mameto Mabeji sobre o Estado brasileiro, fiz diferentes visitas ao seu terreiro, além de acompanhá-la em atividades fora do Kupapa Unsaba. Nesses momentos – e inclusive nos diálogos com as/os demais filhas/os da casa – a temática da possibilidade de tombamento do terreiro pelo IPHAN surgiu espontaneamente, quase como um tópico inevitável. Assim, ademais de minha suposição inicial de que a questão do terreiro/território – e com ela o instituto do patrimônio – seria a melhor porta de entrada para compreender o Estado significado pelo perceber das mães de santo, o IPHAN se apresentou como *locus* do próprio campo. O tema do tombamento, inclusive, foi o primeiro assunto da minha primeira conversa com a mameto, logo na primeira viagem de campo que fiz à sua casa. E, desde esse momento, mãe Mabeji deixou bem explícito que não quer que seu terreiro seja tombado.

Antes de entrar na descrição e análise dos dados pesquisados, cabe fazer uma observação de implicação metodológica, que sempre orientou meu trabalho de campo: mãe Mabeji e a maioria de suas/seus filhas/os de santo, bem como as outras mães de santo com que conversei ao longo da minha pesquisa, não se referem ao Estado brasileiro como “Estado”, “poder público”, ou nenhum outro termo erudito, tampouco eu conversava com elas/eles nesses termos. Pelo contrário, as/os candomblecistas em seus terreiros tendiam a usar termos que se referiam a ações, instituições ou pessoas ligadas ao Estado, como o “tombamento”, a “política”, o “pessoal do IPHAN”, “a prefeitura”, o “governo”, os “políticos”, o “prefeito”, a “polícia”, etc. Isso não implica que não tenham erudição ou que não saibam que tudo isso está ligado ao Estado e que este possui uma organização robusta, ordenada em vários níveis e descendente da empresa colonial/moderna. Implica, não obstante, que comunidades de terreiro não experienciam ou pensam no Estado como ideia, como abstração. E mesmo que por vezes formulem explicações abstratas sobre o poder

público, essas sempre advêm de suas relações concretas com o mesmo. Resulta disso, no que tange à apresentação do texto desta pesquisa, que quem abstrai ideias e fala em “Estado”, “poder público”, ou outro termo que aponte para um construto mais ficcional é este autor que o escreve, para fins de tradução dos dados de campo – e essa é a questão metodológica.

Disso resulta um dado que é mais central para a relação social que analiso, que é o fato de que, para as mães de santo, a relação com o Estado é sempre concreta, ou seja, vivenciada a partir de fatos, pessoas, diálogos que se dão na vida real e não como suposições ou ideias. Ou seja, dentre outras questões, querer o tombamento não seria querer o *status*, o título, a deferência, mas os benefícios práticos e simbólicos vividos no dia a dia de um terreiro tombado. Refutá-lo, portanto, como mãe Mabeji faz, implica entender que os malefícios excedem os benefícios. Ou, ainda, que os benefícios nunca virão, de fato.

Conforme expressou já em nossa primeira prosa, mameto Mabeji entende que o tombamento do Bate Folha carioca tiraria sua autonomia para decidir questões várias, centrais ao funcionamento do modo de vida candomblecista ali existente. Por exemplo, na festa de 70 anos de Nsumbu foi necessário que a família de santo recebesse e hospedasse no terreiro muitas pessoas de fora do Rio de Janeiro/RJ, que precisaram de quartos/espços para dormir, banheiros, etc. Parte desses cômodos e locais precisaram ser construídos ou reformados, o que implicou em uma obra longa e cara, que não poderia ser feita sem restrições e sem a autorização do IPHAN em um terreiro tombado, sob pena de pagamento de multas, ordens para demolição das obras, ou outras complicações – embora a comunidade talvez conseguisse buscar algum apoio financeiro para reformas autorizadas com o auxílio/intermédio/timbre do instituto.

Mais do que perceber complicações para a obra e não nutrir a ideia de um eventual apoio financeiro, que a mãe de santo mostrou desconfiar fortemente de que viria, a compreensão expressada por ela é a de que o tombamento gera impeditivos sobre todo o uso do espaço físico. Isso implica, dentre várias outras questões, na forma em que cômodos – inclusive quartos de santo – devem ser usados no terreiro, o tamanho que devem ter caso precisem ser reformados, etc. Nas palavras de mãe Mabeji, que ouvi repetidas por diferentes afroreligiosas/os, em diferentes cidades, em um terreiro tombado “não [se] pode pregar um prego na parede sem a autorização do IPHAN”. Nesta mesma linha, em uma segunda conversa a mameto me disse, ao se referir a casas que já foram tombadas e em que ela não vê melhorias no aspecto físico, que precisam de reformas dispendiosas e que só podem ser

feitas a partir de autorização expressa do IPHAN: “tá tudo meu filho... não pode mudar a fachada das casas, não pode nada! Eu, hein? Eu não quero isso não!”

A preocupação expressada pela mameto é coerente com seu lugar de fala. Um terreiro que não possa ser alterado por sua mãe de santo “sem a autorização do IPHAN” é um espaço em que a colonialidade se mostra mais forte. Terreiros, como debatido anteriormente, foram historicamente erguidos em resistência às violências e desigualdades sociais, raciais e de gênero brasileiras, pelas mãos e com o trabalho e recursos do povo negro – mormente mulheres – alterizado e marginalizado. Sempre se trataram, desde os Calundus coloniais, de solo em que a afro-amerindianidade dessas pessoas – àquela época escravizadas – podia ser expressada com liberdade. Locais em que sua tradição, sua maneira de experienciar o mundo e se relacionar com o planeta podia ser vivida. No presente, portanto, cercear – e mesmo desautorizar – uma mãe de santo de usar/alterar seu terreiro conforme entenda que deva é uma continuação da opressão colonial/moderna, à qual o povo de santo resiste.

Ademais, mãe Mabeji é, como mãe de santo, uma pessoa especializada em lidar, soberana, com as relações e questões do espaço doméstico de seu terreiro, e dele para fora nos termos dessa domesticidade. Em acolher e interagir com pessoas nos termos dessa domesticidade. Em solucionar seus problemas, na medida em que surgem, sempre em contato com sua espiritualidade, sem que isso tenha nenhuma relação, interferência dos/as, ou diálogo com agentes oriundos do espaço público – do qual o IPHAN lhe interpela. Ou seja, mesmo que todas as reservas que ela expressa quanto às permissões para viver no espaço e alterar seu terreiro pudessem ser facilmente negociadas com o IPHAN, a dinâmica do tombamento lhe forçaria a alterar o equilíbrio interno da sua casa – e de sua própria atuação e longa especialização como mãe (e não pai) de santo – no que tange aos diálogos entre espaços doméstico e público.

Esse ponto, inclusive, não deve ser pomenorizado. Mesmo quando dialoga com outras pessoas do bairro Anchieta e faz política de boa vizinhança, mãe Mabeji o faz sentada à mesa de sua casa, ou, eventualmente (especulo, pois em minha observação nunca ocorreu), na mesa da casa dos vizinhos – e sempre na condição de mãe de santo, de autoridade. Observação semelhante fiz com mãe Lídia de Oxum. Em termos mais coloquiais, mesmo quando saem do espaço de seus terreiros, essas senhoras mantêm um pé dentro dele e nunca se despem de sua condição de mães de santo. Suas relações, ainda assim, são sempre entre sujeitos e sempre respeitando diferenças e mantendo proximidades, trazendo os vizinhos

para dentro de suas casas e levando seu *ngunzo* às casas e vidas deles. Nisso há uma troca de respeito, de energia, de afetos, etc., mas também de eventuais auxílios gerais, proteções e outras benesses que uma boa relação entre vizinhos pode trazer. O IPHAN, por outro lado, lhes interpela como representante de um Estado distante, que se vale de uma linguagem burocrática, legalista e técnica, que não comunica nada – embora ofereça dificuldades estrangeiras para a dinâmica dos Candomblés – dos muros do terreiro para dentro. Uma linguagem que lhes impõe regras para viver em suas casas, mas que não são suas regras.

Consoante à desautorização para mudanças na aparência do terreiro tombado, no Bate Folha carioca a mameto Mabeji entende que outra questão adviria de a impossibilidade do local passar por alterações que tirariam seu caráter original – por exemplo, mudar fachada, expandir cômodos, cortar árvores etc. Ocorre que obras já foram feitas extensamente no terreiro após sua fundação e, com o tombamento, a mãe de santo teme que tenha que se desfazer de diversas mudanças para resgatar o aspecto original – algo dispendioso financeiramente e que dificultaria as condições para a prática do Candomblé da comunidade. E que, mais uma vez, implica em complicações que poderiam surgir de um tombamento que pode ser evitado sem maiores constrangimentos.

O temor expressa uma questão séria. O casarão original da chácara, que já existia quando o imóvel foi adquirido por tateto Lesenge, já foi reformado/remodelado várias vezes, por dentro e por fora – inclusive por aquele pai de santo – e não possui mais a fachada original. Trata-se, não obstante, de construção centenária e é de se esperar que o tombamento do terreiro passe por reverter este edifício a algumas de suas características originais, o que pode implicar em transtornos para as/os moradoras/es das três casas/apartamentos – todas/os integrantes da família de sangue da mameto, inclusive a própria – hoje ali existentes, ainda que a restauração fosse apenas da fachada. O casarão contava, também, quando de minhas primeiras visitas, com a cozinha do terreiro, que é central ao Candomblé. Outra cozinha foi construída no ano de 2017, liberando essa anterior. Mas a mesma ainda poderia vir a ser usada pela comunidade religiosa, em caso de necessidade.

Igualmente, o barracão do Kupapa Unsaba já passou por várias reformas, desde que foi construído por tateto Lesenge. A própria fachada foi alterada por ocasião da festa de 70 anos de santo da mameto Mabeji. Degraus foram reformados, paredes e piso pintados e uma grande placa luminosa substituiu o letreiro antigo que apresentava o nome do Candomblé, em obra em que tomei breve parte e contribuí auxiliando como pintor e servente de pedreiro.

Por ser o edifício mais emblemático do terreiro a um visitante externo, teme-se que o IPHAN, em caso de tombamento, demande sua restauração, senão à forma que tinha a mais de 70 anos atrás, a uma versão próxima àquela. Isso pode significar a redução, inclusive, de quartos secretos do terreiro, apenas acessíveis a candomblecistas iniciadas/os. Além disso, algumas alterações de fachada que o barracão sofreu agradam à comunidade – como a placa luminosa – que prefere a aparência atual à anterior.

Cabe notar sobre este ponto que, manter tradições afroreligiosas e mesmo buscar ser caracterizada juridicamente como comunidade tradicional – conforme Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007 (BRASIL, 2007) – para uma família de santo não implica em ocupar espaços físicos – ou mesmo manter um estilo de vida sociocomunitário – tal como antepassados faziam decênios, centênios ou milênios antes. Comunidades de terreiro não romantizam termos criados fora de seus muros e contextos – embora possam buscar direitos políticos associados aos mesmos. Os termos, igualmente, muitas vezes não lhes dizem muita coisa ou não significam a mesma coisa dos muros dos terreiros para dentro – lembrando que o significado de tradição é polissêmico entre povo de santo, acadêmicos e ativistas do movimento social. Na compreensão de uma família candomblecista, portanto, manter tradições significa manter vivos os cultos a deuses africanos no Brasil, o modo de vida e os valores e heranças familiares associados a seus cultos, aproveitando-se, para isso, de possibilidades oferecidas pelo contexto social moderno. A compreensão de tradição, reitero, embora resista à colonialidade, não está vetorialmente oposta ao pensamento moderno – como, à primeira vista, parece indicar o movimento de tombá-la como patrimônio histórico – mas, dialeticamente, se ressignifica junto com a mesma.

Além disso, qualquer mudança no barracão do Kupapa Unsaba demandada por atores externos à comunidade religiosa deve ser vista como um atendado à sua própria existência ao longo do tempo. Este edifício foi construído inicialmente por tateto Lesenge para que pudesse receber o Candomblé, antes realizado/organizado nas salas e quartos de sua casa (o casarão). Com o tempo, à medida em que chegaram novas/os filhas/os de santo ao terreiro – e com essas/es seus inquices, o barracão e seus cômodos foram sendo reformados e/ou expandidos para acomodar as necessidades da família religiosa. Assim, cada espaço conta uma história, algumas das quais possivelmente apenas conhecidas pela mãe Mabeji e protagonizadas por sua própria longa história de vida. Histórias materializadas em

concreto, mas também eivadas de sentido imaterial, de *ngunzo*, de vivências e pensamentos, afetos e aprendizados, jamais passíveis de tombamento ou burocratização.

O terreiro candomblecista é parte da tradição de sua comunidade religiosa – jamais o inverso. Uma parte marcante e que viabiliza – justamente por suas instalações físicas – a prática afroreligiosa de, entre filhas/os e netas/os de santo da mãe de santo, inúmeras pessoas. Alterações em sua configuração são temidas por poderem significar impedimentos sérios à liberdade da dinâmica da comunidade e mesmo atentarem contra a sua história, alcançada ao longo dos anos de vivência e constantes adaptações do local à afroreligiosidade. Mesmo que não atentem contra a história e a valorizem simbolicamente (como um monumento à resistência candomblecista, por exemplo), é concretamente, como local de uso, que o terreiro alcança seu valor máximo para a comunidade afroreligiosa.

Há novamente aqui em disputa duas formas de se perceber o tempo, que tencionam entre o valor candomblecista do terreiro para sua comunidade e o valor patrimonial, simbólico, contemplativo, arquitetônico do edifício, que é, no caso de um tombamento, o que interessa ao IPHAN. Por se tratar de um representante da burocracia pública, do Estado, a forma como o instituto entende a história é aquela que separa cartesianamente passado, presente e futuro, e os eventos circunscritos em cada um, marcada pelo tempo linear colonial/moderno. Edifícios tombados são aqui vistos como exemplos de algo que existiu e que representa – como símbolos edificadas – o passado. Funcionam como lembretes da vida brasileira como foi e simbolizam elementos que fizeram parte da construção da interpretação do IPHAN sobre a identidade nacional – que será mais dinâmica do que o próprio bem tombado, mas que o instituto busca materializar e ilustrar com esses edifícios. Esta, inclusive, segundo a historiadora e servidora pública aposentada do IPHAN, Márcia Chuva (2012), era a justificativa que se dava para tombar algo, quando o tombamento foi criado no Brasil, em 1937, durante a ditadura Vargas.

Há um viés nacionalista tanto na criação do IPHAN quanto no instrumento do tombamento, que aponta para a identificação e solidificação da cultura nacional (CHUVA, 2012). Se em sentido socioantropológico a cultura deve ser vista como um processo dinâmico, para o poder público – e as elites que o detém – é um campo em disputa cujo controle é capital de inegável interesse (HALL, 2010).

Na visão de comunidades afroreligiosas, que baliza a percepção das mães de santo, o terreiro não tem este sentido de história distante, nem sua razão de existência atual é ser

um ícone dos tempos de antigas mães e pais de santo e de uma religião que existiu no passado e é hoje lembrada como se fora folclore. O Bate Folha carioca, para a sua mameto, não é nem mesmo um ícone a ser mantido intocado do trabalho de seu pai de santo, o fundador da casa, tateto Lesenge. Pelo contrário, o terreiro é o local no presente da vivência candomblecista e morada dos inquices, que são atemporais. É acessível por portas protegidas, que devemos saudar, erguido sobre chão sagrado, que também devemos saudar. É local em que o passado e o presente se relacionam proximamente, coexistindo em harmonia. Se o tempo segue em frente seu caminho, na tradição afrorreligiosa ele é – como anteriormente explicado – relacional, portanto, mantém sempre unidos e próximos o passado e o presente. É Ktembu, que, conforme ensina Pai Guiné de Aruanda, “representa o mundo” (NOGUEIRA, 2016a, p. 140). Nesta forma de ver o passado não importa a aparência das edificações, se foram reformadas – ou mesmo descaracterizadas – pela comunidade. Não são necessários ícones concretos para que o passado seja lembrado – mesmo que eles existam e, eventualmente, sejam esteticamente apreciados. Ele está vivo e existe em todos os aspectos da vida no terreiro, até mesmo nos mais novos inquices que ainda serão assentados. Respeitar o passado é, assim, mantê-lo vivo, dinâmico e atualizado no presente. Jamais congelá-lo em edifícios que não se pode mudar.

Em uma visão de tempo que reúne proximamente passado e presente, não faz sentido o tombamento do terreiro para que o mesmo seja preservado como um ícone representante de um passado que não se quer perder. Não cabem ícones neste sentido, pois o passado existe no presente, reproduz-se e o engrandece, jamais se perde. O tombamento de um terreiro de Candomblé não o torna, portanto, nada mais icônico ao povo de santo (ainda que possa gerar algum *status*, buscado como capital simbólico por alguns afrorreligiosos¹⁰¹), mas sim ao colonial/moderno Estado-nação brasileiro, que foi forjado sobre a outrificação e exclusão do povo negro, seus Calundus, todas as suas expressões de ser, estar, conhecer, saber, etc.

A questão sobre o tempo ilustra uma diferença na forma como o mundo é percebido por candomblecistas e na episteme do Estado moderno/colonial, que é dificultadora das relações que travam. Para além disso, voltando à especificidade da mãe Mabeji, esta possui outra referência importante e muito próxima para pensar sobre a situação do tombamento de seu terreiro, que é a “casa mãe” Bate Folha. Essa referência oferece informações e exemplos

¹⁰¹ Não é o caso da mãe Mabeji, mas há dentre o povo de santo pessoas que buscam se relacionar proximamente com o Estado e que buscam o tombamento como um certificado de valorização pública estatal de um terreiro, conferindo-lhe, assim, algum valor como capital simbólico.

comparativos concretos para suas conjecturas sobre o que poderia acontecer com seu terreiro caso fosse tombado, como seria tratado pelo IPHAN, que coisas boas e más adviriam, etc. E, segundo a mameto, a comunidade da “casa mãe” sofre por seu terreiro ser tombado. Conforme explica, não há controle sobre o imóvel por parte da família de santo e nada pode ser mudado. Em suas palavras, “o governo tomba, mas não ajuda a manter”. Ou seja, o tombamento demanda um tipo de cuidado, com gastos financeiros altos, que são difíceis de serem arcados pelos religiosos sem suficiente auxílio público. Ainda que este possa existir em algum nível (conforme informações que a família de santo do Kupapa Unsaba recebe de “casas amigas”, os terreiros tombados recebem eventuais ajudas de custo para se manter), não é suficiente para todos os custos. Mais adiante, mãe Mabeji observa que o entorno do terreiro por vezes pede mudanças. O Bate Folha baiano está localizado na mata escura, região de Salvador/BA em que há uma grande favela. Trata-se de local com grande risco de violência contra o terreiro e seus visitantes¹⁰², mas mesmo para a construção de um muro de proteção ao redor da propriedade – que não existia originalmente – houve problemas por causa do tombamento.

Para além da questão do efetivo controle sobre o imóvel e eventuais mudanças em seu estado, mameto Mabeji expressa outra forte preocupação com o tombamento do seu terreiro, que é a questão da hereditariedade do imóvel – que será diferente, em diferentes Candomblés. Segundo me explicou, em suas próprias palavras:

A história realmente do tombamento é que não é válido para o Kupapa Unsaba, porque isso aqui é de herdeiros. Meu pai de santo era meu tio. Eu herdei a casa, mas por quê? Porque eu sou a sobrinha dele. Minha mãe era irmã dele. E ele lutou muito, muito mesmo, pra você ver hoje em dia como é que está o Bate Folha. Isso não era assim. Era muito mato, muita coisa aqui, certo? E chegamos num ponto deste. Aí eu vou, tenho meus filhos, tenho meus netos. O Bate Folha realmente é muito grande, a parte do santo não vai ser mexida nunca, porque isso é o que eu sempre falei com os meus filhos: “o homem lutou muito pra gente ter isso aqui, então a parte do santo realmente é sagrada”. Mas tem o resto do terreno aqui, que é meu, então o que é meu é deles. Eu morro, fica pra eles. E se eu tomar, já viu que vai ficar pro governo.

¹⁰² Quando lá estivemos, nas duas visitas, fomos desencorajados pelos filhos da casa a sairmos dos limites físicos do terreiro, por risco de assaltos. E mesmo os aplicativos de GPS dos *smartphones* que usamos para nos guiarmos até o terreiro nos alertavam de que aquela era uma “área de grande periculosidade”.

Há, portanto, para a mameto, também uma preocupação de futuro com a propriedade do imóvel, que atualmente é sua. Ela teme que, a partir de um eventual tombamento, o Estado possa tomar o controle do local após sua morte, prejudicando, com isso, a vida de suas/seus herdeiras/os de sangue. Igualmente, a mameto teme que o tombamento ofereça problemas para a sucessão religiosa do Candomblé, que é também hereditária dentro de sua família de santo, mas não necessariamente tão dinâmica. Em suas palavras (em que ela toma como exemplo o terreiro do meu avô para me explicar seu próprio temor):

Aí morre e não tem quem fique com a casa [como zelador/a], por isso ou por aquilo, aí fica pro governo. Né? Aí vocês que são filhos, vocês que são netos, como é que fica? Se não tem, se morreu seu avô, se morreu eu, e não tem outra pessoa pra tocar [o Candomblé]... Mas, mais tarde aparece alguém pra tocar. Aí esse alguém fica. Os filhos, tem que ser conversado com eles, eles sabem que tudo aqui que é meu é deles. Mas, aquela parte lá é do santo, é do santo e cabô! Quem ficar, toma conta de lá e aqui é dos meus filhos. Né? Não dá pra ser de outro jeito.

O que mãe Mabeji me conta com essas palavras é que a herança de um terreiro de Candomblé é uma questão mais complexa do que a mudança do título de propriedade do imóvel. Há em relevo duas situações distintas, embora fortemente relacionadas, quais sejam, (1) a propriedade do imóvel, que no Kupapa Unsaba servem de moradia – ou mesmo espaço privado sem uso – e são por direito de herança de seus filhos e netos biológicos, posto que o imóvel é seu; e (2) a propriedade do barracão e quartos de santo, além de todo o espaço de uso estritamente religioso do terreiro, que se espalha e mistura com quase toda a chácara e que, em sua cosmopercepção, não é seu, mas dos inquices, independentemente de quem tenha o título cartorial de propriedade do imóvel. Quando de sua morte (ou, possivelmente, um pouco antes), outra/o mãe/pai de santo deverá ser indicada/o pelos inquices para herdar sua cadeira de mãe de santo. Esta pessoa, que poderá ser ou não parente de sangue da mãe Mabeji, terá o direito afrorreligioso de preservar ou alterar o terreiro, mesmo de fechá-lo ou mantê-lo constantemente aberto, independentemente de seu nome aparecer no burocrático/cartorial e laico título de propriedade do imóvel. O/a novo/a zelador/a será, portanto, o/a novo/a rei/rainha do Candomblé do Kupapa Unsaba, e seus poderes régios se estenderão por todo o espaço da chácara reservado aos inquices. As filhas e filhos da mameto Mabeji entendem e estão orientados pela mãe de santo a respeitarem esta determinação,

reafirmando, assim, sua complexa relação com a afroreligiosidade daquele local. O IPHAN, por sua vez, não participa deste combinado. E a mameto não acredita poder contar que o entenda ou respeite.

No que tange à hereditariedade da parte do imóvel que “é do santo”, noto que a questão é mais complexa do que o IPHAN entender ou não a determinação da mãe de santo. Ocorre que o direito brasileiro não considera filhas/os de santo como herdeiras/os de propriedades privadas ou, nem entende a filiação de santo como legítima a princípio. Assim, para o Estado, mães e famílias com vínculos que não sejam biológicos – com efeito, para o Estado, mãe é quem gera/cria um feto/criança, não quem inicia um/a filho/a de santo – não possuem o mesmo *status* jurídico ou direitos. O combinado com a família biológica é, assim, a solução que a afroreligiosa encontra para contornar este problema e garantir a sucessão da regência do terreiro e os direitos candomblecistas a quem vier a ocupar sua cadeira após sua morte. A mãe de santo mostra, com isso, depositar toda a sua confiança em sua família de sangue e nenhuma no IPHAN.

4.2 Desconfiança e desinteresse pelo Estado

Mãe Mabeji expressa um olhar de desconfiança contra o Estado – e o IPHAN como seu representante – que se estende à percepção de perda de autonomia sobre o terreiro, perda de controle de como seu espaço poderá vir a ser usado/apropriado/controlado pelo IPHAN após o tombamento, bem estar de sua família de sangue e perda de controle sobre o futuro do Bate Folha carioca. Ou seja, um olhar de desconfiança de como ela e suas/seus filhas/os de sangue e santo, como dona e herdeiras/os da casa, poderão usá-la depois de tombada.

Noto, como elemento central da argumentação deste item de minha tese, que apesar de seu papel socio-religioso, como lideranças de suas comunidades, curandeiras, guardiãs de tradições, etc., ou seja, papéis muito ligados com a vida cotidiana e concreta de suas famílias de santo, vizinhanças e clientela religiosa, mães de santo são também pensadoras, e sempre foram desde sua chegada ao Brasil. Atualizam e ressignificam tradições, modos de vida, rituais elaborados, etc. Constituem grupos e redes de proteção a pessoas e àquilo que consideram mais importante e sagrado, que são suas divindades e heranças culturais. Participam ativamente, como lideranças, na reestruturação da vida de todo um povo em terreno inóspito, ao qual resistem, dentre outras formas, constituindo espaços que a

colonialidade não domina, ainda que subalternize. Espaços em que suas crenças, ensinamentos e modo de vida podem prosperar e oferecer acolhimento a ainda outras pessoas. Isso mostra, convincentemente, a grande inteligência estratégica dessas mulheres. Elas chegaram ao Brasil no início da Colônia e sobreviveram a esta e às suas violências. Sobreviveram também ao Império, que nasceu sendo-lhes ainda mais violento. E viram o nascimento e acompanharam todas as crises do Estado. Não são, assim, agentes passivas na história do Brasil. E é de seu lugar de fala muito antigo, experiente e de um saber muito abrangente, que pensam o Estado.

A ideia de que, para além da mãe Mabeji, o povo de santo desconfia do Estado foi anteriormente observada e teorizada por Segato (2007a). Conforme a antropóloga, a construção do Estado brasileiro e de suas instituições nunca incluiu o povo negro deste país. Mesmo abolicionistas da época do fim da escravidão não imaginavam um país em que africanas/os e afrodescendentes fossem vistas/os como iguais e incluídas/os na condição de cidadãs/ãos. Pelo contrário, a construção do Estado brasileiro é representativa de sua alteridade. Instituições públicas nunca trabalharam a seu favor, mas sempre contra, usurpando-lhes quando conveniente, inclusive, de sua condição de humanidade. Sendo assim, afrodescendentes – e afroreligiosas/os neste grupo – desenvolveram ao longo da história brasileira a compreensão de que aquilo que é legal, burocrático, público, estatal, etc., não é pensado para lhes favorecer, senão para lhes prejudicar (SEGATO, 2007a). Desconfiar do Estado é, portanto – e muito para além do mito da democracia racial –, compreender na experiência de vida, na prática, os efeitos da colonialidade e resistir aos mesmos, inclusive a qualquer promessa atraente feita pelas instituições da colonial modernidade.

Noto que há candomblecistas que, por uma razão ou outra, não são tão desconfiadas/os quanto mãe Mabeji do Estado brasileiro. E noto que isso também varia entre regiões no Brasil, inclusive porque o território brasileiro é vasto e o Estado está constituído de poder federal, estadual e municipal – em Brasília/DF as/os afroreligiosas/os estão mais abertos a dialogar e se aproximam mais do Estado do que no Rio de Janeiro/RJ. Sinédoque do povo brasileiro, o povo de santo não pode ser visto/lido como homogêneo. Minha experiência de pesquisa e de vivência junto a afroreligiosas/os, não obstante, convergem com as observações de Segato (2007a) sobre uma constante generalidade calunduzeira na desconfiança contra o Estado.

Na percepção da mameto Mabeji, com o tombamento do terreiro seu controle sai do domínio doméstico candomblecista para o público estatal, o que a irrita e ela é terminantemente contra. Faço finca-pé sobre este ponto, reiterando que, se para o Estado o terreiro de Candomblé pode ser visto como “patrimônio histórico nacional”, “local de memória” (CUNHA PAZ, 2017), ou outros termos técnicos que o alcem de sua condição de espaço em que se reúne uma comunidade de pessoas para desenvolverem seu modo de vida particular, para a mameto se trata de sua casa. Ou seja, de um espaço doméstico e ordenado a partir desta condição. Assim, a mãe de santo desconfia que um eventual tombamento do local lhe trará desconforto dentro de casa, com, por exemplo, o IPHAN promovendo e realizando atividades públicas no espaço do terreiro que não tenham relação com o Candomblé, que não reflitam seus valores, ou, ainda, que fujam de sua possibilidade de decisão. Ela expressa uma percepção de que o terreiro tombado se torna um local mais público do que privado, mais do Estado do que seu próprio. E teme ter que lidar com isso.

No que tange à problemática do público e privado/doméstico, mãe Mabeji possui razão em sua desconfiança. O tombamento de um terreiro tem o efeito justamente de ampliar a presença da esfera pública no espaço doméstico, posto que cede ao Estado o poder de tomada de decisões sobre a configuração espacial do local, a partir daqueles bens que estiverem inventariados como patrimônio tombado¹⁰³. O Estado passa a ter que autorizar se é permitido ou não “pregar um prego na parede” tombada, além das cores em que as mesmas podem ser (re)pintadas, se é permitido ou não construir mais cômodos, cortar árvores¹⁰⁴, etc. Isso, em prejuízo à autonomia da mãe de santo, bem como da rede de mulheres que tradicionalmente se encarregam de organizar o espaço doméstico do Candomblé. E em valorização a relações e reconhecimentos externos, caros no espaço público controlado pelo colonial/moderno Estado, mas que não necessariamente representam algum valor para essas mulheres. O tombamento representa, finalmente, uma invasão patriarcal ao terreiro,

¹⁰³ O patrimônio efetivamente tombado pelo IPHAN não é, necessariamente, tudo aquilo que exista dentro dos limites territoriais de um terreno/espaço registrado em cartório. Pode, por exemplo, ser apenas a fachada de um imóvel, ou mesmo uma parte da mesma. O estádio de futebol Mineirão, em Belo Horizonte/MG, é um exemplo disto. A fachada do estádio é tombada e faz parte do conjunto arquitetônico da Pampulha, que não pode ser alterado por força do tombamento. O interior do estádio, contudo, não é tombado e já foi remodelado várias vezes pelo Governo do Estado de Minas Gerais. No caso dos terreiros tombados pelo IPHAN, é preparado um inventário do tombamento, que lista tudo aquilo – bens móveis, imóveis e mesmo seres vivos, como árvores – que é efetivamente considerado como patrimônio histórico nacional. O que não constar deste inventário, não faz parte do tombamento.

¹⁰⁴ Este é outro bom exemplo: o cuidador de plantas – quem, portanto, é designado a cortá-las quando necessário, geralmente um ogan merecedor de grande respeito – é também um cargo no Candomblé (ver também em VELECI, 2017)

justificada por valores forâneos, que não dizem nada às candomblecistas. A negativa ao tombamento do seu Candomblé por parte da mãe Mabeji pode ser lida, neste mesmo vetor, como uma resistência feminina ao patriarcado.

Essa resistência, noto, talvez possa ser menor para um pai de santo, ou mesmo para um ogan zelador, como é o caso do Bate Folha baiano. Lidar com o espaço público, dialogar, negociar e chegar a acordos com seus representantes, é, finalmente, parte do papel religioso e/ou do caminho de aprendizados dessas pessoas. Além disso, o patriarcado lhes é menos agressivo (sempre será algo agressivo, na medida em que o patriarcado é branco e o Candomblé não). Para a mãe de santo, todavia, é um grande agressor.

Apesar da visão da mãe de santo de que “o governo tomba mas não ajuda a manter” (mesmo que se concretize a ajuda de custo), para algumas situações o Estado (não necessariamente o IPHAN) pode oferecer algum apoio financeiro de valor alto, que pode ser atraente para comunidades candomblecistas com terreiros tombados – há nisso também um movimento estatal intencional no contexto do capitalismo. Emendas parlamentares direcionadas à preservação de terreiros tombados são um exemplo corriqueiro citado entre ativistas políticas/os afroreligiosas/os. Há outro exemplo bastante concreto a se relembrar, que ocorreu na década de 2000, quando o IPHAN articulou e realizou uma ampla reforma na Casa das Minas, em São Luís do Maranhão, que ocorreu sem custos para a hoje falecida afroreligiosa Dona Deni Prata Jardim, então mãe de santo da casa e sua comunidade. Para mãe Mabeji, todavia, estas situações não são desejáveis face à perda de autonomia e complicações fundiárias resultantes do tombamento – tampouco, reitero, a mãe de santo entende que qualquer auxílio financeiro possa ser suficiente para os custos de longo prazo que o tombamento gera.

Terreiros tombados tendem a estar mais próximos aos holofotes da mídia. Possuem mais *status* público, são considerados ícones culturais nacionais. O Bate Folha carioca, todavia, já é uma casa reconhecida e prestigiada entre o povo de santo, bem como a mameto Mabeji, que é a mãe de santo mais velha de santo dentre as descendentes de vô Bernardino de que se tem notícia. O reconhecimento estatal de seu terreiro como local de interesse nacional, via IPHAN, portanto, pouco acrescenta a termos de distinção para a casa e para a mameto, que ademais tampouco mostra querer este título ou qualquer outro reconhecimento público-estatal, que ademais, reitero, só têm valor no espaço público. O reconhecimento e o respeito do povo de santo – familiar, doméstico, atento a rituais e à sua linguagem – ela já

tem – fato que também me foi indicado/citado em conversa pela makota Itarandê – e este é muito mais significativo para a candomblecista.

Especificamente esta última constatação me leva a notar que, ademais da já mencionada desconfiança, mãe Mabeji também apresenta o que chamarei de desinteresse pelo Estado. Criada como afrorreligiosa no chão do terreiro, no centro de seu espaço doméstico, a mãe de santo mostra pouco apreço pelo poder que governa o espaço público e a forma como lida com as pessoas e cuida da população, além de total ausência de atração por todas as suas instituições, processos, representantes e tudo que envolvem. Em minha interpretação da sua percepção, o Estado é sempre um complicador externo para as diferentes relações sociais em que ela toma parte, seja por meio de um legislador que mormente busca impedir a prática e a existência da afrorreligiosidade, ou de um mal gestor ou policiais que não valorizam a vida das pessoas de sua comunidade, vizinhança, dos negros e/ou mulheres, dentre inúmeros outros exemplos. Além disso, a burocracia pública brasileira é pobre de *ngunzo*. O Estado possui o poder de supostamente organizar a vida social brasileira, mas, apesar da abstrata Constituição Federal brasileira (texto que burocraticamente lhe institui) e do amplo espaço para ação que lhe outorga, não é totalmente legítimo junto à população. Constituiu-se pela invasão, pela violência, pela trampa. Pela colonização e subsequente colonialidade, com um discurso falso de democracia que não é representativa dos vários povos do Brasil. Ainda que eventualmente representada por governos mais sensíveis às suas demandas, trata-se de instituição que representa um processo que marginaliza a mãe de santo. Assim, não lhe parece atraente aproximar-se mais do poder público e suas manifestações via tombamento de sua casa.

Ademais, mãe Mabeji fala do Estado – e do IPHAN como seu representante – a partir de um lugar social de quem observa e experiencia, em uma das piores posições, o maltrato da colonialidade. A mameto sabe de sua condição alterizada e marginal no Brasil, por sua classe, raça, gênero, idade, modo de vida e religião. Também, da marginalização de sua vizinhança. É compreensível, portanto, que não queira trazer a complicação que uma maior proximidade com o poder público representa para dentro de seu terreiro, via tombamento.

Ogans, em minha experiência com o povo de santo, não costumam apresentar esse mesmo desinteresse pelo Estado que mostra a mãe de santo Mabeji. Essa é, inclusive, uma observação que encontra lastro nos estudos de Landes (1947/1994) e suas sucessoras, que mormente caracterizam ogans como afrorreligiosos especialistas em lidar com o espaço

público e seus atores, dentre todos o Estado, e muitas vezes suspensos e confirmados pelas mães de santo justamente por esses atributos, necessários para a proteção do Candomblé. Calunduzeiras nunca ignoraram o potencial de danos que o poder público, colonial, imperial ou republicano, poderia lhes causar e às suas tradições, pelo contrário, sempre estiveram atentas a isso. Ogans são, assim, pessoas empoderadas pelas mães de santo para representá-las e às suas comunidades candomblecistas no espaço público, vizinho ou distante do terreiro, e mormente junto ao Estado. Landes (1947/1994) e suas sucessoras mostram, com isso, que o que levou as mães de santo, historicamente, a atentar-se ao Estado e, conseqüentemente, empoderar ogans como interlocutores junto ao mesmo, sempre foi uma estratégia de sobrevivência, jamais um desejo de proximidade. O desinteresse pelo Estado que percebi na mãe Mabeji é, assim, traço característico histórico das mães de santo. Isso, mesmo que no presente possa haver casos de mães de santo e outras afroreligiosas que não compartilham desse mesmo desinteresse.

Mesmo que cientes do racismo e outras violências contra a afroreligiosidade, ogans, por sua vez, se mostram mais atraídos pela ideia e pelo *status* público (e não afroreligioso) de pertencerem/representarem um terreiro tombado. Isso me leva a postular que, ademais de outras violências, é a de gênero aquela que mais potencializa o desinteresse pelo Estado. Gênero representa uma barreira muito mais difícil de se transpor do que outras características da marginalidade social. E mesmo sendo pais de santo e não ogans a contraparte das mães de santo no que tange ao cargo máximo em um Candomblé, estes não dependem de seus ogans para desenvolverem relações públicas¹⁰⁵ pelo terreiro, pois sua condição de gênero lhes oferece a possibilidade de ocupar o mesmo lugar no espaço público que àqueles. No limite, pais de santo podem representar seus próprios terreiros junto ao Estado. Mães de santo enviam seus ogans – tal como, no passado, mães calunduzeiras contavam com seus patronos defensores. Assim, no que tange ao doméstico, ao público e suas questões políticas, tatetos não apresentam a mesma sensibilidade das mametos.

Nilo Nogueira, em uma de nossas várias prosas sobre as mães de santo, contou-me que, a seu tempo como assessor da SEPPIR, em que trabalhou entre 2005 e 2012 com a pauta afroreligiosa dentro do Estado, observava ser comum o desinteresse pelo Estado por parte

¹⁰⁵ Relações públicas não é um papel religioso, mas um papel social candomblecista, historicamente exercido por ogans como representantes de suas mães de santo. No Bate Folha carioca, o ogan Songhele desempenha esse papel a pedido da mameto, que, por sua fama, é convidada para vários eventos – em outros Candomblés ou até mesmo junto ao Estado – e sempre lhe envia como representante.

de mães de santo (não apenas candomblecistas). Observava também que os vários representantes do poder público que se envolviam em reuniões com o povo de santo reciprocavam esse desinteresse contra aquelas religiosas. Em sua percepção, ademais de notável machismo por parte dos representantes do Estado, havia entre estes e as mães de santo uma grande diferença de linguagem. Mães de santo mormente expressavam em suas falas preocupações com aspectos internos de seus terreiros, de suas tradições, que sempre se orgulhavam em lembrar e recontar. Os representantes do Estado, todavia, não se interessavam por essas “histórias” e “casos” ou não tinham paciência para conversar com as mães de santo. Mais do que isso: deixavam explícita sua preferência por dialogar com ogans ou pais de santo, justamente porque esses representantes do povo de santo usavam a linguagem mais técnica e impessoal que lhes era mais natural. Ora, contar casos é uma expressão da domesticidade, domínio da mãe de santo. Linguagem técnica é linguagem da esfera pública, domínio do estado.

O sociólogo Stuart Hall (2010) relembra que, em Ciências Humanas, diferentemente das exatas, é necessário que façamos o esforço metodológico da abstração como forma de teorizarmos e darmos sentido às nossas pesquisas. Assim, abstraindo a partir dos dados de pesquisa que coletei, defendo que comunidades candomblecistas refletem, sem prejuízo às suas especificidades, a estrutura de grupo orientado por relações familiares (família estendida com vínculo de santo) de proximidade e contato emocional e físico, organizado e liderado por mulheres, sob a lógica do espaço doméstico, solidária a seu entorno. É este o lugar de fala suas mães de santo e é a partir de tal *locus* que elas se centram para pensar o Estado brasileiro e qualquer fenômeno social que possa ter relação com suas comunidades de terreiro. Por sua vez, representado pelo IPHAN, o Estado é significado por essas senhoras como uma organização rival, traiçoeira e perigosa, estruturada sob uma lógica colonialista de relações preconceituosas e violentas, com contatos espaçados e burocráticos, que não é capaz de entender um Candomblé. E esta organização carrega o signo do patriarcado.

4.3 Cortejando o terreiro: o IPHAN que visitou a mameto

A questão do tombamento de seu terreiro pode ser pensada comparativamente pela comunidade do Kupapa Unsaba e sua mãe de santo por meio de suas interações com outros Candomblés do Rio de Janeiro e do resto do Brasil e, particularmente, com a família de santo

da casa matriz Manso Banduquenquê – cujo presidente da Sociedade Beneficente Santa Bárbara do Bate Folha, sua representante civil, o tata Kissendu, foi confirmado como ogan no Rio de Janeiro/RJ, por mameto Mabeji. Todavia, no que tange a uma relação mais próxima entre IPHAN e comunidade do Bate Folha carioca, foi o próprio instituto do patrimônio quem fez o primeiro contato com aquelas pessoas, por meio de uma equipe de pesquisa¹⁰⁶. O contato foi feito, especificamente, conforme me relatou mãe Mabeji, pela antropóloga Márcia Ferreira Netto¹⁰⁷, que, segundo a mameto e assumido pela própria pesquisadora (NETTO, 2009), é *ekedi* de um Candomblé keteiro do Rio de Janeiro/RJ.

Embora a mãe de santo não tenha me precisado a data exata, a primeira conversa entre mameto Mabeji e Netto em que a possibilidade de tombamento do Kupapa Unsaba foi mencionada, deu-se anteriormente, em uma festa candomblecista de outro terreiro, onde se encontraram. Já naquele momento a mãe de santo indicou que não lhe interessava que sua casa fosse tombada. Ainda assim, seu terreiro foi visitado pela pesquisadora e *ekedi* em uma segunda ocasião, na qual novo diálogo foi feito. Nas palavras de mãe Mabeji:

Essa menina *ekedi*... sempre lembro o nome dela... agora não me recordo o nome dela... [“Será que é Márcia?”] É Márcia! Isso mesmo. Ela que veio aqui. [Ela falou] que era bom, que tombasse o terreiro... é que tem muita coisa que eu não me lembro, não me lembro mesmo, mas, que eu falei “não filha, aqui não pode não” (risos)... “Ai, mas era muito bom que a senhora tombasse, tem uma ajuda de custo, tem isso, tem aquilo”... Mas pelo que eu sei? Hum, isso é muito difícil, hein?... [Chegar o dinheiro] é muito difícil... Vai tentar fazer uma melhoria? É difícil, tudo é muito difícil...

No diálogo que transcrevi acima, apresento entre colchetes e aspas uma pergunta minha, em que questiono a mameto Mabeji se o nome da *ekedi* era mesmo o de Márcia Ferreira Netto. De minha parte – ao que pese o fato de que poderia ter influenciado a resposta da mameto e enviesado a apresentação do nome da pesquisadora que a visitou representando o IPHAN (o que não alteraria de forma alguma as observações e análises que seguem nesta tese) – fiz a pergunta pois já conhecia a pesquisa e o livro publicado da antropóloga (ver NETTO, 2009), que visitou diferentes casas candomblecistas no Rio de Janeiro/RJ, entre

¹⁰⁶ A data da visita da equipe foi o dia 17 de janeiro de 2007 (NETTO, 2009).

¹⁰⁷ Este encontro foi fotografado e o registro está publicado, no livro da antropóloga, publicado pelo IPHAN (NETTO, 2009).

2006 e 2008, com o objetivo de conhecê-las e listá-las. Este trabalho resultou em uma publicação de sua autoria, idealizada, contratada e financiada pelo instituto do patrimônio¹⁰⁸. No livro produzido, 32 terreiros cariocas são indicados como casas matrizes de suas tradições, ou seja, como locais a partir dos quais a afrorreligiosidade se espalha para diferentes casas filhas – algo análogo ao que ocorre com os Candomblés de Salvador/BA. Durante a realização deste trabalho de pesquisa, conforme Netto (2012), foi sugerido às famílias religiosas que estabelecessem uma relação de maior proximidade institucional com o IPHAN, via registro do patrimônio imaterial¹⁰⁹ das tradições dos terreiros.

Antes de prosseguir com o relato da interação entre IPHAN e mameto, cabe notar que, conforme me explicou em entrevista Cunha Paz, o *modus operandi* do IPHAN no que tange ao tombamento de terreiros – aparentemente reproduzido no Rio de Janeiro/RJ – passou em anos recentes por conhecer, selecionar e tomba casas matrizes. Isso seguia uma compreensão teórica de que, uma vez que o terreiro matriz de uma tradição fosse tombado (e com isso protegido pelo instituto), toda a tradição e suas casas filhas estariam representadas (ainda que sem a salvaguarda patrimonial de cada casa individualmente e que a documentação/*status* como local tombado fosse apenas do terreiro matriz). Isso explica a razão de haver mais terreiros candomblecistas tombados em Salvador/BA. Mostra, por outro lado, conforme notou o próprio Cunha Paz na mesma conversa, que o IPHAN oferece tratamento diferenciado para o Candomblé (para a afrorreligiosidade) e o Catolicismo, por exemplo, posto que se movimentou em sua história para tomba (e proteger) todas as igrejas barrocas de um mesmo período histórico em uma mesma cidade, independentemente de todas representarem uma mesma tradição religiosa, praticada em um mesmo momento da colonização brasileira – *i.e.*, tombamentos de Ouro Preto/MG, São João Del Rey/MG, Sabará/MG e várias outras igrejas barrocas não necessariamente localizadas em cidades com centro histórico salvaguardado. Se o tombamento de apenas um terreiro já garantiria representatividade para toda uma tradição, por que era necessário tomba todas as igrejas?

O IPHAN é um conjunto de processos burocráticos, ideias velhas e novas, compreensões sobre a história e meios de construí-la e à nação por meio disso. Esse conjunto

¹⁰⁸ Márcia Netto não era propriamente uma servidora quando fez a pesquisa, mas uma especialista contratada pelo IPHAN para fins específicos da realização daquele trabalho. Segundo ela mesma me relatou por e-mail, os direitos autorais do trabalho, ao final da escrita de seu livro, ficaram com o IPHAN, ainda que tenha sido dado a ela o crédito da autoria.

¹⁰⁹ O registro do patrimônio imaterial é um instrumento análogo ao tombamento, de que dispõe o IPHAN. Será aqui debatido de forma mais detida no próximo item deste mesmo capítulo.

de coisas não surgiu sozinho. Pelo contrário, foi/é pensado pelas elites políticas brasileiras, que o institucionalizaram. Isso não implica, igualmente, que a instituição ganhe vida própria. Pelo contrário, existe também como um grupo de pessoas e apenas na medida em que essas pessoas a encarnam. São, assim, pessoas que decidem que mais igrejas e menos terreiros devem ser tombados e, no limite, que a história e a cultura nacional devem ser mais representativas da branquitude (a mesma das elites políticas) e seus traços culturais do que da negritude. O pensamento colonial/moderno é, finalmente, de pessoas, e não de abstratas e inanimadas instituições estatais. Comunidades de terreiro, inclusive a do Kupapa Unsaba e sua mãe de santo, têm essa noção. Ainda que não sejam maniqueístas, entendem que o instituto é formado por pessoas, que fazem parte do amplo grupo de mais pessoas que nunca se interessou pela afroreligiosidade. Que há em disputa um “eles” contra “nós”. Que comunidades de terreiros tombados sofrem porque, mesmo que demandem insistentemente, quando há algum problema “ninguém do IPHAN vai lá resolver”. Entendem, finalmente, que quando dialogam com representantes do IPHAN, é com representantes desse grupo que sempre foi violento com afroreligiosas/os que estão dialogando, grupo que, como indica Segato (2012), já lhes tirou anteriormente com uma mão o que agora/eventualmente lhes oferece com outra.

O fato de o Kupapa Unsaba ter sido visitado e mapeado para o IPHAN por uma *ekedi*, que ademais sugere em sua interação com a mãe de santo o registro/tombamento de seu Candomblé, não deve passar despercebido. Isso, pois mostra que o instituto do patrimônio – ou seja, esse mesmo grupo de pessoas que colabora na invenção da ideia de nação brasileira e nunca deu muita atenção à afroreligiosidade – recruta pessoas de confiança das comunidades religiosas para que, em seu nome, estabeleçam contato e performem como vendedoras de suas ideias. Esta pode não ser uma postura maquiavélica e cínica, como se fosse de uma instituição determinada a cooptar e dominar as famílias de santo – o que não seria inédito na colonial modernidade –, tampouco o fato implica que as pessoas recrutadas não sejam confiáveis. A postura da instituição, contudo, não deve ser lida como casual ou accidental. Pelo contrário, indica uma ação estratégica de aproximação, pensada para facilitar as pretensões do IPHAN quanto a um eventual registro/tombamento daqueles terreiros visitados. A possibilidade de um futuro tombamento, facilitado pelo mapeamento, é, inclusive, admitido por servidoras e servidor de alto cargo na hierarquia do IPHAN – Márcia

Sant'Anna, Carlos Fernando de Souza Leão Andrade e Mônica da Costa – em textos publicados no livro de Márcia Netto (ver NETTO, 2009).

Perguntei à mameto se outras pessoas haviam acompanhado a *ekedi* Márcia em sua visita e se outro assunto havia sido tratado além do tombamento (ressalva feita aqui para o fato de que a conversa entre as afroreliogiosas ocorreu já há alguns anos e a mameto não se lembra de tudo). A resposta, nas palavras da mãe de santo, foi a seguinte: “ela queria mesmo uma parte do tombamento, ela tava fazendo a parte do tombamento. Ela veio com mais um rapaz que eu não me lembro o nome... Mas ela que era a chefe lá, do negócio.” De fato, em seu texto, Netto (2009) não apresenta informações complexas sobre o Kupapa Unsaba. Apenas uma breve história da casa e de mãe Mabeji. O assunto do registro/tombamento deve ter monopolizado boa parte do diálogo entre a pesquisadora e a mameto.

A mãe de santo completou o relato, dizendo:

Conversaram comigo em outro lugar, que vinha aqui, aí até que veio, um rapaz, por nome de... lá da casa do falecido baiano [(pai Valdomiro Baiano, Ilê Axé Baru Lepê¹¹⁰)]... foi até quem trouxe ela, pra cá... Fernandinho... Foi ele que trouxe. Mas ela é *ekedi* de uma casa aí... Por sinal é uma pessoa muito educada, uma pessoa assim, fina! Gosto muito dela, mesmo. Mas não dá pra tombar a casa não. [“Entre ser fina e tombar a casa é outra história?”] É, é outra história! Ela é uma pessoa agradável, gosto dela mesmo, sabe? Eu tô num lugar ela chega, vai lá... Carinhosa! Ela foi muito legal. Mas... tombar não serve para mim não.

Ou seja, a *ekedi* Márcia, acompanhada do também candomblecista Fernandinho, foram as pessoas que, representando o IPHAN, visitaram o Bate Folha carioca e propuseram/sugeriram o tombamento do terreiro para a mameto Mabeji.

Ainda sobre essas pessoas que efetivamente visitaram o Kupapa Unsaba e propuseram/sugeriram o tombamento do terreiro para a mãe Mabeji, há que se ressaltar que, mesmo representando e contratadas em seu trabalho de pesquisa pelo IPHAN, ambos podem não ter cargo de alta hierarquia, ou, ainda, nem mesmo ser servidoras do instituto – Márcia Netto não era. Conforme me explicou Cunha Paz, a comunicação e a proximidade entre Bate Folha carioca e IPHAN estão sujeitas a uma questão de caráter jurídico e técnico, que precisa ser considerada: ainda que se interesse e exista para tratar de forma especializada e

¹¹⁰ Netto (2009) indica que este pai de santo tinha grande interesse em ver tombado seu próprio terreiro.

abrangente da temática do patrimônio nacional, o patrimônio que o IPHAN efetivamente resguarda é aquele que já foi tombado/registrado. Justamente por isso, o IPHAN, formalmente, não envia técnicos a locais não tombados, salvo a exceção de que os mesmos estejam em processo de tombamento, o que não é o caso do Bate Folha carioca.

Não há, tampouco, a previsão jurídica de que servidores do IPHAN se aproximem oficialmente de comunidades de terreiro para lhes propor o tombamento de suas casas. O instituto do patrimônio, visto como instituição, não precisaria disso, pois o processo de tombamento pode ser iniciado por seus técnicos atendendo a um pedido que recebam de qualquer pessoa, aleatoriamente, ou mesmo por uma decisão interna, sua própria. Nenhum dos casos depende de que uma proposta formal de tombamento seja feita pelos servidores públicos à comunidade religiosa. Sendo assim, apesar do inquestionável relato da mameto Mabeji, há que se ponderar que a proposta de tombamento recebida pela mãe de santo pode não representar uma decisão final da gestão do instituto de tomar o Kupapa Unsaba, mas sim uma eventual inclinação neste sentido – o que reforça o caráter investigativo do trabalho realizado pela *ekedi* e antropóloga Márcia Netto e pelo candomblecista Fernandinho – ou ainda uma ideia pessoal da pesquisadora e seu auxiliar. De qualquer forma, na interação entre a pesquisadora e a mameto o tombamento do terreiro foi efetivamente sugerido. E a mãe de santo, embasada em suas complexas experiências de vida, munida de sua desconfiança e de seu desinteresse pelo Estado, não precisou ser especialista nos processos do IPHAN para descartá-lo peremptoriamente.

Um exemplo curioso sobre os debates realizados durante a conversa sobre a possibilidade de tombamento me foi contado pela *makota* Avuidi do Kupapa Unsaba. Refere-se a um projeto de reforma da cozinha do terreiro, que era um desejo antigo da comunidade – e que foi realizado em 2017, após a festa dos 70 anos de Nsumbu, pelas/os próprias/os candomblecistas (trata-se da construção da nova cozinha que mencionei anteriormente). Houve um diálogo sobre a possibilidade de que, caso a casa fosse tombada, o IPHAN enviasse um arquiteto ao terreiro, para projetar a desejada cozinha nova, que posteriormente seria construída pelo Estado. A mãe de santo, todavia, considerou preferível pagar para fazer as obras, “construir a própria cozinha”, do que receber arquitetos do IPHAN dizendo como fazer a obra, mesmo que junto a isso viesse o auxílio do financiamento público.

Mãe Mabeji nem cogitou que representantes do Estado alterassem sua cozinha, ainda que a oferta do auxílio público pudesse ser tentadora. Este é um ponto central para entender

– sempre a partir de seu lugar de fala já previamente debatido – a forma como a mãe de santo significa o IPHAN, o próprio Estado brasileiro e, assim, sua proposta de tombamento do terreiro: recursos escassos, necessidade de cotizar e dividir trabalhos comunitariamente – e mesmo instalações físicas simples (ou precárias) – são lugar comum para comunidades de terreiro. Com efeito, fazem parte de sua constituição comunitária. Mãe Mabeji prefere, portanto, lidar com esta situação, que para ela sempre existiu, do que perder autonomia em sua casa em troca de uma promessa de auxílio que ela não acredita que receberá, de uma instituição em que ela não confia e não tem interesse em estar próxima e que, em caso de proximidade, pode alterar o equilíbrio interno de sua casa. Ou seja, a situação de pobreza econômica assusta menos do que dividir problemas e contar com auxílio do Estado em suas soluções. Perguntei à mameto sobre este caso e ela me respondeu o seguinte:

Eles disseram que ajudava a fazer as coisas, mas... Não fui nessa não, porque eu sei que não iria acontecer, sabe?! Isso ia rolar, rolar... Aí um dia eu morro, aí eles vem aqui e dizem que não podem fazer nada e daqui meus filhos tão saindo daqui. Eu não acho que ia reformar!

Este mesmo caso pode ainda ser visto por outro ângulo: a cozinha de um Candomblé é o local do terreiro onde se prepara o alimento servido aos inquices, a toda a comunidade afrorreligiosa e a toda a sua rede de solidariedade, por meio do qual o *ngunzo* circula. Não se trata de um local, portanto, em que importam beleza arquitetônica ou eficiência produtiva. O que importa é *ngunzo*, força viva, inteligente e central para as/os religiosas/os, mas muito distante do IPHAN ou do moderno/colonial Estado brasileiro. Além disso, talvez seja a cozinha o espaço mais feminino do terreiro – na “casa mãe” Manso Banduquenquê homens, com exceção do ogan regente, nem mesmo podem entrar. Confiar sua construção ao IPHAN – que, ademais, devido à obra necessitaria ter acesso a áreas secretas do terreiro – é, aqui também, reduzir o governo de mulheres candomblecistas face ao patriarcado do Estado.

4.4 Tombamento de terreiros: interesses do IPHAN

O atual IPHAN foi criado em 1937, por meio do Decreto-Lei 25 de 30 de novembro daquele ano (BRASIL, 1937), como Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). Para além do Brasil, esta era uma época em que o debate sobre patrimonialização

de símbolos culturais de um país estava em voga internacionalmente, estendendo-se, para além de edificações e exemplares de arquitetura e arte, também por textos escritos e documentos artísticos gravados (filme e áudio) por pesquisadores/intérpretes de culturas nacionais (CARVALHO, 2004).

Desde sua criação, o instituto passou por várias mudanças de gestão, alocação na estrutura da burocracia pública e nomenclatura estando hoje ligado à Secretaria Especial da Cultura (que substituiu o Ministério da Cultura no governo Bolsonaro), do Ministério da Cidadania. Não obstante, seu objetivo, conforme a historiadora Ana Paula da Silva (2017, p. 12) sempre permaneceu o mesmo: “selecionar, organizar e adotar medidas de proteção do patrimônio cultural brasileiro.” Criado como SPHAN, estava inicialmente

vinculado ao Ministério da Educação e Saúde Pública (MES). Em 1946, ocorreu a primeira alteração institucional, que passou a Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN), ainda vinculado ao MES e, a partir de 1953, com a separação das pastas da Educação e Saúde, ficou submetido ao Ministério da Educação e Cultura (MEC). Em 1970, transformou-se em Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), vinculado ao Departamento de Assuntos Culturais (DAC) do MEC. Em 1979, foi alterado para Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), subordinado diretamente ao Ministro da Educação e Cultura. Em 1981, mantendo essa sigla, transformou-se em Subsecretaria da Secretaria de Cultura (SEAC) do MEC, que foi o embrião do futuro Ministério da Cultura, criado em 1985, ao qual a SPHAN permaneceu vinculada. Em 1990, passou a denominar-se Instituto Brasileiro de Patrimônio Cultural (IBPC), voltando, em 1994, à atual designação de Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) (*ibidem*: 13).

À época da criação da instituição, os campos artístico-cultural e, sobretudo, arquitetônico brasileiros eram marcados por uma disputa intelectual e política entre dois grupos: modernistas e neocolonialistas. Ambos entendiam que, em seu processo de constituição como nação, caberia ao Brasil identificar e promover aquilo que lhe era mais característico, o que, em sua leitura, só poderia ser encontrado em suas raízes coloniais. Neocolonialistas, assim, propuseram realizar um resgate da arquitetura barroca mineira e difundir-la pelo país, estabelecendo com isso um sentido de continuidade com aquilo que havia sido estruturalmente mais marcante na história social brasileira em sua visão, que era a colonização portuguesa. Modernistas, por sua vez, tinham compreensão semelhante sobre

a importância da passagem dos colonizadores lusitanos pelo país e das marcas que deixaram, sobretudo, em Minas Gerais. Contudo, entendiam que o brasileiro não se encontrava em um resgate/retorno ao passado colonial, se não que em sua absorção no presente e resignificação rumo ao futuro. Assim, influenciados por Le Corbusier e pelo próprio barroco mineiro, propuseram uma releitura de formas e traços, criando, assim, a arquitetura modernista brasileira, tão famosa, dentre outros, em Lúcio Costa e Oscar Niemeyer (FONSECA, 2005; CHUVA, 2012).

Na disputa travada pelos dois grupos, modernistas tiveram mais sucesso – tornaram-se os autores do modelo cultural-ideológico dominante do Estado-nação brasileiro (CARVALHO, 2004) – e, na figura de Rodrigo Mello Franco de Andrade, apoiado pelo brilhantismo de Mário de Andrade, receberam a incumbência de formular intelectualmente, planejar e comandar o SPHAN. Neste período em que estiveram à frente da organização, tombaram, dentre outros, monumentos, espaços, obras artísticas e, mais enfaticamente, edifícios que consideravam representativos da identidade nacional brasileira (FONSECA, 2005; CHUVA, 2012; NETTO, 2013; GRIGOLETO, 2013; NASCIMENTO, 2016).

Em meio a releituras arquitetônicas e tombamentos do “patrimônio material brasileiro”, o projeto central a que o IPHAN efetivamente se dedicava era o da construção da brasilidade como ideia/formulação/conceito (FONSECA, 2005; CHUVA, 2012; NETTO, 2013; NASCIMENTO, 2016; CUNHA PAZ, 2017). Não apenas, portanto, formas arquitetônicas antigas foram revisitadas e resgatadas, e outras novas criadas, mas também foram elaboradas formas de ler e apresentar o Brasil, que lhe davam sentido como nação – o que o imaginário intelectual da época da fundação do instituto acreditava ser um construto igualitário (CARVALHO, 2004) –, como o mito fundador freiriano¹¹¹ da democracia racial. Este, marcado pela colonialidade (QUIJANO, 2005). Chuva, neste sentido, destaca que:

um ano antes de sua morte, em 1944, Mário de Andrade lembrava a Rodrigo M. F. de Andrade seu orgulho de ser brasileiro. E mais, sua honra em fazer parte daqueles privilegiados sujeitos históricos que, como agentes do poder público, ‘inventaram’ o Brasil (CHUVA, 2012, p. 149).

¹¹¹ Gilberto Freyre era também um dos intelectuais que transitavam no grupo dos modernistas (FONSECA, 2005).

A criação do SPHAN/IPHAN por meio do Decreto-Lei 25/1937 é hoje entendida como um marco para a época. Conforme Cunha Paz, aquela é a

primeira norma jurídica que dispõem objetivamente da proteção do patrimônio (1), cria o instituto do tombamento (2), principal instrumento das políticas de preservação até hoje, (3) e institui a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (...). Assim, a lei, o instrumento e o Sphan surgem para dar ao Estado-nação brasileiro o direito de proceder o tombamento e desta forma, a preservação de bens de particulares, cuja conservação seja de interesse público quer seja por seu valor histórico, artístico, arqueológico, arquitetônico ou etnográfico (CUNHA PAZ, 2017, p. 94).

Ou seja, com o instrumento do tombamento e com o IPHAN e seu corpo técnico-intelectual, o Estado brasileiro assegurou-se de se instrumentalizar para proceder, de forma deliberada, com a invenção de sua nação. E isso, durante o tempo em que a organização do patrimônio foi comandada pelos modernistas (a auto-aclamada “fase heroica” do IPHAN), passava pela compreensão europeizada e racista que aquele grupo tinha do que era ser brasileiro (FONSECA, 2005; CHUVA, 2012; CUNHA PAZ, 2017). Com efeito,

o Sphan, quando recorre ao *status* de academia, enquanto *locus* de produção de conhecimento, cria condições institucionais de produção do discurso sobre a nacionalidade e sobre os exemplares a serem conservados como correspondentes à memória e à história do País. Dito isso, poderíamos pensar na existência de uma “operação patrimoniográfica”, isto é, um “saber-dizer” oficial, hegemônico, sobre os bens culturais que comporiam o patrimônio nacional. Não podemos analisar as políticas públicas de preservação no Brasil pensando numa separação entre ciência e Estado, a relação entre a produção acadêmica de saberes e a construção de políticas está posta desde a formação do Estado-nação (CUNHA PAZ, 2017).

Já ao fim da década de 1970, sob o processo de redemocratização, o olhar do IPHAN sobre o patrimônio sofre uma mudança e passa a englobar outros bens culturais, como aqueles de valor histórico para a cultura negra ou indígena, antes ignorados. Ocorre que, naquele momento o governo militar, ao mesmo tempo que se abria, buscava a simpatia de diferentes estratos sociais, que igualmente lutavam por maior reconhecimento estatal (NETTO, 2013; NASCIMENTO, 2016; SILVA, 2017) e que jamais gozaram de *status* de

igualdade cidadã no Brasil (QUIJANO, 2005; SEGATO, 2007a). Esta foi a abertura necessária para que terreiros começassem a ser vistos pelo Estado como partícipes do processo de construção da brasilidade, o que, em 1984, culminou com o tombamento da “casa mãe” da nação religiosa Ketu, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, terreiro da Casa Branca.

Faço aqui finca-pé sobre o fato de que o reconhecimento estatal não partiu de uma compreensão oficial de que os terreiros fizeram parte importante da construção do Estado-nação. Não há aqui indícios de uma superação do contínuo racismo institucional mostrado na narrativa histórica referenciada nesta tese, ou mesmo da operação patrimoniográfica indicada por Cunha Paz (2017), que se trata de uma escolha deliberada de bens tombáveis com um intuito de criar uma narrativa oficial sobre a história. Pelo contrário, o fato de a Casa Branca ter sido tombada como moeda de troca do governo militar pelo apoio de afroreligiosos e seus simpatizantes, desde a década de 1970 numerosos no Movimento Negro brasileiro, mostra um intento de manipulação dessas pessoas, o que é parte de um contínuo exercício de dominação. Mostra, igualmente, uma alteração interessada da compreensão da história nacional pelos líderes daquele regime – algo não estranho na escrita da colonial/moderna história brasileira (NOGUEIRA, 2017b). Nesse sentido, cinismo e dubiedade estatal reiterados, o tombamento da Casa Branca marcou uma significativa e interessada concessão da compreensão oficial (leia-se, de quem articula o Estado, a compreensão oficial e tem poder para fazer concessões) do Estado brasileiro sobre o que compõe o patrimônio cultural do país, com um terreiro antigo e famoso podendo, agora, ser incluído. Em termos freyreanos, trata-se da casa grande reiterando haver democracia racial.

O tombamento, não obstante, foi um fato importante para o terreiro, que lhe deu uma necessária sobrevida, posto que, apesar de seus quase 150 anos àquele momento, instalado no bairro do Engenho Velho, a área onde está localizado e que foi tombada pertencia oficialmente a terceiros, que tinham o interesse de vendê-la. Os religiosos não tinham o título de propriedade da terra, que ademais havia sido ocupada em um de seus cantos – antes utilizado pelos candomblecistas – por um posto de gasolina. Com o tombamento do terreiro, o local foi juridicamente protegido, o posto de gasolina retirado e substituído por uma praça dedicada à orixá Oxum, e a destinação da terra e de seus edifícios como locais exclusivos para a prática do modo de vida candomblecista foi assegurada oficialmente (NETTO, 2013; SILVA, 2017; CUNHA PAZ, 2017). No mesmo movimento, o terreno foi desapropriado pela prefeitura de Salvador/BA e doado à representante civil da comunidade afroreligiosa,

a Associação São Jorge do Engenho Velho (SILVA, 2017) – a desapropriação pode também ser lida como o alcance pelo senhor proprietário da terra de seu objetivo de venda do terreno.

A doação do terreno do terreiro ter sido feita pela prefeitura para a representante civil (organização que possui CNPJ) e não para a comunidade candomblecista (família de santo) relembra uma questão que não deve passar despercebida e está sempre por traz das relações entre comunidades de terreiro e Estado. A burocracia pública (seja sob o regime militar ou no regime hodierno) não se relaciona com comunidades afrorreligiosas nos termos destas, mas nos seus próprios. Ou seja, o Estado colonial/moderno dialoga com a personalidade jurídica das associações civis dos terreiros, devidamente registradas em cartório, com seus estatutos, documentos e obrigações em dia frente à burocracia. Não lida com as famílias de santo e suas estruturas de cargos afrorreligiosos como interlocutoras oficiais dos terreiros. Tal como não reconhece as famílias de santo para pensar direitos de hereditariedade de terreiros, o Estado não as reconhece oficialmente para resguardarem suas tradições e, com elas, seus terreiros enquanto locais de exercício dessas tradições. Assim, se buscam junto ao Estado qualquer auxílio para a proteção de seu modo de vida afrorreligioso via tombamento de seus terreiros, as famílias de santo são forçadas/os a criar instituições fictícias – as associações civis – para dialogar com a abstrata burocracia pública.

Araújo (2015) observou uma situação semelhante na relação entre as baianas de acarajé – cujo ofício, o preparo e venda de acarajés pelas ruas de cidades como Salvador/BA, é registrado como patrimônio cultural imaterial pelo IPHAN – e Estado brasileiro, especificamente na celeuma que foi sua aceitação pela Federação Internacional de Futebol (FIFA) como empreendedoras autorizadas a atuar em estádios de futebol durante os jogos da Copa do Mundo de 2014, no Brasil. Araújo (2015) mobilizou o construto teórico “identidades políticas/alteridades históricas” de Segato (2007a, p. 37), para explicar que aquelas mulheres se entendiam como alteridades históricas, ou seja, como pessoas cuja visão de mundo e compreensão de si mesmas emanava de uma compreensão de ser e estar antiga, particular, profundamente étnica, não moderna, construída sobre valores significativos para suas tradições – que são também inexoravelmente ligadas ao Candomblé – e grupos de vivência familiar e coletiva. O Estado brasileiro, por sua vez, entendia as baianas como identidades políticas, ou seja, como pessoas que deveriam ser consideradas em um diálogo/relação por encarnarem um ofício registrado – que possui um sentido de ser geral,

brasileiro/nacional, extra grupo étnico – e, assim, merecerem tratamento político e jurídico específico, nos termos do que a legislação entende e determina.

No caso das baianas de acarajé, o fato de possuírem identidades pessoais e coletivas de extremo significado para seus pares e tudo o que isso envolve não dizia nada ao Estado na cealuma específica com a FIFA. Em outras palavras, não era porque eram baianas de acarajé que o Estado entendia que deveria lhes respeitar. Qualquer valorização passava tão somente pela identidade política daquelas mulheres, reforçada com o registro do seu ofício. Em outras palavras, o Estado não lhes reconhecia nos termos de sua alteridade, mas sim nos da própria burocracia pública e toda a ficção que essa envolve. Independentemente das pessoas envolvidas na relação, foi a abstração estatal – com todos os vícios envolvidos – que ditou os rumos e atuação do Estado na querela.

Candomblecistas, reitero, se organizam por meio das famílias de santo e não necessariamente registram associações civis para cuidar de seus terreiros, a não ser que isso lhes seja demandado externamente. São as famílias de santo as alteridades históricas, que vivenciam a tradição afrorreligiosa. Isso implica que não faz sentido buscar um reflexo do modo de vida das comunidades nos processos das associações que constituem – no caso do Bate Folha carioca, relembro, a Associação Espírita Senhor do Bonfim Oxalá Kupapa Unsaba foi criada para possibilitar a retirada da licença que permitia a realização de cerimônias candomblecistas com liberdade de datas e horários, mas o fato de haver uma associação não diz nada às/aos filhas/os de santo da casa. No Kupapa Unsaba, precisei perguntar especificamente sobre a associação para que tivesse confirmação de que existia. É, portanto, na aproximação com o Estado que essas organizações se tornam relevantes. Ganham razão de ser como processos ligados a identidades políticas – sempre coloniais/modernas no Brasil. Existem exclusivamente para este fim, que não tem nenhuma relação com a vivência comunitária candomblecista para as famílias de santo.

Em outro olhar, que se soma e complexifica o quadro de Segato das identidades políticas, em seu afã por uma pretensa, embora falsa (NOGUEIRA e NOGUEIRA, 2018), laicidade, o abstrato colonial/moderno Estado força a que afrorreligiosos criem organizações fictícias, com o formato institucional que o Estado determina, para que possa se dirigir às comunidades de terreiro e possam dialogar. Ainda que as organizações criadas não digam nada às comunidades religiosas que representam a princípio.

O tombamento da Casa Branca, para além dos interesses dos religiosos, representou uma concessão importante – mesmo que dúbia e cínica – na narrativa oficial do Estado quanto à sua história e projeto de nação, que passou a reconhecer, ademais de qualquer retórica, o Candomblé – e com ele a afroreligiosidade – como parte a ser lembrada. É preciso, todavia, problematizar o lugar que essa religião passa a ocupar na nação: se o de um processo social dinâmico e vivo, ou o de um museu aberto, de um folclore trazido ao Brasil por antepassados escravizados e colonizados.

A questão não é sem sentido. Ao resgatar o processo de tombamento do terreiro, Silva indica que esse debate começou a ser travado no IPHAN já naquele momento e não houve unanimidade entre os conselheiros:

O tombamento do Terreiro da Casa Branca, cujo Relator foi o antropólogo Gilberto Velho, ocorreu na 108ª reunião do Conselho Consultivo do IPHAN, de 31 de maio de 1984, e foi aprovado com estreita margem: três votos a favor (conselheiros Lourenço Luiz Lacombe, Gilberto Velho e Alcides Mafra de Souza), um contra (conselheiro Gerardo Camara), duas abstenções (conselheiros Eduardo Kneese de Mello e Gilberto Ferrez) e um pedido de adiamento (conselheiro Pedro Calmon) (...). Na discussão do Conselho Consultivo, Gilberto Ferrez justificou sua abstenção dizendo que o tombamento pressupõe a “imutabilidade” de um bem, e como o terreiro representava uma religião caracterizada pela tradição oral, dinamismo e constantes recriações, a proteção do espaço físico não garantiria a continuidade da manifestação do culto. Já o Relator Gilberto Velho afirmou que, do ponto de vista antropológico, era de extrema relevância efetivar o tombamento como forma de assegurar as — “[...] condições mínimas de continuidade ao culto, permitindo ao grupo sair da precária situação em que está atualmente, de luta pela sobrevivência” (SILVA, 2017, p 12-13).

O Estado brasileiro, portanto, encarnado pelos intelectuais do Conselho Consultivo do IPHAN em sua 108ª reunião, tinha a noção de que o debate ali travado envolvia, para além da temática da identidade nacional e da proteção do patrimônio cultural, outra bem específica: o dinamismo deste patrimônio. Segundo o arquiteto Mabel Zambuzzi (2010), esta temática sempre esteve presente quando se foram, após a Casa Branca, analisados processos de tombamento de outros terreiros.

Em entrevista, Cunha Paz me explicou sobre o funcionamento interno do IPHAN e sobre a forma como a temática afroreligiosa, com a qual trabalhou, é tratada internamente.

Segundo me relatou, quando processos de tombamento chegam até o Conselho Consultivo, não há a expectativa de que sejam reprovados ou mesmo adiados, posto que já passaram por todas as instâncias técnicas internas recomendando o tombamento, inclusive o parecer final da presidência do Instituto. O conselho é mais uma instância decorativa, formada por notáveis representantes da cultura nacional (conforme entendida pelas elites que comandam o Estado), do que burocrática – ainda que as peças escritas pelos relatores indicando seus votos sejam, muitas vezes, mais detalhadas e com argumentos mais bem construídos do que as peças que chegam até eles. Ou seja, o fato de não ter havido unanimidade entre os conselheiros sobre o processo da Casa Branca, e mesmo o pedido de vista de um conselheiro, indica que a consideração de que um terreiro de Candomblé pudesse fazer parte dos símbolos da cultura nacional encontrava ainda sérias resistências – mesmo sob o autoritário regime militar, que precisava do apoio das/dos afroreligiosas/os – entre os representantes das elites que assumem como seu o discurso oficial sobre a identidade da nação.

Para os religiosos da Casa Branca o tombamento foi recebido com grande festa (SILVA, 2017; CUNHA PAZ, 2017). Com efeito, representou uma saída para uma situação que devia ser de agonia, que era a eminente expulsão da comunidade de terreiro do local em que estava instalada – uma segunda emblemática expulsão, cabe dizer, considerando seu primeiro desalojamento, do lote aos fundos da Igreja da Barroquinha. Nesta situação, o debate sobre a possível perda do dinamismo da tradição da comunidade parece sem sentido, posto que as/os afroreligiosas/os preferiram ter um terreiro controlado pelo IPHAN como patrimônio a ser inalterado e ter que lidar com as consequências disso, como a necessidade de pedir “autorização para pregar um prego na parede”, do que não ter mais aquele espaço.

A mesma questão se repete no que tange ao tombamento da “casa mãe” Bate Folha, realizado em 2003. A demanda pelo tombamento encontrava respaldo na própria comunidade candomblecista, que buscava receber proteção estatal semelhante à que a Casa Branca recebeu após seu tombamento – o que de fato chamou a atenção de diferentes comunidades de terreiro soteropolitanas (ZAMBUZZI, 2010) –, posto que se localiza em local sujeito à invasão e grilagem de terras. Com isso, a aceitação do pedido – originalmente feito pela associação do Candomblé keteiro Ilê Axé Opo Afonjá – por parte do IPHAN foi também motivo de grande celebração pela comunidade. Foi após o tombamento que o muro de proteção do terreiro foi construído, o que foi um processo desgastante – como indicou mameto Mabeji.

Com efeito, Cunha Paz me explicou que processos de tombamentos de terreiros usualmente possuem fatores motivacionais por parte das comunidades afroreligiosas que os almejam (o tombamento pode ser solicitado por qualquer pessoa ao IPHAN, mas, segundo o ex-consultor, na prática não ocorre sem o consentimento da família de santo) que não se relacionam com qualquer *status* ou prestígio que ser patrimônio cultural possa representar. Relacionam-se, por outro lado, com demandas comunitárias por segurança patrimonial, proteção pública, etc. Usualmente, portanto, as comunidades que desejam o tombamento de seus terreiros são aquelas que temem por sua perda e enxergam no IPHAN um potencial protetor/defensor patrimonial¹¹², caso em que aceitam perder parte de sua autonomia sobre o imóvel¹¹³. Em terreiros que não sofrem com riscos fundiários (sobretudo), como o Kupapa Unsaba, as lideranças comunitárias normalmente se posicionam contra seus tombamentos.

O tombamento do Bate Folha baiano, diferentemente da Casa Branca, contou com um elemento a mais, então maduro nos debates do IPHAN e legalmente possível, que foi o reconhecimento do local e de seu Candomblé como “patrimônio imaterial brasileiro”. Ocorre que, após as questões levantadas com o tombamento da Casa Branca, o IPHAN passou a considerar que o instrumento era necessário como reconhecimento do valor histórico e para a proteção do patrimônio material dos terreiros, conforme se tornou prática; mas também seguia válida a questão do dinamismo das práticas religiosas, que não estava prevista no Decreto-Lei 25/1937 (ZAMBUZZI, 2010).

Especulações em processos políticos e sociais devem ser evitadas. Contudo, no que tange ao tombamento do Bate Folha carioca, aparentemente faz sentido especular que o IPHAN possa ter/desenvolver o mesmo interesse que no caso da “casa mãe”: tomar o patrimônio material e registrar a prática religiosa em si, na condição de patrimônio cultural imaterial. Inclusive, isso explica a diferença entre o texto de Netto (2012), que relata ter sugerido o registro aos terreiros cariocas que visitou, e a fala de mãe Mabeji, que indica que o que foi proposto por essa *ekedi* e antropóloga foi o tombamento.

¹¹² Trata-se aqui de proteção/defesa jurídica, afinal, o IPHAN não coloca guardas na porta e por todos os limites dos terreiros tombados para que possam protegê-los de quaisquer perigos – e os candomblecistas sabem disso.

¹¹³ Como é de se esperar em terreiros, este é também um caso em que a orientação e chancela dos inquices/voduns/orixás será demandada. No caso do tombamento da Casa Branca, sua mãe de santo jogou os búzios e confirmou com os orixás detalhes sobre o processo (SILVA, 2017). Nunca se deve perder de vista que, ao contrário de diferentes grupos indígenas brasileiros (*i.e.* Guarani-Kaiowa) o vínculo de uma comunidade de terreiro é mais forte com “o santo” (inquices/voduns/orixás) e demais entidades da casa do que com o território. Assim, se “o santo” disser que o tombamento não é desejável, mesmo sob a pena da perda do imóvel do terreiro, deve-se esperar que a comunidade se oponha ao mesmo e, no limite, mude-se de endereço.

Como patrimônio cultural imaterial, locais de interesse não carecem de ser tombados. As práticas culturais a eles associadas são, por outra forma, registradas em diferentes livros do que aqueles do tomo – os livros do registro, criados com o Decreto 3.551 de 04 de agosto de 2000 (BRASIL, 2000). Como patrimônio cultural registrado, não se atribui a um eventual patrimônio material associado (como o terreiro de uma comunidade candomblecista) nenhuma expectativa de imutabilidade ao longo do tempo e, portanto, não há obrigações de se manter nada inalterado. O registro implica, como ocorreu com o ofício das baianas de acarajé, em um reconhecimento da prática cultural como patrimônio brasileiro, de sua importância para a cultura nacional, tal como aquela de um bem tombado, conforme previsto a partir da constituição de 1988. Conforme a socióloga Maria Cecília Londres Fonseca,

enquanto o tombamento foi o principal instrumento legal disponível para a preservação do patrimônio cultural brasileiro, ficavam fora do alcance do reconhecimento e da ação do Estado parcelas significativas das expressões culturais de “grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988), particularmente de indígenas, afro-brasileiros e comunidades detentoras de manifestações de caráter tradicional e de transmissão oral. Por esse motivo, a Constituição Federal de 1988 enumera, no caput de seu artigo 216, além de diferentes tipos de bens móveis e imóveis, “formas de expressão” e “modos de criar, fazer e viver”, o que exigiu a previsão de alternativas diversificadas visando à promoção e proteção de nosso patrimônio cultural – mencionado em sua diversidade – “por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação” (FONSECA, s.d., p. 2-3).

Dado o caráter dinâmico do patrimônio cultural imaterial, reavaliações de sua inserção nos livros do registro são feitas a cada 10 anos e, durante todo este tempo, o reconhecimento é mantido. No intervalo, o Estado se ocupa de documentar o patrimônio e lhe dar publicidade, mas não interfere em sua dinâmica (FONSECA, s.d.).

O Estado oferece ainda, ao patrimônio cultural imaterial, proteção que pode, também, vir a ser almejada pelos grupos que o mantém/detém/praticam/etc. Um caso ilustrativo que se tornou de conhecimento público nesta década de 2010 foi justamente aquele do ofício de produção de acarajés por baianas. Em casos de racismo religioso, igrejas neopentecostais vinham encorajando baianas adeptas a suas religiões a seguir produzindo seus acarajés, mas

apenas comercializá-los com o nome de “bolinhos de Jesus”. Sob pressão do Movimento Afrorreligioso soteropolitano e posto que o ofício das baianas de acarajé e seus produtos são registrados pelo IPHAN como patrimônio imaterial, o poder público proibiu sua venda com o nome alterado e passou a fiscalizar para que a infração não mais ocorra.

No debate entre tombamento e registro, considerada a mudança de postura e atuação do IPHAN ao longo de sua existência, é inegável que houve avanços no sentido do reconhecimento e inclusão do patrimônio representativo a afroreligiosos e a uma história nacional não europeizada. Igualmente, do reconhecimento de sua contribuição para a construção oficial do que a instituição entende e protege como a identidade nacional brasileira. Cunha Paz (2017) vai ainda além e afirma peremptoriamente que, mesmo com sua história de tombamentos “heroicos”/forçados e mesmo seguindo com sua lógica de operação patrimonial, a autarquia federal mostra no presente – que em seu texto estava caracterizado nos anos do governo Dilma – interesse em entender as especificidades de comunidades de terreiro e avançar no debate de sua preservação (material e imaterial). Essa é uma postura, ademais, que reflete um inegável esforço, ainda que tímido, de superação do racismo estrutural brasileiro, com um órgão público atuando, em seus próprios termos, para a proteção e valorização de bens culturais negros. Ou seja, mesmo com o histórico racista do Estado brasileiro, e ainda que reste um longo caminho a ser percorrido, o IPHAN hodierno se mostra algo disposto a avançar na inclusão em seus anais da temática negra, suas especificidades e necessidades.

Apesar disso, a percepção da mameto Mabeji, que exemplifica a de outras mães de santo, não se altera. Segue desinteressada e desconfiada. E essa desconfiança na relação com o IPHAN segue justificada: trata-se de instituição criada e gerida por elites modernas/coloniais, que, portanto, se orientam historicamente por objetivos próprios, não democráticos e racistas, e que se compreendem como ocupantes de posição hierárquico-social e moralmente-simbólica superior às comunidades candomblecistas. Segue presente a dicotomia Estado moderno/colonial *versus* comunidade tradicional negra e feminina, mesmo embora esta lógica seja outra quando pensada a partir do lugar de fala da mameto. O IPHAN pode ser estudado por períodos particularizados de sua história, mas períodos específicos estão circunscritos a uma estrutura estatal anterior e abrangente, que condiciona sua atuação mesmo em momentos políticos progressistas (que atualizam os momentos de moderação – contrários aos de tirania – da Colônia), e as mães de santo compreendem isso. Igualmente,

se há avanços com o instrumento do registro do patrimônio cultural imaterial, Fonseca (s.d.) indica – e Cunha Paz reiterou veementemente em nossas conversas – que ainda há um caminho a ser percorrido em seu aprimoramento, inclusive porque os próprios técnicos do IPHAN precisam melhorar sua compreensão sobre o patrimônio imaterial e seu dinamismo.

O registro, finalmente, é de uma leitura sobre a tradição comunitário-religiosa da casa, ou seja, de seu modo de vida, do que há de mais relevante e profundo, do que tem sentido ontológico no terreiro, conforme interpretado pelo IPHAN – a tradição não pode, na prática, ser narrada em texto escrito, mas o instituto do patrimônio pode criar e documentar sua versão. Essa mesma tradição que se confunde/mistura com a mãe de santo (que tampouco pode ser registrada/documentada). Assim, ainda que seja menos invasivo que o tombamento em seu potencial de restrições/alterações desse modo de vida, se é que há algum, não surpreende que haja desconfianças – mesmo em um cenário em que a comunidade afrorreligiosa compreenda bem sobre o que se trata – da mameto e sua família de santo em verem seu modo de existir interpretado, narrado, ilustrado e documentado por um Estado que jamais lhes foi positivo e pelo qual, como um todo, não se interessam.

Ainda sobre os interesses do IPHAN com o registro do patrimônio imaterial – e mesmo com o tombamento – recupero uma reflexão de Carvalho (2004), que não problematiza essa autarquia federal em particular, mas lembra que o Estado é também loteado por elites econômicas com interesses próprios, que passam, invariavelmente, pelo lucro comercial que podem ter ao se apropriarem da cultura popular patrimonializada. E se não faz sentido a ideia de que tais grupos possam ter ganhos com o registro da tradição de um único e específico terreiro como o Kupapa Unsaba, não é descabido pensamento de que o ato burocrático de registrar tradições candomblecistas gera publicidade. E que essa pode potencializar visitas em museus que exibem a arte sacra afrorreligiosa, ou exposições artísticas – performadas por brancos e ricos, sem questionamentos de “privilégios de classe de raça” (*ibidem*: 7) – baseadas nas danças de inquices/orixás/voduns, das quais afrorreligiosas/os não necessariamente participam, se inteiram ou podem aceder ao teatro para assistir, ainda que seja sua a cultura gerando dividendos a outros grupos. A questão é complexa, até por também haver afrorreligiosas/os produzindo, performando e auferindo lucros comerciais com bens culturais afros (que não se separam totalmente da religiosidade afro-brasileira) – *i.e.* vários produtores e artistas da música baiana, como Maria Betânia e Ivete Sangalo, e diferentes escolas de samba do Rio de Janeiro. Ainda assim, a apropriação

por elites dominantes brancas de bens culturais negros é inegável e constante no Brasil. Por ocasião da Copa do Mundo de 2014, Araújo (2015) lembra que baianas de acarajé sempre eram mostradas nas peças publicitárias do evento em Salvador/BA, ainda que tenha havido um esforço amplo para excluí-las do estádio, seus arredores e outros locais da cidade controlados pela FIFA durante os jogos realizados naquele município. No que tange a interesses do Estado, finalmente, Carvalho (2004) relembra o fato de que esses também são englobados pelo capitalismo. E o instituto do patrimônio faz parte desse sistema.

Ilustrando esta reflexão de Carvalho (2004), fecho este item lembrando que a primeira coleção artística tombada pelo IPHAN foi um conjunto de itens afroreligiosos apreendidos pela polícia, que se encontram no Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro/RJ (apelidado de museu da magia negra), sob a guarda literal, portanto, do Estado (mais um exemplo de exceção na operação patrimonial que alimenta a narrativa da democracia racial). Estes itens jamais foram retornados a seus proprietários após terem sido apreendidos pela polícia em épocas em que a prática afroreligiosa era proibida por lei.

4.5 O IPHAN hodierno e suas ações face às comunidades de terreiro

O momento do tombamento do terreiro do Bate Folha baiano e do registro de sua prática comunitário-religiosa como patrimônio imaterial marca não somente uma mudança de postura interna do IPHAN, mas, não coincidentemente, o início de um novo período na gestão pública federal, em que soluções para questões de desigualdades raciais (racismo religioso¹¹⁴ aqui incluso) brasileiras ganharam maior espaço. Trata-se da criação, em 2003, da SEPPIR, criada com a chegada ao executivo nacional do PT, com o Presidente Luís Inácio Lula da Silva. Para o recorte temporal enfatizado nesta tese, este é o momento das relações entre comunidades candomblecistas e IPHAN de principal interesse. Isso não restringe a percepção das mães de santo, que, reitero, pensam em longo prazo sobre o Estado brasileiro, em que o IPHAN está incluído – bem como outras instituições e ações estatais de menor escala, *i.e.*, operações tapa buracos que possam acontecer (ou não acontecer) nas ruas de sua vizinhança. Mas foi a partir do governo Lula que a família do Bate Folha carioca e as de

¹¹⁴ Flor do Nascimento (2017b) relata sua experiência como participante do grupo de religiosos convidados neste momento pelo governo federal para debater a questão do racismo religioso, sob articulação de Nilo Nogueira, que culminou na adoção deste termo, então sugerido por *makota* Valdina e mãe Beata de Iemanjá.

outros terreiros que visitei foram contatadas especificamente por pessoas ligadas ao instituto do patrimônio e passaram a refletir mais detidamente sobre o tombamento de seu terreiro.

Conforme me relataram em conversas Nilo Nogueira e Cunha Paz, a SEPPIR demandou, logo de sua fundação como Secretaria da Presidência da República, que todos os ministérios brasileiros criassem alternativas para a mitigação do racismo a partir de suas pastas. No que tange aos terreiros, essas demandas foram instrumentalizadas em 2007 com a criação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) – Decreto 6.040/2007, posteriormente sequenciada, já no governo Dilma, pelo Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana¹¹⁵ – criado, mas nunca oficializado/lançado. No IPHAN, que é ligado ao Ministério da Cultura, Cunha Paz me explicou que a resposta às demandas levou – após distintas outras ações anteriores que já avançavam na temática da valorização das comunidades afroreligiosas e envolveram pesquisas, levantamento de informações de terreiros tombados e respostas a demandas de suas comunidades, etc. – à contratação de consultoria junto à UNESCO em 2013 e criação em 2014 de um grupo de trabalho interno, que tinha por objetivo específico debater a questão dos tombamentos e registros de terreiros. O grupo criado no instituto do patrimônio foi então nomeado Grupo de Trabalho Interdepartamental de Terreiros (GTIT)¹¹⁶.

Segundo o mesmo ex-consultor, que fez parte do GTIT, o grupo iniciou, em óbvia continuidade aos debates anteriores sobre terreiros, por discutir a temática dos tombamentos e registros desses templos desde sua concepção mais abstrata. Assim, entrou no mérito, inclusive, se terreiros deveriam mesmo ser tombados, se tinham valor histórico, ou se faria mais ou menos sentido para o patrimônio nacional o registro de suas práticas comunitário-religiosas, ou o tombamento mais registro. Como resposta a essas duas últimas questões em particular, o GTIT sempre tendeu a considerar como ponto passivo que terreiros deveriam ser tombados, conforme já vinham sendo desde antes do processo do Manso Banduquenquê. Sendo assim, o debate deveria mover-se para o resguardo dos terreiros tombados.

¹¹⁵ A edição do Decreto 6.040/2007 e políticas que o acompanharam fizeram parte e resultam de um esforço da militância afroreligiosa junto à SEPPIR, que foi receptiva às/aos afroreligiosas/os. Este se configura como uma estratégia de luta por direitos para além daqueles de religião – muitas vezes negados sob o argumento da laicidade estatal, que no Brasil é paradoxalmente articulada para favorecer o cristianismo – e resistência aos constantes ataques sofridos por comunidades de terreiro, que parte da compreensão de que comunidades tradicionais devem receber uma atenção diferenciada do Estado, que religiões não recebem (VELECI, 2017).

¹¹⁶ O grupo foi institucionalizado oficialmente em 19 de novembro de 2015, por meio da Portaria 489 do IPHAN (IPHAN, 2015), mas existiu na prática desde 2014.

Cabe reiterar aqui, antes de que este debate prossiga, que posto que o Estado não existe senão como ficção, também a SEPPIR, o IPHAN e seu GTIT são abstrações. Não há a coisa pública concreta que decida, de sua própria consideração, agir de uma determinada forma ou de outra. O Estado e suas organizações são, como venho explicitando, encarnados por pessoas, orientadas por motivações, pensamentos e alianças políticas. E são elas as autoras das ações estatais e de seus rumos, ainda que limitadas em sua atuação pela legislação, pela cultura e pela própria estrutura social – moderna/colonial no Brasil – que antecede e dá sentido de longo prazo ao próprio Estado e à vida pública no país.

Assim, no caso da SEPPIR e de sua demanda por ações ministeriais de mitigação do racismo brasileiro – que não foi erradicado durante o governo petista, mas houve avanços inegáveis¹¹⁷ – há que ser destacada/reiterada a relação que aquela Secretaria possuía desde a sua criação com representantes do Movimento Negro, muitos dos quais candomblecistas¹¹⁸. A aproximação da política estatal dos terreiros está ligada a essas relações próximas.

Por outro lado, relembro aqui a existência das relações de poder coloniais/modernas existentes no Brasil, que antecedem a abstração estatal e constrangeram em suas intenções a SEPPIR, o IPHAN e o próprio governo Lula, tornando o quadro mais complexo. Criar a SEPPIR e outras instituições ligadas à pauta dos direitos humanos, e mesmo chegar ao poder executivo na condição do governo, não significou ao PT e ao lulopetismo – à despeito de uma agenda progressista – refundarem/descolonizarem o Estado.

Especificamente dentro do IPHAN há que se destacar, dentre outros, a contínua existência de seu corpo de intelectuais durante a implementação da agenda progressista petista e do próprio GTIT. Integrantes desse corpo de intelectuais, conforme me explicou Cunha Paz, participavam dos debates e ofereciam esperadas resistências ao avanço da temática. Ou seja, mesmo com a ocupação do IPHAN por pessoas com uma agenda de inegável inspiração decolonial, posturas e leituras sociais conservadoras resistiam. Isso, para o ex-consultor, com quem concordo, evidencia a presença de contínuo racismo institucional

¹¹⁷ Destaco a edição das leis 10.639/2003 (BRASIL, 2003), que torna obrigatório o ensino de história da África e cultura afro-brasileira nas escolas; e 11.645/2008 (BRASIL, 2008), que inclui naquela a cultura indígena.

¹¹⁸ Experiências de vida de pesquisadores – a não ser aquelas vividas como método, *i.e.*, na produção de etnografias – não são fontes usuais de dados para pesquisas. Todavia, sustento a afirmação sobre as relações internas da SEPPIR com o Movimento Negro e sobre a afroreligiosidade de muitos de seus servidores por ter estado próximo àquela instituição, via militância, participação em eventos e mesmo relações familiares (recordo que meu pai, Nilo Nogueira, foi assessor técnico da SEPPIR), durante todo o governo petista. Diferentes pessoas que também tiveram contato próximo com a SEPPIR vêm, hodiernamente, publicando textos que problematizam essas experiências, tendo algumas dessas (*makota* Valdina, Nilo Nogueira, Wanderson Flor do Nascimento e Marcos Rezende) sido citadas nesta tese.

na cultura organizacional do instituto. Vou mais adiante e afirmo que evidencia a colonialidade do instituto (colonialidade envolve racismo, mas não apenas). Os intelectuais, igualmente, apresentavam leituras nagocêntricas – e, portanto, aproximadas da visão dos estudiosos sobre religiões afro-brasileiras considerados clássicos – que dificultavam a apropriação pelo grupo de compreensões calunduzeiras mais atuais e abrangentes. Ademais de pessoas e cultura organizacional conservadoras, legislações, processos de trabalho, um corpo de conhecimento e outros impedimentos marcados pela colonialidade certamente também se encontravam no IPHAN àquele tempo.

Mesmo com suas limitações, o GTIT era orientado por valores democráticos e, ademais de funcionárias/os e consultoras/es do IPHAN, tinha em seu quadro representantes da sociedade civil, especificamente do povo de santo. Assim, os debates eram conduzidos juntamente com mães e pais de santo, seus ogans e outras/os candomblecistas de confiança, além de representantes de outras religiões afro-brasileiras. Esta heterogeneidade era, inegavelmente, positiva. Mas apresentava limites também. Dentre todos, a anteriormente citada diferença de linguagem entre representantes do Estado e mães de santo. E quando estas não estavam presentes, Cunha Paz me relatou ser perceptível a dificuldade dos técnicos do IPHAN em entender e aceitar que qualquer decisão tomada junto a um ogan só passaria a valer depois que este voltasse a seu terreiro e confirmasse tudo com sua mameto – aliás, conforme o ex-consultor do instituto do patrimônio, essa dificuldade estava presente não só no GTIT, mas sempre que um técnico do IPHAN dialogava com um ogan.

O GTIT era liderado por uma funcionária pública, não coincidentemente, declaradamente simpatizante do Candomblé. Cunha Paz me explicou que não houve o esforço técnico interno de apropriação da temática, que foi entregue a quem tivesse mais identificação pessoal com a mesma – e assim esta e outras pautas “negras” seguiram sendo repassadas dentro do IPHAN naquela época¹¹⁹, sendo que muitas vezes a afinidade que o/a colaborador/a apresentava com a pauta era o fato de ser negro/a. A coordenadora em questão era, não obstante, qualificada, e contribuiu para as problematizações postas, inclusive trabalhando em conjunto com os grupos de consultores e lideranças religiosas que se

¹¹⁹ Busco aqui delimitar temporalmente as observações sobre o funcionamento do IPHAN internamente, pois mesmo que sejam muito recentes, meu interlocutor efetivamente estudou e trabalhou no instituto durante o governo Dilma Rousseff – que apresentou, naquela organização, continuidade institucional com o governo Lula. O golpe de Estado de 2016 interrompeu distintos processos público-estatais brasileiros e não coletei dados que indiquem ter havido continuidade institucional no IPHAN no que tange às pautas “negras” – avalio como pouco provável, dado à agenda conservadora do governo Temer.

somavam aos debates do grupo de trabalho. Mas isso não possibilitou que os terreiros e suas especificidades se tornassem assunto de todos os funcionários do IPHAN, seguindo quase como um trabalho pessoal – o que também esbarrou em limites e convicções pessoais da servidora, inclusive sua compreensão sobre tradição no Candomblé. Essa realidade de trabalho quase pessoal, além disso, implicou que a funcionária líder não detivesse o poder ou o apoio necessário para levar a temática afrorreligiosa sem barreiras internas dentro do instituto. Pelo contrário, o relato do ex-consultor indica terem-lhe sido oferecidas mais dificuldades do que facilidades para a sequência e êxito dos trabalhos.

Estrutura e limites do trabalho do GTIT considerados, é inegável que as ações tiveram alguns resultados práticos. Conforme Cunha Paz, terreiros já tombados foram visitados, demandas de suas comunidades foram respondidas/atendidas e articulações foram feitas no sentido de sua contínua preservação. Além disso, cada uma das cinco superintendências regionais¹²⁰ do IPHAN ficou incumbida de desenvolver ações de resguardo a terreiros em suas regiões. Isso passou, também, pela iniciação e/ou continuidade (em alguns casos já havia começado antes do GTIT) de um trabalho de mapeamento de terreiros sem interesse inicial específico em seu tombamento, mas sim de coleta de informações e conhecimento das diferentes casas afrorreligiosas e suas tradições¹²¹. Neste trabalho, diferentes Candomblés, Umbandas, Batuques, Tambores, etc., foram visitados por equipes de pesquisadores, que buscavam conhecer mais sobre suas especificidades. Novas publicações foram feitas sobre a afrorreligiosidade brasileira e o IPHAN ampliou sua (sempre abstrata) base de informações sobre os terreiros do país e suas tradições.

Esses resultados, pondero, são resultados internos. Não implicam em mudança do *status quo*, ou seja, neste caso, da imagem que a afrorreligiosidade tem socialmente, para fora do Estado. Não mitigam o racismo religioso – tampouco resultaram no tombamento e/ou registro de novos terreiros. Significam, por outro lado, que o instituto do patrimônio passou a conhecer melhor as casas e tradições afrorreligiosas do Brasil – o que pode ser um passo facilitador para futuras salvaguardas. Foi neste momento que a comunidade do Bate Folha carioca foi contatada pelo instituto. Igualmente o terreiro de mãe Lídia de Oxum, em Brasília/DF, e o meu próprio, em Belo Horizonte/MG.

¹²⁰ Há uma por região geográfica brasileira, ou seja, Norte, Nordeste, Centro-Oeste, Sudeste e Sul.

¹²¹ Diferentes mapeamentos de terreiros foram realizados por demanda do IPHAN, em diferentes unidades federativas do Brasil. No Rio de Janeiro foi este o trabalho coordenado pela antropóloga e *ekedi* Márcia Ferreira Netto, no qual o Bate Folha carioca foi incluído (NETTO, 2009; 2012).

Toda a complexa relação entre a comunidade das/dos religiosas/os do Kupapa Unsaba e o IPHAN, percebida pela mãe de santo Mabeji, portanto, ocorre neste momento em que o instituto do patrimônio, instigado pela SEPPIR dos governos petistas, ativamente busca se aproximar daquele e de outros terreiros candomblecistas. Trata-se de relação, não obstante, marcada por toda a colonial/moderna história do IPHAN e, antes deste, da própria colonização e contínua invenção e colonialidade do Estado brasileiro e de sua nação. Por toda a violência do Estado e seus donos contra o povo negro e marginalizado, sempre acolhido nos terreiros. É percebendo holisticamente esta história que a mameto Mabeji significa o IPHAN e seus intentos de se aproximar do Bate Folha carioca.

Assim, não lhe interessam as propostas e os diferentes níveis de atuação do instituto do patrimônio – do local ao nacional. Não lhe interessou o carisma do Presidente Luís Inácio Lula da Silva e sua transferência de popularidade à Presidenta Dilma Rousseff. Tampouco lhe diz muita coisa se o governo que encarna o Estado é progressista ou conservador. Concretamente, interessa-lhe a proteção e prosperidade de seu terreiro, de sua família de sangue e de sua família de santo, que ao prosperar, projeta melhorias sobre seu entorno. E nisso, ela não vê em que a abstração estatal, da qual sempre desconfiou, possa lhe ajudar, pelo que nega, veementemente, que o terreiro seja tombado ou registrado como patrimônio nacional. Noto, como adendo a essa mesma linha de raciocínio, que o tombamento do Bate Folha baiano não gerou melhorias para sua comunidade circunvizinha, que segue favelizada.

Retorno ao tema central desta tese (relação entre comunidades de terreiro e Estado), chamando atenção para o fato de que a relação formal entre o IPHAN e a comunidade do Bate Folha carioca é juridicamente inexistente e politicamente ficcional. Todavia, isso não implica – e faço aqui finca-pé – que não exista nenhum nível de diálogo entre pessoas – entre identidades políticas – e que não haja servidores/intelectuais do instituto do patrimônio, ou que prestem (ou tenham prestado) serviço a ele, que se interessem por um eventual tombamento/registro daquele terreiro, mesmo que o próprio tombamento seja uma abstração. Aliás, uma das dificuldades de se estudar o Estado e situar a relação aqui pensada é justamente que o Estado é uma abstração encarnada por pessoas que nela acreditam veementemente e por meio da qual elites políticas canalizam e mascaram demandas e ações variadas, com impacto mormente concreto e potencialmente drástico na vida das pessoas.

A relação entre Bate Folha carioca e IPHAN não ser burocraticamente formal tampouco desqualifica o fato de essa autarquia ter contratado/realizado e publicado

resultados de um trabalho de pesquisa que teve no Kupapa Unsaba um de seus destinos de interesse. Contudo, isso implica que, por não ser o terreiro tombado ou seu modo de vida afrorreligioso registrado, não há documentos oficiais redigidos e assinados entre as duas instituições e, portanto, o IPHAN não tem obrigações jurídicas perante o Bate Folha carioca, nem sua família de santo para com o IPHAN. E é a mameto Mabeji – sempre apoiada por sua grande família de santo e de sangue – que não quer estabelecer esta relação formal. E a forma como a mãe de santo significa o instituto lhe compele a afastar-se ainda mais.

Isto põe em evidência um ponto central sobre a sugestão de tombamento/registro do Bate Folha carioca por parte da *ekedi* Márcia e do candomblecista Fernandinho, e a consequente recusa por parte da mãe de santo: ambas, equipe de pesquisa representando o IPHAN e mameto Mabeji (e junto a ela sua comunidade) têm interesse na preservação do Kupapa Unsaba. Por parte do IPHAN lido como um todo institucional (ou seja, para além da equipe de pesquisa), ademais, os dados apresentados até aqui indicam que este interesse foi bastante real durante o governo petista – ainda que motivações progressistas de governo não tenham sido capazes de superar a colonialidade do Estado brasileiro e, conseqüentemente, do próprio instituto do patrimônio. Entretanto, a equipe de pesquisa e acima dela o IPHAN como um todo institucional entendem que a preservação se alcançaria via tombamento do terreiro e/ou registro da prática comunitário-religiosa de sua família de santo. Já a mãe de santo entende que é sem proximidade com o instituto e sem o controle de seus instrumentos jurídicos e do Estado que seu Candomblé é preservado. Esta é mais uma ilustração de como a mameto significa negativamente o instituto do patrimônio.

Há, assim, evidenciada uma diferença de linguagem e de visões/percepções de mundo, no que tange à preservação do Bate Folha carioca – que certamente pode ser estendida à maior parte das comunidades de terreiro candomblecistas. A mameto – representando e monopolizando a fala de sua comunidade candomblecista, encarnando sua tradição – entende que preservar o terreiro é garantir que a sua família religiosa tenha total liberdade para seguir praticando seu modo de vida afrorreligioso – e assim experienciando sua afrorreligiosidade – e que isso mais bem se alcança com distância do poder público. Apreendi esta mesma leitura da relação comunidade de terreiro-Estado, embora com diferentes graus de rejeição, de meus contatos com mãe Lídia de Oxum e mameto Oyá Dagan, em Sobradinho/DF. Esta postura é a que dá ao Candomblé – a todos os Calundus,

com efeito – mais liberdade para seguir seu processo histórico, sempre pautado em seu tempo relacional, seja qual for o futuro deste.

O abstrato IPHAN, por sua vez, entende que preservar o terreiro é alocá-lo como mais um símbolo material de sua compreensão/invenção colonial/moderna do que é o Brasil e a brasilidade, e de como estes processos vieram a estruturar-se ao longo do tempo linear. Assim, para o instituto do patrimônio o Candomblé – e demais Calundus – se preserva por meio do controle da comunidade religiosa e a garantia de que a mesma não descaracterize seu terreiro (caso do tombamento); e por meio da ampla documentação de seu modo de vida (caso do registro). Para mãe Mabeji, isso não é proteger o terreiro, mas expô-lo e tomá-lo de seu controle e, eventualmente, das mãos de sua família de sangue e santo.

Ainda sobre o registro como “patrimônio cultural imaterial”, Cunha Paz me contou um caso curioso, que auxilia a ilustrar essa diferença das visões do IPHAN e de grupos populares (em que as mães de santo e suas comunidades de terreiro se encontram), enfocando, especificamente, o patrimônio registrado. Segundo seu relato, ele acompanhou o caso de uma técnica do IPHAN que viajava ao estado de Goiás para exigir que rendeiras, cujo ofício estava registrado, fizessem seus rendados conforme documentado nos livros do registro – Araújo (2015), por sua vez, documentou situação de engessamento parecida na prática do ofício das Baianas de Acarajé. No caso das rendeiras, em suas argumentações, a técnica alegava que aquelas mulheres, certamente mais dinâmicas do que os livros do registro, não executavam seu ofício corretamente, pois não seguiam à risca aquilo que o IPHAN havia documentado. Como conclusão, propunha que o instituto oferecesse cursos de rendado às rendeiras, para que assim elas compreendessem e seguissem a prática correta de seu próprio ofício. Exagerando esses termos para terreiros, se o mesmo ocorresse com a tradição afroreligiosa, estaríamos diante da loucura de o IPHAN tentar ensinar a mães de santo como tocar Candomblé (e outros Calundus) corretamente.

Voltando aos casos dos contatos que registrei entre a comunidade do Kupapa Unsaba e o IPHAN, saliento mais uma observação: o fato de a comunidade do Kupapa Unsaba ter sido contatada por pesquisadores ligados ao instituto do patrimônio, e não por uma comissão de servidores formalmente incumbidos e empoderados para proceder com o tombamento do terreiro, é central para uma segunda leitura do caso da reforma da cozinha, relatado anteriormente. Como explanei, a *makota* Avuidi me relatou – e mameto Mabeji confirmou – que, em visita, “pessoas do IPHAN” ofereceram à comunidade o serviço de projeto

arquitetônico e reforma da cozinha do Candomblé, em caso de tombamento. Questionei Cunha Paz sobre essa situação e ele me explicou haver dois pontos problemáticos na história contada. O primeiro é que mesmo que o terreiro fosse tombado, não há no IPHAN rubrica para reformas de imóveis, que, com efeito, são de propriedade privada. Já houve a articulação de projetos esporádicos no sentido de apoio financeiro a bens tombados, mas isso não é uma constante e nem foi o caso de terreiros. O que a princípio o instituto faria, por outro lado, caso constatados problemas de engenharia civil com o imóvel, é solicitar da mameto, proprietária da chácara, a reforma da cozinha e de todos os demais edifícios que entrassem em uma eventual lista de patrimônios tombados. Ou seja, não haveria auxílio financeiro à comunidade religiosa, mas potencialmente a exigência de um gasto. A desconfiança da mameto Mabeji, portanto, não é infundada.

O segundo ponto problemático se relaciona especificamente com o fato de ter havido uma promessa de reforma, feita pela equipe de pesquisa visitante. O ex-consultor me explicou ser sabido que, embora não carreguem propostas formais do IPHAN, não é incomum que os pesquisadores (servidores concursados ou terceirizados do IPHAN), por sua própria conta, façam promessas em nome do instituto. E se isso é sabido e não é impedido (possivelmente seja mesmo encorajado informalmente), assumo que beneficia o instituto. Com efeito, Cunha Paz me explicou haver generalizado desconhecimento no Brasil acerca do que efetivamente o IPHAN faz, o que, segundo o ex-consultor, lhe permite atuar de forma não transparente e tirar vantagens disso. Haveria possibilidades e alternativas, conforme me explicou, de funcionários da instituição virem a público e esclarecerem tudo sobre seu trabalho. Mas isso nunca foi do interesse de nenhuma das gestões do IPHAN.

Retomando a questão sobre a relação formal – estabelecida via tombamento ou registro de patrimônio nacional – entre a comunidade do Bate Folha carioca e o IPHAN, reitero que sua não existência não implica na inexistência de outras relações. A comunidade é em diferentes momentos lembrada e pode ser contatada pelo corpo técnico do instituto, que possui conhecimento do terreiro, da mameto e da importância da tradição do Kupapa Unsaba entre o povo de santo – daí ter sido mapeada e listada em publicação como casa matriz no Rio de Janeiro/RJ. Este já seria um primeiro passo para o início de um processo de tombamento da chácara (toda ou parte) do bairro Anchieta. Caso iniciado, o processo passaria pelos seguintes passos técnicos – todos de responsabilidade do IPHAN: avaliação *in loco* e parecer antropológico; avaliação *in loco* e parecer arquitetônico; avaliação das

informações e aprovação do diretor; avaliação e aprovação do presidente; avaliação e aprovação da câmara técnica; e votação e aprovação do conselho consultivo.

No caso do tombamento de outros terreiros, por falta de servidores o IPHAN muitas vezes demandou às suas comunidades que indicassem um/a antropólogo/a de seu conhecimento e confiança para fazer o parecer técnico. Igualmente, Cunha Paz me explicou que muitos processos de tombamento ficaram parados no IPHAN pela falta do estudo antropológico, que por desinteresse do instituto pelo tombamento da casa, tampouco era demandado da própria comunidade (o particular interesse, ou a falta dele, do instituto pelo terreiro é central para que os processos avancem). O *modus operandi* do IPHAN não é transparente e segue critérios de pessoalidade, de interesse dos líderes da burocracia pública. Nada, finalmente, que contribua para mitigar a desconfiança e o desinteresse da mameto Mabeji e de grande parcela do povo de santo sobre aquela instituição pública, ou sobre o Estado brasileiro como um todo.

Encaminhando-me para a conclusão deste item e ainda dentro da temática dos tombamentos, cabe comentar que os mesmos não são feitos exclusivamente pelo IPHAN. Pelo contrário, este instituto do patrimônio é responsável por salvaguardas patrimoniais em esfera federal, mas também governos locais (a nível estadual e municipal) podem tomar e, assim, salvaguardar patrimônios. Para os Candomblés, tombamentos locais não são um fato inédito. Por exemplo, no estado do Rio de Janeiro há um terreiro tombado pelo poder público estadual (foi tombado em 2016), o Ilê Axé Opô Afonjá carioca, onde reinava a famosa mãe de santo Beata de Iemanjá, falecida em maio de 2017, semanas após a festa de 70 anos do Nsumbu da mãe Mabeji, à qual esteve presente. Curiosamente, ouvi da *makota* Mesu Eiando caso em que o ogan Adailton, filho biológico de mãe Beata, relatava a ela descontentamentos com a salvaguarda de seu terreiro. Isso, justamente, pois mesmo que o tombamento do Opô Afonjá carioca implicasse na proteção legal do imóvel do Candomblé e no recebimento de uma ajuda de custo para a sua preservação, o dinheiro era pouco perto de todos os custos implicados e da burocracia necessária para a realização de pequenos reparos de manutenção das edificações.

Noto, não obstante, que há diferenças entre as instituições de patrimônio locais e o IPHAN que transcendem o nível burocrático (local ou nacional), manifestando-se na forma como o patrimônio é entendido, significado, respeitado e salvaguardado – algo que Cunha Paz me relatou ter grande impacto prático na relação entre Estado e comunidades de terreiro.

Institutos de patrimônio locais, conforme o pesquisador me explicou, ainda que sigam manifestando e instrumentalizando a colonialidade brasileira, por vezes estabelecem relações mais próximas e colaborativas com as comunidades – essa é uma ponderação que reifica a complexidade do tema, mas que, reitero, não resolve as mazelas da colonialidade. Esses institutos têm autonomia para fazer suas próprias pesquisas, reunir seu próprio corpo de conhecimentos e criar seus próprios conceitos sobre o patrimônio histórico, independentemente das compreensões do IPHAN, o que não significa ignorá-lo. No outro extremo da relação com as/os afroreligiosas/os, há comunidades que, sem prejuízo nenhum às suas ressalvas quanto ao Estado, demandam pelos tombamentos locais – que por todo o território brasileiro existem em maior quantidade do que os tombamentos do IPHAN – e comemoram quando são contempladas. Isso se explica pelo fato de que muitas vezes passam por situações de angústias patrimoniais similares àquelas da Casa Branca e do Bate Folha baiano e igualmente se veem protegidas/valorizadas com as salvaguardas, podendo, assim, dar continuidade às suas histórias em seus terreiros.

4.6 O Estado que não ajuda

Embora seja enfatizado nesta tese, reitero que o contato e eventual relação de comunidades candomblecistas – do Bate Folha carioca e outras – com o Estado brasileiro não se restringe ao IPHAN. Lideradas/os por suas mães/pais de santo, as/os afroreligiosas/os, efetivamente, lidam com diferentes instituições da colonial/moderna abstração estatal, nas instâncias municipal, estadual e federal, manifestas nos poderes executivo, legislativo e, eventualmente, judiciário. Como comunidades, sempre compreendem as diferenças de todas as instituições, instâncias, processos, etc., e sabem da existência de antagonismos e disputas políticas e por poder dentro do próprio sistema estatal e entre as elites que o loteiam, mesmo que não tomem lado ou assumam preferências entre todas. Pelo contrário, os dados de pesquisa que coletei mostram que, em maior ou menor medida, desconfiam e se desinteressam de tudo que seja/signifique Estado, ainda que negociem situações e posições sempre que necessário e que entendam haver pessoas, políticas, ações e instituições públicas mais ou menos favoráveis aos Candomblés.

No caso do Kupapa Unsaba, a nível municipal, sua comunidade tem que se adequar às leis cariocas, o que nunca lhe foi um problema. Entretanto, prefeituras ou câmaras

municipais são investidas de grande poder para facilitar ou dificultar o cotidiano dos terreiros de suas cidades. Este era um motivo de preocupação para a mameto Mabeji quando a conheci, no final de 2016, logo após as eleições para prefeitos, vencida no Rio de Janeiro/RJ pelo bispo Crivella, da Igreja Universal do Reino de Deus – notória rival de religiões afro-brasileiras. Com efeito, sob Crivella tencionou-se ainda mais a relação da prefeitura com os terreiros cariocas, assim como com outros processos culturais representativos da negritude brasileira, a exemplo do carnaval e das escolas de samba (ver CÂNDIDA, 2017).

Noto que a eleição do bispo para o cargo de prefeito da cidade do Rio de Janeiro/RJ, na já nada laica colonial modernidade brasileira – ao que pese o fato de que cidadãos com qualquer identificação política ou religiosa podem se candidatar para prefeituras brasileiras – se deu em um momento em que, a nível legislativo federal a Bancada Evangélica dominava 20% da Câmara dos Deputados (TEIXEIRA DA SILVA, 2017)¹²². Além disso, Crivella foi eleito prefeito meses depois do golpe de Estado que dissolveu o governo Dilma Rousseff.

Períodos com governos desfavoráveis inclusos, a comunidade do Bate Folha carioca jamais teve problemas para se adequar a leis municipais, estaduais ou federais. Pelo contrário, ainda que haja sempre um componente de subversividade na experiência/prática/tradição comunitário-religiosa afro-brasileira, a comunidade do terreiro sempre cumpriu com as legislações vigentes no que fosse necessário para tocar seu Candomblé. Na década de 1940, com tateto Lesenge, conforme indicado anteriormente, isso implicava em contatos com a polícia militar – que já era estadual – para a retirada das licenças para Candomblé, então requeridas por lei federal como pré-requisito para a realização de rituais. A retirada das licenças pode ser considerada como a primeira forma de contato formal, burocrático, entre aquela comunidade candomblecista e o Estado.

Araújo (2015) por sua vez registrou a mesma disposição por parte de diferentes baianas de acarajé durante a Copa do Mundo de adaptar-se/cumprir regras que lhes eram impostas pela FIFA, com o aval do Estado brasileiro – desde que preservada a essência de seu ofício –, para seguir suas tradições e vender seus bolinhos em seus pontos habituais durante aquele evento, ainda que as regras fossem restritivas. Isso era visto pelas baianas como uma “estratégia”, uma “forma de ‘luta’”, pois assim não perdiam seus pontos, não eram “passadas para trás” (*ibidem*: 87), algo que a cientista política lembra que está presente

¹²² Noto que Jair Bolsonaro, ex-deputado federal pelo Rio de Janeiro, foi eleito Presidente do Brasil também com o apoio da Bancada Evangélica, dois anos depois de Crivella chegar à Prefeitura do Rio de Janeiro/RJ.

também nos mitos da orixá Iansã, que se sincretiza com Mam'etu Bamburucema. A partir de revisão teórica e de experiências de vida, comentei junto a Nilo Nogueira, em artigo, sobre estratégia semelhante adotada por diferentes terreiros umbandistas e candomblecistas durante a ditadura militar, que também se adaptavam (o que era obrigatório) a diferentes e pesadas imposições para seguir realizando seus rituais (NOGUEIRA e NOGUEIRA, 2017). A enorme capacidade de sempre se adaptar a um contexto inóspito, racista, violento, etc., e seguir vivendo a afrorreligiosidade, finalmente, como lembra Carvalho (1989), é uma das características mais potentes do povo de santo. Araújo lembra Gonzales e Segato e acrescenta o seguinte:

essas experiências de “luta”, seja pelo embate direto, pela teimosia, pela negociação, pela adaptação, são parte do repertório de estratégias que os negros escravizados durante a colônia e seus descendentes acionaram para realizar seu “projeto de povo”, ou seja, para definir-se e garantir a continuidade dos povos na história (cf. SEGATO, 2012). A esse repertório Lélia Gonzalez (1988) denominou *amefricanidade* (ARAÚJO, 2015, p. 90, grifos da autora).

O mero fato de uma comunidade afrorreligiosa estar estabelecida no território brasileiro já implica que há uma relação entre a mesma e o Estado, ainda que seja demasiado abstrata e que não haja jamais diálogo entre representantes da burocracia pública e religiosos. Mesmo que ficcional, o Estado brasileiro foi criado por elites dominantes modernas/coloniais como meio para o exercício do controle legal/legítimo sobre o território do país, pelo qual, juridicamente, se estende. Justamente por isso, nada pode existir dentro de suas fronteiras sem nenhum nível de relação com ele, ainda que sempre abstrata e jamais concretizada em ações encarnadas por pessoas. Assim, mesmo que venha existindo escondida há centenas de anos e jamais tenha se apresentado a público, uma comunidade candomblecista no Brasil sempre se relacionará com o Estado de alguma maneira – e estará sujeita a seguir sua legislação ou a esconder-se com ainda mais afínco.

A licença para Candomblés¹²³ na década de 1940, segundo se recorda mameto Mabeji, precisava ser tirada para que as casas não tivessem problemas com a polícia, mas, no Rio de Janeiro/RJ, só permitia que os terreiros funcionassem até às 22h. Então, se as/os

¹²³ Referências a esse documento, que existiu até a segunda metade do século XX por todo o país, são lugar comum na bibliografia sobre religiões afro-brasileiras que problematiza relações entre comunidades de terreiro e o Estado. Dentre outras/os, ver Landes (1947/1994), Brown (1994) e Nogueira e Nogueira (2017).

religiosas/os quisessem fazer uma festa até mais tarde, não podiam. Igualmente, sem a licença eram sempre incomodados pela polícia. A única alternativa legal que tinham era fazer o registro dos terreiros, que eliminava a necessidade de se tirar licenças por festas/eventos individuais. Assim, tateto Lesenge criou, em 1946, a Associação Espírita Senhor do Bonfim Oxalá Kupapa Unsaba – a associação é a personalidade jurídica que involucra a identidade política coletiva da comunidade do terreiro. No presente, sua estrutura de cargos é ocupada pela mãe de santo, pessoas de sua família de sangue e o ogan Songhele – que ocupa o cargo de Secretário e é quem representa publicamente a organização, embora não possa agir sem o aval da Presidenta, que é a mameto.

Mãe Mabeji, cabe dizer, jamais interpela a Songhele como Presidenta da associação, mas sempre como mameto. Sua relação com seu filho de santo e ogan é, sempre, entre sujeitos, nos termos de sua alteridade histórica. Aliás, assim é sua relação com todas as pessoas de sua família de santo e todas e todos mais que lhe procuram, de sua vizinhança a representantes do Estado, como a equipe de pesquisadores do IPHAN que lhe indicou que tombasse seu terreiro. A mameto jamais se orienta/apresenta pelo cargo estatutário de uma associação civil abstrata e que só ganha sentido na relação com o Estado, ou por qualquer outra identidade política sem sentido nos termos da domesticidade de seu terreiro. Isso, mesmo que venha a assinar documentos como Presidenta da organização em algum momento que isso se faça necessário. O Estado, por sua vez, se relaciona com a associação civil do terreiro – via o CNPJ que possui – que é potencializada em caso de tombamento, ou de articulação de políticas públicas via comunidade, etc.

A relação com a Colônia e o Império foi fator estruturante de Calundus coloniais. Durante o século XX, continuou sendo de Candomblés. Com efeito, ainda que o período democrático de 1946 a 1964 tenha sido um momento estatal mais neutro no que tange a religião do que a católica era Vargas (TEIXEIRA DA SILVA, 2017), a subsequente ditadura militar instaurada com o golpe de 1964 iniciou um período de terror, sentido pelos afroreligiosos.

Durante a ditadura a vida social era amplamente controlada pelo governo autoritário. Toda e qualquer organização social ou esportiva era monitorada. Organizações políticas não puderam existir oficialmente por um longo tempo (ainda que atuassem clandestinamente) e qualquer grupo com mais de duas pessoas era marginalizado. Havia a temida “denúncia vazia” e o medo

generalizado impedia as pessoas de se reunirem. O governo ditatorial dispunha de órgãos de informação em todos os setores, inclusive em Igrejas, mesmo com os estranhamentos entre Estado e clero [que assumiu uma postura de desaprovação da violência do regime militar].

Uma forma de mostrar que o Estado era laico e que tudo acontecia de maneira livre era deixar que as instituições religiosas não católicas se manifestassem e constituíssem seus templos. Comunidades afrorreligiosas, contudo, tinham que registrar seus terreiros civilmente e, mensalmente, encaminhar as atas de reuniões para a Delegacia de Costumes, criada objetivamente para controlar o que acontecia nessas e outras instituições indesejadas. Apesar do governo ser militar, essa delegacia era comandada pela Polícia Civil, subordinada ao Departamento de Ordem Política e Social (DOPS), órgão de fiscalização e combate aos insatisfeitos com o poder vigente àquela época. Foram instituídos toques de recolher a partir das 22h e, diante disso, os Candomblés e terreiros de Umbanda reforçaram sua concentração nas periferias das cidades, distantes dos centros urbanos, onde podiam tocar seus atabaques e cultivar seus ancestrais sem incomodar os vizinhos e, com isso, correrem maiores riscos de serem denunciados. O controle quantitativo dos terreiros era feito através de inscrição no Cartório de Registro Civil das Pessoas Jurídicas e a fiscalização dos atos na Delegacia de Costumes. Essa forma de controle do governo autoritário só terminou no governo Collor, pois o anterior ainda era de transição (NOGUEIRA e NOGUEIRA, 2018, p. 60-61).

A perseguição moderna/colonial aos terreiros seguiu, durante a ditadura, mobilizando o enorme potencial de resistência das famílias de santo. Assim,

apesar da demonstração de força imposta pela ditadura e de seus ataques contra a afrorreligiosidade, todas as suas medidas acabaram por (re)forçar a organização política interna das comunidades de terreiro. Forçou-lhes buscar meios para sua institucionalização jurídica – que vemos como positiva no presente – e forçou a que suas lideranças buscassem o conhecimento das leis. Igualmente, as casas mantinham dentre suas/seus filhas/os de santo, pessoas com formação/conhecimento jurídico, que eram encarregados de acompanhar o desenrolar dos fatos. Potencializou, ainda, a mobilização do já antigo (ver SILVEIRA, 2006) movimento social afrorreligioso e o envolvimento social dos terreiros com suas vizinhanças, fortalecendo a consolidação de lideranças comunitárias afrorreligiosas, em um contexto em que a maioria das/os moradoras/es vizinhas/os era negra e pobre (NOGUEIRA e NOGUEIRA, 2018, p. 61).

Na leitura da mameto Mabeji, a forma como o Estado sempre se relacionou com seu terreiro e com outros Candomblés com os quais ela mantém relações próximas – independentemente de nação religiosa – tem um peso inegável, que indica que o ideal é não contar com o poder público para nada. Evidencia-se aqui, uma vez mais, o desinteresse e a desconfiança que a mameto nutre pelo Estado. Segundo me falou, o Estado “não faz nada pro povo, não ajuda, deixa com fome, não protege”. A posição dos políticos no que tange ao povo é “uma vergonha”. São todos “corruptos” e “só querem roubar”.

Por outro lado, a forma como o Estado parece enxergar a mãe de santo é bem mais amena (ou cínica), tanto a nível federal quanto estadual: não somente o IPHAN indica ser o Kupapa Unsaba uma casa de referência para a afroreligiosidade, quanto, uma semana após a festa em celebração aos 70 anos de Nsumbu, mãe Mabeji teve aprovada sua indicação para receber, junto a mãe Beata de Iemanjá, a Medalha Tiradentes da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro – a maior condecoração concedida por aquela instituição. A afroreligiosa aceitou a medalha, que lhe foi entregue em 24 de agosto de 2017 (terminou por ser entregue antes, de forma póstuma, à mãe Beata), em cerimônia presidida pelo deputado estadual Marcelo Freixo, do Partido Socialismo e Liberdade, notório opositor do prefeito Crivella.

A comunidade do Bate Folha carioca, por sua vez, mostrou-se orgulhosa de sua mãe de santo e se manifestou com alegria quanto ao prêmio recebido em redes sociais, além de ter divulgado amplamente o convite para a cerimônia pública da entrega do troféu na Câmara Legislativa do Rio de Janeiro. Nada disso, não obstante, em minha percepção, muda a forma como a mameto ou suas/seus filhas/os de santo pensam sobre o Estado brasileiro.

Além da conturbada relação entre poder público e Candomblés – que a mãe de santo vivencia desde sua infância – concorrem para a visão negativa que a mameto tem sobre o Estado outros fatos, cujos relatos se somam e são lembrados por diferentes pessoas da família religiosa. Esses são variados e passam por promessas políticas jamais cumpridas, flagrantes presenciados de corrupção de agentes públicos, tentativas de compras de votos (via promessas de benesses após vitórias em eleições), dentre outros.

Especificamente os casos envolvendo votos em candidatos parecem ser potencializados pelo fato de que o Bate Folha carioca atrai de centenas a milhares de pessoas, dentre sua comunidade afroreligiosa e parentela de santo de outras casas (que se espalham por todo o país), adeptos e vizinhos do terreiro. Mas o relato não é exclusividade de comunidades candomblecistas. Pelo contrário, pedidos de votos acompanhados de

promessas/compromissos diretos de campanha – ou movimentos análogos a compras de voto – não são inéditos na frágil/questionável democracia representativa brasileira. Tampouco causa estranheza, seja ao senso comum ou à história política brasileira, a constatação de que políticos brasileiros se interessam por um grupo popular qualquer – comunidade de terreiro ou outro – por seu potencial em votos. Não é como alteridades históricas que grupo/elites políticas se interessam por afroreligiosas/os, mas como eleitoras/es (SEGATO, 2007a), e sempre mais na medida em que sejam capazes de mobilizar mais votos.

Igualmente, não faz sentido afirmar que todas as observações e toda a desconfiança que mãe Mabeji e outras mães de santo apresentam contra o Estado são resultado apenas de suas experiências de vida como religiosas. Pelo contrário, essas senhoras possuem também uma história de vida como brasileiras, mormente habitantes de periferias urbanas, usuárias de serviços públicos (como saúde pública), mulheres negras no Brasil e idosas. Já há dentre estas condições suficientes intersecções para tornarem suas existências alterizadas e marginalizadas socialmente – algo que o moderno/colonial Estado brasileiro sempre reiterou. O fato de serem mães de santo, a autoridade que possuem em seus terreiros ou o prestígio de suas alteridades históricas não lhes facilitam a vida em outros contextos político-sociais. Analogamente, na celeuma com a FIFA, Araújo (2015) constatou que as baianas de acarajé só conseguiram algum sucesso em seu diálogo com o Estado visando a garantia de seus direitos de comercialização dessa comida sagrada (ênfase no fato de que se tratam de direitos, não favores ou privilégios) ao mobilizarem sua identidade política de patrimônio cultural imaterial nacional – e mesmo assim foram lesadas.

Voltando às especificidades do Kupapa Unsaba, ainda no que tange à sua relação com o Estado a nível federal, durante dois anos do governo do Presidente Lula, o terreiro recebeu e distribuiu cestas básicas para a sua vizinhança, articuladas pela SEPPIR – inicialmente 40 cestas por mês, que depois diminuíram gradativamente para 10, até cessarem, para o completo desgosto da mameto. Esta ação – que era nacional – acabou ainda no governo Lula e, no presente, o Bate Folha carioca não tem mais nenhuma proximidade com a SEPPIR, que igualmente foi esvaziada de propósito como instituição após o golpe de Estado sofrido por Dilma Rousseff.

Segundo me explicou o ogan Songhele, quando a SEPPIR parou de enviar cestas de alimentos, o Banco Nacional de Desenvolvimento (BNDES) tentou tomar seu lugar, mas a intenção nunca chegou a ir para frente. Com isso, o terreiro não recebe mais o auxílio do

Estado e apenas distribui comida para a vizinhança por ação/doação de sua própria comunidade de afroreligiosas/os ou doação de terceiras/os – não governamentais. Dicotomicamente, sua família de santo tem notícias de igrejas evangélicas que recebem cestas de alimentos de outras instituições estatais (não necessariamente do governo federal) e seguem com a distribuição às suas próprias vizinhanças.

O ogan Songhele, como afroreligioso designado pela mãe de santo, e como Secretário da Associação Espírita Senhor do Bonfim Oxalá Kupapa Unsaba, representa mameto e o terreiro em reuniões com o poder público, mas, de acordo com ele próprio, a razão disso é o fato de que a mãe de santo não quer ir nessas atividades, então o envia. Pela mesma razão, a mameto o envia a outras atividades públicas e religiosas que não atende por qualquer razão, como a outros Candomblés. Ele, por sua parte, sempre volta ao Kupapa Unsaba e relata à mãe de santo tudo que vê. Ou seja, ela sempre acompanha tudo que acontece e envolve o nome do terreiro, ainda que não presencialmente. Mas, no que tange aos contatos e relações formais com o Estado, não necessariamente tem interesse em aprofundá-los ou que o terreiro se envolva mais do que com o envio do Songhele a reuniões. A atuação pública de Songhele, assim, reitera o desinteresse da mãe de santo pelo Estado, posto que ela apenas envia seu ogan para aquilo que é convidada, jamais aceitando aprofundar conversas. A mesma atuação pública mostra, por outro lado, que desinteresse pelo Estado não significa desatenção a tudo que possa, possivelmente, envolver o nome de seu terreiro – o que faz sentido em um contexto de desconfiança. Ou seja, trata-se de postura e ação amplamente política e estratégica.

Songhele é o representante do terreiro, segundo sua própria explicação, porque havia uma exigência da SEPPIR – quando esta buscou proximidade com comunidades de terreiro durante o governo Lula – de que alguém tinha que ser indicado para falar pelo terreiro, participar de reuniões, etc. Quando foi escolhido, ele já era um jornalista experiente, que tinha trabalhado de forma terceirizada para a Rede Globo¹²⁴, e com formação acadêmica avançada, compatível com a dos representantes do poder público. Assim, conhecia a linguagem do Estado e do espaço público. Ademais, como era de se esperar em um terreiro, o inquite Nsumbu foi consultado pela mãe de santo e confirmou a escolha deste ogan como representante público da casa.

¹²⁴ Songhele me relatou que jamais foi contratado para o quadro efetivo daquela empresa, pois a mesma, à época, evitava ao máximo contratar jornalistas negros.

Urge aqui enfatizar um aspecto deste último ponto: em todo e qualquer posicionamento apresentado por mães de santo, em qualquer decisão que tomem e qualquer orientação que passem a suas famílias, de santo ou não, e demais pessoas, seus santos não podem ser ignorados. Com efeito, mães de santo são senhoras que reúnem seus conhecimentos variados, suas experiências de vida e, também, a capacidade mental que o contato e a experiência afrorreligiosa com seus inquices lhes dão. São os santos que lhes dão suporte energético em seu viver, que lhes acompanham e se comunicam por meio delas em incorporações e/ou momentos em que necessitam de maior inspiração. Que em situações de maior turbulência, lhes auxiliam com calma e serenidade para seus pensamentos, permitindo-lhes acessar pensamentos e condições de vida não disponíveis para pessoas que não vivenciam uma experiência religiosa/meditativa – que no Candomblé só é acessível para iniciadas/os – com dedicações semelhantes às delas. São os seres que, finalmente, misturam-se com as próprias religiosas e balizam suas condições de pessoas.

Mesmo que enfatizem a privacidade de seus terreiros e espaços domésticos, comunidades candomblecistas devem dialogar com a esfera pública, o que ocorre em diferentes níveis. Mãe Mabeji tem noção dessa realidade e foi por isso, no que tange a diálogos com o Estado, que empoderou como responsável pelas “relações públicas” de seu terreiro o ogan Songhele. Mãe Lídia de Oxum, por sua vez, jamais sai de casa para participar de qualquer conversa com o Estado sem estar acompanhada de algum de seus ogans, mormente os pais Marcos e Fernando de Xangô – os ogans, por vezes, igualmente acompanham a Oxum da mãe de santo (quando a orixá incorpora em seu corpo) ao se apresentar no barracão de seu Candomblé.

Essa atitude das mães de santo candomblecistas, faço finca-pé, reflete uma inteligência política historicamente comum a mães calunduzeiras. Cientes de que o patriarcado socio-estatal lhes era inóspito e, mais do que isso, fechado às suas falas e presenças, mães de santo buscavam homens que pudessem lhes auxiliar, sendo estes entendidos como benfeitores (LANDES, 1947/1994, SILVEIRA, 2006). Nos Candomblés, estes homens muitas vezes eram suspensos e, com menor frequência, confirmados como ogans (BIRMAN, 1995; NOGUEIRA, 2017a). A filósofa Sueli Carneiro e a socióloga Cristiane Cury (1984/1993) são enfáticas em apontar o cargo de ogan como exemplar de título honorífico dado a um protetor civil de uma comunidade candomblecista.

Ogans, portanto, como homens, à exemplo de Songhele, podem intermediar as relações entre terreiros e Estado, sendo este o seu papel como relações públicas. Como intermediários/mediadores, muito do bom diálogo e suas consequências entre poder público e Candomblés depende de suas habilidades políticas. Também por isso são figuras de grande respeito dentro de suas comunidades, como lembram Carneiro e Cury (1984/1993).

Ainda concernente a esta questão específica do diálogo das mães de santo – acompanhadas/representadas por seus ogans – com representantes do Estado, cabe finalmente observar que, aliado ao diálogo constante com seus inquices, mães de santo observam o mundo de forma muito mais rica em elementos e complexa do que o pragmatismo racional estatal. Com efeito, ao dialogarem sobre qualquer situação com o Estado brasileiro, mantém seu pensamento voltado ao *ngunzo* por trás de tudo, aos inquices que operam sobre a relação/negociação em questão, etc. Ou seja, ainda que debatam questões práticas, observam relações muito mais profundas em sua cosmopercepção da vida. Em termos afrorreligiosos, elas não dialogam com o Estado, mas com o universo e as forças que o regem, que atuam por trás de toda e qualquer situação. Em caso de dúvidas, recorrem aos búzios e às suas entidades para entenderem a posição exata de suas divindades sobre o que fazer – o que pode, inclusive, significar recuar e perder terreno ou algo que desejem em alguma situação. O Estado é, assim, o poder político do momento histórico com o qual, eventualmente, têm que negociar – tal como foi a autoridade colonial no passado. Mas, o poder que efetivamente baliza seus procederes é o divino que emana dos inquices.

5 MANDO E DESMANDO

apresentados até aqui mostram que, no que tange ao IPHAN e à pauta afroreligiosa, a burocracia pública brasileira é orientada por preferências, populismos, motivações e intelectualidade ainda coloniais – e marcadamente cristãs – de suas elites políticas.

Também por esse personalismo, Quijano (2005) nos chama a atenção, ao teorizar sobre a colonialidade do poder, para o fato de que Estados latino-americanos – e o Brasil dentre todos – não podem ser caracterizados como construtos explanáveis pelas teorizações sobre a modernidade vistas nos clássicos. Falta na região, ademais do pragmatismo da burocracia típica-ideal weberiana, outro elemento inerente ao Estado moderno que inspirou as teorias clássicas – o dos países europeus – que é a factual e inegável presença da democracia, ainda que em meio a latentes desigualdades sociais.

Sobre democracia, cabe frisar um ponto central, antes de prosseguir: Mignolo (2008) chama a atenção para o fato de o que o conceito de democracia válido em estudos decoloniais é o sócio-político, ou seja, uma efetiva inclusão de diferentes pessoas, grupos, perspectivas, etc., em um dado espaço/território/país em que se encontrem. Isso, em oposição ao conceito estadunidense de democracia, que é a forma capitalista de dominação, mormente forçada via guerras e invasões. Ainda que com disparidades e em um sistema que gerou desigualdades e, historicamente, jamais excluiu formas variadas de dominação, Quijano (*op. cit.*) chama a atenção para o fato de que aquela compreensão sócio-política de democracia pôde factualmente ser verificada em países europeus (internamente), mas não na América Latina.

Conforme Quijano (*ibidem*), o que encontramos na América Latina é uma variação deliberada, antidemocrática e racista daquele modelo, com Estados-nação construídos sob o peso da colonialidade. No caso brasileiro, isso implica que esta ferida aberta, portanto, orientou histórica e estruturalmente os projetos de construção da nação e a atitude que o Estado apresenta face aos terreiros. A colonialidade é, portanto, central para a compreensão da forma como mães de santo significam o IPHAN.

Sem opor-se a isso, Hall (2010), por sua vez, nos lembra que pessoas vivem em meio a sistemas de classes e de representações sociais, que são marcados por suas histórias e condições estruturais e assim também absorvidos ao nível do que é subjetivo. Ou seja, a colonialidade que subjaz a interpretação das mães de santo sobre o IPHAN e que está peremptoriamente presente na relação desse instituto com essas senhoras e suas comunidades religiosas opera, conjuntamente e culturalmente, com um sistema de representações sociais e com sua construção histórica. Neste, elas não tecem observações

sobre o instituto significadas por condições políticas, situações e propostas de momento, mas escoradas em uma leitura de longo prazo sobre o Estado brasileiro – suas condições de gênero, raça (com pertencimento religioso/cultural a esta associado) e classe são centrais nessa leitura, ainda que as afroreligiosas não as abstraíam.

É central além disso, e cabe sempre ser reiterado, o fato de que mães de santo encarnam e falam por uma tradição, por um modo de vida – o afroreligioso – anterior ao Estado brasileiro, à colonialidade ou mesmo à própria trata de escravos. Trata-se de modo de vida tão anterior (embora não seja o mesmo e não tenha que corresponder em longevidade) quanto aquele dos povos indígenas que viviam no Brasil antes da invasão portuguesa e início da colonização. Ou seja, há muito do sistema de representações sociais brasileiro na leitura que mães de santo fazem do Estado, mas há também um algo mais: uma sabedoria antiga, uma lição de chão de terreiro, uma herança calundzeira, pré-colonial, de *ngunzo* vivo, que orienta a fala dessas senhoras. Isso, além de uma visão solidária do mundo e das relações entre pessoas, forânea para a colonial modernidade. Parte do esforço dos grupos de intelectuais que encarnam o Estado colonial moderno é o de tentar enquadrar este saber e esta herança cultural das mães de santo e suas comunidades de terreiro. Enquadrar, precisamente, sua tradição afroreligiosa – à exemplo do que também ocorre com grupos indígenas desde o início da colonização (SEGATO, 2007a). Ordená-la a partir de categorias inteligíveis e explicadas via ciência (colonial) moderna, em esforço que denuncia a colonialidade do saber e da mãe natureza teorizadas por Walsh (2008). E submetê-la a um arranjo que faça sentido à sociedade colonial moderna e seja controlado pelo Estado, denunciando, com isso, as outras facetas da colonialidade. Não inesperadamente, contudo, as categorias do Estado são incapazes de enquadrar a tradição afroreligiosa e as mães de santo – da mesma maneira que não dão conta da complexidade ameríndia –, que seguem pensando e atuando em suas brechas.

A temática da não laicidade do Estado brasileiro e sua histórica ligação com o Catolicismo, à que se soma uma marcada interação hodierna com o protestantismo evangélico, deve ser levada em consideração ao se pesar o esforço do poder público em enquadrar os Candomblés. É Segato (2007a) quem nos lembra que religiões cristãs se assentam em um modelo de “superioridade moral”, a partir do qual ordenam o mundo, indicam o que é certo e errado, bom e mal, como as coisas devem funcionar, o que deve e o que não deve ser, etc. Esta episteme foi inculcada no Estado. E disso resultam situações como,

dentre outros exemplos, o caso do juiz Eugênio Rosa de Araújo, titular da 17ª Vara Federal, que em 28 de abril de 2014 declarou em decisão judicial que as instituições afrorreligiosas "não contêm os traços necessários de uma religião" (ROSA DE ARAÚJO, 2014, *apud* BRISOLLA, 2014). Estes seriam, dentre outros, a existência de um livro considerado sagrado, como a bíblia cristã. Lembro, não obstante, que, contrapondo-se a este argumento específico, Carvalho (1998) já havia anteriormente argumentado que os pontos (cantigas) das religiões afro-brasileiras, sobretudo aqueles cantados em português – mais frequentes em religiões que usam o português como língua ritual, como a Umbanda, a Jurema e o Catimbó – formam um conjunto de conhecimentos textuais, baseados na oralidade, que se reproduzem por todos os terreiros do país e informam aos adeptos sobre práticas de vida, divindades, suas histórias, etc., tendo valor semelhante aos dos textos escritos das religiões mais praticadas no mundo, como aquelas da tradição abraâmica. O antropólogo compara essa forma de organização de conhecimento, que ademais se alia com práticas rituais, com procedimentos semelhantes em outras religiões não-cristãs antigas existentes inclusive na própria Europa, cujos modelos societários são também significantes dessa atitude de superioridade moral.

A posição do magistrado Eugênio Rosa de Araújo foi por ele revista, dias depois, face à ampla pressão sofrida da mídia e da sociedade civil (leia-se Movimento Afrorreligioso) (GELEDÉS, 2014) – o que não anula o fato de o Candomblé, a Umbanda, os Tambores, as Juremas, e todas as demais manifestações afrorreligiosas serem continuamente enquadradas e diminuídas pelo Estado.

Há também, finalmente, um aparente choque de nações, embora seja o choque de duas instituições que não se comparam como comunidades imaginadas, que são, a nação do Estado brasileiro e as nações candomblecistas. Ainda que a nação que corresponde ao Estado moderno/colonial brasileiro seja conceitualmente diferente da nação candomblecista, a adoção de uma nacionalidade afrorreligiosa – ou seja, a iniciação no Candomblé – opera no Brasil como signo de exclusão social e racial (SEGATO, 2007a). E isso, nos termos do estrangeirismo moderno/colonial de dentro do próprio território nacional corresponderá a um afastamento da brasilidade normativa.

A noção de Estados, nações modernas, colonial-modernas e nações religiosas é basilar para a compreensão da desconfiança e do desinteresse que a mameto Mabeji e outras mães de santo, em maior ou menor medida, sustentam contra o Estado brasileiro. Para

aquelas senhoras, a confiança nessa instituição passaria por dar créditos a uma ideia que foi criada por elites violentas brancas, para ordenar e controlar um território usurpado de outros povos, tornada tangível por alguns processos e sempre sustentada como máquina excludente à negritude, à amerindianidade e à afrorreligiosidade associadas às mães de santo, ademais de seu gênero. O interesse passaria por dar créditos e querer proximidade de uma instituição patriarcal, cujo corpo burocrático nem mesmo se interessa em dialogar com mães de santo. E essa é a mesma instituição que usa de seu poder, violência, presenças e ausências estratégicas sobre o território e tudo que nele se entende como espaço público e doméstico, submetendo, assim, às margens urbanas, as mesmas comunidades de terreiro que já são marginalizadas política, social, racial, gendrada e culturalmente, além das pessoas a seu redor. E é esta mesma instituição excludente que, via IPHAN, mostra-se interessada no Bate Folha carioca e em seu tombamento, que o tornaria, para além do terreiro da comunidade do Kupapa Unsaba, patrimônio de interesse e controle público estatal, sob a égide de seu governo – com espaço doméstico e consequente domínio político e ações da mameto Mabeji também controlados. O contexto percebido pela mãe de santo, portanto, em descrição sociológica, é o de que não há tombamento benéfico à comunidade candomblecista possível com um Estado colonial moderno, em que, historicamente, nunca se pôde confiar.

O eventual tombamento do Bate Folha carioca deve aqui ser diferenciado em necessidade, pelo olhar de sua mameto, daquele de sua “casa mãe” soteropolitana ou mesmo da Casa Branca. Estes dois terreiros, como exposto anteriormente, ao aceitarem o tombamento sofriam com problemas fundiários e de invasão de suas terras, pelo que este acautelamento lhes garantiu, ainda que com os limites impostos pela classificação como patrimônio nacional (inclusive imaterial, no caso do Bate Folha baiano), uma segurança jurídica mínima para seguir vivendo seu modo de vida comunitário-religioso nos espaços onde já se encontravam há gerações. E essa segurança jurídica mínima era o que aquelas comunidades precisavam para assegurar mais proteção aos terrenos de seus terreiros. O Bate Folha carioca, por sua parte, não sofre com os mesmos problemas de terra: mãe Mabeji possui a escritura do imóvel, que foi comprado por tateto Lesenge e a ela transmitido como herança e nunca sofreu com tentativa de grilagem. Se os tombamentos daquelas casas de Salvador/BA serviram como meio para a preservação dos terreiros conforme pretendida por suas comunidades afrorreligiosas, o da chácara do Kupapa Unsaba carrega o prelúdio da

invasão estatal de seu espaço e controle de sua tradição, sob a aura da preservação como patrimônio histórico nacional – ou seja, conforme entendido pelo próprio Estado.

A percepção da mãe de santo é coerente com o histórico da formação do Estado-nação brasileiro e com o movimento de resistência continuamente mostrado por mulheres afroreligiosas e suas famílias de santo frente ao mesmo, que foi um dos elementos que possibilitou a existência do modo de vida candomblecista da forma como o conhecemos. Denuncia o *modus operandi* e a contínua autoatribuição de superioridade moral do Estado brasileiro frente aos Candomblés, assim como o lugar de controle oficial da decisão sobre os sentidos (racistas) da brasilidade assumido pelo IPHAN desde a sua criação, na década de 1930, apesar do progressismo dos governos petistas. A percepção da mãe de santo é, ademais, coerente com seu lugar de fala de liderança afroreligiosa feminina, ou seja, de uma mãe de santo criada, crescida e formada dentro de seu terreiro, desde o chão, e que o controla sempre a partir de seu espaço doméstico.

A forma específica do IPHAN de se manifestar, de se colocar frente às/aos candomblecistas – e junto a elas/eles às/aos demais calunduzeiras/os, posto que todas/os fazem parte do grande grupo das/os afroreligiosas/os – é o que chamo aqui de atitude de mando. A palavra “mando” não é acidental. Traduz especificamente a resistência ao IPHAN a que se refere mãe Mabeji, que, resistindo, diz: “na minha casa mando eu”. Implica, portanto, em dizer que aquela organização, com o tombamento, termina por assumir o controle do terreiro, ou parte dele, no lugar da mãe de santo. Implica dizer que impõe entraves burocráticos ao uso do espaço indesejados pela mameto e sua comunidade.

Nesse sentido, o tombamento não é entendido pela religiosa como possibilidade de preservação ou prosperidade do seu Candomblé, mas antes como forma de cerceá-lo, de classificá-lo como um elemento do passado, tal qual peça de museu, que não deve ser alterado justamente porque seu valor consiste em ser visto nos moldes do que o IPHAN entende que um dia foi ou que é válido/útil que seja, não como a família de santo indica que é no presente, deve seguir sendo e se tornar no futuro. Não importa, portanto, se se mantém o dinamismo ritualístico do terreiro tombado e mesmo se sua comunidade afroreligiosa se renova. Ou se se alteram as questões sociais de seu entorno em que a mãe de santo se envolve como agente/líder de auxílios comunitários e locais. O dinâmico modo de vida candomblecista, que é o que realmente importa para mãe de santo, aquilo pelo que ela zela, é limitado, dentro de sua própria casa, frente ao tijolo, à cal, à rigidez descritiva, e aos demais

elementos de interesse do IPHAN. O terreiro é parte central da dinâmica tradição afroreligiosa e, ao ser tombado, aquela é engessada. O Estado não opera, portanto, como um protetor da alteridade da comunidade afroreligiosa, mas como um garantidor de sua própria história colonial/moderna, reforçando o papel que o Candomblé e seus terreiros devem nessa performar.

É verdadeiro e não está olvidado nesta explicação o fato de que o Estado não existe como uma entidade, ou seja, como um ser onipresente ou quase, que sempre estará dentro do terreiro cerceando as ações das pessoas. Menos ainda do que isso, o Estado não é de carne e osso e não tomará o martelo da mão de um ogan encarregado por sua mãe de santo de “pregar um prego em uma parede”. Não estará cotidianamente e pessoalmente dentro do terreiro para se assegurar de que as/os afroreligiosas/os estão vivendo suas vidas conforme indicado nos livros do tombo e do registro. Não há essa dimensão de concretude nas deliberações do poder público e nem poderia haver, afinal, este é uma ficção. Todavia, é uma ficção poderosa e há funcionários que a encarnam e que tem recursos para, cedo ou tarde, criarem problemas de grande magnitude para terreiros tombados. E sobre essa premissa repousa o peso e o lastro da atitude de mando.

A atitude de mando não se resume ao ato de tombamento de terreiros pelo IPHAN. Tampouco implica que todo e qualquer tombamento é ruim – pelo contrário, reitero que há situações em que o tombamento é demandado por comunidades de terreiro, *i.e.* quando freia o ímpeto de um grileiro de invadir uma área que deseje lotear e vender, pois constrange sua ação e expectativa de vendas, eventualmente lhe cria problemas insolúveis com a polícia, etc. Para além do IPHAN, trata-se de uma forma específica, com variados graus de violência física e simbólica, em que o Estado vem interagindo historicamente com afroreligiosas/os – certamente também com outros grupos igualmente subalternizados, como quilombolas, indígenas, grupos culturais urbanos, etc. – que é marcada pela colonialidade. Ou seja, a atitude de mando é a forma em que o Estado se mostra na relação com esses grupos, que sempre implica em classificá-los nos termos das elites dominantes, a marginalizá-los e submetê-los a um regime de ordem, a uma série de imposições deliberadas que lhes dificultam e limitam/conformam a contínua existência com suas especificidades.

A atitude de mando é, assim, colonialista no sentido ibérico do termo, de imposição do europeísmo sobre todas as demais formas de ser, estar e existir e de exploração estratégica de dominados conforme beneficie a quem exerce o poder e sua pretensa e cristã

superioridade moral. É antidemocrática e racista no sentido debatido por Quijano (2005), de subalternização socioeconômica e não inclusão nos projetos de nação – nem mesmo em seus debates – de pessoas não brancas e suas culturas. É autoritária e impõe a essas pessoas limites/controles para sua liberdade de agir e se manifestar, e de relacionar-se umas com as outras. E é patriarcal, no sentido que concordam Lugones (2014) e Segato (2014), de contínua inferiorização e subjugação de mulheres – sobretudo negras – com sua consequente exclusão de espaços de poder.

A inclusão de terreiros na lista de patrimônios materiais passíveis de tombamento (não me refiro à existência de alguma pré-lista de patrimônios tombáveis, mas à inclusão dos terreiros em debates e ações de tombamentos), ou mesmo a criação do instrumento do registro de patrimônios imateriais, mostram uma abertura maior por parte do IPHAN para o diálogo e inclusão de afroreligiosas/os nos debates sobre cultura e brasilidade – mesmo que a orientação do diálogo permaneça vertical. Trata-se de abertura nunca registrada antes do tombamento da Casa Branca, ao que pese a necessidade que àquela época o governo militar teve de buscar apoio em diferentes camadas populares. Ainda assim, essa abertura passou pela votação – mesmo que direcionada – dos conselheiros do IPHAN, que se posicionaram favoravelmente em sua 108ª reunião de conselho, em 1984. Passou também pelo trabalho dos profissionais que vieram a trabalhar nesta organização desde então – e particularmente o GTIT, oriundo do progressismo dos governos petistas. Todavia, o olhar da mameto Mabeji aponta que o instituto, para a afroreligiosa, não pode ser separado da estrutura estatal que representa, do sistema do qual faz parte. A mãe de santo percebe, assim, que mesmo que se apresente mais aberto ao diálogo, o IPHAN mantém a atitude de mando e a colonialidade de todo o Estado brasileiro.

Efetivamente, o IPHAN foi fundado como organização pública com o propósito de representar de forma mais concreta a abstração que é o Estado nas questões de preservação de patrimônio, dando lastro burocrático ao pensamento das elites dominantes sobre o mesmo. Mas não é qualquer patrimônio que interessa ao instituto e sim aquele que possa ser caracterizado – nos termos do instituto – como marco da cultura brasileira. Em outras palavras, não é, por exemplo, qualquer construção antiga, bela ou feia para os padrões estéticos coloniais/modernos, eivada ou não pela vivência de diferentes pessoas, etc., que interessa ao IPHAN como patrimônio a ser tombado, mas aquelas construções que digam algo sobre a história do Brasil, sobre a cultura brasileira, sobre sua identidade nacional,

conforme interpreta/inventa esta organização. O fato de terreiros apenas começarem a ser tombados na década de 1980 – e mais ainda em um contexto político específico e interessado – é, assim, representativo do interesse que o Estado mostrou possuir, ao longo do tempo, sobre a afroreligiosidade como herança cultural brasileira.

A criação do instrumento do registro do patrimônio cultural imaterial, com efeito, mostra-se como um esforço por parte do Estado brasileiro de incluir comunidades de terreiro e outros processos sociais dinâmicos, com maior cuidado às suas especificidades, nos anais da história cultural nacional. Cunha Paz indica que

a preservação, o reconhecimento e a salvaguarda dos bens culturais não pode se resumir a tombamentos de terreiros, enquanto templos, e o Iphan, após escuta e pressão dos povos de matriz africana e de um esforço técnico, teórico e conceitual interno nos últimos anos, parece querer entender e melhor estabelecer essa relação (CUNHA PAZ, 2017, p. 110).

Não obstante, o argumento inicial de que a relação entre IPHAN e comunidades de terreiro reflete a atitude de mando se mantém. É sempre a partir do interesse e da interpretação do IPHAN que terreiros são pensados como patrimônio nacional, o que implica que não possuem este *status* a princípio e que não é o Candomblé o patrimônio nacional, mas sim alguns terreiros e suas experiências comunitário-religiosas. Tornam-se patrimônio de interesse nacional caso o instituto assim defina, jamais de outra maneira. A organização pública não altera, portanto, sua lógica de classificar patrimônio e história e definir oficialmente o que é ou não cultura nacional.

Como reflexão final deste item, teço aqui um último comentário. O tombamento de terreiros e a consequente caracterização de sua comunidade como um museu vivo pelo IPHAN me leva a refletir sobre o conceito de relíquia, conforme formulado por Rufer. Segundo o autor,

nas ideologias nacionalistas pós-coloniais (e uso ideologia em sentido lato, como formações discursivas com certa direcionalidade à articulação hegemônica) há um elemento que se distingue: a temporalidade atávica habita o presente não simplesmente como “traço do passado” na condição de índice, se não como algo que traz seu depoimento no presente; algo que eu queria denominar aqui relíquia no sentido mais literal e cristão do termo: o que como resto de um passado

magnífico é digno de veneração. E, também, como o fragmento que “fica de um corpo” passado, mas que definitivamente “é” presença desse corpo no presente (RUFER, 2016, p. 64, em tradução livre)

Ou seja, para Rufer (2016), uma reminiscência do passado (pré-colombiano ou colonial) que segue viva no presente, como rituais ameríndios ou afroreligiosos, pode ser vista – e aí subjaz o sentido de relíquia – como um passado capaz de performar sua própria história no presente. Na leitura do autor, isso é assim apropriado no México (onde o historiador reside e pesquisa) e na Argentina, no que tange a histórias e rituais de alguns grupos indígenas, desde então encorajados a contar, em suas palavras, sua história como povo. Não há nisso uma valorização simbólica destes grupos, cabe dizer, e não é assim que o caso é lido por Rufer (2016). Pelo contrário, as relíquias seriam úteis aos Estados como elementos que favorecem a construção de uma narrativa de riqueza cultural da própria nação, no presente. É assim que devem ser preservadas.

Um terreiro tombado, em algum nível, pode ser lido como relíquia, muito embora seja central para o conceito o grau de autonomia que o Estado esteja disposto a dar à comunidade religiosa para contar/viver sua própria história – e até terminar junto com a mesma – que é limitada a partir do tombamento (mais ainda com sua tradição registrada). Um Estado que manda não é um Estado que garante autonomia. Não obstante, a existência da comunidade como relíquia parece poder interessar ao instituto do patrimônio – incerto se mais ou menos – da mesma forma que os espaços tombados esvaziados de qualquer atividade comunitário-religiosa (ou seja, como espaços de experiências extintas do passado).

Ainda assim, o ponto central para esta tese é o de que, seja como experiência extinta do passado ou relíquia, a percepção das mãos de santo denuncia que ao IPHAN interessa controlar esta representação. Ditar seu formato, seus contornos, seus limites. Mandar na forma como se apresenta, sem levar em conta a comunidade do próprio terreiro tombado e sua forma própria de se pensar/entender. E a isso, elas resistem.

5.2 Condição marginal, controle e imposição

Tanto mameto Mabeji e sua comunidade candomblecista quanto o IPHAN, no limite, objetivam preservar o Bate Folha carioca. Essa intenção é evidenciada ao escutarmos/lermos

as palavras da mãe de santo no que tange ao seu terreiro e lermos, dentre outras¹²⁵, as observações de Márcia Netto e de servidores do instituto do patrimônio, na publicação com os resultados do mapeamento de terreiros do Rio de Janeiro (NETTO, 2009). O mesmo pode ser dito de todas as mães de santo e terreiros apontados como tradicionais/matrizes pelo próprio instituto do patrimônio (e por suas fontes, mormente candomblecistas) em suas publicações. Destruir um terreiro jamais é o objetivo de uma comunidade candomblecista – seja sua própria casa ou outros Candomblés – e tampouco é o do IPHAN ao tombá-lo. Isso, ainda que a preservação de um terreiro para o instituto, diferentemente do que ocorre com as/os religiosas/os¹²⁶, não envolva afetos por parte dos servidores/intelectuais/pesquisadores (mesmo que, como Márcia Netto e outras/os colaboradoras/es, haja no IPHAN funcionárias/os candomblecistas), mas interesses políticos. Ainda assim, não há evidências de que o IPHAN queira acabar com Candomblés – ou, sendo mais exato, com a imagem que constrói/interpreta do que estes sejam. Além disso, a instituição possuía durante o governo petista uma agenda de trabalho planejada para lhes oferecer algum nível de preservação e valorização.

A interação com mãe Mabeji, todavia, indica que, na percepção da afrorreligiosa, há entre comunidade candomblecista e IPHAN duas ideias distintas sobre como o terreiro deve ser preservado, quais sejam: (1) a sua própria, que garante às suas famílias de sangue e santo total liberdade para fazerem o que quiserem com o espaço (o que implica em seguir os ensinamentos das/os mais velhas/os e os desígnios dos inquices) e preservarem suas tradições como entendam melhor, sem que interações com o Estado (em nenhum nível ou via nenhuma instituição) sejam requisitos para tanto; e (2) a visão do IPHAN, que passa pelo tombamento do local e dá a essa instituição, mesmo sob um governo progressista (para a mameto, com efeito, isto é irrelevante – jamais algum governo reverteu sua condição e a da afrorreligiosidade com que se confunde de excluída social), poder de decisão sobre o espaço

¹²⁵ Citei ao longo desta tese várias/os autoras/es que indicam em seus textos que o IPHAN objetiva a preservação dos terreiros que tomba.

¹²⁶ Sobre o sentimento de afrorreligiosas/os quanto à preservação de terreiros (quaisquer terreiros), um exemplo vem a calhar. Particpei em 2017 de uma reunião, no Ilê Axé Idá Wurá, casa de mãe Lídia de Oxum. Na reunião estavam presentes diversas/os afrorreligiosas/os, integrantes do grupo Calundu, e várias/os militantes do Movimento Afrorreligioso. Todas essas pessoas concordaram que deviam criar uma campanha contra as violências contra terreiros – não só candomblecistas – baseada na ideia de que, quando qualquer terreiro é destruído, não apenas a casa de uma comunidade específica é destruída, mas também elementos caros a todas/os as/os afrorreligiosas/os. Um exemplo prático disso foi dado por um dos ogans presentes, que disse: “quando se destrói um assentamento de Ogum em alguma casa, não é só o Ogum daquela casa que é quebrado, mas o Ogum de todas as casas, pois Ogum é um só. Seja o Ogum da sua casa ou da minha, todos são Ogum, portanto, todos são o meu Ogum”.

e sua conservação, usurpando-lhe das mãos da mãe de santo. Não haveria, assim, uma intenção do IPHAN – e por trás dele, do Estado brasileiro – em acabar com o terreiro, mas sim em controlá-lo e usá-lo, em última análise, para fins de interesse do poder público. E essa percepção da mãe de santo de que o instituto do patrimônio controlaria o espaço, apesar de sua presença e direito de liderá-lo como sua legítima mãe de santo, caracteriza a atitude de mando da instituição pública.

Por trás da percepção da mãe Mabeji há uma consciência concreta – construída a partir do chão do Candomblé – de seu lugar não privilegiado, de sua posição social marginalizada no Brasil. Ou seja, de sua alteridade frente às classes sociais mais favorecidas do país, por regra brancas, cristãs e vivendo em melhores condições financeiras e simbólicas. O fato de haver dentre os funcionários do IPHAN – ou dentre as classes mais favorecidas, de uma forma geral – pessoas que são iniciadas no Candomblé não muda essa consciência da mameto. Isso, ainda que seja seguro afirmar/considerar e que a mãe de santo esteja ciente de que os funcionários candomblecistas do IPHAN, para além de qualquer discurso oficial produzido/interessado do instituto, defendem suas comunidades afroreligiosas e crenças.

Essa situação marca posições conflitantes, que existem em meio a um aspecto particular da colonial modernidade brasileira, também percebido por mãe Mabeji, que complexifica o cenário e cabe ser comentado. Conforme Segato (2007a), formações de alteridades em diferentes Estados nacionalizados ganham características específicas, que devem ser entendidas em seus próprios termos. Ou seja, os “outros da nação” (SEGATO, 2007a) de diferentes países possuem idiossincrasias locais/nacionais. Uma característica específica da formação de alteridades brasileira é o fato de haver a possibilidade de negociação, de que dominantes e dominados compartilhem algumas identidades e círculos sociais e/ou profissionais. Segato (2007a) explica que isso não faz dos “outros” menos marginalizados, ponto que não deve ser confundido, mas torna a dinâmica social nacional mais complexa.

Essa complexidade é entendida por mameto Mabeji. Assim, a mãe de santo não se desfaz de sua postura desconfiada e desinteressada do Estado e suas instituições, jamais abrindo seu terreiro ou buscando mais interações com as mesmas do que as que não pode evitar, mesmo que, dentre outros, tenha tido filhos e netos de sangue e santo servindo ao exército, filhas e filhos servidoras/es públicas/os em variadas instituições – e mesmo que tenha me aberto as portas de sua casa para fazer pesquisa, sabendo que eu era estudante de

uma universidade pública¹²⁷. É possível ser ainda mais enfático e afirmar que mãe Mabeji gostaria de ver seu terreiro totalmente apartado e distante de representantes e instituições do Estado, sem jamais interagir com as/os mesmas/os, ainda que não se exalte com suas visitas. Seu olhar é particular mesmo dentre outras/os lideranças candomblecistas: ela representa um extremo na resistência ao Estado, reproduzindo uma desconfiança e um desinteresse históricos, aprendidos e partilhados por outras mães de santo de sua geração e mais novas, mas que tampouco é tão acentuado entre todas/os as/os afroreligiosas/os. Mesmo mantendo suas reservas e cuidados, há aquelas/es que defendem o combate à colonialidade brasileira por meio da ocupação do Estado (*i.e.* afroreligiosas/os que se aliaram ao projeto dos governos Lula e Dilma e aceitaram cargos públicos na SEPPIR petista). Cunha Paz, com efeito, me relatou que esta posição de maiores reservas da mameto Mabeji contra o Estado é conhecida dentro do IPHAN e seu terreiro é tratado como sendo muito fechado.

A postura desconfiada e o desinteresse da mameto, não obstante e aqui reiterando, não lhe impedem de performar seu papel no jogo das relações públicas/políticas com o Estado. Pelo contrário, dentre outras situações, por necessitar eventualmente dialogar com o poder público – ou minimamente estar à par dos debates que circundam seu terreiro – ela aproveita o espaço que existe e envia seus ogans e/ou outros filhos de santo (em geral homens) estrategicamente selecionados às interações para as quais é convidada. Igualmente, por necessitar atender aos requisitos legais necessários para tocar seu Candomblé, ela mantém e preside sua associação, seguindo as regras que o Estado determina – mesmo que a associação exista apenas “para inglês ver”. E por entender seu papel e seu espaço/posição mais confortável de liderança nesta relação com seus filhos de santo, ela controla tudo que acontece, desde dentro dos muros de seu terreiro, do alto de sua domesticidade. Mãe Mabeji atualiza, assim, ao século XXI, a inteligência estratégica das mães calunzeiras dos séculos XVIII e XIX, que por meio de suas redes de mulheres, compras de alforrias, sincretismos e proteção das irmandades oficiais – formas de resistência de seu tempo – fundaram o Candomblé.

A mesma complexidade da dinâmica social teorizada por Segato (2007a) se vê refletida na atitude de mando do IPHAN, bem como na forma como diferentes afroreligiosas/os reagem à ideia de terem seus terreiros tombados. Há, assim,

¹²⁷ Mãe Mabeji me recebeu em seu terreiro porque sou seu parente de santo, mas sabia que eu estava ali como doutorando em Sociologia da UnB.

candomblecistas que almejam, para além de necessidades fundiárias ou outras, o tombamento. Outras/os, ainda, interessam-se por, e efetivamente chegam a, trabalhar no instituto do patrimônio – carreira pública, a princípio, acessível a afroreligiosas/os. Igualmente, o discurso oficial hodierno do IPHAN sobre o Candomblé exalta a participação da afroreligiosidade na formação da nação.

Nada disso, todavia, faz com que a atitude de mando do IPHAN seja menos impositiva. No limite, o instituto está legalmente autorizado a propor um discurso oficial (no sentido de estatal, de nacional, de colonial/moderno) sobre o Candomblé – sobre a afroreligiosidade – justamente por ser um instrumento do Estado, ou seja, das elites que controlam o poder político brasileiro, que exercem sua autoridade sobre o território e que, de uma condição de dominação colonial/moderna, definem o que é a nação e sua identidade. Face a essas elites, comunidades candomblecistas são, finalmente, subalternizadas no Brasil. Ser candomblecista não confere alto *status* social, nem mesmo ser mãe de santo de um terreiro tombado – bispos católicos, por outro lado, acumulam mais respeito e carisma quando comandam dioceses icônicas. Candomblecistas, assim como indígenas, quilombolas, etc., fazem parte dos “outros da nação”. Ou seja, de grupos estrangeiros dentro do próprio território. E seu lugar no Brasil, mesmo a partir de terreiros tombados e protegidos, segue sendo marginal.

Para além da reafirmação da situação de marginalidade social dos Candomblés, a observação da relação de comunidades candomblecistas e Estado é indicativa de um aspecto histórico da (re)existência da afroreligiosidade neste país. A colônia portuguesa no Brasil, embora proibisse, tolerava os Calundus coloniais, mas não permitia que as casas afroreligiosas crescessem em tamanho e importância, desarticulando-as e prendendo pessoas quando este era o caso. Em contraste, no presente há a compreensão jurídica e política no país de que a livre prática religiosa é um princípio a ser assegurado, o que garante algum espaço para a contínua existência calundzeira sem que terreiros precisem ser disfarçados/escondidos. Todavia, no que tange aos terreiros que ganham os holofotes da mídia e/ou mobilizam/atraem grande comunidade afroreligiosa (geralmente as casas matrizes), a percepção da mãe Mabeji indica haver em curso uma nova forma de desarticulação, na qual o IPHAN (e eventuais organizações/instituições/serviços estaduais e municipais de tombamento) tem papel central – e, por trás dele, o discurso da intelectualidade, da superioridade colonial/moderna. Esta estratégia é, por meio do

tombamento/registro patrimonial da casa e suas tradições, a interferência/tomada de controle do processo de vivências comunitário-religiosas, da livre existência da tradição afroreligiosa. O impedimento de liberdades de ser e estar dos povos e comunidades religiosas afro-brasileiras segue, portanto, presente no Estado-nação hodierno, assim como era na Colônia, ainda que use de instrumentos mais sofisticados. Com efeito, Segato (2007b, p.158) indica haver “a necessidade de se perceber uma continuidade histórica entre a conquista, o ordenamento colonial do mundo e a formação pós-colonial republicana que se estende até hoje”. Em meus diálogos e aprendizados com mãe Mabeji, ela sempre indicou ter percebido esta continuidade.

O ponto central da atitude de mando é a percepção da mãe de santo de que o IPHAN busca controlar a comunidade religiosa no uso do espaço e na vivência em seu próprio terreiro. Efetivamente, entendo, a partir da Teoria Decolonial, que essa intenção de controlar comunidades de terreiro e demais alteridades faz parte de um processo colonizador de longo prazo, da construção de um Estado nacional que é imposto sempre enquadrando sujeitos e grupos variados em um único e forjado projeto de Brasil. Projeto que é racista, misógino, classista, como venho reiterando e, ademais, que é genocida – ponto que também deve ser ressaltado, pois também conflita com a tradição afroreligiosa, afinal, ao acolher pessoas e distribuir comida, dentre outras ações, mães de santo e suas comunidades salvam vidas.

O efeito do tombamento de um terreiro de Candomblé sobre a autonomia de sua mãe de santo, cabe dizer, a conversão da casa afroreligiosa em “patrimônio público” não implica em sua completa tomada pelo IPHAN – estabelecem-se níveis de controle, mas não uma completa tutela. A mãe de santo permanece orientando diferentes aspectos da vida comunitário-religiosa de sua família de santo – permanece como guardiã da tradição. E não há interferência direta – ou, pelo menos, não deveria haver, mesmo em caso de registro como “patrimônio público imaterial” – em questões rituais. Tampouco a comunidade candomblecista passa a depender do instituto do patrimônio para sobreviver. Há, por outro lado, a partir da confirmação, via tombamento, do mando do IPHAN, inegáveis restrições ao uso do espaço, que são limitadoras da autonomia, uso e controle da mãe de santo sobre o mesmo – e que podem ter impacto ritual indireto. E nesse sentido há impacto, finalmente, sobre a tradição afroreligiosa, que deixa de ser livremente liderada pela mãe de santo e passa a ser enquadrada pelo Estado. Em outras palavras e de forma explícita, o tombamento e o poder de mando do IPHAN diminuem a autonomia da mãe de santo. No caso particular do

Bate Folha carioca, o tombamento do terreiro vai, ainda, contra a condição de matriarcalidade da mameto, cujo ponto central, conforme Hita (2014), é a propriedade e o controle total e irrestrito do imóvel, condição cerceada pelo tombamento.

O IPHAN e o instrumento do tombamento representam, em síntese, uma aproximação da normatividade forânea, da colonialidade, ao interior do Candomblé. Uma conquista do espaço doméstico, de seu “muro para dentro”. As consequências disso sobre a autonomia mães de santo e, para além delas, sobre a efetiva e continuada preservação e continuidade deste modo de vida, não devem ser minoradas.

O controle dos terreiros via tombamento e a atitude de mando como um todo operam como um meio concreto de ação sobre os Candomblés. Em outras palavras, relacionam-se com a forma que o Estado se apresenta como agente preservador – o que necessariamente implica em agente dominador/colonizador e, com isso, paradoxalmente, disruptor. Isso, pois, a forma como estado quer preservar não preserva: interfere e limita. E a tradição afrorreligiosa só pode ser preservada ao ser vivida livremente, sob o controle da mãe de santo. Tradição para a mãe de santo é, finalmente, movimento, resgate, relação temporal, vivência, sobrevivência, aprendizado, ensinamento, *ngunzo* – por natureza, livre e circulante. Para o Estado, tradição é rigidez, engessamento, camisa de força. É neste sentido que se opõe à (colonial) modernidade e seu progresso. A mãe de santo, todavia, não guarda sua tradição em oposição à modernidade. Pelo contrário, dialoga no que precisa e resiste a ela.

O interesse estatal por trás da preservação (em seus termos) que propõe a terreiros com o tombamento é, todavia, para além da coleta de dividendos políticos – potencializada com o tombamento da Casa Branca – ainda mais abstrato. Conforme indicado pelo Conselho Consultivo do IPHAN, na ata de tombamento do terreiro do Bate Folha baiano (IPHAN, 2003) – consoante ao que venho debatendo – o interesse na preservação daquele Candomblé está alicerçado em uma compreensão própria do IPHAN, e indicada pelo IPHAN, do que vem a ser a “cultura nacional brasileira”. O Conselho Consultivo votou pelo tombamento daquele terreiro, apoiando o parecer do conselheiro Luís Fernando Dias Duarte. Este citava e secundava diferentes pareceres técnico-antropológicos favoráveis ao tombamento, que, como um todo, versavam sobre a importância simbólica do terreiro e do “povo banto”¹²⁸ para a formação do Brasil. Tombar o Bate Folha serviria, assim, para o Conselho Consultivo,

¹²⁸ Venho evitando o termo “povo banto” e suas variações nesta tese, pela razão comentada no início, de que se trata de uma categoria criada pelo colonizador no Brasil. Todavia, reconheço que é um termo de uso corrente, tanto nas Ciências Sociais quanto pelo próprio povo de santo.

como um reconhecimento da história daquele povo (o que significa, em termos mais exatos, dos vários povos por aqui escravizados que falavam línguas do tronco banto) no Brasil e de sua participação – ainda que marginal – na configuração do próprio país. Serviria também como uma espécie de prêmio de consolação, de tentativa de “reparação” às mazelas infligidas pela escravidão.

Luís Fernando Dias Duarte cita Gilberto Velho em seu parecer, lembrando do voto do então já ex-conselheiro do IPHAN:

o Conselheiro Gilberto Velho, ao relatar o processo pioneiro desse tipo, em 1984 [em que foi tombado o terreiro da Casa Branca], sublinhava a importância do acolhimento de um conceito de ‘cultura’ que não se restringisse a herança da civilização de origem européia que constituiu a viga mestra da cultura nacional brasileira, mas que fosse compreendida como ‘um fenômeno abrangente que inclui todas as manifestações materiais e imateriais que expressam as crenças, valores e visões de mundos existentes em uma sociedade’. Nesse sentido, lembrava a oportunidade de ‘reconhecer o candomblé como um sistema religioso fundamental na constituição da identidade de significativas parcelas da sociedade brasileira’. Esse ponto tem sido reiterado nos sucessivos pareceres favoráveis a tombamentos de terreiros de candomblé (IPHAN, 2003, p. 24).

Luís Fernando Dias Duarte lembra também de outro conselheiro, Luiz Phelipe de Carvalho Castro Andrés, que disse

em seu recente parecer relativo ao tombamento do Terreiro do Gantois: ‘Reconhecer a importância e valor destes santuários, que abrigam em sua história toda a diáspora dos povos africanos, é portanto, trabalhar, ainda que de forma modesta, para a sua proteção e assim fazendo, cumprir uma obrigação constitucional de defesa da cultura do país (...)’ (*ibidem*: 24).

Com a ata de tombamento do Bate Folha o Conselho Consultivo confirma/reitera, portanto, textualmente, que não apenas o IPHAN cumpre, tombando terreiros de Candomblé, com seu papel jurídico de “defesa da cultura” brasileira, mas, para além disso, com seu papel burocrático/abstrato de invenção dessa cultura. O Candomblé é, portanto, lido como um significante simbólico de um aspecto da cultura nacional, criada pelo próprio Estado brasileiro por meio do IPHAN. Não se trata, assim, de preservar terreiros ou o Candomblé

como religião, mas de expressar e defender a visão do Estado brasileiro – de suas elites dominantes, portanto – do que é a própria cultura nacional. E esta é, por sua vez, significante de um abstrato projeto de nação. Projeto este que tem o europeísmo como pilar, na compreensão do ex-conselheiro Gilberto Velho secundada pelo Conselho Consultivo do instituto do patrimônio, que atualiza a posição dos modernistas fundadores do antigo SPHAN – visão que não parece levar em conta o fato de que esse europeísmo foi imposto a uma vasta maioria populacional não branca, por meio da violência.

A definição do que é ou não cultura é um campo em disputa, sendo que o Estado, por meio do IPHAN, age deliberadamente para definir/dizer do que se trata, independentemente de qualquer análise socio-antropológica. Alinha, assim, tal qual teorizado por Hall (2010), a própria cultura com a política/poder em um contexto de ampla dominação classista e racial – e de gênero, acrescenta o olhar decolonial.

Pela mesma lógica, o IPHAN, ao tombar um bem, ou registrar uma prática cultural, não protege aquele bem ou prática, mas sua própria versão da história/identidade nacional, que é formadora da versão do Estado sobre a história do Brasil. Está nisto uma sutileza que venho buscando enfatizar: tombar o terreiro não implica em preservar o Candomblé, mas a história nacional conforme versão das elites que detém sua narrativa. Na história nacional, ou história do Estado nacional, os autores e personagens centrais são essas elites dominantes. São suas as glórias que são nacionalizadas (NOGUEIRA, 2017b). Rufer (2016, p. 277) indica que “o Estado-nação se refere a um lugar particular de enunciação. Há um aparato que fala pela nação, que se adjudica a virtude da representação, um paradoxo em termos jurídicos e discursivos”. Não há aqui espaço, portanto, para a autonomia de diferentes grupos sociais, como comunidades candomblecistas. Consequentemente, tampouco há espaço para a preservação de suas tradições e produções culturais em seus próprios termos, pois estes não interessam ao Estado nacional – para isso seria necessária uma outra história (NOGUEIRA, 2017b) – mesmo que candomblecistas venham a ser altas/os funcionárias/os deste Estado.

As antropólogas Mónica Lacarrieu e Soledad Laborde (2018) expressam concordância com esta análise. Acrescentam, ademais, a seguinte observação:

A recente demanda de patrimonialização do Candomblé e da Umbanda no Brasil, do Ministério da Cultura ao IPHAN (...), demanda que já envolveu os líderes de terreiros que solicitam sua inscrição no Patrimônio Cultural Imaterial brasileiro,

manifesta uma reprodução do sentido patrimonial convencional, ao mesmo tempo em que não produz um ‘exercício de ruptura epistemológica’ na linguagem e no campo do Patrimônio Cultural Imaterial (Ponce Ortiz, 2014, p. 3). Ao respeito, cabe assinalar alguns tópicos: 1) o Candomblé e a Umbanda constituem religiões afro que a UNESCO não aprovaria como elementos patrimoniais, justamente por serem religiões; 2) a unificação brasileira de dois tipos de religião afro-brasileira anula outras e produz uma síntese hegemônica avalizada pela ordem e pela verdade relacionada com os processos construídos em e pela patrimonialização; 3) alisa assimetrias, desaparece com preconceitos, aplanando desigualdades e elimina processos históricos complexos de colonialidade. Ou seja, o que a princípio pode significar um avanço para o campo do patrimônio não deixa de reproduzir a ‘colonialidade do poder’ e suas consequências para a América Latina (LACARRIEU e LABORDE, 2018, em tradução livre).

A visão da “cultura nacional brasileira” do IPHAN é demasiado abstrata quando pensada a partir do chão do Candomblé. Mãe Mabeji traduziu isso em uma conversa, quando me falou que não queria jamais comendas ou reconhecimentos estatais de seu terreiro. Ela quer apenas liberdade para tocar seus ritos sem amarras, viver sua tradição sem controle externo. O reconhecimento público-estatal do Candomblé, ou o fato de esta religião significar um aspecto da cultura nacional criada pelo IPHAN, não diz nada para o Candomblé, mas sim para o próprio Estado-nação e seus intérpretes, defensores, entusiastas, gestores – construtores e reprodutores da colonial/modernidade, portanto. Em outras palavras, a vida doméstica de um terreiro não é alterada se o mesmo recebe algum tipo de reconhecimento público – embora seja dificultada no caso de um tombamento e suas restrições de uso do espaço. A política como exercício da vida coletiva, por fim, que interessa à mãe de santo, não é a política do espaço público controlado pelo Estado, mas aquela que se faz na domesticidade, desde dentro do terreiro, pensando na vida coletiva daquele espaço e em meio e junto à sua vizinhança, na linguagem de sua alteridade histórica. A política do espaço público só se torna objeto de seu interesse, no limite, na medida em que se configura como ação sobre o terreiro e afeta o espaço doméstico candomblecista.

Cabe aqui uma ilustração mais do Bate Folha carioca, que muito diz sobre essas lealdades – abstratas ou não – e sobre a filiação coletiva que interessa à mameto Mabeji. Esta não é à nação brasileira, mas à nação candomblecista (lembrando que há aqui dois sentidos para a palavra nação) Congo-Angola, berço brasileiro dos ritos e tradições do Candomblé

Moxicongo. A porta de entrada do barracão do Kupapa Unsaba, após as reformas para a festa de 70 anos do Nsumbu da mãe de santo, traz ilustrada esta dimensão, destacando as bandeiras dos países Angola e Congo (ainda que sejam os Estados-nação pós-coloniais e não antigos reinos africanos). O único símbolo colonial/moderno na porta é a figura de Jesus Cristo – o Lembá do sincretismo forçado do passado. A figura 09, abaixo, mostra a porta do barracão.

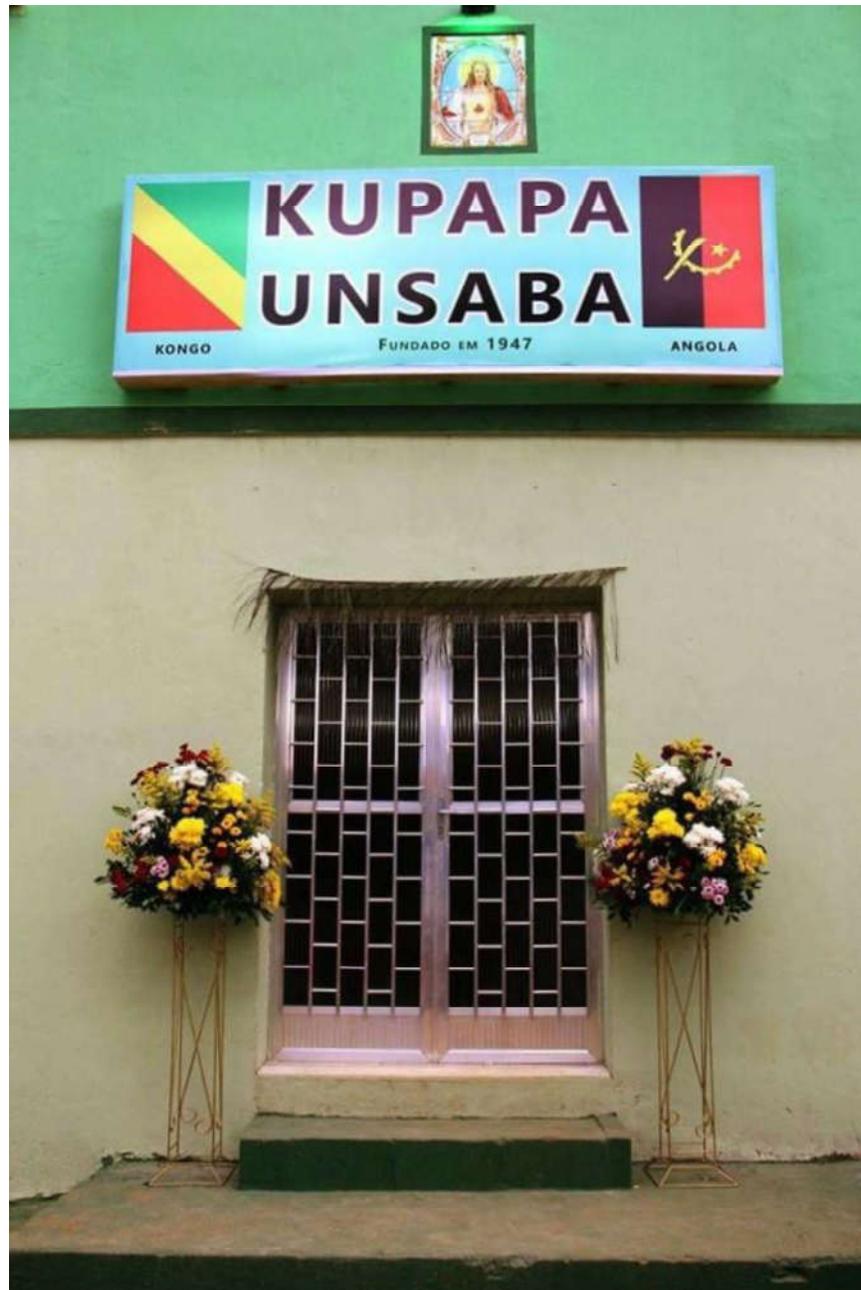


Figura 09: Entrada do barracão do Kupapa Unsaba.
Fonte: dados da pesquisa.

O terreiro de Candomblé não é a África, tampouco o Candomblé é africano. Mas a África mítica, nos termos de Werneck (2005/2008), que povoa os terreiros e embasa as tradições afroreligiosas; essa mesma África que preenche de *ngunzo* o mundo todo; que é capaz de dialogar com os inqüices de cada pessoa do planeta; a mãe África, enfim, que é muito maior do que o continente africano e foi capaz de sobreviver à diáspora e ao holocausto negro; esta África está também presente na periferia do Rio de Janeiro/RJ. Está, para além desta, presente em cada terreiro de Candomblé.

O Estado-nação brasileiro não é, finalmente, uma instituição múltipla ou democrática *strictu sensu*, mas um processo de construção de um sentido particular e imposto de sociabilidades, com uma sociedade nacionalizada (QUIJANO, 2005), ainda que complexa. Uma sociedade marcada pela colonialidade, portanto, em todos os seus sentidos.

5.3 A proteção fundiária e legal do terreiro

Uma segunda questão emerge da avaliação da atitude de mando do instituto do patrimônio e do (não) aceite de mães de santo e suas comunidades candomblecistas a lidar com o mesmo. Trata-se da proteção fundiária dos terreiros, tema sempre inerente ao debate sobre tombamentos de Candomblés pelo IPHAN. A questão já foi tocada nesta tese em capítulos anteriores, mas o debate pode ser aprofundado com outros dados de campo.

O tópico do tombamento como alternativa à proteção fundiária jamais veio à tona nos momentos em que estive no Bate Folha carioca, mas é objeto de constante debate em Brasília/DF junto à militância do Movimento Afroreligioso. Ocorre que o terreno onde se localiza o Kupapa Unsaba é propriedade escriturada da mãe Mabeji, ao passo que terreiros de Candomblé no Distrito Federal – como era o caso da Casa Branca, em Salvador/BA – costumam estar localizados em terrenos invadidos/irregulares (ainda que as/os religiosas/os tenham comprado o imóvel – compraram, no caso, terra grilada). Assim, as mães e/ou os pais de santo e suas comunidades afroreligiosas não têm os títulos cartoriais de propriedade dos imóveis. Justamente por isso, sofrem ameaças de despejo, seja por parte do poder público ou de terceiros, muitas vezes interessados em especular com o terreno e/ou racistas contra as comunidades. Há aqui que se considerar que, mormente, são comunidades de classes sociais empobrecidas, com lideranças igualmente com baixo poder aquisitivo, que não podem, a princípio, comprar terrenos escriturados, geralmente muito caros no Distrito

Federal – o que já se relaciona com questões imobiliárias/habitacionais locais, que transcendem a temática afroreligiosa. Nestes casos, a compreensão das/os afroreligiosas/os é a de que o tombamento dos terreiros é uma alternativa útil à proteção dos Candomblés e um passo para a regularização de seus terrenos. Analogamente, a Casa Branca, ao ser tombada em Salvador/BA, teve o terreno desapropriado dos terceiros que eram seus donos e doado à sua associação civil.

A cientista política Nailah Veleci (2017), que fez pesquisa de campo no Distrito Federal, a partir de um terreiro que sofre com a invasão de suas terras e com ataques por racismo religioso, classifica a utilidade do tombamento como um marco na luta por direitos para as comunidades de terreiro (para a autora, não só aquelas do Distrito Federal, mas pondero que o peso deste marco pode variar entre diferentes comunidades e suas localidades – temáticas imobiliárias/fundiárias são, em muitos aspectos, temáticas locais). Um marco cultural, pela valorização do terreiro e sua tradição como patrimônio cultural. A autora não releva que o tombamento oferece problemas para a autonomia do uso do espaço pela família religiosa. Todavia, em sua interpretação, em um contexto jurídico-social em que terreiros e suas comunidades sofrem constantes violências e são impedidos de praticarem suas religiões em condições de igualdade com outras – a prática do Catolicismo, ou dos vários protestantismos, é socio-juridicamente aceita e facilitada, ao passo que sobre o Candomblé sempre pesaram diversos impedimentos jurídicos, mesmo após a Constituição de 1988, que reforça o princípio do direito ao livre credo – a busca pelo tombamento e proteção patrimonial pelo IPHAN operaria como um instrumento de defesa da afroreligiosidade.

O argumento é sólido e já o ouvi manifestado em diferentes círculos de militantes afroreligiosas/os no Distrito Federal. Ainda assim, não é unanimidade. Em minha experiência de pesquisa, coletei um dado contrário: comentando sobre um eventual tombamento de suas casas, de forma muito sintetizada e em suas próprias palavras, candomblecistas brasileiros que são militantes afroreligiosas me indicaram que o que pleiteiam do Estado é “regularização, não tombamento”¹²⁹. Ou seja, não seria o tombamento do terreiro e a valorização cultural por parte do Estado o que essas religiosas realmente querem, justamente porque isso traz junto o mando do IPHAN, mas sim a escritura de

¹²⁹ Coletei essa informação no primeiro semestre de 2018, durante uma reunião de estudos do grupo Calundu (as reuniões de estudos são abertas ao público). Evito apontar o nome das candomblecistas, ainda que tenham falado abertamente sobre o assunto, para proteger suas identidades e terreiro, localizado em área irregular.

propriedade do imóvel. As mesmas religiosas se declararam abertas ao tombamento apenas quando associado a um caminho mais viável para a garantia dessa posse definitiva da terra.

Esta questão não deve ser pormenorizada e afeta fortemente a relação entre Candomblés e o IPHAN. Com efeito, acompanhei junto à família de santo de mãe Lídia de Oxum os debates que antecederam o lançamento, em 2012, de livro com o inventário dos terreiros do Distrito Federal e entorno, produzido pelo IPHAN (IPHAN, 2012). Na época, diferentes afroreligiosos, de diferentes casas – em entendimento que se aproxima àquele da mameto Mabeji – viam com insegurança o fato de terem os endereços e outras informações de seus terreiros publicadas no documento, justamente por temerem o despejo pelo Estado (reitero que muitos terreiros se localizam em terras públicas invadidas) e desconfiarem de que o mesmo não usaria as informações de forma a lhes proteger ou valorizar.

Ademais do despejo, as/os afroreligiosas/os temiam sofrer ataques violentos contra suas casas (contra as edificações), fato comum no Distrito Federal. Com efeito a cientista social Ariadne Basílio de Oliveira (2018) aponta cinco casos de ataques violentos a terreiros de Candomblé só no ano de 2015, motivados por racismo religioso, indicando, ainda, haver subnotificação dos casos e que a Fundação Cultural Palmares tem o registro de vinte e sete violações no mesmo ano. Ou seja, uma média de mais de dois ataques por mês. Neste cenário, por mais que as comunidades de terreiro não estejam escondidas, tampouco querem divulgar seus endereços e facilitar a vida de seus agressores.

Em 2018, trabalho semelhante – e de certa forma redundante – de inventário/mapeamento foi desenvolvido e apresentado pela Fundação Cultural Palmares, em parceria com a UnB e com o Governo do Distrito Federal (GDF) (PALMARES, 2018). Estive na cerimônia de lançamento, realizada em três de maio no Museu Nacional, acompanhando mãe Lídia de Oxum e integrantes do grupo Calundu. Nesta, vimos uma grande festa, com um articulado presidente da Fundação Cultural Palmares agradecendo à Deputada Federal Érika Kokay pelo financiamento do mapeamento, via emenda parlamentar. E vimos o então Governador do Distrito Federal Rodrigo Rollemberg fazer um eloquente discurso, afirmando que o mapeamento seria um primeiro passo para a articulação de políticas públicas e regularização fundiária das terras dos terreiros. O professor Rafael Sânzio, da Geografia da UnB, que coordenou o trabalho de pesquisa por trás da publicação, igualmente falou e explicou que o mapeamento foi realizado como meio – mapas, com efeito,

são sempre um meio para algo e jamais um fim em si mesmos – para mostrar as casas e demandar por políticas de reparação ao racismo religioso.

A figura 10, abaixo, mostra a mesa formada por representantes do Estado, da UnB e das religiões afro-brasileiras, durante o lançamento do mapeamento. Destaque para a Deputada Érica Kokay, que no momento da foto tinha a fala – e para a mãe de santo, à direita do campo de visão fotografado, sentada em cadeira desconfortável (banco improvisado, sem encosto) em meio às/aos representantes do Estado, todas/os em cadeiras melhores.



Figura 10: Apresentação do Mapeamento de Terreiros do DF e Entorno
Fonte: dados da pesquisa

Minha avaliação sobre este segundo mapeamento de terreiros do DF é a de que o trabalho foi visto com menos desconfiança pelas comunidades afrorreligiosas da unidade federativa – inclusive pela família de santo de mãe Lídia de Oxum – mesmo que, conforme informado no evento de lançamento e a exemplo do inventário anterior, diferentes comunidades de terreiro tenham se recusado a participar e divulgar seus dados e endereços. A menor desconfiança, não obstante, possivelmente se deve ao fato de haver afrorreligiosas/os e acadêmicos envolvidos com o Estado nos trabalhos de mapeamento, que parecem ter dado mais peso à promessa do GDF de atendimento às demandas por políticas

públicas e regularização fundiária dos espaços das comunidades de terreiro – *i.e.*, por parte da Fundação Cultural Palmares, o trabalho foi coordenado pela mãe de santo Baiana, cujo terreiro, que se localiza na região do Paranoá/DF, é um dos que foram atacados em 2015, tendo sido incendiado e posteriormente reconstruído

Promessas de políticos, não obstante, são lugar comum no Brasil, mas seu descumprimento também é comum e jamais inesperado. Ou seja, as comunidades afroreligiosas deram um voto de confiança ao GDF, o que não implica que seus terreiros estejam sendo mais valorizados nesta região do Brasil. Com efeito, Rodrigo Rollemberg terminou seu mandato sem ter regularizado o terreno de nenhum terreiro afroreligioso, ficando a tarefa a seus sucessores – que não necessariamente tem compromisso assumido em executá-la.

Ainda sobre este ponto, noto que a doação de terrenos por parte do Estado para instituições religiosas não é inédita no planalto central e nem socialmente questionável: várias igrejas católicas estão construídas em Brasília em terreno doado pelo Estado, inclusive a Catedral Nacional, que é um edifício que foi, ademais, construído com dinheiro público durante a construção da cidade, é tombado pelo IPHAN e é um cartão postal importante da capital federal. Outro exemplo é a Ermida Dom Bosco, em cuja vizinhança e terreno contíguo há um mosteiro e um centro de convenções, que é explorado comercialmente e gera receitas ao Catolicismo. Doar imóveis a religiões por entender nisso um fim socialmente justificável/útil não é, portanto, um problema no Distrito Federal. A questão que se põe é sobre qual religião o Estado admite/opta por beneficiar.

Em nossas conversas, Cunha Paz me relatou que trabalhos de mapeamentos de terreiros realizados na Bahia, a exemplo do que se propagandeou em Brasília/DF, efetivamente foram usados para demarcar espaços/terrenos e sustentar a regularização fundiária. Nilo Nogueira também me indicou em conversa que a SEPPIR, durante os governos Lula e Dilma, era grande apoiadora desses trabalhos. Em Salvador/BA, segundo Cunha Paz, o que foi feito foi buscar-se, a partir do mapeamento, a exata localização dos terreiros, georreferenciada. Com esta, a verificação dos títulos de propriedade da terra. A partir disso, desapropriações e/ou cessões podiam ser realizadas em benefício das comunidades afroreligiosas, sem que isso implicasse necessariamente em tombamentos pelo IPHAN ou pelos governos locais (Estado e municípios).

Os tombamentos do IPHAN, cabe dizer, ainda que seja esta uma instituição federal, não têm impacto, tampouco, na alteração de legislações locais sobre o uso da terra, tampouco sobre questões diretamente relativas à propriedade do imóvel. Tombamento não é desapropriação ou nada parecido. Trata-se apenas, no limite, da proteção pelo Estado de um imóvel em seu aspecto físico e de sua destinação a um dado fim, o que não ocorre sem respeito às regras do próprio Estado – *i.e.* o IPHAN não poderia tomar uma edificação construída dentro de uma Área de Preservação Permanente invadida, pois a legislação ambiental brasileira já protege esses locais como áreas de natureza intacta. Para terreiros afroreligiosos, nesse sentido, com a questão da atitude de mando à parte, o tombamento poderia hipoteticamente interessar pela garantia de que determinada construção não poderá ser usada para nada além do uso já feito por sua família de santo, para rituais/vivências afroreligiosas. O que também limita que governos locais desconstruam terreiros – algo desejado em cenários como o do Distrito Federal, em que frequentemente as comunidades afroreligiosas não possuem nenhuma garantia legal sobre os imóveis. O fim de problemas fundiários para uma comunidade, ainda assim, apenas se dará com a escritura do imóvel, algo que foi facilitado pelo IPHAN, em concerto com governos locais, nos casos como o da Casa Branca, em que o terreiro tombado estava localizado em um terreno que não pertencia à família de santo. Cabe ponderar, todavia, conforme Cunha Paz, que o IPHAN, mesmo tendo intermediado/facilitado, colocou sempre como condição para a conclusão do processo de tombamento de um terreiro que a situação fundiária fosse resolvida entre governo local e comunidade afroreligiosa – exatamente como ocorreu com a Casa Branca. Ou seja, não impôs ao governo local a desapropriação, até por não ter poder para isso.

Para além da contribuição à regularização fundiária do terreiro, a questão do tombamento também surge ao debatermos a sucessão religiosa dos Candomblés. Mameto Mabeji – conforme indiquei no capítulo anterior – possui um acordo com sua família de sangue, que recebe sua mais profunda confiança, de que após seu falecimento o terreiro será mantido intocado e será controlado por quem “o santo” indicar. Trata-se, conforme a religiosa, de “espaço sagrado”, que “não pode ser mexido”. Com efeito, parte da desconfiança que mostra no tombamento advém de sua percepção de que o Estado não entende este aspecto do sagrado afroreligioso, que é algo tão comum e importante para a sua família de sangue. Este tipo de relação familiar, contudo, não é sempre verificada. Pelo contrário, inúmeros são os casos de famílias biológicas que fecham casas calunduzeiras

depois da morte de suas mães ou pais de santo, justamente por não quererem levar adiante a prática religiosa – a despeito das famílias de santo que se reúnem nos locais – e quererem usar os espaços dos terreiros para outros fins, ou mesmo vendê-los.

O encerramento das atividades de um terreiro – e mesmo a mudança de endereço de uma família religiosa – sempre gera comoção entre afroreligiosas/os. Com isso, não é incomum no Movimento Afroreligioso que ativistas defendam o tombamento de terreiros como alternativa para se dificultar o fechamento ou fatiamento das casas – sobretudo as mais tradicionais – por famílias de sangue de mães/pais de santo após seus falecimentos. A própria mãe Mabeji me indicou considerar que esta seja uma solução favorável à afroreligiosidade. Para as/os militantes, este é um debate intensificado com a percepção/sensação¹³⁰ recente de que inúmeros familiares de sangue de lideranças afroreligiosas famosas converteram-se a religiões neopentecostais, que demonizam os terreiros de suas famílias. Estas pessoas seriam as primeiras a defenderem o fechamento das casas afroreligiosas, algo que pode ser evitado com o tombamento.

Cunha Paz, com efeito, me contou ser este o caso específico de um terreiro tombado no estado do Maranhão. Após o falecimento de sua mãe de santo, seu filho e herdeiro do imóvel, que é protestante neopentecostal, fechou a casa e tentou vendê-la ou usá-la de variadas formas que lhe trouxessem retorno financeiro. Não obteve sucesso justamente por ser o terreiro tombado (o tombamento foi feito por instituições locais de proteção ao patrimônio e não envolve o IPHAN). Finalmente, foi aconselhado a repensar essa situação, pois a única forma de que obteria algum dividendo com o imóvel seria mantendo-o em funcionamento como terreiro. Assim, as atividades afroreligiosas foram retomadas. Cunha Paz me indicou que houve mudança de forma calunzeira para uma que agradava mais o dono do imóvel, mas o espaço e seu simbolismo local não se perderam.

Reitero que a posse do título de propriedade do terreiro, como indicou Hita (2014), é um componente intrínseco da matriarcalidade de uma mãe de santo. Essas mulheres não estão dispostas a compartilhar o controle do espaço com o IPHAN a partir do tombamento e resistem ao mesmo, algo facilitado caso já tenham a escritura. Na ausência desta, todavia, o tombamento se apresenta como meio para consegui-la e como alternativa efetiva para a

¹³⁰ Falo aqui em percepção e sensação, pois efetivamente as/os militantes (grupo do qual faço parte) nunca me falaram em números de terreiros fechados, ou em estatísticas específicas sobre a conversão de familiares de mães ou pais de santo ao neopentecostalismo – tampouco tenho conhecimento de que este dado exato exista. Este, todavia, não é um número considerado relevante. O fechamento de uma única casa neste contexto é traumático o suficiente para a questão ser percebida/sentida como um grande problema.

preservação do espaço, pela garantia de que o local não poderá ser utilizado para outros fins. Muda-se, contudo, as permissões e possibilidades de uso do espaço. A percepção sobre o tombamento também varia entre religiosas e IPHAN: a preservação patrimonial, que é cultural para o IPHAN, é entendida como fundiária pela mãe de santo. Na compreensão afroreligiosa, subverte-se o papel político e a razão de ser do instituto do patrimônio.

5.4 O *ngunzo* para além do tombamento

Mando, desmando, controle e questões fundiárias à parte, apresento neste item final, a título de conclusão deste capítulo e já me encaminhando para o fim da tese, dois casos que mostram que o dinamismo do Candomblé e suas comunidades, mesmo que cerceado pelo IPHAN via tombamento de terreiros, não cessa. Debatu, também, um terceiro caso que, porém, não se refere a uma comunidade candomblecista, mas minera.

O primeiro caso de interesse é o da própria “casa mãe” Bate Folha baiano. Durante os festejos de 100 anos da casa fui surpreendido várias vezes pela informação, constantemente reiterada, ainda que possivelmente exagerada, de que a festa de Mam’etu Bamburucema ocorreria da exata mesma forma que sempre fora desde a fundação do terreiro. Isso seria inclusive um dos atrativos do fato de se realizar celebrações em terreiros tombados. Assim, para além do selo dos Correios alusivo aos 100 anos do terreiro, das paredes pintadas conforme eram em 1916, da estética dos ornamentos, das arquibancadas separando homens e mulheres, etc., a comida servida aos visitantes era também a mesma de 100 anos antes daquele dia; as roupas de baiana utilizadas pelas rodantes e *makotas* e os ternos usados pelos ogans lembravam o conservadorismo dos tempos iniciais do Candomblé de vô Bernardino Bate Folha; e outros vários detalhes mais, que remetiam aquela festa a um Candomblé do passado.

Todavia, a comunidade do terreiro e a forma como o modo de vida afroreligioso é por ela praticado não são mais os mesmos de 100 anos atrás. Uma diferença central, em particular, exemplifica a mudança que o tempo trouxe, que é a liderança da casa estar nas mãos de um ogan, que a divide com a mãe pequena do terreiro. Isso implica que o Candomblé do pai de santo Bernardino Bate Folha é tombado, que a estética patrimonial do terreiro daquele grande afroreligioso é preservada, mas a comunidade que dá sentido ao local não mais se comporta da mesma forma que no tempo do meu bisavô de santo,

sobretudo, por não existir mais um pai de santo. E isso, naquele local, não implica em desrespeito às tradições candomblecistas, sobretudo porque a regência da casa foi entregue ao ogan por Mam'etu Bamburucema, a inquite dona do terreiro, que baliza, a princípio, o sentido da sempre dinâmica tradição. E o ogan divide a liderança com a mãe pequena por saber que diversos rituais não podem ser tocados por ele sozinho, como poderiam pelo pai de santo. Significa, por outro lado, que a comunidade se recriou e incorporou as mudanças que o tempo – sempre relacional – lhe trouxe e sobrevive dinamicamente no presente, para além de qualquer lembrança do passado. Aliás, pelos diferentes Candomblés que seguem a tradição Moxicongo por que passei, aquele é o único em que há a tradição na casa de se saudar Tat'etu Ktembu (o tempo) primeiro por todas/os as/os visitantes, ao entrarem no terreiro. Se as mudanças na tradição ocorrem com ou sem maior interesse por parte do IPHAN não se sabe, mas ocorrem para além de qualquer limite oficial que o instituto possa impor. Por certo, ocorrem sem rejeição por outras comunidades de terreiro, que seguem prestigiando o Manso Banduquenquê como a grande e importante casa matriz da tradição Moxicongo.

O segundo caso mostra que os limites da burocracia e do tombamento são incapazes de manter inalterada mesmo a aparência visual dos terreiros. Ao chegar em Salvador/BA para a festa de 100 anos do Bate Folha, encontrei na cidade um ambiente de revolta contra o IPHAN por parte de afroreligiosos e do Movimento Negro local. Uma árvore sagrada, um Iroko centenário (que é considerado, justamente e conforme já debati anteriormente, o orixá do tempo para o Candomblé Ketu), havia caído no terreiro tombado Alaketu. Em sua queda, o Iroko derrubou uma casa vizinha, matando uma moradora idosa que estava dentro do imóvel naquele momento. Raivosa com este acontecimento, a vizinhança (supostamente cristã evangélica) do Candomblé o incendiou, uma semana depois (ver também CORREIO 24 HORAS, 2016). Fortuitamente, o terreiro sofreu poucos danos.

Embora o IPHAN não tenha iniciado o incêndio, a revolta com o instituto se deu pelo fato de que a comunidade do Alaketu lhe havia solicitado meses antes o corte da árvore, que estava condenada e seria substituída pelas/os religiosas/os por outra mais jovem. A própria mãe de santo da casa, mãe Olga do Alaketu, havia consentido com a substituição da árvore – o que necessariamente implica que, em seu diálogo e conexão com suas divindades, era a sua interpretação de que aquele Iroko já tinha vivido o tempo dele. O tempo, assim, certamente continuaria seu sentido, mas já não mais vivo na mesma árvore sagrada. O

técnico do IPHAN que analisou o pedido, não obstante, negou inicialmente a solicitação e o instituto já tardava meses em dar o resultado do processo que abriu internamente para decidir se aceitava ou não cortar o Iroko. O orixá, contudo, não esperou a decisão do instituto, escolheu sua própria hora de morrer – conforme havia previsto a comunidade do terreiro e sua iyalorixá – e a árvore caiu sem autorização do IPHAN.

Comentando sobre este mesmo caso e o longo tempo de resposta do IPHAN, e refletindo sobre a agonia que lhe seria ter que lidar com a mesma situação – e papelada, burocracia, intermináveis comunicações sem solução prática alguma, abertura e acompanhamento de processo, interferência externa em algo que tradicionalmente é parte de seu controle, etc. – em seu terreiro, mãe Mabeji me disse, com veemente reprovação, o seguinte:

Se você tem uma coisa assim, eu acho que tem que ir logo! Para cortar, é uma árvore centenária. Mas não, demorou três meses e deixa a árvore cair na casa e mata a pessoa. Olha que transtorno! Não... Eles são muito devagar, quase parando. Assim é melhor a gente mesmo, porque a gente ajunta, não tem dinheiro, a gente ajunta e “vamo, meu filho, vamo, me ajuda aqui, cada um dá um tanto, vamo suspender isso aqui”, “vamos fazer”, “vamos pintar”, né? Tudo mundo dá o que precisar, né?

Para além da dimensão apontada por mãe Mabeji, noto que o caso do Iroko do Alaketu exemplifica em detalhes a ficcionalidade do Estado – e do IPHAN – e, para além dela, a ficção criada por atores que encarnam o Estado buscando torná-lo concreto. Esta, neste caso, é a ideia de que a proteção gerada por um tombamento é de fato efetiva, que o local passa a ser imutável pelo próprio tempo – ainda que o tempo colonial/moderno possa ser pausado/suspenso pela ação do IPHAN, o tempo relacional afroreligioso não pode – e que o terreiro ao ser tombado estará, automaticamente, em melhores condições do que estava antes. Não só o Alaketu não logrou desfrutar de melhores condições e amparo para cortar seu Iroko, quanto ficou mais vulnerável com o impedimento do corte e foi atacado por sua vizinhança – em outras situações aliada de Candomblés e Calundus coloniais – quando a divindade, como previsto pela comunidade, morreu. A morte, aliás, não é nenhum drama para as comunidades de terreiro, sendo, pelo contrário, parte da vida, e a ideia de que o Iroko jamais morreria (jamais seria cortado, portanto) é absurda para a afroreligiosidade.

Quando o Estado produz uma promessa de algo que não acontece, como a proteção dos terreiros tombados, isso é também uma ficção. O Estado é uma abstração que existe produzindo sua própria ficção e isso termina por ser vivido em alguma dimensão, ainda que a da ausência/inação ou da catástrofe – o caso do Iroko é bem específico na exemplificação dessas duas. A ficção é, finalmente, a de que o terreiro será protegido pelo tombamento, mas na verdade essa foi uma promessa falsa, que gerou como consequência justamente o contrário: uma agressão grave.

O terceiro caso se refere à Casa das Minas, de São Luís do Maranhão. Terreiro de Tambor de Mina, religião afro-maranhense que cultuava voduns como divindades centrais, a Casa das Minas funcionou até 2015, quando faleceu, aos 89 anos, sua última rodante (*vodunsi*), a religiosa Dona Deni. Único terreiro de sua tradição, a Casa das Minas não deixou “casas filhas”, muito embora outras comunidades afroreligiosas pratiquem outras formas de Tambor de Mina no Maranhão (SARAIVA, 2017). O terreiro foi tombado em 2005, sendo o primeiro templo afroreligioso tombado pelo IPHAN fora da Bahia (CUNHA PAZ, 2017).

Com a morte da *vodunsi* Dona Deni, contudo, o terreiro perdeu sua razão de ser como casa de uma comunidade religiosa, ainda que o local siga preservado e prestigiado pelo IPHAN como espaço físico – e siga tendo sentido afroreligioso para a cultura popular de São Luís/MA (SARAIVA, 2018). Embora a preservação do espaço possa ser de grande interesse de diferentes afroreligiosas/os por todo o Brasil, justamente pela história que representa, possivelmente a Casa das Minas é hoje o exemplo mais emblemático de museu afroreligioso, de ícone de uma religião do passado que já não mais existe¹³¹. E, para as/os afroreligiosas/os, não são os espaços vazios que têm sentido de ser, mas o modo de vida comunitário-religioso, com seus rituais e divindades africanas. Neste sentido, a Casa das Minas, embora permanecerá sempre como um marco e como um local de interesse, deve ser entendida em outros termos, diferentes do que a casa de uma comunidade de terreiro. Esta, com efeito, já não mais existe¹³², embora a edificação do terreiro siga em pé. E sempre foi sua comunidade que significou o local, jamais o contrário.

Tombar ou registrar terreiros e suas religiões pode ser um ato inclusivo e progressista por parte do IPHAN, nos termos do Estado-nação colonial/moderno. Mas, para além do

¹³¹ O Tambor de Mina segue vivo como religião, mas não a tradição específica da Casa das Minas. Esta terminou com o falecimento da mãe de santo Dona Deni.

¹³² Cabe notar que não existe como grupo de pessoas, que é a base de uma comunidade de terreiro. Mas há ainda voduns assentados no terreiro, que são cuidados por afroreligiosas/os. E a contínua vida dos santos é, sim, a contínua vida – ainda que em outros termos – da Casa das Minas.

espaço físico ou da abstração do registro do bem cultural imaterial, é o modo de vida comunitário afroreligioso, a tradição afroreligiosa, que dá sentido à comunidade de terreiro. É o *ngunzo* que permeia tudo o que ocorre nesses espaços e que orienta as ações das/dos afroreligiosas/os. Igualmente, é o que mantém a comunidade viva. E o *ngunzo* segue seus próprios caminhos, independentemente do que planeje, documente, formalize, solidifique ou colonize a burocracia pública brasileira.

FECHANDO OS TRABALHOS: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Persegui nesta tese o objetivo de mostrar como, a partir da percepção das mães de santo, o IPHAN é significado pelas comunidades de terreiro. Para tanto, comecei por fazer um longo recorrido histórico pela formação da afrorreligiosidade no Brasil, desde a chegada dos primeiros africanos escravizados e estruturação dos primeiros Calundus coloniais. Àquela época os primeiros povos a chegarem escravizados eram de origem centro-africana. Esses, no Brasil, compartilharam cativeiro com indígenas originários desta região do planeta, com os quais aprenderam os segredos da terra e da fauna locais, necessários para a refundação de suas práticas afrorreligiosas.

O ambiente colonial foi desafiante para as/os negras/os escravizadas/os, que foram sujeitadas/os a todo tipo de violência e imposição por parte da coroa portuguesa, ao que tiveram que se adaptar – o que também implicou em um sincretismo afrorreligioso forçado com o Catolicismo daquela época. Parcela da população escravizada com mais condições de ressignificar, manter e ensinar tradições africanas no Brasil, mulheres assumiram um lugar de protagonismo nesse processo, que potencializou a relevância de um papel religioso já milenar na África: o de mãe de santo.

Ao recorrido histórico segui o texto apresentando essas mulheres. Indiquei que mães de santo se tornaram no Brasil líderes comunitárias de grande importância e passaram a, por meio de sua tradição afrorreligiosa, ocupar um papel social de destaque não apenas como guardiãs, intérpretes e condutoras de um modo de vida particular, mas como lideranças locais, com um papel de coesão social e estruturação de sociabilidades rompidas pela violência colonial. No presente, em que segue a mesma violência colonial na modernidade – ou seja, em um contexto marcado pela colonialidade – essas mulheres seguem exercendo esses papéis, nas periferias urbanas, por meio de seus Candomblés e demais religiões afro-brasileiras. Mãe Mabeji, em seu icônico Candomblé do Bate Folha carioca é um notável exemplo dessa história.

No que tange à fundação e modernização do Estado, e construção de um projeto de nação no Brasil, revisei bibliografia que indica que as elites dominantes locais optaram por seguir com uma leitura europeísta/eurocêntrica do sentido da história, enfatizando a herança portuguesa colonial como o que havia de mais característico do Brasil. Uma identidade nacional foi criada nesse processo. Tradições nacionais foram inventadas. O racismo,

estruturante da formação do país, foi negado. Em seu lugar, foi criado o mito da democracia racial. E esta narrativa nacional criada foi, a partir da década de 1930, concretamente ilustrada, sobretudo, por meio de edifícios símbolos que passaram a ser tombados como patrimônio nacional pelo IPHAN.

Terreiros afrorreligiosos passaram a ser pensados como passíveis de inserção dentre esses edifícios símbolos apenas a partir de 1984, com o tombamento da Casa Branca. Mas isso ocorreu por interesse político populista específico do então minguante governo militar. Ainda que representem, simbolicamente, a história de resistência do povo negro escravizado no Brasil e toda a sua força, não foram originalmente entendidos como representativos da brasilidade inventada, justamente por seu caráter negro/afro-brasileiro. E mesmo após a década de 1980, terreiros não foram amplamente tombados como patrimônio nacional. Jamais foi criado um movimento estatal de reconhecimento do valor desses espaços e de tudo o que significam e envolvem, nem mesmo durante os anos progressistas dos governos Lula e Dilma, em que afrorreligiosas/os estiveram próximos ao Estado, que buscou ouvir suas demandas e articular políticas públicas que lhes valorizassem – e, ademais, auxiliasse a mitigar o racismo no Brasil. Até o presente, contudo, apenas 11 templos afrorreligiosos, no total, foram tombados pelo IPHAN. Nenhum durante os anos de trabalho do GTIT.

Pude observar, finalmente, a partir desse recorrido teórico-bibliográfico e de pesquisa de campo, que para a percepção das mães de santo – em particular da mameto Mabeji – sobre o IPHAN e sobre esta estatalidade excludente que representa, ainda colonizadora, o não tombamento de terreiros não é um problema. Pelo contrário, a inclusão dos templos na lista de patrimônios acautelados pelo instituto do patrimônio implicaria em sua usurpação pela instituição, posto que a mesma passaria a interferir no controle do espaço, impondo limites a seu uso e, com isso, na dinâmica da tradição da casa. A mãe de santo significa o IPHAN da pior maneira, entendendo-o, junto ao Estado, como uma organização que, por meio do tombamento, interfere em sua autonomia sobre o terreiro – o que implica, igualmente, em limitar sua autonomia como guardiã máxima de sua tradição afrorreligiosa. Esta interferência caracteriza o que passei a chamar ao longo do texto de atitude de mando. A esta, mãe Mabeji responde: “na minha casa mando eu”.

O tombamento do terreiro, para mãe Mabeji, ademais, implica em complicar o processo sucessório e hereditário da casa, tanto como local de culto quanto de morada de sua família de sangue. A religiosa enxerga diferentes situações e possibilidades no que tange à

propriedade do imóvel, que é, como um todo, dividido entre os inquices e seus herdeiros. Sua família de sangue é iniciada no Candomblé e é sua aliada na continuidade da tradição do Kupapa Unsaba, pelo que, sempre saberá o que fazer com o terreiro. O IPHAN é representante do Estado e das elites que o controlam, que marginalizaram o povo negro e o povo de santo. Assim, a mãe de santo desconfia de suas intenções, tanto no presente, quanto sobre o que ocorrerá após sua morte. Além de não ter nenhum interesse em dialogar com uma burocracia pública que nunca foi sua aliada ou de seus antepassados.

O conflito entre o mando da mãe de santo ou o mando do IPHAN, em minha leitura, apresenta mais do que uma breve contenda sobre o controle físico do espaço do terreiro. Há outra disputa muito mais sutil, abstrata e profunda, sobre a ideia de preservação e, com ela, sobre narrativas que significam o espaço e seu valor. Por um lado, há a compreensão sócio-política do IPHAN, embasada em uma noção linear de tempo e história pela qual se pauta o Estado brasileiro e que orienta o discurso oficial sobre a nação. Assim, para o IPHAN, preservar o terreiro – a edificação – é mantê-lo inalterado, rígido, como se fora um museu aberto. Um símbolo do passado brasileiro. Para o IPHAN, a comunidade do terreiro segue dinâmica, mas sua tradição, por mais que se confunda, pode ser destacada da edificação e, inclusive, registrada, como texto. O terreiro assim tombado deve ser mantido inalterado, tal qual outros edifícios tombados, para que não perca seu valor como monumento e siga representando/simbolizando o passado.

Para a mãe de santo, sua tradição não é representativa ou simbólica de nada, mas vivida. O que ocorre em seu terreiro não é reminiscência de um passado, mas um modo de vida com raízes ancestrais, construído no passado e constantemente atualizado ao presente, sempre em relação com este passado – o tempo aqui não é linear, mas relacional. E este modo de vida envolve valores, crenças e experiências, etc., que se desenvolvem e não podem ser destacadas do espaço do terreiro, constantemente atualizado à vivência. Tombar o terreiro, na percepção da mãe de santo, é, assim, atrapalhar este processo, esta dinâmica. É trazer para dentro do terreiro amarras e limites à autodeterminação da comunidade, processo que ela lidera. É, portanto, limitar sua autonomia.

Para além desses aprendizados com as mães de santo e, particularmente, com mãe Mabeji, observei haver também para candomblecistas outras formas de se interpretar a temática do tombamento patrimonial, que surgem de contextos com problemas fundiários específicos. Mães de santo são sábias capazes de realizar uma aguda leitura de sua realidade

e contexto. Neste sentido, ao passo que a percepção da mãe Mabeji é representativa de uma postura generalizada de desconfiança e desinteresse do povo de santo pelo Estado, há também casos em que o tombamento é visto como uma ferramenta útil na contínua (re)existência da afrorreligiosidade. A atitude de mando do IPHAN e suas consequências continuam sendo preocupantes, mas são entendidas como aceitáveis quando está em jogo a possibilidade de fechamento dos terreiros. Levantei ser esta uma compreensão frequente no Distrito Federal, com suas complexas questões fundiárias/imobiliárias. O que buscam afrorreligiosas/os, no limite, é seguir exercendo sua afrorreligiosidade – tradição, crença, modo de vida, etc. – e, para isso, é preciso cuidadosa leitura de seu contexto e grande capacidade de adaptação. Ademais da própria tradição afrorreligiosa no Brasil, é o exercício desta inteligência vivencial o grande traço característico das mães de santo.

Como finalização desta tese – que busquei sintetizar comentando neste capítulo de fechamento e considerações finais – cabe dizer que o texto que apresentei, ao longo de suas várias páginas, expõe um aprendizado e uma interpretação. Resume, didática e textualmente minha leitura sobre a forma como aquelas senhoras – e em particular mãe Mabeji – significam o IPHAN e, com ele, o Estado. Mas, para fazer justiça ao aprendizado que a experiência desta pesquisa me trouxe, devo apontar que nenhum texto será jamais capaz de englobar a percepção de uma mãe de santo. O esforço feito com esta tese foi o de buscar dar um sentido sociológico a uma leitura sobre esse perceber, mas, assim como nenhuma narrativa sociológica substitui um fenômeno social estudado, esta tese não substitui a experiência de uma prosa com uma mãe de santo. Ouvir dessas senhoras suas próprias palavras sobre o problema aqui articulado é, assim, uma experiência de vida que o texto jamais pretendeu ser capaz de suprir.

Por ser esta tese uma interpretação autoral, faz sentido esperar que outras teses com temáticas e problemas semelhantes, realizadas por outros/as pesquisadores/as, junto a outras mães de santo, possam apresentar resultados diferentes. Isso seria positivo, ainda assim, como forma de se ampliar o conhecimento sociológico sobre essas senhoras e sobre a afrorreligiosidade. Também, como meio para se formar novos sociólogos sensibilizados, tal como fui, pela experiência de se fazer pesquisa próximos do *ngunzo* das grandes mães das comunidades candomblecistas no Brasil. E se a Sociologia pode ser mobilizada como disciplina meio para se evidenciar o profundo valor daquelas senhoras, a mesma pode

também crescer com mais pessoas/profissionais tocados por experiências de pesquisa e vida tão transformadoras.

Mães de santo e seu *ngunzo*, como afirmei anteriormente, a partir de revisão bibliográfica, existem desde muito antes do Estado brasileiro – ou do Estado-nação colonial/moderno como projeto político idealizado por elites dominantes – e suas instituições. Seguem vivas no presente e, mesmo em um cenário em que pais de santo se multiplicam, não dão sinais de estarem em extinção. Não cabe à Sociologia, no que tange a isso, fazer futurologia e prever se seu tempo está no fim ou não.

Este exercício, entretanto, pode ser feito por comunidades de terreiro e respostas podem ser buscadas junto às/aos próprias/os guardiãs/ães de suas tradições. Assim, já no momento em que caminhava para o término da escrita desta tese, perguntei a Pai Guiné de Aruanda se algum dia as mães de santo deixariam de existir. Sem muita surpresa, o mentor espiritual de minha família de santo respondeu que não. Que “sem mãe não há filho”, pois “homem não tem filho”. E que mesmo que eventualmente venham a haver terreiros que “toquem Candomblé” sem mulheres, o “Candomblé só existe com mães de santo”.

As palavras de Pai Guiné precisam sempre ser interpretadas com a consciência de que ele é uma entidade espiritual. Um ancião, em todos os sentidos desta palavra. Desta forma, suas palavras curtas sempre possuem um sentido mais profundo do que o literal. Não lhe cabe, como tampouco objetiva a afrorreligiosidade, prever o futuro do planeta. Sua preocupação é com o presente e as necessidades que este traz. Assim, entendo de sua resposta que o *ngunzo* das mães de santo segue forte, vivo, presente, marcante, independentemente da situação burocrática de seus terreiros, e que essas senhoras seguem bem instrumentadas para resistir às adversidades que o tempo reiteradamente vem lhes trazendo no Brasil. Essa força não se esvaiu até agora e não há movimento burocrático – seja do IPHAN ou outra instituição – ou cósmico que esteja lhe dirimindo.

Mais do que isso, sendo as mães as únicas capazes de darem a vida a um filho ou filha, sendo as mães, portanto, forças da criação, o Candomblé – e junto a ele toda a afrorreligiosidade – não pode existir sem suas mães de santo, mesmo que o tempo – sempre relacional, sempre Ktembu – traga aos terreiros mais homens, ou ainda pessoas transgêneras, com que a tradição calundzeira nunca lidou no passado.

Candomblés, Tambores, Umbandas, Juremas, Xangôs, Batuques e demais Calundus hodiernos, ainda assim, se recriarão, tal como se refez a afrorreligiosidade no Brasil.

Conforme Pai Guiné me contou naquela mesma conversa, “o tempo é maestro de tudo” e ele mesmo “resolve tensões”. E do *ngunzo* do tempo, aliado das mães de santo, o Estado e o fluxo histórico da colonial modernidade – mesmo com seus tombamentos, progressistas preservações de patrimônio, prêmios e reconhecimentos às mametos – não têm aproximação ou afinidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMS, Philip. Notes on the difficulty of studying the State. *Journal of Historical Sociology*, Alberta, v. 1, n. 1, p. 58-89, mar. 1977.

ALMEIDA, Tânia Mara Campos. Apresentação. *Revista Calundu*. Brasília, p. 1-6, v. 1, n. 1, jan-jun, 2017. Disponível em: <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/07/tc3a2nia-apresentac3a7c3a3o.pdf>.

ALMEIDA, Tânia Mara Campos. Estado e nação: o caso brasileiro. *Revista Múltipla*, Brasília, ano III, n. 4, p. 71-83, jul. 1998.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa: Edições 70, 2005.

ANDRESON, Jamie Lee. Ruth Landes e Edison Carneiro: matriarcado e etnografia nos candomblés da Bahia (1938-9). *Revista de História da UEG*, Porangatu, v. 2, n. 1, p. 236-261, jan-jul, 2013.

ARAÚJO, Larissa da Silva. *Baianas de Acarajé contra FIFA: um estudo de caso sobre desenvolvimento e colonialidade*. 2015, 202f. Dissertação de Mestrado em Direitos Humanos – Universidade de Brasília. Brasília, 2015.

BANDEIRA, Lourdes Maria. ALMEIDA, Tânia Mara Campos. A transversalidade de gênero nas políticas públicas. *Revista do CEAM*, Brasília, v. 2, n. 1, p. 36-46, jan-jul, 2013.

BÁRBARA, Rosamaria. *A Dança das Aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de Candomblé*. 2002, 200f. Tese de Doutorado em Sociologia – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.

BARREIRA, Marcos. A vitrine e a guerra: estratégias territoriais de ocupação e integração das favelas cariocas. *Revista Continentes*, Rio de Janeiro, ano 3, n. 5, p. 45-75, 2014.

BASILIO DE OLIVEIRA, Ariadne Moreira. *Religiões Afro-Brasileiras e o Racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso*. 2017, 102f. Dissertação de Mestrado em Direitos Humanos – Universidade de Brasília. Brasília, 2017.

BASILIO DE OLIVEIRA, Ariadne Moreira. Um Panorama das Violações e Discriminações às Religiões Afro-Brasileiras como Expressão do Racismo Religioso. *Revista Calundu*, Brasília, vol. 2, n. 1, p. 70-98, jan-jun, 2018. Disponível em: <https://calundublog.files.wordpress.com/2018/10/texto-04.pdf>.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia da Interpenetração de Civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BASTOS, Ivana.

BRAZIL, Étienne. O fetichismo dos negros no Brazil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, Tomo LXXIV, Parte II, p. 193-260, 1912.

BROWN, Diana. *Umbanda: Religion and politics in urban Brazil*. Nova York: Columbia University Press, 1994.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Editora TecnoPrint Gráfica, 1969. Reedição/republicação do original de 1961.

CARNEIRO, Edison. *Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1991. Republicação de livro de 1937.

CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras: notas de etnografia religiosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1991. Republicação de livro de 1936.

CARNEIRO, Sueli. CURY, Cristiane Abdon. O Poder Feminino no Culto aos Orixás. *Caderno Geledés*, n. 4, p. 19-35, 1993. Republicação de texto escrito em 1984.

CARVALHO, José Jorge. A Tradição Mística Afro-Brasileira. *Série Antropologia*. Brasília, 238, p. 1-29, 1998.

CARVALHO, José Jorge. Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática. *Série Antropologia*. Brasília, 127, p. 1-14, 1992.

CARVALHO, José Jorge. Metamorfoses das Tradições Performáticas Afro-Brasileiras: de patrimônio cultural a indústria de entretenimento *Série Antropologia*. Brasília, 354, p. 1-21, 2004.

CARVALHO, José Jorge. Nietzsche e Xangô: dois mitos do ceticismo e do desmascaramento. *Série Antropologia*. Brasília, 80, p. 1-37, 1989

CARVALHO, José Jorge. O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 107-147, julho, 2001.

CARVALHO, José Jorge. Sobre o Notório Saber dos Mestres Tradicionais nas Instituições de Ensino Superior e de Pesquisa. *Cadernos de Inclusão*. Brasília, 8, p. 5-13, 2016.

CASTILLO, Lisa Earl. PARÉS, Luís Nicolau. Marcelina da Silva e seu Mundo: novos dados para uma Historiografia do Candomblé Ketu. *Afro-Ásia*. Salvador, n. 36, p. 111-151, 2007.

CASTRO, Yeda Pessoa. A propósito do que dizem os Vissungos. In: SAMPAIO, Neide Freitas Aparecida. *Vissungos: cantos afrodescendentes em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Edições Viva Voz, 2009.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro". In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005, p. 169-186.

CHUVA, Márcia. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Brasília, 34, p. 147-165, 2012.

COSTA, Valdeli Carvalho. Cabula e Macumba. *Síntese: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 14, n. 41, 1987.

CUNHA PAZ, Francismo Phelipe. Do "só espaço" ao lugar de memória. *Revista Calundu*. Brasília, v. 1, n. 1, p. 93-116, 2017. Disponível em: <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/07/phelipe-do-so-o-espac3a7o-ao-lugar-de-memc3b3ria-20171.pdf>.

DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 7-25, jan-jun, 2015.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. Pierre Verger e os Resíduos Coloniais: o outro fragmentado. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 11-14, 1982.

FERNANDES, Nathália Vince Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. *Revista Calundu*. Brasília, v. 1, n. 1, p. 117-136, 2017. Disponível em: <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/07/nathc3a1lia-a-raiz1.pdf>.

FERREIRA, José Flávio. Fazendo gênero no candomblé: entre o feminismo internacional e a retórica salvacionista. Por um enunciado epistemológico desde os terreiros. *Norus*

FONSECA, Maria Cecília Londres. Registro. *IPHAN*. Brasília, (s.d.). Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ARTIGO%20REGISTRO%20pdf\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ARTIGO%20REGISTRO%20pdf(1).pdf).

GESCO – Grupo de Estudios sobre Colonialidad. Estudios Decoloniales: un panorama general. *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*. Buenos Aires, n. 6, p. 8-21, abril, 2012.

GONZALES, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, 92/93, jan-jun, 1988.

GRIGOLETO, Maira Cristina. *Documento, poder e governo: os agenciamentos políticos na construção patrimonial no Arquivo Central do IPHAN/Seção Rio de Janeiro*. 2013, 158f. Tese de Doutorado em Ciência da Informação – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Marília, 2013.

GROSGUÉL, R., MIGNOLO, W. Intervenciones Descoloniales: una breve introducción. *Revista de Humanidades Tabula Rasa*. Bogotá, n. 9, pp. 29-37, jul-dez, 2008.

HALL, Stuart. *Sin Garantías: Trayectorias y Problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Enviñón Editores; Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar; Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador: 2010. Ed. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh e Víctor Vich.

HITA, Maria Gabriela.

LACARRIEU, Mónica. LABORDE, Soledad. Diálogos con la colonialidad: los límites del patrimonio en contextos de subalternidad. *Persona y Sociedad*. Santiago, n. 11, 2018.

LANDES, Ruth. *The city of women*. Albuquerque: 1st University of New Mexico Press, 1994. Republicação do original de 1947.

LIMA, Fábio. Revisitando a Cidade das Mulheres. In: XXVII ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 2003, Caxambu, *Anais...* Caxambu: ANPOCS, 2003.

LOPES, Nei. Religiosidade na Diáspora: continuidade e permanência. In: SOUZA, R. *Seminário Internacional Diversas Diversidades*. Rio de Janeiro: Cead/UFF, 2015.

LÖWY, Michael.

MARTINI, Gerlaine Torres. *Baianas do Acarajé: a uniformização do típico em uma tradição culinária afro-brasileira*. 2007, 290f. Tese de Doutorado em Antropologia – Universidade de Brasília. Brasília, 2017.

MATHIAS, Adélia. A Doçura das Crianças ou Como Lição de Erê é Coisa Séria. *Revista Calundu*, Brasília, v. 1, n. 2, p. 112-116, jul-dez, 2017. Disponível em: <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/12/07-texto-livre-calundu-v1n2-adeliamathias.pdf>.

MATHIAS, A., NOGUEIRA, G. D. “Comunidades de Terreiro e Direitos Humanos: limites e resistências frente ao Estado brasileiro”. In: OLIVEIRA, M. *Direitos Humanos e Pluriversalidade: conexões temáticas*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

MATORY, J. Lorand. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 4, n. 9, p. 263-292, out, 1998.

MBITI, John. *Entre dios y el tiempo: religiones tradicionales africanas*. Madri, Editorial Mundo Negro, 1991.

MIGNOLO, W. Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial. *Revista de Humanidades Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 39-60, jul-dez, 2008.

NASCIMENTO, Flávia Brito. Patrimônio Cultural e escrita da história: a hipótese do documento na prática do Iphan nos anos 1980. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, v. 24, n. 3, p. 121-147, 2016.

NASCIMENTO, Paulo. Dilemas do Nacionalismo. *Revista brasileira de informação bibliográfica em Ciências Sociais*. São Paulo, n. 56, p. 33-53, 2003.

NETTO, Márcia Ferreira. Os Terreiros de Candomblé como representação da memória e identidade nacional afro-brasileira. In: XV ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH RIO, 2012, São Gonçalo, *Anais...* Rio de Janeiro: ANPUH, 2012.

NETTO, Márcia Ferreira. *Os terreiros de Candomblé como representação da identidade cultural afro-brasileira*. 2013, 167f. Dissertação de Mestrado em História Social – Universidade Severino Sombra. Vassouras, 2013.

NETTO, Márcia Ferreira. *Terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro*. São Paulo: Via Lettera; Rio de Janeiro: IPHAN, 2009.

NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Re-edição de texto de 1933.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. A história e seus outros: vida e narrativa de Nema. In: 18º CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 2017b, Brasília, *Anais...* Brasília, SBS, 2017.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. *Comunidades de Terreiro na Argentina: Um estudo sobre a relação do Estado com as religiões dos orixás*. 2014, 129f. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais – Universidade de Brasília. Brasília, 2014b.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. Faxinando com a Vodunsi. *Revista Calundu*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 37-50, jan-jun, 2017a. Disponível em: <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/07/guilherme-faxinando-com-a-vodunsi.pdf>.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. Festa de Santos na Vizinhança: terreiros de Candomblé na cidade de Belo Horizonte. In: IV CONGRESSO INTERNACIONAL DO NÚCLEO DE ESTUDOS DAS AMÉRICAS, 2014, Rio de Janeiro, *Anais...* Rio de Janeiro: NUCLEAS/UERJ, 2014a.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. Mães do axé e da resistência: o papel de liderança das mães de santo nas Comunidades de Terreiro. In: 2º SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES – XV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, 2016, Florianópolis, *Anais...* Florianópolis: ABHR, 2016b. Disponível em:

http://www.simposio.abhr.org.br/resources/anais/6/1461881328_ARQUIVO_artigo_UFSC_vfinal.pdf.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. NOGUEIRA, Nilo Sérgio. Seu Cangira, deixa a Gira girar: a Cabula capixaba e seus vestígios em Minas Gerais. *Revista Calundu*, Brasília, v. 1, n. 2, p. 71-90, jul-dez, 2017. Disponível em: <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/12/05-artigo-calundu-v1n2-guilhermenogueira-e-nilonogueira.pdf>.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. O tempo e seu caráter relacional: ensaio de um aprendizado com um preto velho. In: I JORNADA DE ESTUDOS NEGROS DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA, 2016, Brasília, *Anais...* Brasília: Departamento de Sociologia da UnB, 2016a. Disponível em: <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/02/anais-da-i-jornada-de-estudos-negros-da-unb.pdf>.

NOGUEIRA, Nilo Sérgio. NOGUEIRA, Guilherme Dantas. A questão da laicidade do Estado brasileiro e as religiões afro-brasileiras. *Revista Calundu*, Brasília, v. 2, n. 1, p. 49-69, jan-jun, 2018. Disponível em: <https://calundublog.files.wordpress.com/2018/10/texto-03.pdf>.

NUNES, Erivaldo Sales. *Contribuição para a história do Candomblé Congo*

OYÈWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p.227-278.

RESTREPO, Eduardo., ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca, 2010.

REZENDE, Marcos. (org.) *Mulheres de Axé*. Salvador: Ed. Kawo-Kabiyesile, 2013.

RIO, João. *As religiões no Rio. Apresentação de João Carlos Rodrigues*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2006. Re-edição de texto de 1906.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, p. 77-96, mar, 2009.

RUFER, Mario. La tradición como reliquia: Nación e identidad desde los estudios culturales. In: PEZA, Maria del Carmen. RUFER, Mario. (coords.) *Nación y estudios culturales: Debates desde la poscolonialidad*. Cidade do México: UAM-X, 2016, p. 61-90.

SANTOS, Edmar. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009. Livro digital em formato Amazon Kindle.

SARAIVA, Luís Augusto Ferreira. De Vodum a caboclo: trajetória de Legbá no terreiro de Tambor de Mina e Terecô. *Revista Calundu*, v. 1, n. 1, p. 7-20, jan-jun, 2017. Disponível em: <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/07/luc3ads-de-vodum-a-caboclo.pdf>.

SARAIVA, Luís Augusto Ferreira. Sobre Veias d'Águas e Segredos da Mata: filosofia ubuntu no terreiro de Tambor De Mina. 2018, 142f. Dissertação de Mestrado em Metafísica – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

SCHUMAHER, Shuma, BRAZIL, Érico Vital. *Mulheres negras do Brasil. Edição condensada*. Rio de Janeiro, SENAC Nacional, 2013.

SEGATO, Rita Laura. El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción. *Nueva Sociedad*, n. 208, p. 142-161, mar-abr, 2007b. Disponível em: http://nuso.org/media/articles/downloads/3423_1.pdf.

SEGATO, Rita Laura. Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. In: MIÑOSO, ESPINOSA, CORREAL, MUÑOZ *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014, pp. 75-90.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos ces*, n. 18, p. 106-131, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533>.

SEGATO, Rita Laura. *La Nación y sus Otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007a.

SEGATO, Rita Laura. Patriarcado: del borde al centro. Disciplinamiento, territorialidad y crueldad en la fase apocalíptica del capital. In: *Conferência Magistral proferida na VII Conferência Latino-Americana e Caribenha de Ciências Sociais*. Medellín: CLACSO, 2015.

SEGATO, Rita Laura. Religions in transition – changing religious adhesions in a merging world. In: *Religions in transition: mobility, merging and globalization in contemporary religious adhesions*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2003.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones*. Brasília: Editora UnB, 2005. Republicação de livro de 1986.

SEGATO, Rita Laura. Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil. *Série Antropologia*. Brasília, 326, p. 1-79, 2003.

SILVA, Ana. Paula. *O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e a construção da memória histórica nacional por meio dos bens culturais imóveis inscritos no livro do Tombo Histórico (1937-1985)* (Tese de Doutorado). Franca: Universidade Estadual Paulista, 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.

SILVEIRA, Renato. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SOUZA, Laura de Mello. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, L., CARNEIRO, M. (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317.

SPIVAK, Gayatri. Can the subaltern speak? In: NELSON, C., GROSSBERG, L. (orgs.) *Marxism and the interpretation of culture*. Chicago: University of Illinois Press, 1988, pp. 272-313.

TADVALD, Marcelo. O Batuque gaúcho: Notas sobre a história das religiões afrobrasileiras no extremo sul do Brasil. In: *Religiões e Religiosidade no Rio Grande do Sul: matriz afro-brasileiras*. Volume 4. São Paulo: ANPUH, 2016. p. 141-168.

TEIXEIRA DA SILVA, Luís Gustavo. Religião e Política no Brasil. *Revista Latinoamérica*. Cidade do México, n. 1, pp. 223-256, 2017.

VELECI, Nailah Neves. *Cadê Oxum no Espelho Constitucional: os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro*. 2017, 145f. Dissertação de Mestrado em Direitos Humanos – Universidade de Brasília. Brasília, 2017.

VERGER, Pierre Fatumbi. A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil. In: *As sobrevivências das Tradições Religiosas Africanas nas Caraíbas e na América Latina. Culturas Africanas*. São Luís do Maranhão: UNESCO, 1985, p. 272-290.

WALSH, C. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Revista de Humanidades Tabula Rasa*, n.9, p.131-152, jul-dez, 2008.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora UnB, 2012. Republicação de livro de 1922.

WERNECK, Jurema. De Ialodês e Feministas. In: *Mulheres Rebeldes*. 2008. Republicação de texto publicado originalmente no periódico Nouvelles Questions Féministes – Revue Internationale Francophone, vol. 24, n. 2, 2005. Disponível em: <http://mulheresrebeldes.blogspot.com/2008/10/de-ialods-e-feministas.html>.

ZAMBUZZI, Mabel. *O espaço material e imaterial do Candomblé na Bahia: o que e como proteger?* 2010, 104f. Dissertação de Mestrado em Arquitetura e Urbanismo – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

Legislações e outros documentos estatais

BRASIL. Decreto 3.551, de 04 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Brasília, DF, ago, 2000.

BRASIL. Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF, fev, 2007.

BRASIL. Decreto-Lei 1.202, de 08 de abril de 1939. Dispõe sobre a administração dos estados e municípios. Rio de Janeiro, DF, abril, 1939.

BRASIL. Decreto-Lei 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Rio de Janeiro, DF, nov, 1937.

BRASIL. Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, DF, jan, 2003.

BRASIL. Lei 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Brasília, DF, mar, 2008.

IPHAN. Ata da 39ª reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural. Rio de Janeiro, RJ, ago, 2003.

IPHAN. Portaria 489, de 19 de novembro de 2015. Brasília, DF, nov, 2015.

Notícias de jornal, sites e filme

ADOLFO, Sérgio Paulo. *Maria Gênova do Bonfim: o nascimento da nação Congo-Angola no Brasil*. São Paulo: Inzo Tumbansi, 2009. Disponível em: <http://inzotumbansi.org/home/maria-genoveva-do-bonfim-o-nascimento-da-nacao-congoangolano-brasil>.

BASTIAT, Frédéric.

ANEXOS



Guilherme Nogueira <guidantasnog@gmail.com>

fotos para tese

Ari Morais <arionilsomoraais@hotmail.com>

30 de noviembre de 2018, 21:13

Para: Guilherme Nogueira <guidantasnog@gmail.com>, Arionilsom Ramiro de Moraes <arionilsom@hotmail.com>

Prezado Guilherme,

Autorizo você, Guilherme Nogueira a utilizar todas/ou as fotos que julgar convenientes (anexas abaixo), na sua tese de doutorado, a ser defendida na Universidade de Brasília, no Departamento de Sociologi, em 2019.

Atenciosamente,

Arionilsom Ramiro de Moraes

CPF: 240.714.556-91

Fotógrafo

From: Guilherme Nogueira <guidantasnog@gmail.com>

Sent: Friday, November 30, 2018 2:47 PM

To: arionilsomoraais@hotmail.com

Subject: fotos para tese

[El texto citado está oculto]