PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Ângela Cristina Borges

TAMBORES DO SERTÃO

Diferença Colonial e Interculturalidade: *entreliçamento* entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais

DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

SÃO PAULO
2016

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Ângela Cristina Borges

TAMBORES DO SERTÃO

Diferença Colonial e Interculturalidade: *entreliçamento* entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais

DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de DOUTORA em Ciência da Religião, sob a orientação do Professor Doutor Ênio José da Costa Brito.

SÃO PAULO

2016

Banca Examinadora

_____

_____

_____

_____

_____

Dedicatória

À memória de Emerenciana Dias Borges, mãe dedicada com quem aprendi a admirar a Umbanda.

Aos Tatêtos e Mamêtos do sertão norte-mineiro, em especial a Valdeci Gonçalves Pereira Andrade/**Mamêto Gimbelucema**/Dona Dogi Ricardo Luiz de Freitas Rosa/ **Tatêto Kiozô** e José Batista Júnior/**Wulaquegí**.

AGRADECIMENTOS

A concretização desse trabalho somente foi possível graças à contribuições da CAPES e da FAPEMIG - responsáveis pelo financiamento do Doutorado Interinstitucional de Ciência da Religião, convenio firmado entre a PUC-SP e a UNIMONTES-MG – e às contribuições direta e indireta de muitas pessoas. Em especial sou grata :

Ao Professor Dr. Ênio José da Costa Brito, meu orientador e "sertanejo" de coração, que com sua irresistível gratuidade norteou minhas idéias apoiando e confiando na minha intuição. Seu entusiasmo empolga e sua dedicação desanuvia mentes cansadas.

Ao Professor Dr. J.J.Queiroz, pelas palavras de incentivo e simpatia com esse trabalho. À Professora Maria Antonieta Antonacci, pelas preciosas observações que me abriram "caminhos epistemológicos". Certamente suas valiosas contribuições na qualificação foram cruciais para o desenvolvimento desse trabalho.

Ao Professor Silas Guerrieiro, por junto comigo ter acreditado, escrito e assumido o projeto de um doutorado em Ciência da Religião em pleno sertão e, pela extrema competência e seriedade com que coordenou esse Dinter.

Á Andreia Bijuí e Souza, pela sempre calorosa recepção e esclarecimentos precisos sobre as questões administrativas.

Ao amigo Admilson Eustáquio Prates, pelas frutíferas horas de conversas. Sou grata aos deuses em tê-lo como amigo e interlocutor acadêmico, interlocução de onde saiu o conceito de *entreliçamento* e de onde brota a vontade de falar do sertão.

Aos alunos do Grupo PetCre (Programa de Educação Tutorial em Ciência da Religião), por assumirem o desafio de registrar imagens e falas afro-sertanejas. Em especial, ao Erivam Cardoso, a Rodrigo Lucas Ferreira Souza e Ricardo Willame Santana.

À Roça Congo Matamba Mazambe, por ter aberto as portas do mundo do Candomblé à Universidade Estadual de Montes Claros, contribuindo para a desmistificação de ideologias de dominação. Em especial ao Tatêto Kiozô.

À Casa Grande Pai Luiz de Embaé, por ter acolhido essa pesquisa, aceitado e permitido minha presença tantas vezes incômoda. Em especial a Mãe Dogi, Maicon Tavares, Rodrigo Lucas, Luiz Claudio *Luganzu,* Tia Dô, Wisley Nascimento e

Jonice Procópio. Em especial a Mãe Dogi, *Gimbelucema,* mamêto do sertão defensora da Umbanda e da Angola, minha gratidão pela contribuição e incentivo a esse estudo. Seu Norte nos momentos mais difíceis e suas sábias palavras nas horas obscuras reconduziram a essa pesquisadora entusiasmo e esperança; Rodrigo Lucas Ferreira de Souza, *Kialorê,* pela paciência nos esclarecimentos sobre o Candomblé Angola. Muito obrigado pelo cuidado na transmissão das informações, expressão do respeito à hierarquia e amor ao Candomblé; Maicon Tavares pela paciência em ler o texto e discuti-lo com Mãe Dogi, sua simpatia e acolhimento desanuvia corações cansados.

Ao Grupo de Oração “Entre Amigos”, pelo apoio e energia que emana em favor daqueles que como eu buscam ajuda. Em especial, Daniel Henrique Borges Silveira, Ivna Emmanuele Borges Silveira, Maria Carolina Ruas, Líliam Santos Luz, Fernanda Vilas Boas, Elyane Clair Borges Pimenta e Pat.

À Elizete dos Reis Borges, irmã de sangue e de coração, estímulo e incentivo constantes na caminhada física e espiritual.

RESUMO

O presente trabalho analisa o fenômeno de entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola na região norte do Estado de Minas Gerais a partir da formação dessas tradições até a atualidade. Neste sentido, tece reflexões sobre a construção dialética de um universo tipicamente afro-sertanejo formado pelo encontro das duas tradições aqui consideradas enquanto desdobramentos não apenas da diáspora africana, mas, sobretudo, da inauguração da Modernidade e seu lado *oscuro*[1], a colonialidade.

O universo afro-sertanejo se constitui na convivência entre essas tradições religiosas e coexistência em um mesmo espaço religioso de forma tal que cada vez mais torna-se difícil conceber uma religião sem a outra. Pretendemos mostrar neste trabalho que, tal convivência e coexistência está vinculada à origem dessas tradições nessa região, onde umbandistas e candomblecistas interagiram desde finais da década de 1950 estabelecendo diálogos.

Pretendemos também demonstrar que essa aproximação tem raízes históricas estando relacionada à constituição da América e inauguração da Modernidade. Processos que desencadearam a dinâmica híbrida e sincrética que colocou culturas e corpos em fronteira, predispostos não somente à acomodação ou negociação cultural, mas sobretudo, ao diálogo intercultural.

No que se refere à metodologia, nossa escolha teórica foi o pensamento descolonial em função de presumirmos que a convivência entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola, em um mesmo terreiro, poderia ser mais que a existência de um *continuum* religioso, poderia ser um processo intercultural. Desta forma, nos balizamos especialmente nos seguintes pensadores: Aníbal Quijano, Walter Mignolo e Catherine Walsh.

De modo a verificar a validade da nossa hipótese, o procedimento metodológico utilizado neste estudo foi o qualitativo, composto por: fontes orais através de depoimentos de pessoas que conheceram e se inseriram nestas religiões nas décadas de 60 e de umbandistas que adotaram o Candomblé Angola. Usamos o gravador e conversas informais; levantamento documental em acervos públicos e

[1] Lado escuro no sentindo de encoberto.

privados; trabalho de observação de campo nos últimos cinco anos, com acompanhamento de rituais públicos e privados.

A partir do cruzamento dos dados obtidos no campo, sem perder de vista a perspectiva descolonial, chegamos às seguintes conclusões: a prática religiosa dos afro-brasileiros no sertão das Gerais traduz o diálogo intercultural entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola, diálogo que torna essas tradições sertanejas ferramentas simbólicas da descolonialidade, sendo que esta não se encerra exclusivamente no pensar fronteiriço, mas também na ação erigida no espaço da diferença colonial, espaço onde é possível comprovar que a magia e a ação de Exu são os propulsores do diálogo, ou seja, da descolonialidade; essa em tradições religiosas como as afro-brasileiras pode ocorrer através do diálogo intercultural entre essas tradições; a interculturalidade explica o fenômeno de adoção do Candomblé Angola pelos umbandistas norte-mineiros; a interculturalidade entre os afro-brasileiros no sertão norte-mineiro impulsiona lutas políticas em busca de direitos e reconhecimento social configurando esses atores enquanto afro-sertanejos; o entreliçamento entre Umbanda e Candomblé Angola nessa região torna-os sertanejos configurando dessa forma, um universo religioso afro-sertanejo.

Palavras-chaves: Modernidade, hibridismo, fronteira, colonialidade, diferença colonial, interculturalidade, descolonialidade, afro-sertanejo, Umbanda, Candomblé Angola.

ABSTRACT

This paper analyzes the phenomenon of entanglement between Umbanda and Candomblé Angola in the northern region of Minas Gerais from the formation of these traditions to the present. In this sense, it reflects on the dialectic construction of a universe typically afro-sertanejo formed by the meeting in this region of the two traditions here looked at as the outspread not only of the African diaspora, but especially the inauguration of modernity and its dark side, coloniality.

The afro-sertanejo universe consists of the acquaintanceship of these religious traditions and coexistence in the same religious space making it increasingly difficult to conceive one religion without the other. We intend to present in this paper that such intimacy and coexistence is linked to the origin of these traditions in a region where Umbanda and Candomblé practitioners interacted establishing dialogues since the late 1950s.

We also intend to show that this approach has historical grounding being related to America's constitution and inauguration of modernity. Processes that triggered the hybrid and syncretic dynamics that put cultures and bodies in border predisposed not only to accommodation or cultural negotiation, but above all intercultural dialogue.

With regard to the methodology our theoretical choice was the decolonial facet due to the assumption that the coexistence of Umbanda and Candomblé Angola in the same place could be more than the existence of a religious *continuum*, could represent an intercultural process. Given that, we based this work in particular on the following thinkers: Aníbal Quijano, Walter Mignolo and Catherine Walsh.

In order to check the validity of our hypothesis, the methodological procedure used in this study was qualitative, composed of: oral sources through testimony from people who knew and were inserted in these religions in the 60s, of Umbanda practitioners that adopted the Candomblé Angola. We use the recorder and informal conversations; documental research in public and private collections; field observation work over the past five years and monitoring of public and private rituals.

Thus, from the crossing-data obtained in the field without losing sight of the de-colonial perspective, we come to the following conclusions: the religious practices of the african-Brazilians in the interior of Minas Gerais translates the intercultural dialogue between Umbanda and Candomblé Angola, dialogue that makes these traditions symbols of decoloniality; the decoloniality covers not only the borderland thinking, but also actions erected within the colonial difference, space where you can prove that magic and Exu action are the drivers of dialogue, the drivers of decoloniality itself; the decoloniality in religious traditions such as african-Brazilian can occur through intercultural dialogue between these traditions; the interculturalism explains the phenomenon of adoption of Candomblé Angola by Umbanda practitioners in northern Minas Gerais; interculturalism among afro-sertanejos boosts the political struggles for rights and social recognition;

Keywords: Hybridism, Coloniality, Colonial Difference, Interculturalism, Umbanda, Candomblé Angola, Hinterland.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: Esquema Ordem Cultural Global 39
FIGURA 2: Diferença Colonial..... 73
FIGURA 3: Colonialidade do poder 83
FIGURA 4: Mapa Étnico da África..... 96
FIGURA 5: Sertão de Minas Gerais e sua cidade Pólo..... 153
FIGURA 6: Jornal Correio do Norte. Data da Edição 17 de Março de 1880..... 164
FIGURA 7: Receitas emitidas por José Fernandes Guimarães em 195 178
FIGURA 8: José Fernandes com Joãozinho da Gomeia..... 183
FIGURA 9: Convite da Festa do presente de Mamãe Oxum do Terreiro Filho de Pai Gonzaga 213
FIGURA 10: Programação da Festa do presente de Mamãe Oxum do Terreiro Filho de Pai Gonzaga..... 214
FIGURA 11: Faixa da 1ª Caminhada contra a intolerância religiosa em Montes Claros MG 215
FIGURA 12: Povo de santo e adeptos na 1ª Caminhada contra a intolerância religiosa..... 216
FIGURA13: Faixa escolar na 1ª Caminhada contra a intolerância religiosa em Montes Claros MG 216
FIGURA 14: Ricardo Luiz de Freitas Rosa, o *Kiozô*..... 225
FIGURA 15: Borí na Roça Congo *Matamba Mazambe* 226
FIGURA 16: Obrigação de Sete anos. O Tatêto *Kiozô* consagrando um de seus filhos para o sacerdócio..... 227
FIGURA 17: Células originadas de Kiozô 229
FIGURA 18: Células originadas de Kiozô 229
FIGURA 19: Vista frontal da Roça *Congo Matamba Mazambe*..... 233
FIGURA 20: Área interna da Roça *Congo Matamba Mazambe*..... 234
FIGURA 21: Assentamento do Inquice Tempo na Casa Grande Pai Luiz de *Embaé*..... 237
FIGURA 22: Mamêto *Gimbelucema*..... 242
FIGURA 23: Quarto de Exu na Casa Grande Pai Luiz de Embaé..... 243
FIGURA 24: Oferenda para Ogum 253
FIGURA 25*: Gimbelucema* em um ritual do Candomblé Angola..... 256

FIGURA 26: *Gimbelucema* em ritual de Candomblé na Roça Congo *Matamba Mazambe*..... 256
FIGURA 27: *Gimbelucema* em ritual de festividade a *Ingurucema* na Roça Congo Matamba Mazambe..... 257
FIGURA 28: Ponto firmado para sessão de Umbanda..... 258
FIGURA 29: *Gimbelucema* incorporado com um Preto Velho Na Casa Grande Pai Luiz de *Embaé.* 13/01/2016..... 259
FIGURA 30: Pejí na Casa Grande Pai Luiz de Embaé 260
FIGURA 31 Ritual Público de Feitura..... 265
FIGURA 32 Ritual Público de Feitura..... 266
FIGURA 33 Ritual Público de Feitura..... 266
FIGURA 34 Quarto de Exu..... 281
FIGURA 35.Pequizeiro..... 282

LISTA DE ORGANOGRAMA

Organograma 1 - Umbanda do Sudeste 187
Organograma 2 - Umbanda da Bahia 188
Organograma 3 – Origem do Candomblé no Norte de Minas 190
Organograma 4 - Origem de Kiozô na Umbanda 223
Organograma 5 - Origem do Candomblé no Norte de Minas Gerais 224
Organograma 6 - Origem Espiritual da Mamêto Gimbelucema 237

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Inquices do universo afro-sertanejo.....203
Quadro 2 - Entidades de Umbanda 203

LISTA DE TABELAS

Tabela 01 - Expansão das religiões no Brasil.....207
Tabela 02 - Candomblé e Umbanda nos censos do Brasil em 1980, 1991, 2000 e 2010.....209
Tabela 03 - Cor declarada dos seguidores de vários grupos religiosos. Brasil 2010 .. 210
Tabela 04 - Instrução em grupos de religião.....210
Tabela 05 - Renda per capta em grupos de religião 211

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 15

CAPÍTULO I: *ENTENDER EL PASSADO Y HABLAR EL PRESENTE:* MODERNIDADE, COLONIALIDADE, DIFERENÇA COLONIAL E INTERCULTURALIDADE 26

1.1 Pós-Colonialismo: Constituição, trajetória e pensamento do Grupo Modernidade/Colonialidade 27

1.2 Sistema Mundial Moderno e Modernidade 35

1.3 Aníbal Quijano: *Colonialidad, y Modernidad/Racionalidad* 41

1.4 A crítica à Modernidade em Enrique Dussel 53

1.5 O pensamento descolonial de Walter Mignolo: Colonialidade do Poder e Diferença Colonial 67

1.6 Interculturalidade: rearticulação da Diferença Colonial e enfrentamento da Colonialidade do poder 86

CAPÍTULO II: RAÍZES AFRO-BRASILEIRAS: COLONIALIDADE E DIFERENÇA COLONIAL 92

2.1 A África Central: Modernidade e Diferença Colonial na raiz étnica afro-brasileira 94

2.2. Entrelugares existenciais e interstícios culturais em África Central 104

2.2.1 *Diferença colonial: corpos em fronteiras* 107

2.2.2 Diferença colonial: cultura em fronteira 113

2.2.3 Diferença colonial: religiosidade em fronteira 119

2.3 *'El lado oscuro da religiosidade cristã'*: Colonialidade e Diferença Colonial no Brasil do século XVI 124

CAPÍTULO III: TAMBORES DO SERTÃO: FORMAÇÃO E INTERCULTURALIDADE NO UNIVERSO AFRO-SERTANEJO 149

3.1 Sertão norte-mineiro, espaço da diferença colonial 151

3.1.1 Aspectos da diferença colonial no sertão: solidariedade, violência e magia... 158

3.2 Formação do universo religioso afro-sertanejo: as treliças

Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola 164
3.2.1 Treliça Umbanda e sua outra face, a Quimbanda Sertaneja 170
3.2.2 Quimbanda: el otro lado del Umbanda 182
3.2.3 De nagô vodum ao rito angola: o Candomblé Sertanejo 188
3.3 A roça afro-sertaneja, espaço intercultural..... 193
3.3.1 Um ritual de obrigação angola..... 195
3.3.2 Inquices 199
3.4 Diferença Colonial e Interculturalidade: a voz do silenciado no entreliçamento público e político afro-sertanejo 205
3.5 A "I Caminhada contra a Intolerância religiosa": interculturalidade, visibilização e conscientização..... 212

CAPÍTULO IV: ENTRELIÇAMENTO ENTRE UMBANDA E CANDOMBLE ANGOLA: INTERCULTURALIDADE NA RELIGIÃO "AFRO-SERTANEJA" 220
4.1 Movimento de "apuração" em Montes Claros: impulso para a interculturalidade 221
4.1.1 Células Afro-sertanejas 228
4.2 Mamêto Gimbelucema: magia e interculturalidade/ a outra face dos tambores do sertão na Casa Grande Pai Luiz de Embaé..... 235
4.2.1 Palavra e Exu: fortes componentes da magia afro-sertaneja..... 267
4.2.1.1 A palavra 267
4.2.1.2 Exu Sertanejo..... 271
4.3 Imagem da Interculturalidade afro-sertaneja..... 281

CONCLUSÃO ..... **....**284

BIBLIOGRAFIA ..... **....**296

INTRODUÇÃO

A pós-Modernidade tem se constituído como palco desafiador àqueles que procuram compreender suas tramas e personagens. Os desafios estão por todo o palco, pois cada trama se desenrola em uma sucessão de fatos interligados a outros enredos. O diferencial pós-moderno são os desnudes em suas histórias globais que revelam histórias locais, atores e presenças antes não figuradas. Partícipes e sujeitos da pós-Modernidade, os novos atores e autores, emergem com falas cada vez mais instigantes enriquecendo o roteiro das tramas. Estas são tantas e ocorrem de forma simultânea e interligada que a compreensão de uma inexoravelmente leva a compreensão de outras tantas. Tudo se encontra integrado e interrelacionado formando uma rede de vida rica em cultura. Rede, sistema e estrutura não podem ser compreendidos do ponto de vista lógico aristotélico; os prefixos da nova Modernidade, seus desnudes, traduzem insegurança, fluidez, ambiguidade, ambivalência e descartes, como também vibrantes intensidades.

Intensidade na hibridez. A vida pós-moderna, apesar de fluídica, possui um vigor nunca visto antes. O intenso é oportunidade de sobrevivência e de se fazer ver como partícipes autênticos e atuantes exterioridades antes ignoradas. Não há enredo ou atores principais que sustentem em si mesmos o foco dos holofotes por muito tempo. O momento pós-moderno, rápido e avassalador, temporadas ilusórias talvez, desatualiza tramas e envelhece personagens e atores, dando lugar a novos sujeitos. Estes, na busca pelo equilíbrio e manutenção no tablado escorregadio e derrapante, descobrem, re-significam e recobrem o desatualizado e envelhecido. No tempo pós-moderno se inventa e re-inventa, produz-se cultura com a rapidez que desafia o próprio tempo.

À linguagem se acrescentam novos signos e termos, criados como forma de traduzir antigos e novos significados. Termos como diversidade, diferença, diálogo, interculturalidade, gênero, heterogeneidade, inclusão e outros compõem a língua como exigência para a convivência e entendimento nos novos tempos. A riqueza cultural da pós-Modernidade exposta na literatura filosófica, antropológica, histórica, sociológica, dentre outras, vem sendo traduzidas como diversidade. A condição humana na diversidade virou princípio ético cada vez mais exigido quanto também combatido porque traduz mudança. Irônico saber que em meio às transformações, re-significações, re-interpretações e outros *res,* há resistência a mudanças por parte

daqueles que ainda sonham com a homogeneidade cultural, com os universalismos ideológicos e simbólicos.

Em meio a tantas novidades, enredos, autores e atores procuram se manter. O desejo de manutenção sob o palco em muitos grupos sociais, deve ser lido como sobrevivência cultural. É cada vez mais necessário na própria cultura - *punto de apoyo*[1] - reencontrar elementos simbólicos próprios sem, contudo, ignorar os diversos elementos culturais trazidos pelo fluxo de informações comum ao momento atual. É necessário o diálogo intercultural.

Apesar da fluidez e do inconstante, o palco pós geograficamente se constitui de centros e margens, espaços físicos, simbólicos ou culturais onde a dinâmica das tramas se processam e, o híbrido se faz presente no descentramento e no deslocamento- tráficos dos centros para as margens, das margens para os centros. Nos centros e margens estão os norteadores dos enredos : os projetos globais, as histórias locais e as histórias de vida. O global direciona-se enquanto imposição e imperativo, fio condutor da história pós-moderna. O local resiste demonstrando que não apenas faz parte do global, mas concede a ele sua singularidade, ou mesmo é sua resistência ou readaptação. Resistências ou adaptações, as histórias locais ao seu modo participam do fluxo histórico da pós-Modernidade.

Cada vez mais, dos centros e das margens emergem pensamentos que refletem acerca da realidade pós-moderna, percebendo de forma crítica sua dinâmica inconstante. As margens, ao se verem como tais, enxergam em si mesmas riquezas culturais que precisam ser resgatadas, pois são instrumentos de sobrevivência. Diante de tanto descompasso, o local marginal também pensa, reflete, sente, crê e produz cultura, pois considera não apenas a si mesmo, mas também o Outro no centro. O local não se desfaz do global, mas na crítica filtra seus elementos culturais se adaptando a eles mediante re-significações.

Ao pontuar a emergência de críticas nas margens, chamamos a atenção para algumas questões: não se reduz a possibilidade da crítica apenas a um pensar sistemático e rigoroso como o típico pensar filosófico; a crítica nas margens pode emergir de intelectuais nativos que creem na produção de formas alternativas de pensamento como a poesia, romances, letras de música; a crítica nas margens nem sempre são evidentes, pois podem estar na sátira e até mesmo em processos

[1] Ponto de apoio.

sincréticos religiosos; o sincretismo avaliza a cultura nativa enquanto *punto de apoyo* e valoriza elementos simbólicos vindos dos centros; a crítica nas margens é singular, isto é, específica do local e pode ser encontrada em seus universos simbólicos como as religiões.

Especificamente neste estudo, pontuaremos como uma crítica que tem se desenvolvido nas margens o entreliçamento entre Umbanda e Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais. No palco pós, essas tradições modernas enquanto atores marginais/marginalizadas, sustentam-se ao seu modo, fazendo frente aos ataques de discursos religiosos modernos que buscam não apenas subalternizá-las, mas, sobretudo, ocultá-las, inferiorizando seus saberes e princípios teológicos.

Manterem-se, portanto, na pós-Modernidade, momento de fluxo e refluxo, de rupturas e descontinuísmos, tem exigido dessas tradições religiosas no sertão norte-mineiro posição de reafirmação de seus valores “originais’ -africanos e ameríndios – historicamente subalternizados, sem desconsiderar a posição fronteiriça em que se acham. Erigidas na Modernidade, Umbanda e Candomblé Angola nessa região entrilaçam-se construindo em conjunto e de forma dialógica bases para sua permanência, denunciando que por mais que a Modernidade tenha ocultado seus saberes, a ação moderna de subjugação não foi absoluta.

O objeto de estudo que este trabalho buscará analisar é a adoção do Candomblé Angola por sacerdotes umbandistas no sertão norte-mineiro. Nossa hipótese era que esse fenômeno criava uma interpenetração sincrética/entreliças que amenizava os efeitos da diferença colonial para o marginalizado que procurava os serviços das religiões acima. Suspeitávamos também que a busca de mais conhecimento pelos sacerdotes e a provável transferência do Exu de Quimbanda para o Candomblé, fosse fruto da Modernidade e seu período pós. Completava nossa hipótese: as modernas e evidentes transformações no sertão norte-mineiro como o aumento da escolaridade, do poder aquisitivo, o fácil acesso aos meios de comunicação e consequentemente mundialização do sertanejo, tem causado impactos sociais e culturais de forma que certas práticas religiosas têm buscado nichos mais nacionalizadores considerados socialmente como mais legítimos. A diversidade da Umbanda, a ausência de um corpo doutrinário único, a dependência em relação ao carisma do sacerdote e a circunstancial idade de seus ritos revestiria essa religião de aspectos mágicos afastando-a talvez, aos olhos do sacerdote, de modelos vistos como institucionalizados.

Ao longo da investigação a pesquisa de campo e a pesquisa bibliográfica nos direcionaram para a substituição do termo interpenetração por interculturalidade enquanto entreliçamento. O termo entreliçamento remete às cestas e esteiras sertanejas formadas por treliças de bambu tiradas em lascas por hábeis mãos dos sertanejos em extensão e largura variadas, mas que quando entreliçadas conformam objetos sólidos resistentes à chuva, poeira e sol sem que para isso seus formatos e cores, enquanto lascas de bambu, tenham sido alterados. Visto numa dimensão cultural o entreliçamento é interculturalidade enquanto crítica à Modernidade e aos seus valores europeus, pois treliças religiosas sertanejas rugem seus tambores demonstrando que a diferença não é passiva, também se coloca como produtiva.

Direcionando a imagem das treliças de Bambu para as religiões afro-brasileiras no sertão norte-mineiro em um mesmo terreiro na ação do sacerdote ou sacerdotisa essas promovem a interculturalidade como forma de socorrer o morador no sertão – região marginal - em suas agruras e anseios. Assim, cumprem sua função social enquanto religiões, agindo de forma conjunta, distanciando-se do isolamento e compondo o universo afro-sertanejo.

De modo a demonstrar a ação entreliçadora dessas religiões, ao nosso olhar ação descolonial, utilizamos os seguintes autores: Enrique Dussel (2005, 2007), Aníbal Quijano(1992, 2005,), Walter Mignolo (2003,2009,2014,) e Catherine Walsh(2014). Investigadores do Grupo Modernidade/Colonialidade, esses pensadores da descolonialidade e empreendem na atualidade reflexões que permitem no dizer de Walter Mignolo (2014) *entender el passado y hablar el presente*.

Dividimos nossa exposição em quatro capítulos. No primeiro, trouxemos as lentes reveladoras do nosso objeto: os conceitos de Modernidade, Colonialidade, Diferença Colonial e Interculturalidade. Inicialmente, procuramos apresentar de forma didática a evolução do pós-colonialismo para o pensamento descolonial. Recente na academia brasileira , pensamos que qualquer abordagem sobre cultura que tenha o pensamento descolonial como perspectiva teórica ainda necessita de uma contextualização histórica sobre o mesmo, com a finalidade de compreender sua adequação às abordagens sobre culturas marginalizadas pela colonização.

O filósofo argentino Enrique Dussel (2005, 2007) e o sociólogo peruano Aníbal Quijano (1992,2005), fundamentam a abordagem que faremos sobre

Sistema-Mundo e Modernidade. O intuito no uso desses pensadores é apresentar de forma crítica a construção da Modernidade e edificação de um sistema mundial moderno com vistas a apontar seus descaminhos no que se refere ao papel da América e da África na construção dos mesmos. Na constituição e estruturação do sistema mundial moderno, falácias a parte, a intenção europeia de estabelecer relações com esses continentes visava o fortalecimento econômico da Europa. O enriquecimento desse continente se apresentava enquanto prioridade da nova ordem econômica que se estabelecia, o Capitalismo. No entanto, significava também que as relações entre Europa e as outras regiões do planeta naturalmente deveriam ser, como foram, marcadas pela submissão e subalternização dessas regiões.

Dussel em sua obra *Ética da Libertação (2007)* rejeita a tradicional ideia de que o Moderno é um fenômeno exclusivamente europeu e sua crítica propõe uma leitura inovadora sobre a ética, uma vez que a mesma é colocada em horizonte mais amplo, isto é, além da Grécia - considerada como fonte da racionalidade europeia. A abordagem ética dusseliana amplia nossa visão sobre a história retirando desta a prerrogativa dos vencedores e estabelecendo em seu palco, como atores principais, África e América, desmistificando, desta forma, sua barbárie e expondo a subalternização a que foram forçosamente submetidos. Submissão e subalternização que podem ser expressas na colonialidade, conceito quijaniano que explica a lógica cultural no Capitalismo.

A colonialidade se constitui na associação da raça às formas de controle do trabalho, iniciado com a fundação da Modernidade e constituição da América. Esse conceito foi cunhado por Aníbal Quijano no propósito de compreendermos a permanência na América Latina de relações hierárquicas de classe, de gênero e de etnias, bem como de regiões. Para Quijano, o influência político acabou, no entanto permanece nas relações de poder.

A colonialidade encontra-se nos modelos econômicos, educacionais e religiosos. Presente na intersubjetividade mundial concede dá lugar a “verdades universais” que explicitam o racismo, o patriarcalismo, a homofobia, o machismo e a intolerância religiosa.

O exposto por Dussel e Quijano sobre sistema mundo, Modernidade e colonialidade nos deixa entrever a emergência nos encontros culturais coloniais do espaço da diferença. Nesse sentido o pensamento de Walter Mignolo (2003,2009,2014) nos é caro, uma vez que alarga o conceito de colonialidade ao

introduzir o espaço da diferença colonial. Espaço que não se reduz a ser um entremeio entre colonizador e colonizado, sustentador da dominação, mas que denuncia a possibilidade de resistência e de construções de críticas. Esse espaço encontra-se na “/ ”entre Modernidade e Colonialidade (M/C). É um espaço híbrido e fronteiriço onde a colonialidade se faz presente, mas também é potencialmente crítico, onde podemos vislumbrar o erguimentos de ações que realmente descolonizam a exemplo do diálogo intercultural.

No que se refere ao entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola, Catherine Walsh nos fornece a bússola para compreensão de fenômeno a partir do conceito de Interculturalidade. A autora nos apresenta nova perspectiva desse conceito ao reiterar o propósito descolonial de falar do presente de regiões da América Latina a partir do século XVI. Interculturalidade segundo essa autora significa diálogo entre culturas diferente sem perder de vista a diferença.

Sobre interculturalidade, Catherine Walsh (2014) nos fornece uma noção que, do nosso ponto-de-vista “casa” com sistemas simbólicos erigidos na diferença colonial como as religiões afro-brasileiras. Essa perspectiva comprova o que o pensamento descolonial propõe: operar em uma lógica de raciocínio, que não seja exclusivamente eurocêntrica . Tal operação acusa a descolonialidade.

A exposição dos conceitos nos concede clareza no que se refere a uma amenização dos efeitos da diferença colonial . Na verdade, os conceitos nos auxiliaram a vislumbrar a diferença colonial enquanto espaço da colonialidade, mas também espaço donde surge saídas outras da colonialidade ou mesmo desmistificação dessa enquanto absoluta.

No segundo capítulo trouxemos uma análise sobre as raízes étnicas das religiões afro-brasileiras desde a costa africana até o Brasil colonial do século XIX. O objetivo é demonstrar que o domínio da África, consequência da invenção da América deslocou e descentrou africanos que em diáspora se viram obrigados a reinventar seus sistemas de referência como a religião.

Linda M. Heywood (2008), organizadora de *Diáspora Negra no Brasil,* reuniu uma coletânea de textos que abrem novas perspectivas sobre a África, ao privilegiar, nas palavras de Jan Vansina, os ancestrais esquecidos, isto é, os centro-africanos. Negligenciados pela academia, os africanos da África Central representam maioria entre os escravizados no Brasil. Sua influência na cultura brasileira é inafiançável, principalmente enquanto portadores de multividências africanas que foram

preservadas mesmo em condições existenciais de sofrimento. Bantos, os centro-africanos, certamente influenciaram - no Brasil -, a formação de contornos simbólicos como o Candomblé Angola e a Umbanda.

Entre os textos desta obra, privilegiamos o capítulo da autora intitulado *De português a africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVII*, onde reitera a presença centro-africana, assim como os capítulos *África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850* de Joseph Miller , *Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700* de John K. Thornton ,*Centro-africanos no Brasil Central de 1780 a 1835* de Mary C. Karasch e *A Grande Greve do Crânio do Tucuxi: espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro* de Robert W. Slenes. Apesar de pontuarem sobre as formas de organização e sobrevivência dos centro-africanos no Brasil , os autores acima nos trazem informações inovadoras, que vão desde a utilização de dados demográficos até análise marcadas pela exploração do universo cultural. O uso desses autores se justifica, à medida que seus textos nos fornecem preciosos dados históricos.

Sobre a escravidão, mas analisando as redes de relações criadas pelo tráfico, Jaime Rodrigues (2005) e seu livro *De costa a costa. Escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860).* O autor é brilhante em focalizar Angola, da forma conhecida pelos brasileiros no período da escravidão, ao trazer aspectos pouco conhecidos na academia sobre o tráfico de escravos: a travessia do Atlântico a partir de atores sociais nunca antes privilegiados, como os escravos que auxiliavam no transporte, marinheiros, os poucos médicos e todos os envolvidos na rede do tráfico. Sua leitura nos importa porque abarca, nas entrelinhas, a emergência de uma cultura do sofrimento, que se inicia em África e depois é transportada para o Brasil. Cultura que se naturaliza com a colonialidade ao mesmo tempo em que expressa e impulsiona a diferença colonial. Tal cultura é vista por nós como processo objetivo e subjetivo, desencadeador da hibridez e delineamento de formas culturais sincréticas.

James H. Sweet (2007) se debruça na cultura dos escravos centro-africanos no início do mundo colonial português. Interessante como esse autor desvenda a vida africana na escravidão, identificando ritos culturais e crenças que sobreviveram à transplantação forçada. Interessa-nos nesse autor, o seu argumento sobre a força dos ritos e crenças que resistiram à crioulização imediata. Isso é demonstrado pela

permanência de estruturas de parentesco, prática da adivinhação, ritos, comidas e tabus que, mesmo resignificados, foram pontos de apoio cultural para o africano transplantado. Ao nosso olhar, a força dessa cultura se faz sentir nos dias de hoje na região sertaneja em Minas Gerais, no entreliçamento entre Umbanda e Candomblé Angola.

Outra razão que nos faz recorrer a esse autor é o seu método em se debruçar não na África, no sentido de a ela retornar como se esse continente fosse estático e homogêneo. Partilhamos com Sweet (2007) a ideia de que o impacto africano na diáspora ultrapassa em muito as "sobrevivências" culturalmente dispersas; a África foi transportada até aos vários destinos do mundo colonial em toda a sua plenitude cultural e social, moldando as instituições criadas pelos africanos e fornecendo-lhes uma lente interpretativa, através da qual puderam compreender a sua condição enquanto escravos e enquanto libertos.

Dessa forma, seu texto nos garante permanecer na perspectiva descolonial que não percebe o colonizado, enquanto ser passivo, diante da dominação e conquista. Sweet (2007), em certa medida, nos afiança na ideia de que a forte presença da colonialidade nos rearranjos culturais formulados pelos negros africanos no Brasil não impediu o negro de, nesses rearranjos, manter a tenacidade de suas crenças e visão de mundo. Daí seus estudos centrarem-se na diáspora e não, na África em si.

Enfim, os vislumbres da escravidão a nós oferecida por esses autores provocam reflexões que, entendemos, são propícias a um trabalho que centra sua discussão em bases epistemológicas que considera o pós-colonial e o descolonial Dessa forma, nos é confortável a ousadia em fazer inferências acerca dos efeitos da escravidão - o deslocamento e o descentramento de seres humanos – na subjetividade dos escravizados que ao nosso olhar denota hibridez.

Hibridismo é um conceito sustentado pelo intelectual pós-colonialista e dos Estudos Subalternos Homi Bhabha (1998). Esse, em *O Local da Cultura,* vislumbra este espaço como entrelugar, interstício, isto é, como fronteira cultural que, nos tempos atuais, encontra-se permanentemente em movimento. No entanto, o autor alude sempre ao momento presente a dinâmica híbrida que, em nossa concepção, pode ser ejetada em qualquer momento histórico onde encontros culturais se dão de forma brusca; nos tempos de hoje, pela invasão do tempo recorde das informações

nos diversos espaços culturais e, no passado, pelo manto cruel e brusco da violência da conquista.

Bhabha (1998) nos sugere ser o local da cultura um espaço de forças, ou melhor, de tensões, onde elementos se sobrepõem reencenando o passado e esboçando o futuro. Considerando ser esse o local da cultura, é possível tanto vislumbrar tal local em África Central, em vésperas da transferência para o Brasil dos seus habitantes capturados, quanto no sertão norte-mineiro em tempos de globalização.

O capítulo acaba por reiterar o espaço da diferença colonial - onde negros escravos e indígenas se encontram - enquanto espaço híbrido e fronteiriço, portanto propício a ações descolonizadoras por parte daqueles que se acham nesse espaço, seres também híbridos e fronteiriços.

No terceiro capítulo trouxemos o sertão norte-mineiro, fronteira e espaço híbrido que deu lugar a emergência de tradições religiosas que trazem em suas práticas o próprio sertão, ou seja, a hibridez e o entrelugar. Após, apresentamos a Umbanda e o Candomblé Angola. Procuramos fornecer conhecimentos acerca dessas religiões no propósito de mais a frente compreender o entreliçamento que se opera entre elas. Para tanto, o autor Leonardo Campos(2003) e o livro *Umbanda Sertaneja(2011)* de nossa autoria foram relevantes para a construção do capítulo. Nessa parte sinalizamos a existência de um universo afro-sertanejo, mundo ao nosso olhar onde emerge críticas à Modernidade e seu lado escuro.

Ora, a crítica é o ar que paira acima da colonialidade. Essa sufoca e impede o respirar. Mas sua força não consegue de todo aplacar a vontade de experienciar o sopro, alento na marginalidade. Nesse estudo, reconhecemos a força africana, principalmente a presente em suas tradições religiosas. Força que impulsiona seu marginalizado a projetar-se para a superfície e, assim, se libertar.

Libertação aqui não significa rejeitar o legado europeu. Esse é partícipe na cultura sincrética latino-americana. Libertação denota a capacidade da critica, que não se realiza apenas pela reflexão nos moldes e parâmetros ocidentais, mas se estende além, pois também emerge do legado que historicamente foi ocultado e subalternizado. Surge da diáspora africana e seus desdobramentos na subjetividade e na cultura, em especial nesse estudo, a sertaneja. Especificamente no entreliçamento entre Umbanda e Candomblé Angola, universos erigidos na diferença colonial no sertão norte-mineiro, região de fronteira. A fronteira sugere a

permanência de movimentos diversos. É “limite”, é liminar e enquanto tal é entrelugar. Hibridez na permanência, essa é a fronteira enquanto território, enquanto subjetividade e enquanto fenômeno religioso. Ou seja, um universo onde umbandistas e candomblecistas atuam pela interculturalidade. Interculturalidade que se revela na prática religiosa, mas que recentemente tem se estendido à luta política por reconhecimento e legitimidades sociais. A “I Caminhada contra a Intolerância Religiosa” na cidade de Montes Claros organizada pelos afro-sertanejos em 2015 atesta nossa afirmação. Essa caminhada prenuncia e desenha talvez uma nova religião .

A relevância do referido capítulo está no fato de trazer as tradições religiosas em interculturalidade desde sua origem demonstrando também que a adoção do Candomblé Angola por umbandistas contribui sim, para o diálogo intercultural, inclusive, entre umbandistas que não adotaram o Candomblé e candomblecistas. O fato desse diálogo ter se iniciado nos primeiros anos de estabelecimento dessas tradições no sertão, mesmo que timidamente, tem concedido ao universo afro-brasileiro uma característica própria do sertão e dos espaços da diferença social: a proximidade entre os marginalizados. No caso de umbandistas e candomblecistas a proximidade é tão forte e intensa que a Associação[2] que os representa traz no nome a interculturalidade. Essa, publicamente explícita na “I Caminhada Contra a Intolerância Religiosa”.

Com o quarto capítulo finalizamos nosso trabalho trazendo o fenômeno do entreliçamento enquanto interculturalidade na prática de uma sacerdotisa afro-sertaneja. Acompanhamos por um ano a prática da mamêto Gimbelucema. Prática que se faz diálogo intercultural propiciado pelo seu vasto conhecimento sobre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola, pela sua experiência e seu senso crítico no sentido de que outras formas de conhecimento além da ciência são capazes de auxiliar o homem na resolução dos seus problemas. Formas de conhecimento como a Magia.

O fazer afro-sertanejo dessa mamêto traduz interculturalidade, a medida que utiliza a umbanda e, principalmente seu outro lado, a Quimbanda para delegar a Exus a resolução das demandas dos seus clientes apelando também aos Inquices

[2] Associação Espiritualista Folclórica dos Cultos Afro-brasileiros do Norte de Minas.

quando pensa ser necessário pedir misericórdia. Do jogo de cartas ciganas até os rituais de Quimbanda Exu está presente.

A tríade em diálogo intercultural comprova que a colonialidade não é absoluta sendo possível o erguimento de pensamentos e posturas fronteiriças e liminares como a Interculturalidade. Por outro lado, o diálogo intercultural entre essas treliças tem fortalecido socialmente e legalmente, o universo afro-sertanejo que do ponto de vista cultural possui uma Umbanda apta a aceitar o Candomblé concedendo a ele seu mundo de Exus.

Quando em nossa hipótese acusamos sobre a provável transferência do Exu de Quimbanda para o Candomblé enquanto fruto da Modernidade e seu período pós, pensávamos que o Unzila, inquice da Angola, havia sido substituído literalmente pelo Exu da Quimbanda. O percebido por nós em nossa investigação foi que o Exu da Quimbanda figura mais nas atividades religiosas do que o Unzila[3] o que pode ser visto também como uma quase substituição.

Enfim, a tríade Umbanda/Quimbanda /Candomblé Angola é uma realidade no Norte de Minas Gerais que constitui um novo universo, o afro-sertanejo. Na atualidade, no sertão norte-mineiro não é possível conceber essas religiões em separado. A ligação do ponto-de-vista institucional aponta para o surgimento de uma religião, a afro-sertaneja.

[3] Exu no Candomblé Angola, ou seja, um Inquice.

CAPÍTULO I

ENTENDER EL PASSADO Y HABLAR EL PRESENTE: MODERNIDADE, COLONIALIDADE, DIFERENÇA COLONIAL E INTERCULTURALIDADE.

Este capítulo é chão em trilha rumo ao sertão norte-mineiro e seu mundo mágico e místico, o universo afro-sertanejo. Para ouvirmos o ressoar da religiosidade desse universo convém nos assentarmos nesse chão, revolver poeiras soltas e pedras em busca das raízes encobertas pelo tempo, sustentadoras do som dos tambores afro-sertanejos na atualidade: o entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola[4].

De modo a trazer essas raízes nos subsidiaremos nos pensamentos de Enrique Dussel (2005, 2007), Aníbal Quijano (1992, 2005,) e Walter Mignolo (2003,2009,2014,) e Catherine Walsh(2014) pensadores da descolonialidade, perspectiva epistemológica desse trabalho. A reflexão conceitual que esses autores empreendem sobre Modernidade (Dussel), Colonialidade (Quijano) e Diferença Colonial (Mignolo) nos permitem *entender el passado y hablar el presente* (Mignolo), pois viabiliza-nos a estabelecer relações entre o século XVI e o século XXI, isto é, entre a fundação da Modernidade e seu lado obscuro e o entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais. As reflexões desses autores nos preparam para o uso do conceito de interculturalidade (Walsh), à medida que esse conceito nos impede de vislumbrar o fenômeno do entreliçamento enquanto simples dinâmica multicultural.

Recente na academia, o pensamento descolonial requer esclarecimentos, o que nos obriga, antes de abordar os conceitos citados, a visitar o pós-colonialismo e compreender o surgimento sistemático de um pensar descolonial. Após, Sistema Mundo e Modernidade serão os conceitos iniciais do capítulo pelos quais entenderemos as participações da América e África na construção da Modernidade, e na constituição de um Sistema Mundial Moderno, no propósito de deixar claro que a intenção europeia de estabelecer relações com esses continentes visava o fortalecimento econômico da Europa e a consolidação de sua supremacia em relação às outras regiões do planeta. Supremacia que se faz ver na história das

[4] Em geral, a literatura usa o termo Candomblé Angola. Como nosso referencial empírico é o universo afro-brasileiro no Norte de Minas Gerais, usaremos a forma como os afro-sertanejos se referem ao Candomblé: Candomblé Angola.

culturas marginalizadas após o século XVI. O que nos direciona a terceira temática desse capítulo Colonialidade e Diferença colonial.

Ao ganhar amplitude, o conceito Colonialidade nos permite perceber as religiões enquanto espaços ocupados por uma epistemologia própria dotada de outra "lógica" que não a europeia. Lógica que se faz ver no sertão norte-mineiro na interculturalidade entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola, conceito que encerra o capítulo.

1.1 Pós- Colonialismo: constituição, trajetória e pensamento do Grupo Modernidade/Colonialidade(M/C)

O pós-colonialismo exprime dois significados:

a) Tempo histórico que se inicia em meados do século XX, após os processos de descolonização[5] dos países/periferias.
b) Movimento teórico que surgiu na década de 80 nos estudos culturais e literários. De caráter político e crítico, no que se refere ao colonialismo as teorias pós-coloniais rompem com a ideia de uma única história e, dessa forma, com as ideologias justificadoras da colonização. Nessa perspectiva, descentra narrativas dominantes – eurocêntricas - a partir da desconstrução de essencialismos no que se refere a propostas epistemológicas que carregam concepções de que a Modernidade é um fenômeno europeu. Desta forma, o pós-colonialismo é o comprometimento político com a crítica à colonialismo e por tabela ao imperialismo, bem como com a desconstrução do discurso eurocêntrico.

No primeiro significado, o pós-colonialismo está associado à emergência dos estudos pós-estruturais, desconstrutivistas e pós-modernos, possuindo destes, forte influência, especialmente no que se refere à desconstrução de essencialismos e binarismos, à ideia de um sujeito não ocidental, à importância do lugar na enunciação da fala. No entanto, o pós-colonialismo é bem mais amplo se

[5] O termo descolonização aqui serve para designar a independência e libertação das sociedades exploradas e subjugadas pelo Imperialismo e Nneo-colonialismo na Ásia e África.

considerarmos a existência de pensadores pós-coloniais antes da sua institucionalização, a exemplo de Frantz Fanon que, ao falar da diáspora africana, explicita um pensamento psicológico e descolonial. Mesmo não usando o termo descolonial, sua obra *Pele Negra, Máscaras Brancas (2008)* pode ser vista como um ensaio das Ciências Humanas, da Filosofia e da literatura caribenha, à medida que, demonstra como a ideologia que ignora a cor apoia o racismo e reforça uma cor específica: o branco. Pode-se dizer que Fanon usava o argumento pós-colonial, uma vez que a palavra "colonial" – e aí nos deparamos com o segundo significado - sugere situações de opressão de raiz étnica e racial. No entanto, percebe-se que o prefixo *pós* se estende a estados opressores que envolvem, por exemplo, gênero e sexualidade, mesmo não sendo "criados" pelo colonialismo. Não se pode desconsiderar que esse acirrou e reproduziu, com o patriarcado e a escravidão, situações de racismo e machismo, bem como a homofobia.

De toda maneira, tanto em Fanon quanto em outros autores, o pós-colonialismo expressa à relação colonizador/colonizado. Por mais que pareça ser uma relação binária – rompida por autores como Memmi, Spivac Said e Bhabha[6] – esse "binarismo" permitiu a compreensão de que essa relação se fez **na** e a partir **da** diferença inspirando Walter Mignolo na criação do conceito de diferença colonial. Por mais que a relação colonizador/colonizado seja vista como antagônica, ela não surge de identidades essencializadas e independentes que estabelece e sustenta relações binárias. A relação colonizador/colonizado supera o binarismo quando na diferença colonial as identidades emergem justamente da impossibilidade de serem plenas, absolutas ou, essências diferentes e divergentes. O discurso pós-colonial, portanto, se coloca como não linear, pois político assumiu o colonizado intercedendo por ele e chamando a atenção para o imperativo ético de escutar sua voz historicamente silenciada pela Modernidade.

Césaire, Memmi e Fanon são, talvez, os pioneiros no debate pós-colonial. Quase que simultaneamente, produziram escritos que traziam em seu conteúdo esse argumento. Como visto Fanon (1925-1961), psicanalista e negro martinicano, chama a atenção para o racismo enquanto uma questão estrutural e não apenas cultural. Ora, pensando no Sistema Mundial Moderno, que em suas raízes coloniais

[6] Pensadores pós-colonialistas.

teve como pilar fundante a classificação social e racial do planeta, não há como negar ser Fanon um dos precursores do pós-colonialismo[7].

Na década de 1970, surge outro movimento que, em certa medida, reforça o movimento pós-colonial, o Grupo de Estudos Subalternos. Esse grupo surgiu no sul asiático com a liderança de Ranajit Guha, dissidente do marxismo indiano, que se propõe a debruçar criticamente sobre a historiografia colonial da Índia construída por intelectuais ocidentais europeus, bem como sobre a historiografia nacionalista desse país. Essa revelava ser eurocêntrica em função da influência inglesa.

Nos anos 80, os Estudos Subalternos ganham o mundo acadêmico fora da Índia através de autores como Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Spivak. A última, tradutora de Jacques Derrida, leva os Estudos Subalternos para os Estados Unidos contribuindo para o despertar de interesses em relação ao pós-colonialismo. No entanto, para vários intelectuais, a presença de Spivak contribuiu fortemente para a descaracterização dos Estudos Subalternos, uma vez que essa intelectual introduzira excessivamente em suas reflexões o desconstrutivismo de Deleuze e Derrida[8], intelectuais que, mesmo sendo de grande envergadura, possuíam em suas reflexões as influências de uma cultura eurocêntrica. Acreditavam os críticos de Spivak ser necessário ler o subalterno com olhos não europeus[9].

Em 1985, seu artigo “Pode o subalterno falar?”, chama a atenção. Talvez procurando se situar no limiar, no entremeio cultural e epistemológico do nativo contemporâneo, Spivak empreende uma profunda crítica aos intelectuais ocidentais

---

[7] Outra obra desse autor, *Os condenados da terra (1961),* onde para Sartre, autor do prefácio da primeira edição em 1961, Fanon é porta-voz dos africanos que em seu continente apregoam a unidade da África contra a violência e as discórdias. Nessa obra, Fanon milita em favor de uma sociedade melhor na Argélia e África, apontando para o colonizado quem lhe feria e quem lhe negava o ser. Aimé Cesaire e Albert Memmi, igualmente, foram à mesma direção. Soma-se aos estudos desses autores o livro de Edwar Said (1935-2003) crítico literário de origem palestina que denuncia o Oriente enquanto “invenção” do ocidente para o fortalecimento do domínio epistemológico do ocidente.

[8] Herdeiro e crítico do Estruturalismo, esse filósofo questiona a noção de centro no conceito de estrutura. Centro é tudo o que preside a ordenação de um sistema, coordena unidades do sistema, mas não participa dos seus movimentos. Dessa forma, encontra-se dentro e fora do sistema, dentro enquanto coordenador do sistema e fora enquanto não participante do movimento. Para Derrida, o centro é uma entidade metafísica de valor absoluto e independente das contingencias do todo. Essa noção de centro, de acordo com esse filósofo é uma construção do pensamento ocidental que deve ser desconstruída devido à necessidade de se observar a estrutura por um ângulo secundário.

[9] Apesar da necessidade apregoada por Derrida sobre a desconstrução da noção de centro, uma vez que o próprio filósofo entende essa noção enquanto fruto do pensamento ocidental, o filósofo não tinha em mente a realidade do Colonialismo.

Deleuze e Foucault, autores tomados como pensadores da heterogeneidade e do Outro. Segundo Spivak (2014, p.25), “algumas das críticas mais radicais produzidas pelo Ocidente hoje são o resultado de um desejo interessado em manter o sujeito do Ocidente, ou o Ocidente como Sujeito”. A autora indiana se debruça sobre o texto “Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze”, onde destaca várias passagens que ao seu olhar denunciam a restauração da categoria de sujeito soberano. Um dos propósitos dos filósofos no texto citado é reiterar a necessidade dos intelectuais em revelar e conhecer o discurso do Outro não europeu. Mas de acordo com Spivak (2014, p.27), “ambos os autores ignoram sistematicamente a questão da ideologia e seu próprio envolvimento na história intelectual e econômica.” A própria referência de Deleuze à luta dos trabalhadores, como coloca a autora indiana, denuncia os limites de desconstrutivismos que ignoram ideologias:

> Somos incapazes de tocar [o poder] em qualquer ponto de sua aplicação sem sermos confrontados por essa massa difusa, de modo que somos necessariamente levados (...) ao desejo de explodir tudo de vez. Cada ataque ou defesa parcial de caráter revolucionário está ligado desse modo à luta dos trabalhadores.[10]

Gayatri Spivak (2014) percebe nessa passagem a negação da divisão internacional do trabalho, gesto que, para ela, marca a teoria política pós-estruturalista. Evocar tão somente a luta dos trabalhadores demonstra negação e total insuficiência epistemológica em tratar do Capitalismo enquanto padrão do poder mundial, ou como coloca Spivak, incapacidade de lidar com o Capitalismo global. Como Deleuze e Foucault manifestam em seus trabalhos uma relação mecânica (controlada pelos agentes) entre desejo e interesse, ignoram a ideologia, o que em termos pós-coloniais e subalternos significa ignorar a divisão internacional do trabalho ou, em outros termos, a “excentricidade” asiática e a subalternização da África e América. Portanto, o ativismo desses pensadores no que se refere ao Outro é limitado.

Por outro lado, Spivak, em seu artigo, empreende crítica ao intelectual pós-colonial que fala em nome do subalterno. O discurso desse intelectual estará, segundo ela, imbricado no discurso hegemônico. A voz do subalterno não pode ser

[10] Cf. FOUCAULT; DELEUZE *apud* SPIVAK, Pode o subalterno falar? p. 28.

ouvida, nos sugere Spivak, porque sua fala não alcança o nível dialógico. Nem mesmo pode o intelectual falar em nome dele, porque sua fala não se encontra fora do discurso hegemônico. Para Spivak (2014), faz-se necessário o distanciamento de noções essencialistas do sujeito subalterno como um ser indeterminado, Outro. Em uma profunda crítica aos estudos subalternos, a autora propõe não que seja dada voz ao subalterno, mas que os posicionamentos dos grupos subalternos, bem como suas categorias sejam revisados, sendo ela mesma uma intelectual de grupos subalternos.

A questão que se coloca é: como erigir críticas a discursos e epistemologias que ignoram o outro desconsiderando a força ideológica dos discursos centralizadores e eurocêntricos? A questão ignorada pela autora indiana talvez seja a seguinte: não pode o intelectual nativo de regiões historicamente subalternizadas, falar? Não pode ele mesmo ser um subalterno? Não conseguirá esse intelectual ser ouvido? O que dizer das inúmeras atividades acadêmicas, como eventos, reflexões teóricas e até mesmo políticas públicas, que tem ocorrido nas últimas décadas sugestionadas pela abertura de uma consciência ao subalterno? Será tudo isso fruto de um discurso hegemônico? A voz do intelectual subalterno sempre ecoará a partir dos discursos hegemônicos? Sua cultura de origem, *punto del apoyo*[11]*,* não tem peso em suas reflexões? Nesse artigo, Spivak (2014) não abandona Derrida e, a partir desse filósofo, constrói reflexões o que nos leva a pensar na possibilidade da sua reflexão estar também imbricada no discurso hegemônico.

Ainda nos anos 80, o argumento pós-colonial introduz-se na crítica literária e nos estudos culturais na Inglaterra e Estados Unidos, sendo os autores mais conhecidos o indo-britânico Homi Bhabha, o jamaicano Stuart Hall e o inglês Paul Giroy. Nesses autores, as categorias preferenciais são globalização, identidade (etnia, classe e gênero), cultura, migração e diáspora. Um leque para o desenrolar de reflexões acerca das sociedades historicamente subalternizadas se abre ao público acadêmico em uma transversalidade que denuncia, mesmo sem ser mencionada, a colonialidade. E é esse o conceito, ou melhor, as reflexões construídas em torno dele, que permitem aos estudiosos latino-americanos pós-colonialistas responderem à pergunta de Spivak (2014), Pode o subalterno falar? Principalmente a partir dos anos 80 do século XX.

[11] Ponto de apoio.

Na década de 1990 a América Latina é inserida no debate pós-colonial com a criação do Grupo Latino-americano dos Estudos Subalternos. Inspirado no grupo sul-asiático, o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos incorpora categorias como classe, nação e gênero demonstrando, dessa forma, engajamento político. Esse grupo emerge ilustrado e iluminado pelo texto de Aníbal Quijano *"Colonialidad y modernidad-racionalidad"*. A ênfase é a América Latina, no propósito de reconstruir sua história nas últimas décadas e buscar novas formas de pensar e atuar politicamente, em função das mudanças políticas e culturais no continente. Seus intelectuais buscam revisar epistemologias no sentido de privilegiarem o continente, sua cultura, história, língua, religiosidade e povo enquanto objetos de reflexão. A crescente tendência pela democratização exige uma redefinição ou reconceitualização do pluralismo e da subalternidade nas sociedades cada vez mais plurais.

Nesse grupo, a voz mais crítica a ecoar é a de Walter Mignolo, esse examina as teorias dos indianos Bhabha, Spivak e Guha, deixando claro que as teorias pós-coloniais, até então, têm seu *locus* de enunciação nos legados coloniais britânicos. É necessário, segundo Mignolo, colocar também a América Latina enquanto lócus de enunciação da crítica ao ocidentalismo. Esse deveria ser o foco do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, uma vez que o papel da América Latina na construção da Modernidade foi essencial, sendo esse o continente que sofreu em demasia a violência colonial. As divergências levaram o grupo à dissolução. De acordo com Grosfoguel (2008), a incapacidade do grupo em romper com a episteme dos Estudos Subalternos indianos e estadunidenses comprometia os Estudos Subalternos latino-americanos.

Outra razão foi à oposição entre aqueles que viam a colonialidade como uma crítica pós-moderna e aqueles que a viam como uma crítica descolonial. A diferença demarca territórios epistemológicos. Enquanto crítica pós-moderna, a colonialidade seria uma enunciação a partir do discurso hegemônico ausente de um pensar crítico acerca da força de uma ideologia, especialmente o eurocentrismo. Enquanto crítica descolonial, o conceito colonialidade carrega ação, transporta a enunciação da descolonidade. No conceito a crítica já se faz presente. Pensar em colonialidade demonstra um pensar crítico sobre o colonialismo e a presença da América na construção da modernidade e, consequentemente, anuncia que os saberes

historicamente silenciados pelo colonialismo estão a ecoar em vozes e ações críticas.

Percebe-se que tanto o grupo sul-asiático quanto o latino-americano não conseguem se desprender da forte influência eurocêntrica. Como aceitar e permitir que, após a alvorada do conceito colonialidade, a episteme eurocêntrica permaneça sendo a única fonte de inspiração para a produção de conhecimentos? Não seria isso jazer na escuridão do eurocentrismo e da modernidade europeia? Ora, se não é possível desprender-se da cultura europeia, e a colonialidade contribui para isso, então não é possível dar voz ao silenciado.

Ora, encontros culturais, mesmo que forçados, não ocorrem com total destruição de alteridade. Mesmo o Outro se tornando mesmo, outro, a própria caricatura que carrega é demonstração de que sua cultura*, punto del apoyo*, está implícita na alteridade agora fronteiriça. Enfim, nenhum dos dois grupos conseguiria radicalizar sua crítica ao eurocentrismo e à modernidade reconhecendo que somente na episteme eurocêntrica é permitida a reflexão. Mignolo denuncia o imperialismo dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos, que não promovem uma ruptura com autores eurocêntricos.

Ciente disso, e cada vez mais radical, participa da fundação do Grupo Modernidade/Colonialidade. Esse grupo pode-se dizer, foi originado e estruturado a partir de discussões em seminários acadêmicos ocorridos na América Latina, bem como dos diálogos entre seus futuros membros. Isso, durante os anos de 1990. Mesmo sendo o pós-colonialismo o precursor da crítica e argumento pós-colonial, esse realmente só foi levado a cabo de forma profunda e local pelo coletivo M/C, uma vez que esse grupo não apenas empreende críticas em relação à modernidade, mas, sobretudo, inaugura na América Latina o pensamento descolonial.

No artigo *El desprendimiento des-colonial, desprendimiento y apertura: (2014*) um manifesto escrito para o livro *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento,* organizado por ele, Álvaro Garcia Linera e Catherine Walsh, Mignolo apresenta a diferença entre pós-colonialismo e pensamento descolonial:

> El pensamento des-colonial es crítico de por sí, pero crítico em um sentido distinto al que le dio Immanuel Kant a la palavra, sentido retomado de esa tradición por Max Horkheimer (a través del legado marxista). “Des-colonial” es el concepto que toma el lugar, em outra genealogia de pensamento (uno de los objetivos de este artículo) del concepto “crítico” em el pensamento moderno de disenso en Europa. (...). El proyecto des-colonial difiere

> também del proyecto post-colonial, aunque, al igual que com el primero, mantiene buenas relaciones "de vecindario". La teoria post-colonial o los estúdios post-coloniales están a caballo entre la teoria crítica europea (Foucault, Lacan Derrida) sobre cuyo pensamento se construyó la teoria post-colonial y/o los estúdios postcoloniales y las experiências de la elite intelectual em las ex-colonias inglesas de Asia y África del Norte*".*

Entre outros, Walter Mignolo (semiótica/argentino), Aníbal Quijano (sociologia/peruano), Arturo Escobar (sociologia/colombiano), Edgardo Lander (sociologia/venezuelano), Enrique Dussel (filosofia/argentino), Ramon Grosfoguel (sociologia/porto-riquenho). Immanuel Wallerstein (sociologia-estadunidense) participaram do delineamento e consolidação do grupo que, claramente nos anos 2000, se coloca como movimento de reflexão acerca da América Latina, tendo como conceito fundante a colonialidade. Outros intelectuais foram se agregando ao grupo, como Catherine Walsh (linguística/estadunidense), Nelson Maldonado Torres (filosofia/porto-riquenho) e Boaventura Santos (direito, português).

Interessante notar que vários desses intelectuais possuíam, antes do grupo, linhas de pensamento próprias, a exemplo de Enrique Dussel, Wallerstein e Quijano. Em *Mundos y Conocimientos de otro modo* de Arturo Escobar (2003, p. 52), encontramos o seguinte:

> Una apropriada contextualización y genealogia del programa de investigación de modernidad/colonialidad tendrá que esperar por futuros estúdios. Por ahora es suficiente con decir que existe um significativo número de factores que podría plausiblemente entrar em la genealogía del pensamiento de este grupo, incluyendo: la Teología de la Liberación desde los sesenta y setenta; los debates em la filosofía y ciência social latino-americana sobre nociones como filosofía de la liberacíon y una ciência social autónoma(e.g.,Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzáles Casanova, Darcy Ribeiro); la teoria de la dependencia; los debates en latinoamérica sobre la modernidade y post modernidade de los ochenta, seguidos por la discusiones sobre hibridez em antropologia, comunicación y em los estúdios culturales em los noventa; y, em los Estados Unidos, el grupo latino-americano de estúdios subalternos. El grupo de modernidad/colonialidad há encontrado inspiración en um amplio número de fuentes desde la teorias críticas europeas e norte-americanas de la modernidad, hasta el grupo sur asiático de estúdios subalternos, la teoria feminista chicana, la teoria postcolonial y la filosofía africana; así mismo, muchos de sus miembros operado em una perspectiva modificada de sistemas mundo. Su principal fuerza orientadora, sin embargo, es uma reflexión continuada sobre la realidad cultural y política latinoamericana, incluyendo el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos. Si se puede decir que la teoria de la dependencia, la teología de la liberación y la investigación acción participativa han sido las contribuciones más originales de latinoamericana al pensamiento crítico em el siglo XX – com todos los condicionales que pueden aplicarse a tal originalidad – el programa de investigación MC emerge como el heredero de

> esta tadición. Como Walter Mignolo há argumentado, la MC debe ser vista como “um paradigma otro”.

O termo *colonialidad* aparece pela primeira vez em artigo publicado na Revista Perú Indígena, em 1991, *“Colonialidad, y Modernidad/Racionalidad”,* escrito por Quijano. É considerado o texto fundante do pensamento descolonial latino-americano. Compreendê-lo, portanto, a partir de uma perspectiva sociológica, nos permite ter acesso às reflexões filosóficas dos pensadores do grupo M/C, bem como facilita a compreensão dos Estudos Subalternos pós-colonialistas de outros lugares do planeta. Em especial, nesse texto, nos autorizam a visitar os pensamentos de autores como Dussel (2005, 2007), Quijano (1992,2005) e Mignolo (2003, 2009, 2014) e Catherine Walsh, (2014) à medida que concedem passagem à compreensão de uma lógica que permeia conceitos como Sistema Mundial Moderno, Modernidade, Diferença Colonial e Interculturalidade.

1.2 Sistema Mundial Moderno e Modernidade

A colonização de áreas “descobertas” pela Europa (América e África) e a diáspora africana fazem parte do processo de mundialização que inaugurou a modernidade. Esta, nas palavras de Dussel (2007, p.52), enquanto fruto “do descobrimento, conquista, colonização e integração (subsunção) da Ameríndia (...)” a partir de 1492, que transformou a até então periférica Europa em “centro” diante de uma periferia crescente[12].

A anexação da ameríndia produziu mudanças de âmbito mundial, pois as relações internacionais se transformaram: de um pequeno número de países são ampliadas para as áreas descobertas, se estendendo a outras regiões, de forma que a modernidade se impõe enquanto estilo de vida universal. Com a mundialização, as relações entre as regiões do planeta sistematizaram-se, superando o inter-regionalismo dando lugar a um sistema de nível mundial que se organizou pela divisão do mundo em centros[13] e periferias[14]: o Sistema Mundial Moderno. Este sistema, em seu início e desenvolvimento, teve a mão-de-obra escrava (nas e das

[12] Ameríndia na América, Brasil e a costa africana.
[13] Europa/colonizadores.
[14] América, Costa Africana/colonizados.

periferias) como seu combustível mais eficaz, sendo gestado e gerido na Europa Ocidental, sustentando e impulsionando a classificação racial e social do planeta. Classificação que se faz ver ainda na atualidade em sistemas simbólicos como as religiões.

Um entendimento claro acerca desse novo quadro internacional exige-nos inicialmente, que nos debrucemos sobre o que vem a ser Modernidade, Sistema Mundial Moderno e Matriz Colonial de Poder. Perceberemos que o surgimento desses não se fez de forma individual, mas mediante uma relação de conexão e interdependência entre Europa, América e África, onde a exploração das últimas pela Europa foi imprescindível. Tal conexão e interdependência exige que a abordagem de um desses conceitos exija sempre não perder de vista os outros. Isso é de extrema importância, pois prepara e fertiliza terrenos para a abordagem de outros conceitos relevantes neste estudo, a saber: diferença colonial e descolonialidade[15].

Nos anos de 1970, a preocupação em explicar o desenvolvimento do Capitalismo, fugindo de perspectivas que se centravam unicamente na economia, desembocou no desenvolvimento de teorias que tomaram como ponto de partida o fato das relações econômicas serem também relações sociais, políticas e culturais. Estas teorias são conhecidas como teorias do Sistema Mundo, procuram interpretar e explicar de forma mais ampla como se processam as relações internacionais. Essas sempre existiram, o que assistimos na atualidade é que cada vez mais tais relações são intensificadas pela globalização, que tem o capital como combustível. Relações internacionais globais incorrem em efeitos tanto benéficos quanto desastrosos. Aprender com o *Outro* cultural acrescenta conhecimentos e alarga visões de mundo, mas quando o capital e o lucro são prioridades, o *Outro* pode se tornar *outro*, isto é, destituído de alteridade. Dessa forma, sua abordagem não pode se reduzir ao econômico.

O Sistema Mundo[16] estrutura-se necessariamente em dimensões cultural, política e social, dimensões ligadas entre si em relações de interdependência que sugere ser o sistema um único todo. A unidade é proporcionada pela Divisão Internacional do Trabalho ao ligar os diferentes países. No entanto, a unidade possui

[15] Conceitos do pensamento descolonial que nesse texto serão vislumbrados à luz de Walter Mignolo.
[16] Sistema Mundial Moderno. O termo Sistema Mundo é utilizado por Enrique Dussel e Emmanuel Walerstein.

arestas, pois ocorre mediante mecanismos de trocas desiguais. Desta forma, para Wallerstein (1990)[17], existem economias centrais, periféricas e semiperiféricas. Em outras palavras, percebe-se o trabalho internacional dividido conforme as relações de trocas, onde as economias periféricas e semiperiféricas entrariam com o trabalho, e as economias centrais com o capital financeiro e tecnológico.

Análises mais amplas do Capitalismo e seu desenvolvimento contemplam, à luz destas teorias, seus efeitos e influências na cultura, bem como os retornos desta ao próprio Sistema Mundo. O Capitalismo, enquanto categoria de análise deixa de ser apenas um modo de produção isolado da cultura, da política e da sociedade para, nas relações internacionais atuais, fazer parte de um todo indissoluvelmente interligado.

Até 1492 de acordo com Dussel (2007), o centro de conexões comerciais mais importantes constituía o sistema inter-regional Asiático-Afro-Mediterrâneo, hegemonizado pelo mundo muçulmano. Os pólos mais importantes desse sistema eram a China e a Índia. O Mediterrâneo do mundo bizantino e russo era o muro estabelecido entre tais regiões e o terceiro pólo do sistema, a periférica Europa medieval latino-germânica. Afinado com essa perspectiva o pensador, cientista político e sociólogo peruano, Aníbal Quijano (2005), ao procurar articular colonialismo, democracia, política, globalização e América Latina, aborda esse continente como essencial no processo de constituição da Modernidade do Capitalismo, bem como na constituição de uma organização internacional a nível mundial.

Quijano (2005) afirma que, o mundo do Mediterrâneo antes da América tinha como parte avançada as áreas dominadas pela cultura islâmico-judaica, onde se manteve a herança cultural greco-romana, as cidades, o comércio, a agricultura comercial, a mineração, os têxteis, a filosofia e a história. Nesse período, atina Quijano, a Europa Ocidental estava mergulhada no feudalismo. Esse contexto se transforma, coloca-nos o autor com a conquista da América pelos europeus.

Países europeus, no século XV, liderados por Portugal e Espanha, lançaram-se no domínio dos oceanos Atlântico e Pacífico. O desenvolvimento de tecnologias, como o navio, a bússola e o astrolábio foi crucial para garantir uma navegação em águas desconhecidas, permitindo a alteração de rotas para o escoamento de

[17] Um dos maiores teóricos sobre o sistema-mundo.

mercadorias orientais de grande interesse europeu. Uma nova rota poderia evitar o controle comercial dos árabes, que dominavam o transporte e direcionamento das mercadorias por terra, assim como o domínio comercial dos italianos no Mar Mediterrâneo. O interesse não era apenas econômico, a perda da unidade católica na Europa, desde a Reforma Protestante no início do século XV, motivava a Igreja Católica a apoiar o empreendimento, ansiosa em compensar a perda de adeptos para as novas igrejas.

A chegada de espanhóis e portugueses em novas terras provocou o início de encontros culturais de consequências gigantescas tanto para a Europa quanto para as terras que a este continente se apresentava. Os encontros entre as culturas Europa/Ameríndia, Europa/África foram permeados pela soberania técnica dos europeus, que direcionaram tal encontro segundo seus interesses. A tecnologia do momento, aliada às várias formas de violência e à noção de raça como fundamento das relações entre colonizadores e colonizados, foi essencial na subjugação da América e da África. Markus Rediker, em *O Navio Negreiro (2011),* dirige sua atenção ao tráfico de escravos, demarcando o papel marcante e essencial do navio nesta atividade e chamando a atenção para o quanto o domínio deste instrumento foi importante para que regiões europeias conquistassem o mundo entre 1400 e 1700. Rediker (2011, p. 51) diz:

> O “navio redondo” de navegação em alto-mar da Europa setentrional pouco a pouco eclipsou o “navio comprido” a remo, ou galera, do Mediterrâneo. Os líderes europeus com ambições marítimas instruíram seus construtores navais a fazer aberturas nos cascos desses rijos navios, capazes de enfrentar o mar, para que nelas se instalassem enormes e pesados canhões. A guerra naval mudou quando velas e armas foram introduzidas e remadores e soldados substituídos por tripulações menores e mais eficientes. Trocando a energia humana pela força das velas, criou-se uma máquina dotada de mobilidade, velocidade e poder destrutivos inéditos. Assim, quando o navio com armação de galera, equipado com canhões que se carregavam pela boca, surgiu nas costas da África, da Ásia e da América, foi considerado em geral uma maravilha, se não um terror.

A privilegiada posição ganhada com a América pelo controle do ouro, da prata e de outras mercadorias produzidas pelo trabalho gratuito de índios, negros e mestiços, concedeu aos brancos a vantagem para disputar o controle do mercado mundial. Com a monetarização desse mercado sustentada pelos metais preciosos latino-americanos, a Europa/ branca assumiu o controle desses recursos concentrando, desta forma, o capital comercial. O capital viabilizou a este continente

o controle do trabalho e obtenção do controle do comércio mundial. A Europa se constituía enquanto sede central do mercado mundial, da mercantilização da força de trabalho e do processo de desenvolvimento da relação capital-salário.

Figura 1: Esquema Ordem Cultural Global
Fonte:Elaboração própria

A partir, portanto, da conquista das sociedades e culturas latino-americanas, iniciou a formação de um novo sistema de conexões comerciais, um sistema mundial que, na atualidade, tem proporção global. América e África foram colonizadas e submetidas à exploração em prol do enriquecimento da Europa que, mediante domínios tecnológico e econômico, assumiu a direção das relações internacionais. Estas, a partir de então, se tornaram mundiais, sistematizando assim o que denominamos de Sistema Mundial Moderno.

A formação desse sistema implicou no controle de recursos do mundo pela Europa, sendo que os benefícios da riqueza originada da exploração desses recursos concentraram-se nesse continente. Na atualidade, os dominadores europeus “ocidentais” e seus descendentes, euro-norte-americanos são ainda os principais beneficiários. Em compensação, na América Latina e na África estão as vítimas da dominação colonial que fortaleceu o sistema-mundo. Os impactos da conquista da América foram muitos como:

a) Emergência de um sistema-mundo que integra Europa, América, África e Oceania e regiões da Ásia;
b) Estabelecimento da Europa como centro desse sistema, posteriormente integra-se ao centro os Estados Unidos da América.
c) Estabelecimento de regiões do planeta como América Latina, África e parte da Ásia como periferias e margens do sistema.
d) Dizimação dos seus habitantes originais fundamentada na ideia de raça.
e) Estruturação e consolidação do Capitalismo a nível mundial.
f) Constituição da modernidade (domínio da natureza, racionalidade, promoção da emancipação humana) e sua perspectiva de conhecimento, o Eurocentrismo.
g) Instituição da matriz colonial de poder que se faz ver no preconceito às etnias como o negro e seus sistemas simbólicos a exemplo da intolerância religiosa.

Os impactos acima podem melhor serem explicitados. Podemos dizer que a constituição da América está relacionada à constituição do Capitalismo Colonial/Moderno como um novo padrão de poder mundial. Aníbal Quijano (1992, 2005) Walter Mignolo (2003), Enrique Dussel (2007) e outros compartilham dessa ideia. De acordo com esses autores, a inauguração de uma organização a nível mundial traz como pano de fundo cultural a modernidade, auto relato europeu que estabeleceu a Europa, enquanto lugar da superioridade e civilização em oposição à barbárie das novas terras.

Nessa nova estrutura global de controle do trabalho as novas identidades raciais foram associadas à natureza dos papéis que possuíam. Assim, ao negro era naturalmente relegada a escravidão, ao índio a servidão e ao branco o salário. Impôs-se, portanto, uma divisão racial do trabalho. Isso se manteve durante todo o período colonial e, à medida que o colonialismo se estendia a outras regiões do planeta foi imposto este mesmo critério de classificação da população planetária. Desta forma, podemos dizer que cada forma de controle do trabalho estava associada a uma raça em particular.

O exposto induz Quijano (1992, 2005), a exemplos de pensadores como Dussel (2007) a refletir acerca da Modernidade. Em sua versão eurocêntrica, a Modernidade traduz o fato dos europeus se verem como culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levando-os a pensarem-se como

os modernos da humanidade, o novo, o avançado da espécie humana. O restante era de natureza inferior e anterior, o passado da espécie humana. Desta forma, viram-se como portadores exclusivos de uma “nova era” - a Modernidade- e, o mais interessante, conseguiram difundir tal afirmação como verdade dentro do universo intersubjetivo do novo padrão mundial do poder. A classificação racial da população e a associação das novas identidades raciais dos colonizados, com as formas de controle do trabalho não pago, desenvolveu entre os brancos a forte percepção de que trabalho pago era privilégio dos brancos. As consequências da associação da raça às formas de controle do trabalho se estenderam aos dias atuais. Raças inferiorizadas ainda sofrem exploração mediante baixos salários, seus sistemas simbólicos são considerados inferiores a exemplo das religiões afro-brasileiras. Esse é o peso da colonialidade que, como veremos abaixo no texto quijaniano, consiste em ser uma matriz colonial de poder.

1.3 Aníbal Quijano: Colonialidad, y Modernidad/Racionalidad

De acordo com Quijano (2002, p.37), o atual padrão de poder mundial consiste na articulação entre: 1) a colonialidade do poder, isto é, a ideia de “raça” como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social; 2) o Capitalismo como padrão universal de exploração social; 3) o Estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o moderno Estado-nação como sua variante hegemônica; 4) o eurocentrismo como forma hegemônica de controle da subjetividade/ intersubjetividade, em particular no modo de produzir conhecimento.

Colonialidade do poder é uma perspectiva sistêmica/teórica/histórica/estética/ética/ política desenvolvida por esse sociólogo peruano no final da década de 70 e durante a década de 80, como proposta teórica sobre a natureza do poder mundial vigente. O propósito é compreender a configuração geopolítica do mundo em um viés não eurocêntrico, como forma de trazer à tona e dar visibilidade às realidades que foram ocultas durante o colonialismo e o imperialismo. De acordo com Quijano (1992, p.437),

> Con la conquista de las sociedades y de las culturas que habitan lo que hoy es nombrado como América Latina comenzó la formación de un orden mundial que culmina, 500 años después, en un poder global que articula todo el planeta. Ese proceso implico, por una parte, la brutal concentración de los recursos del mundo, bajo el control y en beneficio de la reducida minoría europea de la especie y, ante todo, de sus clases dominante. (...) eso no há cessado desde entonces. Pero ahora, durante la crisis en curso, tal concentración se realiza con nuevo ímpetu, de modo quizás aún más violento y a escala largamente mayor, global. Los dominadores europeos "occidentales" y sus descendientes euro-norteamericanos son todavía los principales beneficiarios junto con la parte europea del mundo que, precisamente, no fue antes colonia europea, Japón principalmente. (...) Los explotados y dominados de América Latina y del África son las principales víctimas. Por otra parte, fue establecida una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes. Esa dominación se conoce como colonialismo. En su aspecto político, sobre todo formal y explícito, la dominación colonial ha sido derrotada en la amplia mayoría de los casos. (...) El sucesor el imperialismo, es una asociación de intereses sociales entre los grupos dominantes (clases sociales o "etnias") de países desigualmente colocados en una articulación de poder, más que una imposición desde el exterior.

O poder global da atualidade tem suas raízes no século XVI com a conquista da América e um pouco depois com a conquista da África. O processo iniciado desembocou na concentração de riqueza nas mãos de uma minoria europeia de um lado e de outro, na exploração brutal dos povos dominados. Assim, se originou o colonialismo, que teve como sucessor o Imperialismo atual, exercido por classes ou etnias dominantes dos países desigualmente articulados ao poder e não mais como força externa a exemplo do colonialismo.

A edificação da estrutura colonial de poder produziu diferenças sociais – identidades modernas – que mais tarde foram codificadas como raciais, étnicas, antropológicas ou nacionais. Isso, segundo as mais variadas situações que as exigiam como tais. Essas diferenças modernas serviram como elo intersubjetivo e interpessoal de forma tal que eram vistas como fenômenos naturais e não como fenômenos da história do poder.

A questão é que, segundo Quijano (1992), tais fenômenos geraram outras relações, como as do tipo classista ou estamental, mais claras e definidas na estrutura atual do poder, onde é perceptível que as etnias que historicamente foram obrigadas a assumir o papel de inferiores, na edificação da estrutura colonial de poder, permanecem na configuração global atual à margem nesse sistema mesmo em regiões marginais, e as elites, em acordo com o poder, exercem a dominação, reproduzindo as diferenças sociais.

Ou seja, mesmo com a extinção do colonialismo político, a relação entre a cultura europeia e as outras culturas se baseia na dominação da primeira e subordinação da segunda. Nesse sentido, para esse sociólogo (1992, p.438),

> no se trata solamente de uma subordinación de las otras culturas respecto de la europea, em uma relación exterior. Se trata de uma colonización de las otras culturas, aunque sin duda en diferente intensidad y profundidad según los casos. Consiste, en primer término, en uma colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. Em uma medida, es parte de él.

A colonização do imaginário das colônias ocorreu mediante a violenta e cruel repressão de seus símbolos, crenças, ideias, imagens e conhecimentos. No entanto, a crueldade atingiu mais ainda seus modos de conhecer e produzir cultura e conhecimentos. A autonomia na produção de sua própria cultura e de seu conhecimento foi retirada dos povos dominados, seguida da imposição do padrão de expressão dos dominadores, assim como suas crenças e imagens relacionadas ao sobrenatural. A repressão impediu uma produção cultural autônoma da tradição nativa, bem como viabilizou a efetivação do controle social e cultural sobre os dominados.

A questão é que os dominadores mantiveram o acesso ao seu conhecimento distante dos dominados e mais tarde permitiram o acesso parcial a parte restrita da população dominada, semeando o sonho de adquirir tal conhecimento como forma de se obter poder. A europeização torna-se objetivo a ser alcançado pelas elites das regiões dominadas e, progressivamente, a cultura europeia passa a ser um modelo cultural a ser seguido, um modelo universal.

Qual o efeito da colonialidade cultural, e especificamente na América Latina? Nos diz Quijano (1992, p.439),

> La represión cultural y la colonización del imaginario fueron acompañadas de uma masivo y gigantesco exterminio de los indígenas, principalmente por su uso como mano de obra desechable, además de la violencia de la conquista y de las enfermidades. La escala de ese exterminio (si considera que entre área azteca-maya-caribe y el área tawantinsuyana fueron exterminados alrededor de 35 millones de habitantes en un período meno de 50 años) fue tan vasta que implico no solamente uma gran catástrofe demográfica, sino la destrucción de la sociedad y de la cultura. La represión cultural junto con el genocidio masivo llevaron a que las previas altas culturas de América fueran convertidas en subculturas campesinas e letradas, condenadas a la oralidad. Esto es, despojadas de patrones propios de expresión formalizada y objetivada, intelectual y plástica o visual. En adelante, los sobrevivientes no tendrían otros modos de expresión

> intelectual o plástica formalizada y objetivada, sino a través de los patrones culturales de los dominantes, aun subvirtiendo lo en ciertos casos, para trasmitir otras necesidades de expresión. América Latina e, sin duda, el caso extremo de la colonización cultural de Europa.
> En Asia y en el Oriente Medio, las altas culturas no pudieron ser destruidas en esa intensidad y profundidad. Pero fueron colocadas en uma relación de subalternidad, no solamente ante la mirada europea sino también ante sus propios portadores. La cultura europea y occidental, por el poder político-militar y tecnológico de las sociedades portadoras, impuso su imagen paradigmática y sus principales elementos cognoscitivos como norma orientadora de todo desarrollo cultural, especialmente intelectual y artístico. Esa relación se convirtió, por consecuencia, en parte constitutiva de las condiciones de reproducción de aquellas sociedades y culturas, empujadas hacia la europeización en todo o en parte.

O paradigma europeu orientador do desenvolvimento cultural, intelectual e artístico das regiões colonizadas é a relação sujeito-objeto. Deve-se considerar que: a) esse sujeito é isolado porque se constitui em si e para si tanto em seu discurso quanto em sua capacidade de reflexão. *Cogito, ergo sum*; b) o objeto é uma categoria que em sua natureza se refere a uma entidade diferente e externa ao sujeito; c) o objeto é idêntico a si mesmo, pois possui propriedades que lhe concedem identidade e o definem em relação a outros objetos.

No entanto, nosso autor (1992, p.441) demonstra a inaceitabilidade desse paradigma, fundamentando-se nas seguintes razões: a) o caráter individual do sujeito nega a intersubjetividade e a totalidade social como sede da produção do conhecimento; b) essa ideia de objeto, portanto, não é compatível com o conhecimento da ciência atual, segundo a qual as propriedades são modos e momentos de um campo de relações, retirando, portanto, uma noção de identidade ontológica irredutível fora de um campo de relações; c) a exterioridade das relações entre sujeito e objeto, fundada em suas diferentes naturezas, é uma exacerbação da diferença, na atualidade a atividade científica tem chegado à conclusão da existência no universo de uma estrutura de comunicação.

Se no período pré-moderno o advento da noção de um homem individual significou libertação em relação às estruturas que o atavam ou o imobilizavam, condenando-o a um mesmo lugar, na atualidade essa noção de homem é inadmissível no campo do conhecimento, pois a subjetividade individual e diferenciada é real, mas não em si e por si. Por mais diferenciada, ela não é separada de uma intersubjetividade, como coloca Quijano (1992, p.442) *"Todo discurso, toda reflexión individual remite a uma estructura de intersubjetividade. Está*

constituida en ella y ante Ella". Nessa perspectiva, o conhecimento é uma relação intersubjetiva em torno de algo e não uma relação entre subjetividades isoladas.

Nessa perspectiva, entendemos o diálogo intercultural entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola, viabilizado pelo sacerdote, agente intercultural. Como veremos essas tradições não se encontram separadas.

Interessante é que Quijano (1992, p. 442) leva a cabo seu raciocínio estendendo-o ao campo da propriedade. Para ele, "La propiedad, sin embargo, como el conocimiento, es una relación entre as gentes a propósito de algo, no una relación entre un individuo y algo".

O paradigma de racionalidade europeu se encerra no individualismo o que no contexto cultural e social significa ausência do outro, não havendo possibilidade, portanto, para o diálogo intercultural. Tal diálogo acirra relações hierárquicas a exemplo das relações após a conquista. A ordem colonial não será vista como uma totalidade, mas como uma prerrogativa da Europa.

A questão é que a diferença do outro - ou das outras culturas - colocado como individual e "aislado" transformou-o em "objeto" de conhecimento e prática de dominação, ou seja, a relação entre a cultura europeia e a as outras culturas configurou-se como relação entre S e O. Relação essa que, o pensar descolonial procura romper, pois essa relação bloqueia não apenas o acesso das culturas dominadas ao conhecimento, mas, sobretudo, bloqueia a possibilidade de produzi-lo.

Ainda no que se refere à produção do conhecimento Quijano faz ponderações acerca da ideia de totalidade social (p.44 -446). Essa ideia, apesar de ausente no paradigma europeu, esteve presente nos debates europeus sobre a realidade social, como, por exemplo, para fundamentar as relações hierárquicas na igreja e no estado nacional, onde a ideia de totalidade social foi estruturada segundo uma visão organicista da sociedade. O paradigma de racionalidade europeu foi útil para introduzir a ideia de totalidade social, isto é, sociedade. Quijano (1992, p.444) esclarece muito bem sobre isso:

> *Pero fue también instrumento para hacer lo mismo con otras dos ideas: una, la sociedad como estructura en donde las partes se relacionan según las mismas reglas de jerarquía entre los órganos, de acuerdo con la imagen que tenemos de todo organismo y en particular del humano. Es decir, donde existe una parte que rige a las demás (el cerebro), aunque no pueda prescindir de ellas para existir; así como estas (en particular las extremidades) no podrían existir sin relacionarse subordinamente a esa*

> *parte rectora del organismo. Es la imagen que se difunde sobre la empresa y las relaciones entre empresarios y trabajadores, que prolonga la leyenda del ingenioso discurso de Menenio Agripa, em los comienzos de la república romana, para disuadir a los primeros huelguistas de la historia: los propietarios son el cérebro y los trabajadores son los brazos, que forman con el resto del cuerpo la sociedad. Sin el cérebro, los brazos no tendrían sentido, así como sin éstos el cérebro no podría existir. (...). Así, los poderosos son el cérebro; los trabajadores, los brazos.*

No entanto, segue o sociólogo, essa imagem organicista da sociedade contribuiu para o debate acerca do poder da sociedade pela crítica social e propostas de mudança social. Quijano, (1992, p.445) diz que, no que se refere ao Colonialismo, essa imagem organicista da sociedade não abarca as regiões colonizadas, essas não estavam incluídas na ideia de totalidade.

> Como es conocido, em la Europa de Ilustración las categorias humanidade y sociedade no se extendían a los pueblos no "occidentales" o solamente de manera formal, en el sentido de que tal reconocimiento no tenía efectos práticos.(...) "Y em todo caso, de acurdo com la imagen organicista de la totalidade, la parte rectora, el cérebro del organismo total, era Europa. Y em cada parte colonizada del mundo, los europeos".

Mas a questão de desprender-se das ideias e imagens elaboradas segundo o paradigma europeu de racionalidade, segundo Quijano (1992, p.446), não se encerra na negação da noção de totalidade, mas, sobretudo, em liberar a produção do conhecimento daquele paradigma, pois,

> Fuera de occidente, virtualmente en todas las culturas conocidas, toda cosmovisión, todo imaginario, toda producción sistemática de conocimiento, están asociados a una perspectiva de totalidad. Pero en esas culturas la heterogeneidad de toda realidad; de su irreductible carácter contradictorio; de la legitimidad, esto es, la deseabilidad del carácter diverso de los componentes de toda realidad y de la social en consecuencia. Por tanto, la idea de totalidad social en particular no solamente no niega sino que se apoya en la diversidad y en la heterogeneidad histórica de la sociedad, de toda sociedad. En otros términos, no solamente no niega sino que requiere la idea del "otro", diverso, diferente. Y esa diferencia no implica necesariamente, ni la naturaleza desigual del otro y por eso la exterioridad absoluta de las relaciones no son necesariamente el fundamento de la dominación.

No que se refere às religiões afro-brasileiras no sertão norte-mineiro, compreendemos que o diálogo estabelecido entre elas é alternativa outra à totalidade. Procuramos nas últimas páginas trazer de forma sucinta, mas clara, a originalidade epistêmica do que seja colonialidade, para daí extrairmos e também compreendermos melhor a amplitude que Walter Mignolo dá ao conceito. Amplitude

extremamente relevante para ousarmos articulá-lo às religiões afro-brasileiras, em especial nesse texto, aos tambores do sertão norte-mineiro, às tradições afro-sertanejas: Umbanda Sertaneja e Candomblé Angola. Dessa forma, cremos que ponderações acerca do conceito colonialidade, sem perder de vista a crítica de Dussel à Modernidade, auxiliará no esclarecimento do mesmo, bem como do pensamento descolonial de Walter Mignolo.

Em resumo, a colonialidade do poder é parte integrante do padrão mundial de poder que, por sua vez, influencia configuração geopolítica mundial, cenário constituído de países centros do poder e países à margem do poder. Esse panorama vem sendo traçado e conformado desde 1492 quando a ameríndia foi anexada pelo ocidente europeu, fato histórico fundante da modernidade do atual padrão de poder mundial. A constituição da América, portanto, no tocante ao seu lugar na geopolítica atual, foi imprescindível para a fundação da Modernidade delineamento do padrão mundial de poder.

A classificação social e universal do planeta a partir da ideia de raça é vista por Quijano (2005, p.01) como categoria mental da Modernidade. Para esse autor,

> O principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista [Se refere à conquista da América] exigia. Nessas bases, consequentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder.

Desta forma, a classificação social da população mundial é um dos eixos fundamentais desse novo padrão de poder. A partir dessa ideia e categoria mental, relações sociais foram estabelecidas, produzindo assim novas identidades sociais com conotação racial: índios, negros e mestiços. À medida que essas relações sociais se faziam por meio da dominação, ou seja, transformaram-se em relações de dominação, as novas identidades sociais foram articuladas e associadas aos papéis sociais na hierarquia do poder. Sendo assim, ao índio foi associada à servidão, ao negro e mestiço a escravidão. No topo do poder surge uma nova identidade, os brancos, autoconstrução do europeu, que se associou ao papel social de dominador.

Desta forma, podemos compreender que, com a anexação da ameríndia pela Europa, no que se refere à dimensão geográfica e política, duas grandes identidades são criadas na e para fundação da modernidade: a América e, posteriormente, a Europa. É perceptível que a primeira identidade moderna, a América, do ponto de vista europeu foi criada e moldada de forma a ser dominada, ou seja, na perspectiva

europeia de modernidade esse continente nasceu para ser conquistado e subjugado. Por outro lado, quem conquista e subjuga se impõe enquanto dominador.

A questão é que a ideia de raça acaba legitimando as relações de dominação, torna-se uma ideia verdade, absoluta e universal, à medida que o colonialismo europeu se expande. Ganha legitimidade de forma tal que se impõe como natural. Isso porque as relações de dominação caminharam para a edificação de uma estrutura do poder que se torna mundial, padronizando assim as relações de trabalho, como se as mesmas fossem legítimas apenas se o índio fosse servo, o negro e mestiço escravizado e o branco recebesse salário. Delineia-se, dessa forma, o eurocentrismo, que se completa com a propagação e naturalização da perspectiva do conhecimento e seu modo de produção enquanto prioridade europeia, isto é, o entendimento de que apenas a Europa produz conhecimentos legítimos e universais. Para Quijano, (2002, p.18)

> o eurocentrismo é a perspectiva de conhecimento que foi elaborada sistematicamente a partir do século XVII na Europa, como expressão e como parte do processo de eurocentralização do padrão de poder colonial/moderno/capitalista. Em outros termos, como expressão das experiências de colonialismo e de colonialidade do poder, das necessidades e experiências do Capitalismo e da eurocentralização de tal padrão de poder. Foi mundialmente imposta e admitida nos séculos seguintes, como a única racionalidade legitimidade.

Não podemos nos furtar a inserir em nosso raciocínio o fato de que, à medida que as relações de dominação se tornam mundiais, em função da expansão do colonialismo europeu, às mesmas é incorporada a ideia de que o eurocentrismo e o poder *a la* capital são evidências de civilização e distanciamento da barbárie. Ao modo de vida europeu e ao Capitalismo deveriam aderir todos os povos não-europeus para superação de sua barbárie. Isso em função da intersubjetividade, própria de toda relação social. O Capitalismo é, colocado por Quijano (2005, p.02), como uma nova estrutura de controle do trabalho, ou seja, no processo de constituição da América, todas as formas de controle e de exploração do trabalho e de controle da produção-apropriação-distribuição de produtos foram articuladas em torno da relação capital-salário (de agora em diante capital) e do mercado mundial. Incluíram-se a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário.

Esse, então, é o segundo eixo que fundamenta o novo padrão de poder mundial: a articulação das formas históricas de controle do trabalho, bem como seus recursos e produtos em torno do capital e do mercado mundial. Isso, para a efetivação da dominação europeia e imperialismo, que dão lugar às relações onde a intersubjetividade torna-se mundial recheada de valores eurocêntricos e, totalmente revestida do novo padrão de poder mundial. Esse, como visto em Aníbal Quijano, (1992), se baseia: na ideia de raça como fundamento da classificação social do planeta, no Capitalismo, no eurocentrismo e no Estado enquanto forma universal de controle da autoridade.

Sendo assim, pelo elo entre subjetividades - a intersubjetividade - foi inculcada a noção de superioridade da cultura europeia e de inferioridade das outras culturas. A colonialidade do poder, portanto, à luz de Quijano, pode ser entendida como introjeção de uma “verdade” que foi construída a partir da influência europeia. “Verdade” essa expressa na noção de naturalidade das relações de dominação, onde a classificação da população se dá pela raça-trabalho, quanto pela raça-conhecimento. Pela intersubjetividade mundial circula ideologias que são introjetadas à medida que são inseridas via meios de comunicação, educação, religião e outros meios.

A questão é que o atual padrão de poder mundial, ou sistema-mundo, (Wallerstein) ou Sistema Mundial Moderno (Mignolo), foi configurado de formal tal que ideias contrárias a ele são vistas como excêntricas, exóticas, quando não subversivas. No que se refere a uma abordagem sobre o campo religioso afro-brasileiro, especificamente o campo religioso afro-sertanejo, não vislumbramos como possível contemplá-los sem que se desnude ou desmistifique a noção europeia de Modernidade. Isto é, a afirmação de Quijano e autores como Dussel e Mignolo de que não há modernidade sem colonialidade.

Daí nos ancorarmos, sem que se perca de vista, em autores que percebam a modernidade tal como ela se apresenta para a América, porque é preciso entender que saberes do escravo, do índio e do mestiço foram subalternizados. Historicamente colocados como inferiores frente aos saberes do branco, minimamente essa verdade nos mune de ferramentas para o desenvolvimento de críticas quanto ao lugar da América no padrão de poder mundial e numa perspectiva do micro quanto ao lugar das religiões afro-brasileiras em um campo religioso

dominado pelo Cristianismo. Isso porque, como Walter Mignolo (2014), acreditamos que a colonialidade não foi construída apenas via capital.

Desta forma, o termo descolonização não se refere propriamente à descolonização política. Refere-se, sobretudo, à descolonização epistêmica, em especial nesse texto à descolonização religiosa, ao desprendimento da colonialidade, às várias formas encontradas pelo subalterno de superar colonialidades específicas. Talvez seja esse, o cerne da descolonialidade, que não trata apenas de abordar as culturas ou o homem das regiões descolonizadas politicamente, mas, sobretudo, em refletir sobre as mais variadas formas de resistência à colonização, mesmo quando politicamente ela não existe mais. Formas de resistência que denunciam descolonialidades, a exemplo acreditamos, do entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais.

A inferioridade racial implicava em não ser digno de salário. Houve resistência a essa ideia? Sim, houve resistência e ainda há resistência. Contudo, sua força em ir além de pura resistência, ou seja, de se fazer valer e se impor, encontra obstáculos no eurocentrismo, ideologia moderna que coloca a Europa como o centro da história mundial. À medida que, alastra o raio de ação da Modernidade, o eurocentrismo influenciou elaborações intelectuais com percepções e interpretações do mundo a partir de um ponto referencial, a Europa.

O pensamento descolonial pode ser visto como uma corrente teórica que, na atualidade, resiste a essa concepção eurocêntrica de Modernidade, procurando demonstrar outra via, outra percepção. Aníbal Quijano (2005), sobre isso empreende algumas reflexões:

a) Se o conceito de modernidade se refere ideia de novidade, do avançado, do racional-científico, laico e secular, então é preciso considerar as Altas Culturas, existentes antes da América como modernas. China, Índia, Maia-Asteca, Egito e Grécia deram sinais de Modernidade. Assim, podemos ver as pirâmides no Egito, as cidades monumentais de Machu Pecho, as irrigações, as matemáticas, os calendários, as tecnologias metalíferas. Tudo isso, antes do Sistema-Mundo. No máximo o que se pode dizer é que o atual período foi-se mais longe no desenvolvimento científico-tecnológico e se realizaram maiores descobrimentos.

b) Se o conceito de modernidade estiver associado à cultura greco-romana. Então se deve lembrar que, quando a Europa era ainda uma periferia, Aristóteles era estudado entre os filósofos árabes, os falasitas (pensadores árabes aristotélicos), e toda a herança cultural greco-romana era mantida no mundo islâmico, como a filosofia, a história, a agricultura comercial, a mineração, o comércio.

Considerando estas duas questões, é de se imaginar que a pretensão europeia é no mínimo etnocentrista e provinciana, pois, se admitimos que a modernidade se refere somente à racionalidade, à ciência e à tecnologia, teremos que abrir a discussão sobre sua originalidade e exclusividade[18].

O atual padrão de poder mundial é o primeiro global da história em função de que todos os âmbitos da existência social a ele estão articuladas. Assim, no controle do sexo, está a família burguesa; no controle do trabalho, recursos e produtos está a empresa capitalista; no controle da autoridade, seus recursos e produtos estão o Estado-nação e, no controle da intersubjetividade está o eurocentrismo. Todas estas instituições são interdependentes. Por isso, o padrão de poder mundial está configurado como sistema. Desta forma, podemos dizer que a modernidade envolve todo o planeta, não sendo uma exclusividade dos europeus. Sem a América, ela não seria possível.

Podemos pensar a modernidade considerando o seguinte aspecto: a libertação humana como interesse histórico da sociedade e sua consequência, o campo de conflito. Com a América, foi perceptível a mudança do mundo. Há uma percepção da mudança histórica, há uma percepção de que o novo se abre para realizações. Há no ar da modernidade a certeza de que o homem pode ir além. Isso caracteriza e concede a sensação de liberdade humana. No entanto, para os controladores do poder, a Europa foi que concedeu tal sensação ao homem. Para eles, a liberdade deve ser restrita à relação capital-salário, o mercado é o limite da desigualdade social. Nada deve ir além. Aqui se configuram os conflitos, pois a certeza da liberdade e sensação de que se pode ir além não é mais contida como antes da participação da América na constituição da modernidade.

[18] Pensadores como Quijano e Dussel contestam a originalidade da Europa no que se refere à ciência, tecnologia e racionalidade. Tal originalidade contribui para o equívoco d se pensar que todas as outras culturas não produzem conhecimento.

A elaboração intelectual da modernidade enquanto auto narrativa europeia gerou um modo de produzir conhecimento que demonstra e reflete o padrão mundial do poder. Esta perspectiva de conhecimento é o eurocentrismo. Sua constituição ocorreu com a secularização burguesa do pensamento europeu e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista colonial/moderno, estabelecido com a América.

Assim, é importante ressaltar que os elementos do eurocentrismo se constituem da seguinte forma:

a) Na existência dos binômios pré-capital/capital, não-europeu/europeu, tradicional/moderno, primitivo/civilizado, articulados a ideia evolucionista do estado de natureza à sociedade moderna europeia;
b) A naturalização das diferenças culturais entre os grupos humanos por meio da ideia de raça;
c) A ideia de que as diferenças se dão em função de que a Europa é o presente e as outras culturas o passado.

No entanto, é preciso esclarecer que esse não se trata da única forma de conhecimento, mas a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que, graças à intersubjetividade proporcionada pela integração do Sistema Mundial Moderno, se torna mundialmente hegemônica, colonizando e sobrepondo-se a todas as demais anteriores ou diferentes, tanto na Europa quanto no restante do mundo.

Os binômios acima traduzem a ilusão de linearidade em que uma sociedade, ou economia, ou cultura, de maneira contínua, se transforma em outra sociedade, ou cultura, e isso de forma homogênea.

Acontece que a experiência histórica tem demonstrado que o Capitalismo mundial não é uma totalidade homogênea e contínua, o Capitalismo é uma estrutura de elementos heterogêneos. Formas de controle do trabalho como a servidão e a escravidão, têm desaparecido. Os próprios conflitos também comprovam a heterogeneidade.

Comumente, a história narra o expansionismo europeu e suas implicações sem que reflexões profundas sejam realizadas acerca das relações coloniais que foram estabelecidas além do econômico. Ainda é notória a ideia de que povos civilizados - os europeus – teriam conduzido povos bárbaros – americanos e africanos – a formas de vida civilizadas. Tal ideologia, etno e eurocentrista, traz

implicações nada cômodas para América e África, sendo que, para o estabelecimento e consolidação do novo circuito comercial iniciado no século XV, suas riquezas naturais foram exploradas desmedidamente e seu povo subjugado e subalternizado, carregando até os dias atuais os efeitos e herança da colonização em seus sistemas culturais.

Mas há como considerar que diversas histórias e culturas, articuladas em um mesmo padrão mundial de poder, sejam homogêneas. É visível que tal padrão seja heterogêneo. E tal heterogeneidade, promove discursos contrários, ou mesmo tentativas de encontro de terceiras vias às saídas da colonialidade. Como o diálogo intercultural/entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no sertão norte-mineiro.

Desta forma, necessário se faz nos dias atuais olhar este fato fugindo ao convencional, ou seja, afastando-se de ideologias que tratam a história europeia antes do século XVI enquanto história mundial, o que submete as novas terras a meras coadjuvantes na medida em que “entram para a história mundial” pelas mãos daquela que naturalmente deveria ser sua senhora, a Europa. Nessa perspectiva se centra a crítica à modernidade empreendida pelo filósofo, Enrique Dussel.

1.4 A crítica à Modernidade em Enrique Dussel

A perspectiva descolonial pode ser considerada uma tradução subversiva da modernidade, à medida que segue tendências críticas deste fenômeno. Não nos é possível ignorar que a história “contada” em livros didáticos, que povoam as salas de aula e o imaginário brasileiro, ainda enaltece e valoriza a ideologia eurocêntrica em detrimento não apenas da ameríndia, mas também da africana – matrizes culturais do povo brasileiro –, criando um pseud. europeu, rostos em máscaras europeias e eurocêntricas.

A crítica à modernidade é a contramão do eurocentrismo, não no sentido de “nadar” contra a corrente, mas o caminho de volta, o resgatar e buscar o que ficou perdido e desvela-lo pela crítica. A consciência de si exige dos “ex-colonizados” discernimento sobre a contemporaneidade globalizada, enquanto momento entremeado de elementos culturais do passado e do presente.

Portanto, a crítica à modernidade é obrigatória neste momento do nosso texto, uma vez que clarifica sobre o que significam diferença colonial, conceitos obrigatórios para a compreensão do que é ser marginal, em especial neste texto do atual status social das religiões afro-brasileiras - status que as configuram enquanto margens religiosas -, bem como das migrações que envolvem o passado étnico destas tradições.

Como Dussel (2005, 2007) e Walter Mignolo (2013, p.21), concebemos a modernidade enquanto auto narrativa europeia construída a partir do Renascimento quando os europeus conceberam-se a si mesmos como o centro do mundo, ou seja, a modernidade é uma narrativa europeia originada a partir de uma nova visão do ser humano, digo, a partir de uma nova visão do europeu, uma visão antropocêntrica, racional e impulsionadora do progresso. De acordo com Dussel (2000, p.51), sustenta esta auto narração a crença de que condições internas, isto é, essencialmente europeias, teriam permitido à Europa a superação, pela sua racionalidade, de todas as outras culturas. O Renascimento Italiano, a Reforma Protestante, a Ilustração Alemã e a Revolução Francesa seriam os fenômenos históricos de natureza europeia que teriam conduzido a Europa, pelo esforço da razão, à superioridade cultural e, em certa medida, racial. Este auto-relato ganhou proporções tais que culturalmente, ainda se encontra enraizado no imaginário tanto europeu quanto das culturas subalternizadas pela colonização. Auto-relato que ofuscou a violência colonial.

Veremos adiante como Enrique Dussel (2005, 2007), fundamentado na história, desmistifica a ideia de modernidade enquanto expressão do espírito europeu. Para este autor, o projeto europeu era fazer da América e África extensões da Europa e transformar seus habitantes em “mesmos”. Ser como o europeu deveria ser o objetivo dos colonizados.

O lugar da América na história mundial, ou melhor, o seu não-lugar de sujeito, inquietou espíritos como o desse filósofo que se empenha não apenas em negar este não-lugar, mas em identificá-lo na história mundial. Seus estudos de ética, filosofia política e de cultura latino-americana foram essenciais para que se compreendesse a parte ocupada pela América Latina na história Mundial e, consequentemente, levou a uma visão crítica da modernidade, desmistificando-a e abrindo espaço para olhá-la além da “excepcionalidade europeia”.

Seu ponto de partida foi à pobreza da América Latina, cerne para a compreensão de uma realidade que se encontrava oculta: o sofrimento do outro subjugado, explorado, silenciado, subalternizado em seus saberes. Para Dussel (1992, p.29), o fato histórico que funda a modernidade foi o descobrimento da Ameríndia, fato essencial na constituição do ego moderno.

A construção deste ego não pode ser encarada como uma construção superficialmente subjetiva, pois, em sua subjetividade, o ego moderno passa a ser o centro e o fim da história, justificando o fato de todos aqueles que não o possuem também não possuírem história. Sem história, sendo o mesmo, moldado à semelhança do europeu, o Outro é completamente destituído de alteridade. A experiência europeu-moderna do descobrimento do Outro se processa na sua negação, no seu ocultamento e silencia mento. Podemos dizer que as consequências desta auto narrativa foram drásticas para o Outro.

Sua negação traduz a afirmação moderna de ser incapaz de contribuir na aprendizagem do Ser europeu. Isso viabilizou o estabelecimento de ideologias eurocêntricas, que traduziam a realidade e a história enquanto movimentos do espírito europeu em direção a uma perfeição não muito distante. As outras culturas - consideradas inaptas para tal movimento -, deveriam ter a Europa enquanto paradigma existencial.

Para tanto, deveriam ser dirigidas e dominadas. Destituídas de história e de racionalidade, caberia a todas as outras culturas “entrar” na história pela mão europeia. Reduzido a outro, sendo mesmo, mas diferente, o Outro é matéria do eu moderno. Vejamos o que nos diz Dussel (1992, p.46):

> O ego moderno apareceu em sua confrontação com o não-ego; os habitantes das novas terras descobertas não aparecem como Outros, e sim como o Mesmo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como “matéria” do ego moderno. E é assim como os europeus (ou ingleses em particular) se transformaram (...) nos “missionários da civilização em todo o mundo”, em especial com “os povos bárbaros”.

Essa seria, na perspectiva da modernidade europeia, a parte que cabe à América Latina na história mundial e na modernidade: o lugar do mesmo, que está sempre em busca da perfeição europeia, mas completamente responsável pela sua barbárie, e assim culpada pela conquista e pelo uso da violência contra si mesma. A

saída da barbárie somente poderia se dar com o uso da força e imposição do sofrimento.

Dussel empreende sua crítica ao buscar demonstrar que a modernidade é invenção europeia, invenção que se tornou um mito que precisa ser desconstruído para a libertação de suas vítimas do sofrimento que lhe foi infligido pelo fenômeno moderno, fenômeno este que oculta a América Latina enquanto alteridade na história. A filosofia seria o instrumento desta libertação. Segundo Dussel (1995, p.18):

> A experiência inicial da Filosofia da Libertação consiste em descobrir o "fato" opressivo da dominação, em que sujeitos se constituem "senhores" de outros sujeitos, no plano mundial (desde o início da expansão europeia em 1492); fato constitutivo que deu origem à "Modernidade"), Centro-Periferia; no plano nacional (elites-massas, burguesia nacional- classe operária e povo); no plano pedagógico (cultura imperial, elitista, versus cultura periférica, popular, etc.); no plano religioso (o fetichismo em todos os níveis), etc.

Inquietações e dúvidas levaram o filósofo a investigar a história. Interessante que, do fato histórico, Dussel segue em direção à crítica filosófica e proposição de uma ética libertadora. Para tanto, a história precisa ser vislumbrada não apenas do ponto de vista dos dominadores, ou mesmo do ponto de vista dos dominados, mas dos fatos sociais e históricos em si.

Um entendimento histórico descomprometido de interesses de dominação do Outro descortina fatos que nos levam às conclusões desmistificadoras, como a constatação da Europa moderna ser uma invenção ideológica, bem como ser também uma invenção sua a exclusividade em relação ao mundo grego. Isto nos leva a outra constatação, a da não existência de uma história mundial antes de 1492. É o que nos afirma o pensador Dussel (2005, p.25) em seu artigo Europa, modernidade e eurocentrismo e em sua obra Ética da Libertação (2007). Dussel procura desmistificar a identificação entre Europa e Grécia no sentido de que a primeira teria resgatado teoricamente a cultura da segunda. Em função disso, criou-se o mito de ser a Europa, do ponto de vista da ética e da filosofia, um prolongamento da Grécia. O filósofo então propõe repensar o conceito de Europa.

Afirmando que "a mitológica Europa é filha de fenícios, logo, de um semita", Dussel (2005) procura demonstrar que a relação entre Europa e Grécia não existiu da forma como o autor relato europeu coloca. Se recorrermos à história dos semitas, veremos que, após a saída do litoral norte do mar vermelho, este povo fixou-se na

Palestina. Neste período, nos coloca Dussel (2205, p.41), *"esta Europa futura se situaba al norte de la Macedônia, y al norte de la Magna Grecia em Itália"* . Localizada fora da Grécia, a Europa estaria ocupada por povos bárbaros, tal como os gregos clássicos classificavam aqueles que não eram gregos. A Grécia originária, portanto, estaria, nesta perspectiva, fora do horizonte da futura Europa moderna, o que desmistifica o histórico esquema unilinear Grécia-Roma-Europa. Esquema que traduz que a Europa teria do ponto de vista epistemológico, trazido à superfície a cultura greco-romana e assim alcançado, na arte, na estética e no pensamento, condições extraordinárias para inauguração da modernidade e condução de uma história Mundial.

Uma destas excepcionalidades seria a Renascença. Como sabido, o Renascimento significou o retorno do Humanismo grego adormecido no medievo. Mas, para Dussel (2005, p.42), o esquema Grécia-Roma-Europa é uma invenção ideológica de fins de século XVIII que legitima o autor relato europeu. Pensando na modernidade enquanto auto narrativa europeia, de certo o esquema em questão foi essencial na construção desta.

Outro argumento deste pensador diz respeito ao que realmente seria o mundo ocidental. O Império Romano - incluindo norte da África – onde o latim reinava absoluto enquanto língua, não englobava a Grécia, a Ásia e os reinos helenistas. Este seria o mundo oriental, dominado pela língua grega, o que torna impossível, nesta fase afirma Dussel (2005, p.43) um conceito de Europa enquanto cultura excepcional. Completa este argumento o fato de, a partir do século VII, o Império Romano Oriental cristão enfrentar o mundo árabe-muçulmano crescente. Neste período, o que se pode vislumbrar é uma Europa Latina medieval que enfrenta o mundo árabe-turco. Este mundo elege Aristóteles como filósofo, enquanto o cristão o vê com restrições. Antes do século XII, coloca Dussel (2005, p.44), o estagirita.

> es considerado más un filósofo en manos de los árabes que de los cristianos. Abelardo, Alberto Magno y Tomás de Aquino, contra la tradición y arriesgándose a condenaciones, usan al Estagirita. En efecto, Aristóteles será estudiado y usado como el gran metafísico y lógico en Bagdad, mucho antes que sea traducido en la España musulmana al latín, y de Toledo llegue a París a finales del siglo XII.

A partir do século XII, a Europa distingue-se realmente da África quando esta, ao norte, torna-se muçulmana, se diferenciando também do mundo oriental. A partir do XII, é possível perceber a formação de uma cultura mais "homogênea" em função

do Feudalismo. Mesmo assim, de acordo com Dussel, podemos falar de uma Europa Latina sitiada pelo mundo muçulmano (DUSSEL, 2005, p.45) e, em relação a este, a Europa Latina seria uma periferia.

Um dado importante que nos traz Dussel (2005, p.44) é sobre as Cruzadas que, na verdade, representam a primeira tentativa da Europa de impor-se no Mediterrâneo. Fracassaram e, com isso, continuaria a Europa a ser uma cultura periférica e isolada pelo mundo turco muçulmano. Portanto, segundo o raciocínio deste filósofo, antes da chegada à Ameríndia não é possível falar de uma Europa nos moldes da Europa Moderna, isto é, como espaço cultural excepcionalmente superior a outros.

Sendo assim, vejamos suas inferências que nos induzem a reflexões impedidas pelas narrativas históricas de cunho eurocêntrico: a Europa Latina era uma cultura periférica até o século XIII, não sendo centro da história mundial e nem mesmo do continente euro-afro-asiático, e o próprio Helenismo, apesar de presente no mundo muçulmano enquanto difusor da cultura grega, não havia alcançado a "universalidade" tão apregoada pela modernidade.

Diante do exposto, é natural então nos perguntarmos como se deu o nascimento da ideologia eurocêntrica. Vejamos a resposta dada por Dussel (2005, p.45): no Renascimento italiano, após a queda de Constantinopla, inicia-se uma fusão:

> O mundo ocidental latino une-se ao grego Oriental e enfrenta o mundo turco, o que, esquecendo-se da origem helenístico-bizantina do mundo muçulmano, permite a seguinte equação: Ocidental=Helenístico+Romano+Cristão; nasce assim, a ideologia Banto do romantismo alemão.

Enfim, de acordo com as argumentações apresentadas pelo filósofo, a ideia de que historicamente a Ásia seria uma pré-história da Europa, e que sequencialmente ascendeu ao mundo grego, para em seguida ascender ao mundo pagão e cristão e após este ao cristão medieval, para seu ápice ser o mundo europeu moderno, é uma construção ideológica que necessita ser desmistificada. A Grécia, durante séculos, esteve distante da Europa, não sendo sua ideologia - o Helenismo - prerrogativa europeia. Segundo este raciocínio, a Europa promoveu um rapto da Grécia ao ignorar a presença do Helenismo em mundo muçulmano. O exposto por Dussel nos auxilia a compreender a modernidade enquanto invenção

europeia, mesmo porque, segundo seus argumentos, não existia uma história mundial conduzida pela Europa, mas sim histórias justapostas.

Retornando ao conceito de modernidade, relembremos: esta seria um processo europeu de natureza excepcional. Características internas da Europa teriam permitido a este continente a superação, pela sua racionalidade, de todas as outras culturas. O Renascimento Italiano, a Reforma Protestante, a Europa Latina e a Revolução Francesa são colocados como os fenômenos históricos responsáveis por colocar a Europa, pelo esforço da razão, na modernidade. Como Dussel, não corroboramos com esta visão, porquanto a mesma não contempla a América Latina, espaço imprescindível para o estabelecimento da modernidade. Eurocêntrico, este conceito coloca a Europa enquanto lugar da racionalidade, com a obrigação de arrastar todas as outras culturas para o que compreende como racionalidade. Tal arrastar, se faz pelo silenciamento de saberes produzidos pelas tradições arrastadas.

Pensando na parte que cabe ao continente latino-americano, Dussel (2005, p.46) propõe outra visão: a modernidade enquanto fenômeno mundial, sendo seu determinante o fato da Europa se tornar o “centro” da história mundial, o que ocorreu com o encontro entre ameríndios e europeus, a partir de 1492. Anterior a este fato inexistia história mundial. Os encontros culturais, as interfaces, as trocas culturais e econômicas, a partir de 1492, deram início à existência real de uma história a nível mundial, como coloca Dussel (2005, p.46). Apenas com a expansão portuguesa no século XV, tais encontros atingem o extremo oriente e com o descobrimento da América Hispânica, o planeta se torna lugar de apenas uma história.

Para Enrique Dussel (2005, p.48), a centralidade da Europa Latina na História Mundial é o determinante fundamental da modernidade,“ os demais determinantes vão ocorrendo em torno dele (a subjetividade constituinte, a propriedade privada, a liberdade contratual, etc.)”. A política mercantilista afirma Dussel (2005, p.47), abre a primeira fase da modernidade. Tal centralidade toma forma com a descoberta e domínio das minas de pratas na América Latina, que permitem o acúmulo de riqueza suficiente para que os países europeus, como a Espanha, possam alcançar soberania em seu território. Após, o mediterrâneo é suplantado pelo Atlântico, e não nos é difícil inferir que as especiarias do oriente passam a chegar à Europa em maior fluxo e com facilidade. Como centro da história mundial, a Europa constitui pela primeira vez sua periferia, a América Latina, que passa a constituir a outra face

da modernidade, uma vez que não desfruta de suas benesses, pelo contrário, é dominada e explorada.

Como visto, o conceito eurocêntrico de modernidade traz a racionalidade como superação de uma imaturidade anterior. Não podemos deixar de negar que a dimensão racional exerceu papel forte na superação de uma realidade prática quase em nichos, provinciana. Mas, mesmo com o alargamento das relações internacionais e, consequentemente, da história, a razão mostrou-se intercambiante. As inter-relações entre culturas, as interpenetrações, certamente trouxeram benefícios para a humanidade, mas isso não subtrai a face oculta da modernidade: sua irracionalidade ao justificar desinteligências como a escravidão, a subjugação e o extermínio e o silenciamento das culturas dominadas.

No dizer de Dussel (2005, p.50), para a superação da modernidade,

> será necesario negar el negación del mito de la Modernidad. Para ella, la otra-cara negada e victimada de la "Modernidad" debe primeramente descubrirse como "inocente": es la "víctima inocente" del sacrificio ritual, que al descubrirse inocente juzga a la "Modernidad" como cúlpale de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial. Al negar de la inocencia de la "Modernidad" y al afirmar la Alteridad de "el Otro", negado antes como víctima culpable, permite "des-cubrir" por primera vez la "otra-cara" oculta e esencial a la "Modernidad": el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, el mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera(las "víctimas" de la "Modernidad") como víctimas de un acto irracional(como contradicción del ideal racional de la misma "Modernidad").

Ao nosso olhar, o Outro negado em sua alteridade constituiu a modernidade subsumida de um horizonte mundial, uma modernidade ambígua que, de um lado, promove a emancipação, e do outro, a violência. Este novo paradigma Dussel (p.50) chama de Transmodernidade, pois associa modernidade e alteridade, considerando a face oculta ao dar-lhe rosto e voz. Rosto e voz que percebemos no diálogo entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola.

O autor nos fornece elementos consistentes para sua compreensão enquanto fenômeno humano, que neste texto é visto como constituído de paradoxos, desagregações, deslocamentos e descentramentos. Na visão de Dussel, transmodernidade.

Conscientizar e esclarecer sobre a transmodernidade é proposta, acreditamos, da Filosofia da Libertação sistematizada por este pensador. Junto a esta conscientização outras virão, acreditamos, a exemplo da subalternização de

saberes dos povos colonizados, da diferença colonial e da colonialidade. Mais a fundo, sobre o lugar da religião na reprodução das diferenças e as consequências desta reprodução nas práticas religiosas, bem como sua superação.

A Filosofia da Libertação de Dussel sugere sua Ética da libertação, e esta passa pelo entendimento da história a partir de uma perspectiva, ao nosso olhar, anti-eurocêntrica. O que seria tal perspectiva? Um viés histórico que dimensiona a violência e o sofrimento com vistas à transmodernidade. Procurando demonstrar em desconcertante abordagem histórica o processo de divisão mundial entre centro e margem - constituintes do Sistema Mundo - responsável pelas milhões de vítimas que sofrem com os percalços deste sistema, Dussel, em sua obra *Ética da Libertação na idade da globalização e exclusão* (2007), parte da realidade global/excludente, própria do sistema-mundo, para a seguinte conclusão: “a morte das maiorias exige uma ética da vida e seus sofrimentos nos levam a pensar e justificar sua necessária libertação das cadeias que a prendem” (...). A desigualdade, portanto, tem efeitos desastrosos para a maioria, principalmente regiões da América Latina, África e Ásia.

Dussel (2007, p.110) propõe uma ética que afirme a vida humana “ante o assassinato e o suicídio coletivo para os quais a humanidade se encaminha se não mudar o rumo do seu agir racional”. Sua pretensão é demonstrar as proporções globais deste Sistema Mundo, não sendo possível, na sua visão, a libertação de milhões de vítimas deste sistema se nosso horizonte ético permanecer da forma como se encontra. Dussel se refere à tradicional visão racional da ética, especificamente a ética formal. À luz da perspectiva proposta, é possível inferir que reflexões éticas tradicionais não incluem o marginal e, de quebra, não consideram seu diferente conteúdo de eticidade, o que impede a emergência de visões e reflexões da diferença que expulsem discriminações, intolerâncias e preconceitos.

Seria necessário, portanto, uma Ética da Libertação que, mais do que uma ética do Outro, é a ética da vítima e do pobre, partícipes deste Sistema Mundo. Em dimensões culturais, podemos dizer da necessidade de uma ética que contemple tradições religiosas marginais procurando compreendê-las. Isso demandaria um vislumbramento da modernidade enquanto fenômeno a ser compreendido a partir de outra interpretação da história: nem heliocêntrica, nem banto. A visão de Dussel sobre a modernidade e a história mundial não exclui as maiorias, vítimas do sistema-mundo. É preciso ter claro que este sistema é constituído de centro e periferia, e a

última encontra-se presa à globalização, que também significa exclusão. A globalização traz a modernização, mas, em contrapartida, promove a exclusão material e, consequentemente, buscas de alternativas para evitá-la.

É preciso pensar filosoficamente a dialética modernização-exclusão e o sistema-mundo, com vistas à libertação das vítimas das cadeias deste sistema. Inspirados pelo filósofo, podemos pensar tais cadeias em barras de ferro fundido por uma visão capitalista e globalizada. À luz da modernidade, Capitalismo e globalização insurgem enquanto realidades insuperáveis paramentadas pelo uso de uma tecnologia auto superante, que torna em meses equipamentos e valores anacrônicos, o que demanda aumento do consumo e sua perseguição. As dificuldades econômicas e existenciais próprias deste Sistema Mundo desafiam as religiões que procuram oferecer alternativas aos seus adeptos, soluções para as dores e sofrimentos impostos pela modernidade. É o que parece ocorrer com o fenômeno de adoção do Candomblé Angola por sacerdotes umbandistas. Religiões marginais que se interpenetram para melhor atender aos seus adeptos, vítimas da matriz colonial de poder.

A compreensão de uma ética que contemple as vítimas e os marginalizados exige, no dizer de Dussel (2001, p.19) situar tal problemática “num horizonte planetário, para tirá-la da tradicional interpretação meramente heliocêntrica ou eurocêntrica” prerrogativa, continua o autor, “para abrir a discussão mais além da ética filosófica, euro-norte-americana atual”, uma vez que, para esse filósofo, o conteúdo de oticidade cultural não deve ser confundido com a ética filosófica originada na Grécia. Argumenta ele que textos míticos gregos, como o de Homero ou o de Hesíodo, são considerados exemplos filosóficos, em função dos seus conteúdos de oticidade. No entanto, há outros textos míticos que carregam tal conteúdo e que não são considerados como filosóficos, é o caso do Livro dos Mortos egípcio, dos Upanixades e outros. Estes, assim como o de Homero e o de Hesíodo, são propostas culturais de eticidade que devem ser consideradas filosoficamente, bem como textos de todas as culturas da humanidade, pois, acredita Dussel, todos são relevantes para interpretar os conteúdos da eticidade atual, o que consequentemente são pertinentes para o desenvolvimento formal da ética. E o que dizer das sociedades onde a oralidade é registro de memórias? E os textos orais? Acreditamos que, a partir da perspectiva proposta por Dussel, é possível considerar os conteúdos de eticidade nos contos, mitos e cosmologias afro-brasileiras.

Interessante neste autor é a visão holística da realidade que seu pensamento sugere e, inexoravelmente, nos leva a vislumbrar. Dussel, além de articular história e filosofia, incrementa sua articulação com a ética, considerando que a mesma não pode ser encarada apenas do ponto-de-vista ocidental. Isso é claro quando o filósofo aprofunda sua crítica a modernidade ao estendê-la ao sistema-mundo. Pretende o filósofo que consideremos as relações internacionais não apenas enquanto trocas comerciais, mas, sobretudo, enquanto trocas culturais. Para tanto, nos apresenta os sistemas inter-regionais, onde ou quando durante séculos conteúdos de eticidade diversos interpenetraram-se. Para este autor, o sistema inter-regional de trocas comerciais encontra-se atualmente no estágio que denominamos de sistema-mundo. Vejamos em suas palavras:

> Foi preciso tempo para poder se atingir um grau de complexidade civilizatório que permitisse que a "ética" e a "moral" alcançassem graus mais abstratos de universalidade e chegassem assim a níveis evolutivos crescentes de criticidade. A evolução histórica do "sistema inter-regional", que desejamos descrever em quatro estágios(...) não é um mero exemplo complementar; comporta uma tese central: as "eticidades" da humanidade foram sendo geradas em torno e a partir de um sistema asiático-africano-mediterrâneo, que desde o século XV é, pela primeira vez, um "sistema mundial".

De acordo com Dussel, o sistema-mundo seria o quarto estágio de um sistema inter-regional que teria se iniciado no IV milênio a.C. Seus estágios anteriores são:

I. Egípcio-mesopotâmico, existente desde quatro mil anos a.C e sem um centro catalisador;
II. O sistema indo-europeu, que se desenvolveu a partir do século XX a.C e tinha como centro a região persa, o mundo helenístico desde o século IV a.C. Abarcava também o mediterrâneo, o norte da África até o Oriente Médio a China e a Índia;
III. O sistema asiático-afro-mediterrâneo, que se desenvolveu desde o século IV d. C e abarca o mundo cristão, muçulmano e bizantino, incluindo regiões como Pérsia, Índia, China, África Banto, região russa e Europa Ocidental;
IV. O sistema-mundo que se desenvolve a partir de 1492. O marco deste estágio é a Europa, periferia no estágio anterior, torna-se centro, substituindo o mundo muçulmano, coloca as regiões ameríndias como periferias e constitui o primeiro sistema global.

Os estágios colocados pelo filósofo inferem uma inovadora forma de ver a história, a partir da história das eticidades. Cada estágio traduz interpenetrações de elementos culturais, onde valores éticos e visões de mundo migram e intermigram. Considerando o segundo e terceiro estágios, é condizente afirmar a presença da eticidade africana na ética atual, o que contribui com a visão de não ser prerrogativa dos gregos o estabelecimento de uma ética.

É preciso pensar a diversidade cultural e ética em uma dimensão global com a participação de diversas culturas, inclusive a africana. Tal esclarecimento nos ajudará na compreensão não apenas do que Dussel aborda sobre modernidade, como também nos auxiliará na compreensão das categorias aqui anunciadas: colonialidade e diferença colonial. E, mais a frente, de como é possível à emergência de críticas em povos onde a colonialidade e a diferença colonial são realidades, e mais ainda, que tais críticas não necessitam serem sistematizadas. Estimuladas pela necessidade de sobrevivência nas fronteiras, podem emergir em sistemas simbólicos como as religiões, em práticas que promovem as trocas, ou seja, o diálogo a exemplo da relação entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no sertão norte-mineiro.

A visão dusseliana, portanto, é pertinente a este trabalho, uma vez que o mesmo aborda religiões marginais que, em sua origem geográfica, comportavam elementos simbólicos e práticas adversas ao Heleno centrismo e eurocentrismo.

As tradições religiosas afro-brasileiras possuem uma ética que “assusta” espaços cristianizados, pois refutam binômios, como bem-mal. É possível que para os umbandistas seja uma questão de sobrevivência refutar tal questão axiológica da forma como o Cristianismo a coloca. Daí ser relevante a abordagem do filósofo Dussel, que parte dos fatos e não das ideias para falar de ética. Ao resgatar a história da humanidade apresentando-a em estágios, o filósofo contempla a África Banto, sendo possível, desta forma, fugir a uma interpretação heliocêntrico-eurocêntrica. Se considerarmos perspectiva contrária – heleno eurocêntrica -, incorreremos no erro metodológico de “ler” a diversidade cultural e ética partindo apenas de uma referência, o que não seria adequado em uma abordagem que envolve legados africanos como as religiões afro-brasileiras.

Outra questão que torna esta perspectiva interessante é que dimensões humanas antes explicadas - desconsiderando o econômico, o político e o cultural - são vislumbradas nas interfaces destes. Desta forma, é possível analisar a mudança

social em sua totalidade, superando dicotomias entre fatores internos e externos, pois os mesmos encontram-se interdependentes. A teoria do Sistema Mundo, tendo como fio condutor uma história das eticidades, é de extrema relevância neste trabalho, já que sob seu manto a história mundial não é vislumbrada de forma fragmentada e em compartimentos, o que leva ao atrelamento do início da história de uma região à história de outra região, como se a primeira se iniciasse graças à ação da segunda. Visões compartimentadas da história ofuscam o passado. Torna-o irrelevante, silencia seus sujeitos e coloca pedras sobre memórias, a exemplo de conteúdos de eticidade.

À luz da teoria do Sistema Mundo, o século XVI para a África e para o Brasil significa muito mais que serem anexados a uma história mundial. Significa o momento em que suas histórias e conteúdos culturais, entre os quais os de eticidade, tomam novo rumo em função do deslocamento e do descentramento forçados de seres humanos, caminhos em direção ao delineamento da diferença colonial. Muito provavelmente, as motivações de sacerdotes umbandistas na adoção do Candomblé Angola estejam relacionadas aos conteúdos éticos da África Banto, preteridos historicamente frente aos conteúdos de eticidade cristã, e que podem estar sendo resgatados por, talvez, serem mais adequados ao momento atual no sertão. A compreensão desta dinâmica requer, necessariamente, direcionarmos nosso olhar à modernidade e sua crítica como forma de legitimar os saberes africanos presentes em dimensões culturais locais, onde foram dirigidos seus autores. Consequentemente legitimam-se também as religiões afro-brasileiras.

Essencialmente sincréticas e híbridas essas são produtos culturais das novas relações estabelecidas com a modernidade, assim como de uma nova configuração histórica: a história mundial. Sendo assim, sua abordagem exige-nos olhar a história mediante perspectivas que considerem suas raízes culturais e étnicas. Os africanos, historicamente, são concebidos como autores de saberes inferiores, a exemplo da Umbanda e do Candomblé Angola, concepção que ignora a subalternização de tais saberes no jugo europeu. E esta subalternização está associada à forma como se colocaram enquanto sujeitos da nova configuração histórica, sendo seus autores e atores marginais.

A mundialização e suas ideologias, modernidade e eurocentrismo, promoveram a divisão do planeta entre centro e periferias, instituindo ideologicamente o etnocentrismo: no centro (Europa) estaria à pureza, nas periferias

e margens (América, África e Ásia) a mistura, a mestiçagem. O “absolutismo” das ideologias mencionadas silenciou vozes, ocultou saberes e desvalorizou a riqueza cultural advinda das regiões conquistadas bem como das dinâmicas híbridas consequentes dos seus encontros, especialmente neste texto, as religiões afro-brasileiras.

Enfim, podemos afirmar que na América, primeira identidade da modernidade, todas as formas de controle e exploração do trabalho, bem como o controle de produção-apropriação-distribuição dos produtos foram articuladas em torno da relação capital-salário e do mercado mundial. Desta forma, escravidão, servidão, pequena produção mercantil, reciprocidade e salário existiam de forma simultânea e articulada no mesmo espaço/tempo (América Latina). Todas articuladas ao capital e ao mercado mundial, estabelecendo, desta forma, uma nova e original estrutura de relações de produção: o Capitalismo mundial enquanto novo padrão de poder.

Fundamental para a sustentação desse novo padrão de poder mundial é a classificação da população mundial de acordo com a ideia de raça. De caráter mais duradouro que o próprio colonialismo, a ideia de raça implica, consequentemente, na colonialidade presente e hegemônica no novo padrão de poder, durante a dominação colonial e nos dias atuais. Nas relações de dominação na América Latina, essas identidades raciais/modernas[19] foram historicamente associadas às hierarquias, lugares e papeis sociais, classificando sua população e legitimando as relações de dominação. Na hierarquia da espécie humana, estava à frente e no presente o europeu-branco, superior em técnica e racionalidade e, em estado de natureza e no passado, os índios e africanos.

A colonialidade, portanto, denuncia o estabelecimento das diferenças. Mais do que isso, denuncia o lugar erigido pela modernidade sua face oculta, a diferença colonial. Essa, enquanto lugar da diferença em todas as suas manifestações. Desde o racismo e patriarcalismo até o conflito de ideias e posições. A própria crítica à modernidade desenvolvida por Dussel é demonstração do quão dinâmico e fértil é o espaço da diferença colonial. Esse conceito e a extensão dada ao conceito de colonialidade por Mignolo nos é sobremaneira importante, porque nos elucida acerca do não absolutismo da colonialidade e nos impulsiona a olhar regiões e grupos

[19] Talvez, segundo Quijano (2002), a ideia de raça tenha surgido como referência às diferenças físicas entre conquistadores e conquistados. Parecia necessário na relação de dominação que se iniciava a definição e consolidação de novas identidades. Desta forma, surgiram os índios, os negros, os mestiços. Esses assim foram denominados pelos europeus, que se identificaram como brancos.

sociais a partir tanto desse conceito, a exemplo do universo afro-brasileiro quanto do espaço da diferença colonial.

A seguir, veremos o pensamento descolonial de Walter Mignolo que amplia o conceito de colonialidade em Quijano ao conceber o conceito de diferença colonial. Seu pensamento nos auxilia no vislumbramento das religiões afro-brasileiras e suas especificidades como o entreliçamento/interculturalidade entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no sertão das gerais.

1.5 O pensamento descolonial de Walter Mignolo: Colonialidade do Poder e Diferença colonial

A coerência, o rigor, o conhecimento histórico e geográfico e a desenvoltura com o qual lida e atravessa as diversas linguagens e fontes do pensamento social marcam o pensar filosófico do semiótico, historiador, crítico cultural e ativista da descolonização Walter Mignolo. Nascido na província de Córdoba (Argentina), Mignolo graduou-se em Filosofia na Universidade Nacional de Córdoba. Na França, onde estudou semiótica - foi aluno de Roland Barthes e Gérard Gennete – doutorou-se pela Ecole de Hautes Etudes. Seu interesse inicial foi a Filosofia da Linguagem e a semiótica, abordando principalmente textos coloniais do século XVI. Dos textos e estudos coloniais, direcionou seu interesse para os estudos pós-coloniais, efervescentes nos Estados Unidos na década de 1990. Nesse país atuou como professor da Universidade de Indiana e atualmente é professor e diretor do Centro de Estudos Globais e Humanidades na Duke University, onde se posiciona como pensador e ativista da descolonização.

O despertar desse pensador para a descolonização, de acordo com ele, ocorreu em meados dos anos oitenta, quando ministrava cursos sobre a história da época colonial nos Estados Unidos. O diferencial em seus cursos era a interdisciplinaridade: mesclava economia, política, literatura e história. No mesmo período chamou-lhe a atenção à questão chicana, veiculada pelos meios de comunicação daquele país. A questão social que envolvia os chicano[20] colocava em xeque o discurso da democracia e da liberdade norte-americanos, bem como trazia

[20] "Mexicanos" nascidos nos Estados Unidos.

à tona especulações acerca da identidade dos “mexicanos” nascidos nos Estados Unidos. A questão chicana denunciava situações sociais específicas de contextos coloniais. Para Mignolo não era difícil perceber no imaginário norte-americano, o estabelecimento de diferenças entre os chicano e o restante da população norte-americana. A ausência de políticas públicas para os descendentes de mexicanos naquele país comprovava isso.

Para Mignolo, o contexto atual dos descendentes dos mexicanos nos Estados Unidos possuía raízes no século XVI, ponto de partida para a compreensão de situações de preconceito, discriminação, violência e miséria que envolvia esse grupo social, bem como para grande parte dos extratos sociais na atualidade. A conexão entre o XVI e o mundo contemporâneo a partir dos legados coloniais passa a ser uma característica marcante das reflexões de Walter Mignolo.

Em 1992, na Colômbia, por ocasião das comemorações do quinto centenário do “descobrimento” da América, Mignolo é apresentado ao conceito de colonialidade ao visitar pela primeira vez o texto quijaniano *Colonialidad, y modernidad/racionalidad.* À medida que mergulhava nesse escrito, nos diz o próprio Mignolo, teria ele experiência um momento de epifania ao perceber que o conceito era a lógica que permitia compreender não apenas a questão chicana, mas, sobretudo, a atual configuração geoeconômica e social do planeta na atualidade. Centros e margens em relações hierárquicas desenham a diferença no planeta. Situações como o lugar da América Latina na modernidade, a profunda miséria em regiões do planeta, situações de racismo, preconceito e as mais diversas formas de violência como a intolerância religiosa podem ser mais bem compreendidas se tomarmos como ponto de partida o século XVI. Esse, estreitamente ligado à globalização atual pela articulação entre raça e controle social do trabalho, bem como sua reprodução enquanto pressuposto básico para a colonialidade.

O conceito colonialidade expressa à constatação da permanência na atualidade das relações coloniais nas esferas econômica, política, social e cultural e religiosa. Relações essas erigidas durante o período colonial. O fim do colonialismo político não significou o fim das influências econômico, político, social e cultural. Esses cada vez mais intensificaram com fortalecimento do atual padrão mundial de poder.

A epifania experimentada por Walter Mignolo na Colômbia ao ler o texto quijaniano, que como nos diz Grosfoguel (2008, p.126), por um lado denuncia “a

continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial" mediante a permanência da colonialidade, e por outro explica e atualiza processos que desapareceram ou foram assimilados ou até mesmo superados pela modernidade.

De acordo com Francisco Carballo, (2014, p.15-16) podemos dizer que o pensamento de Walter Mignolo se constitui a partir dos seguintes pontos:

> I) La "colonialidad" esta indisolublement ligada a la creación y el desarrollo del mundo moderno. En otras palavras: es constitutiva de la Modernidade y no uno de sus produtos derivados. ¿A qué nos referimos por "colonialidad"? La colonialidad se funda en la clasificación racial/étnica/sexual/epistémica de los seres humanos. Esta clasificación há sido sustento de la lógica imperial y ha sobrevivido a las diferentes encarnaciones históricas del colonialismo. Debe decirse que Mignolo se propuso, desde hace décadas, hacer patentes los legados coloniales, esos que sobreviven desde el Siglo XVI e influen todavía en el mundo contemporáneo.
> II) El cuestionamiento de fondo a la expansión europea por el mundo que universalizó una historia local(la suya) al tempo que silenció o devaluó todas as demás.
> III) América Latina es uma invención del colonialismo externo e interno. El truco más efectivo para seguir mantener semejante ficción consiste en hacer de la Modernidad y el desarrollo promesas siempre escurridizas.
> IV) La nuestra es una época de cambio geopolítico. Los países hasta ahora periféricos van adquiriendo un papel de primeiríssima importancia. Las viejas estrelas de Occidente, por su lado, corren el peligro de convertirse en actores de reparto en la escena internacional. Esta trasformación racial y cultural del poder tendrá consecuencias de enorme calado. Por principio de cuentas volvemos a un mundo con múltiples centros de poder político, económico y científico. Se trata de un mundo marcado, asimismo, por descentramientos estéticos y religiosos.
> V) Un espectro recorre el mundo. La política descolonial riñe y ambientales. Discute, también, con el léxico filosófico y científico heredado de la tradición europea, único permitido para pensar y hacer política durante los tres siglos anteriores.
> VI) El arte es un microcosmos de la conflictividad contemporánea. La estética revela con precisión el cariz colonial de la filosofía continental. Desde el siglo XVIII se ha dado a la tarea de domesticar de las percepciones sensoriales. Hacer la crítica de la estética equivales a contribuir a la descolonización del ser, el saber y el sentir. Vale añadir lo siguiente: el arte no sólo revela la herida colonial sino que puede, em determinadas circunstancias contribuir a su sanación.

Articula tais pontos o eixo Modernidade/Colonialidade/Diferença colonial/Descolonialidade que pode ser traduzido da seguinte forma: a colonialidade é constitutiva da modernidade(auto narrativa europeia) e junto com essa dá lugar ao surgimento da diferença colonial espaço híbrido onde histórias locais interacionam-se, interagem de forma tal que tanto produzem estratégias de manutenção e

conservação da M/C quanto propicia o erguimento de alternativas outras: pensamento liminar e ação descolonial. A junção das noções dusseliana de modernidade e queniana de colonialidade permitiu a Mignolo desenvolver o conceito de diferença colonial que, por sua vez, abre horizontes para a descolonialidade.

Modernidade, colonialidade e diferença colonial são conceitos fundamentais para a compreensão do pensamento descolonial de Walter Mignolo. Segundo Francisco Carballo, a trilogia *The Darker Side of the Renaissance (O lado mais escuro da Renascença, 1995), Histórias locais/Projetos globais (2003)* e *The Darker Side of Western Modernity (O lado mais escuro da Modernidade Ocidental, 2011)*- escritos de Mignolo- resume ideias, conceitos e posicionamentos descoloniais desse filósofo.

Para o desenvolvimento desse estudo visitamos seu pensamento nas seguintes obras: *Histórias locais/Projetos globais (2003),* onde Mignolo focaliza a subalternização de saberes pelas modernidades coloniais no final do século XV, trabalhando com as noções de modernidade, colonialidade e sistema mundial colonial. Nesse livro, Walter Mignolo enfatiza a questão da diferença colonial; *Una concepción descolonial del mundo: conversaciones de Francisco Carballo com Walter Mignolo (2014) ,* esse filósofo nos oferece em conversa com o pesquisador dos estudos pós-colonialistas Francisco Carballo uma introdução ao pensamento descolonial, abordando questões como opção descolonial, geo-política e descolonialidade, estéticas descoloniais e política descolonial.

Dois dos seus inúmeros artigos auxiliam teoricamente nosso estudo, são eles: *El lado más oscuro del Renascimiento,* publicado pela revista Universitas Humanística da Pontifícia Universidade Javeriana de Bogotá/Colômbia em 2009, e *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la Modernidade,* inserido na obra de Edgardo Lander *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales,* publicado pelo CLACSO[21] em 2000, completarão nosso apoio teórico. No primeiro, Mignolo empreende reflexões acerca da outra face do Renascimento, face que revela seu lado escuro, que se traduz resumidamente na subalternização e silenciamento das formas de produção do pensamento nativo. O pensador percebe na renovação da tradição clássica (greco-romana) a justificação da expansão colonial e emergência de uma genealogia que

[21] Conselho Latino-americano de Ciências Sociais - CLACSO

anuncia o período colonial. Para Mignolo, o período Renascimento/Lado escuro do Renascimento é o momento em que se fundou a colonialidade.

No segundo artigo, estende suas reflexões sobre a colonialidade à formação do imaginário do mundo moderno/colonial -América Latina - a partir da emergência da ideia de hemisfério ocidental. Ideia que efetuou mudanças no imaginário e nas estruturas do poder do mundo moderno/colonial, tendo como repercussão as relações sociais nas Américas, relações que configuraram a atual latinidade nos Estados Unidos e a diversidade afro-americana no Sul e Caribe. Por fim, nos apoiaremos na entrevista concedida pelo filósofo ao programa de TV Occidente *"Portraits, vision e utopia",* onde o mesmo narra sua trajetória, enquanto investigador, que se inicia com a filosofia e semiótica e chega à enunciação de um pensamento descolonial.

As reflexões de Mignolo, como veremos, concede amplitude ao conceito quijaniano de colonialidade ao ser esse associado ao conceito de diferença colonial criado por esse autor que, por sua vez, demonstra possibilidade de descolonialidade. Necessário nesse momento fazer uma distinção; de acordó com Mignolo (2014, p. 20-21),

> Es importante distinguir, por un lado, "el pensamiento descolonial" que puede ser estudiado y analizado filosófica, sociológica, psicológicamente, etc., y el "pensar descolonial", que es uma manera de enfrentarse al mundo y a las disciplinas que tratan de explicarlo. (…) Mientras que pensar a partir de universales abstractos en el marco de la modernidad, nos lleva a la ansiedad de querer remplazar lo previo para proponer lo nuevo. Pensar descolonialmiente, por su parte, nos lleva simplemente a argumentar a favor de la opción descolonial que afirma su derecho a tomar la palabra y co-existir con las opciones ya existentes (conflictivamente en algunos casos, solidariamente en otros*).*

A distinção em questão se deve à necessidade de, nesse texto, deixar claro que a tese da qual partimos neste estudo – que o entreliçamento entre Umbanda e Candomblé no Norte de Minas Gerais reflete um pensar e uma ação descoloniais - é uma específica maneira encontrada pelos sertanejos afro-brasileiros, afro-sertanejos, de, pela religiosidade, enfrentar a colonialidade no mundo pós-moderno. A ação descolonial não significa, contudo, um pensar descolonial consciente ou sistemática, apesar de sugerir a tomada de uma consciência – dupla – emergente da diferença colonial que, por sua vez, é organizada pela colonialidade. Vejamos como Mignolo (2003, 2005, 2014) promove o alargamento do conceito quijaniano ao

introduzir a ideia de diferença colonial. Considerando, para isso, a dimensão do imaginário enquanto essencial para reflexões que queiram compreender processos de dominação além do espaço geográfico.

Como visto, as relações sociais erigidas em torno da ideia de raça produziram novas identidades sociais que, associadas às relações de dominação colonial, contribuíram para a formação da nova estrutura global de controle do trabalho. Essa incorporou diversas histórias locais/culturais, configurando dessa forma uma intersubjetividade mundial que sustentou, legitimou e procura legitimar na atualidade todas as formas de controle do trabalho em torno do capital.

O diferencial do nosso filósofo nas reflexões, utilizando a metáfora do sistema-mundo, é ir além do econômico e do geográfico. É demonstrar que a associação da raça às formas de controle do trabalho incidiu no desenvolvimento de histórias locais, tanto nos centros quanto nas margens, de forma tal que a conquista da América e da África teve consequências que ressoam, na atualidade, no ser dos descendentes dos colonizados e dos colonizadores, bem como em seus sistemas simbólicos como a religião. Consequências que podem ser decifradas se se observadas além dos ditames da epistemologia ocidental, o que traz à tona sistemas simbólicos historicamente subalternizados.

Walter Mignolo (2003, 2005), insere nessa reflexão a diferença colonial, espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais, encontram aquelas histórias locais que o recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, afirma Walter Mignolo (2003, p.10), o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta. Diferença colonial é onde se desenvolve a colonialidade. Para ele, está na “/” entre Modernidade e Colonialidade (M/C). Vejamos a figura abaixo para vislumbrarmos melhor a imagem que Mignolo quer nos fornecer sobre o conceito.

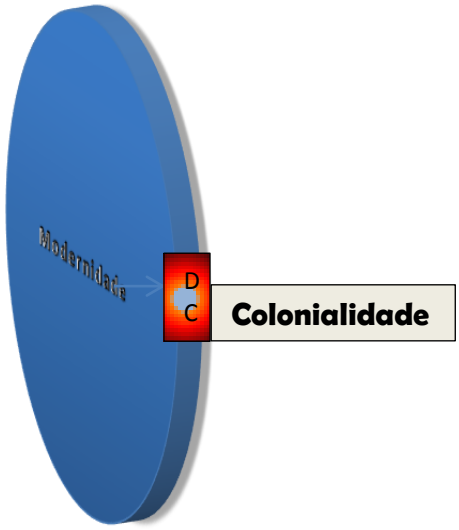


Figura 2: Diferença colonial
Fonte: Elaboração da Autora

Na diferença colonial conjuntos de multividências diversos, e em princípio divergentes, encontram-se em um mesmo espaço territorial, dando forma a um novo lugar físico, imaginário e, porque não dizermos, psíquico. No encontro em questão, diferentes noções de tempo e espaço, diferentes visões de mundo entrelaçam-se em um fluxo marcado pela constância e inconstância. É o lugar da hibridez, do híbrido e do imprevisível, do que está por vir sem necessariamente existir. É o entrelugar, o interstício onde novos signos e símbolos emergem do antigo trazendo a ambivalência e a ambiguidade.

A criatividade e potencialidade são realidades incontestáveis no espaço da diferença colonial, qualidades em certa medida, encobertas pelos discursos dominantes empenhados em controlar o caos que lhe é próprio. Mas, no caos o velho produz novas formas e contornos que, em fluxo constante, ao velho se juntam, aguçando mais a criatividade que origina novos, "novo". O espaço cultural da hibridez nega qualquer tentativa de absolutização, procura fugir aos padrões que procuram convencionar a vida. Por mais que o institucional padronize, enquadre e induza o imaginário, o entrelugar é potencialmente criação. Assim entendemos as religiões afro-brasileiras, são tradições que procuram se desvencilhar de padrões que tentem convencionar a vida.

A diferença colonial é melhor explícita por Mignolo quando o mesmo recorre à noção de imaginário. O filósofo postula a seguinte tese: *"la idea de "hemisfério occidental dio lugar a um cambio radial em el imaginário y em las estructuras de*

poder del mundo moderno/colonial" que tem até hoje repercussões nas relações entre o norte e o sul da América, na noção de latinidade nos Estados Unidos e repercussões para a diversidade afro-americana.

Imaginário, para Mignolo (2003) apud Glissant (1996) é concebida enquanto construção simbólica mediante a qual uma comunidade - seja racial, nacional, sexual, etc. define a si mesma. Ou seja, no imaginário coletivo está todo o arcabouço simbólico que promove o consenso em determinado grupo, concedendo o sentimento de pertença. Partindo dessa definição, Mignolo (1999, p.55) dá ao termo um sentido geopolítico ao empregá-lo na formação e fundação do imaginário do sistema-mundo moderno/colonial.

De acordo com ele (p.56), a imagem que temos hoje da civilização ocidental foi construída, por um lado, através de um longo processo de construção do interior desse imaginário a partir da transição do Mediterrâneo para o Atlântico, e, por outro, através do processo de construção de sua exterioridade. Na fundação do imaginário do sistema moderno colonial foi deflagrada a fundação da diferença colonial, à medida que a colonialidade se fez presente. Diz-nos Mignolo (2003 p.81-82)

> A conexão do Mediterrâneo com o Atlântico através de um novo circuito comercial, no século 16, lança as fundações tanto da Modernidade como da colonialidade. O novo circuito comercial também cria condições para um novo imaginário global, construído ao redor do fato de que as novas terras "descobertas" foram batizadas como "Índias Occidentales".

Necessário perceber no termo "Índias Ocidentais" a diferença entre europeus e não europeus sendo estabelecida pela autonarrativa europeia. A diferença colonial é perceptível no imaginário construído ao redor do fato de que as "novas terras" eram identificadas como índias ocidentais, ou seja, o diferente enquanto extensão, enquanto mesmo.

Até fins do século XV, a cristandade europeia era uma cristandade marginal que se identificava com Javé, e o Ocidente (Europa da mitologia grega) distinguindo-se da Ásia e da África. A partir do século XVI, afirma Mignolo (2003. P.82) "o Ocidente, o Oeste, não era mais a cristandade europeia (em oposição aos cristãos do rito oriental em Jerusalém e ao seu redor), mas a Espanha (e, por extensão, o resto da Europa) e as novas possessões coloniais". Com a derrota dos mouros, expulsão dos judeus e com a expansão pelo atlântico, mouros, judeus e ameríndios,

e posteriormente os escravos africanos, passaram a se configurar no imaginário ocidental como a diferença, a exterioridade no seu interior.

Diferente da Ásia e da África, que eram o exterior fora e não interior, a América foi incluída como extensão da Europa e não como sua diferença. Essa, sem sombra de dúvida, é condição para a existência da colonialidade: a diferença dentro do mesmo. Percebe-se, portanto, contornos da diferença colonial quando essa "exterioridade" se configura, principalmente no imaginário cristão, como a diferença no interior.

Essa imagem foi *"construída por letrados y letradas, viajeros y viajeras, estadistas de todo tipo, funcionários eclesiásticos y pensadores cristianos".* Mignolo (2003, p.91) se refere à articulação do ocidentalismo como imaginário dominante do mundo colonial/moderno que ocorreu na diferença colonial. A imagem interior desse imaginário "*estuvo siempre acompanhada de un "exterior interno*", *es decir, de uma "exterioridade" pero no de um "afuera*" pois " o Ocidente, no entanto, nunca foi o outro para a Europa, mas a diferença dentro do mesmo: as Índias Ocidentais e mais tarde a América era o extremo Ocidente, não sua alteridade" nos diz esse pensador.

A fim de esclarecer melhor como o imaginário ocidental foi construído, vejamos o artigo *El lado más oscuro del Renacimiento* (2009), que diz respeito às estratégias epistêmicas de conquista e dominação europeia que se refletiram tanto no imaginário das culturas dominadas quanto das culturas dominantes, fundação dessa forma, de acordo com Mignolo (2009), da colonialidade. Acostumados e familiarizados com a concepção da Idade Média como era das trevas onde a razão foi suplantada pela fé, aprendemos que o Renascimento foi o período da história mundial de ressurgimento do sujeito em sua maior expressão, a humanidade.

E isso em função da inspiração na cultura greco-romana, da negação do teocentrismo e do erigir de um novo homem. O Humanismo foi a base epistemológica do Renascimento enquanto ressurgimento desse homem. Diga-se de passagem, de um homem europeu, pois, na perspectiva europeia de renascença, o não europeu não estava incluído nessa ideologia, deixando claro que o Renascimento não foi um período da história mundial, mas sim da história europeia. Isso é possível vislumbrar quando consideramos o ocultamento de produções não europeia nos anos posteriores ao encontro com o ameríndio no período colonial inicial. É justamente esse o lado escuro do Renascimento, o ocultamento da produção do conhecimento pelo outro.

É prerrogativa epistemológica no desvelamento do outro, bem como das abordagens pós-coloniais, não conceber os períodos históricos em perspectiva linear ou evolucionista. Mignolo (2009, p.167) rompe com esse vício introduzindo a ideia de coexistência de *"nudos complejos"* como:

a) Renascimento/lado mais escuro do Renascimento;
b) Período Moderno Inicial/período colonial inicial;
c) Iluminismo/lado mais escuro do Iluminismo;
d) Período moderno/período colonial.

Ou seja, "se concebe o Renascimento junto ao seu lado mais escuro e o início do período moderno junto ao início do período colonial", assim afirma Walter Mignolo (2009, p.167). Isso porque, enquanto pensador descolonial se centra em uma perspectiva que contempla as histórias culturais espanhola, latino-americana e indígena, isto é, o outro lado da história do colonialismo, o lado dos conquistados.

A perspectiva desse autor percebe a realidade que envolveu o Renascimento a partir das histórias locais que não foram desveladas pela história oficial e pela literatura colonial. Essa foi estabelecida à luz dos interesses da cultura dominadora, ocultando e subalternizando saberes e conhecimentos das histórias locais que receberam os projetos colonizadores/modernos/globais.

Superando em certa medida a literatura colonial, o discurso colonial, de acordo com Mignolo (2009), abrange ações e objetos de discursos sobre situações coloniais, bem como ações e objetos nessas produzidos. *"El discurso colonial pone la producción discursiva colonial em um contexto de interaciones conflictivas, de apropriaciones y resistências, de poder y dominación* (p.178), ou seja, o discurso colonial permite vislumbrar o encontro entre culturas enquanto momento dinâmico, o que descarta a possibilidade de situações monolíticas no discurso.

No entanto, esse pensador da descolonialidade não isenta totalmente o discurso colonial de uma parcialidade colonialista e colonizadora à medida que aponta suas limitações. Toma como exemplo o Popol Vuh, "texto pré-colombiano" escrito por volta de 1550. Indaga Mignolo (2009, p.178) *"¿Cómo podría ser precolombino un texto escrito alfabéticamente si los indígenas no tenían letras, como os los misioneros y hombres de letras constantemente nos lo recuerdan?"* e continua ". *¿cómo no podría estar relacionado este texto con el Renacimiento europeo cuando la celebración de la letra llegó a ser uno de sus fundamentos?* Mignolo

(p.179) lembra que o original desse texto, foi escrito em *quiche*, uma língua impopular no Renascimento europeu, mas comum nas colônias espanholas, competindo com o espanhol e o latim. O fato de esse clássico ter sido escrito em *quiche* demonstra o uso dessa língua entre os próprios espanhóis e mais, a interação semiótica desses com o nativo, que certamente levava-os a mudar seus "hábitos escriturários". O exemplo do Popol Vuh demonstra as limitações do discurso colonial, a omissão das interações entre multividências espanholas e nativas.

Desta forma, pensar o Renascimento a partir de sua face oculta somente é possível se superarmos a visão propagada tanto pela literatura colonial quando pelo discurso colonial, uma vez que esses não abrangem todos os signos, as linguagens e os acontecimentos culturais produtores de significados, como os diferentes sistemas de escrita (o alfabeto latino introduzido pelos espanhóis e o sistema de escrita picto e ideográfica das culturas mesoamericanas).

Nesse momento, é válido nos remeter ao nosso objeto de investigação. No que se refere às religiões afro-brasileiras podemos vislumbrar como um *nudo complexo* (p.50) a Umbanda e a Quimbanda. A última enquanto lado "oscuro" da primeira, à medida que sabemos que na Umbanda modernidade e colonialidade são explicitadas pela aproximação com o Catolicismo e o Kardecismo. No entanto, em sua outra face, a Quimbanda, se encontra o conhecimento simbólico e cosmológico de influência africana erigido na diferença colonial. Conhecimento publicamente combatido pelos movimentos pente e neopentecostais.

Retornando à discussão empreendida por Mignolo, no espaço da diferença colonial, portanto, emerge a colonialidade e essa é transmitida e reproduzida tanto pela literatura quanto pelo discurso colonial. Esses encobrem a produção de signos, significados, linguagens e fatos culturais emergentes em situação colonial, ou seja, a interação semiótica ocorrida entre as diferentes culturas em solo latino-americano, mascarando assim as diferenças entre as culturas dominadora e dominada. Desfazendo o entrelugar, o interstício, a fronteira e o híbrido, os locais de enunciação e estabelecendo a colonialidade.

De acordo com Mignolo (2009, p.173) é necessário olhar para as interações entre os atores culturais, entre suas instituições e perceber a produção cultural alinhada com as relações de poder e dominação. Dessa forma, insere em suas reflexões a noção de semiosis cultural, que sugere processos nos quais pessoas interagem em uma dinâmica onde ações e discursos são produtos de processos de

manipulação e controle. O exposto nos auxilia a compreender sobre a configuração da diferença colonial enquanto espaço onde emerge a colonialidade, mas também onde ocorrem processos de interação.

No entanto, para Mignolo (2009), o imaginário ocidental não resultou apenas da construção de discursos coloniais. Tal imagem também foi constituída pelas respostas dos impérios, religiões e civilizações envolvidas nesse imaginário, bem como ausência dessas. Certamente, esse é o ponto que afasta Mignolo da proposta de Wallerstein, (1974) no que se refere a recorrerem à metáfora do Sistema Mundo. Essa em si não traz a tona a colonialidade e nem a diferença colonial, mas tomá-la como referência nos direciona para a última. A metáfora do sistema mundo lhe serve para ser o marco histórico de reflexões que escapam à ideologia nacional/moderna, sob a qual se elaborou o imaginário continental e subcontinental, Europa e Américas. Tal configuração do poder sugere a diferença, nesse caso, sugere a diferença colonial.

A colonialidade, portanto, como coloca Mignolo (2009, p. 36), é o eixo que organizou e organiza a diferença colonial, é o pino que a sustenta. Enfim, a colonialidade é constitutiva da modernidade desde o momento em que o Cristianismo se propôs a expandir além do Mediterrâneo, uma vez que o Cristianismo teve papel essencial na construção do imaginário ao estabelecer diferenças entre cristãos e não cristãos. A colonialidade contribuiu para a auto definição da Europa e foi parte indissociável do Capitalismo.

Comumente, a história do Capitalismo é contada a partir da Europa em direção ao mundo. Isso oculta a colonialidade e, como consequência, o Capitalismo acaba sendo visto como fenômeno europeu e não como de fato é, um fenômeno planetário com participação de todo o mundo em distintas posições de poder. Lembremos a marcante característica do pensamento de Mignolo: conectar o século XVI com a atualidade. Isso a partir do estabelecimento do circuito comercial do Atlântico, quando a economia capitalista acelera seu processo de desenvolvimento, favorecido também pela transformação da concepção aristotélicas da escravidão em função da nova identidade moderna, o negro africano. Desta forma, já não é mais possível conceber a modernidade sem a colonialidade, seu lado oculto desde o Renascimento.

No entanto, não se pode pensar que a diferença colonial é condição ou situação passiva. A barra “/” entre Modernidade e Colonialidade é espaço dinâmico

híbrido e fluxo contínuo de elementos culturais e sociais e, sendo assim, sugere possibilidade tanto do erigir de pensamentos quanto do desenvolvimento de ações descoloniais a exemplo, como veremos da interculturalidade. Ou seja, a diferença colonial não se reduz à passividade naqueles que recebem os projetos globais. Deve-se considerá-la enquanto espaço do conflito, da resistência e da elaboração de subversões, pois segundo Mignolo (2003, p.11) "cria condições para situações dialógicas nas quais encena, do ponto de vista subalterno, uma enunciação fraturada, como reação ao discurso e à perspectiva hegemônica".

Os movimentos de descolonização no século XIX foi um desses momentos de enunciação que concedeu à diferença colonial visibilidade, pois sua dinâmica descolonial, fundamentada na dialogicidade, é percebida. A própria ideia de hemisfério ocidental, surgida em fins do século XVIII, exemplifica e demonstra a dinamicidade da diferença colonial[22].

Por ocasião dos processos de independência política das colônias ibéricas na América Latina, percebe-se a heterogeneidade da diferença colonial reafirmada

[22] A diferença colonial encontra-se nas histórias traçadas pela colonialidade do poder nas Américas, histórias que deu à Modernidade uma imagem hegemônica e que sustentam a Modernidade e a Colonialidade de forma tal que não é possível conceber a primeira sem a segunda. A relação não é derivativa e sim constitutiva, desvelando uma duplicidade que ao nosso olhar traduz interdependência. As Américas contribuíram para a consolidação dessa duplicidade à medida que cooperaram na construção do imaginário ocidental moderno/colonial da forma como vimos que ele se apresenta. No próprio processo de descolonização é perceptível como tanto a colonialidade, quanto o ocidentalismo estavam inseridos nesse imaginário, denunciando e concedendo visibilidade à diferença colonial. A atitude de dois personagens históricos nos movimentos de independência latino-americano dá o tônus que revelam a presença do ocidentalismo nesses movimentos: Simón Bolívar e Thomas Jefferson. Coloca Mignolo (2005, p.65,66), "*Em la "Carta da Jamaica", que Bolívar escribió em 1815 y dirigió a Henry Cullen, "um caballero de esta islã", el enemigo era España. Las referências de Bolívar a "Europa"(AL NORTE DE España) no eran referências a enemigo sino la expresión de cierta sorpresa ante el hecho de que "Europa" (que supuestamente Bolívar en esa fecha localizaría en Francia, Inglaterra y Alemania) se mostrara indiferente a las luchas de independencia que estaban ocurriendo, por esos años en la América hispana. Teniendo en cuenta que, también en ese período, Inglaterra era ya un imperio en desarrollo con varias décadas de colonización en la India u enemigo de España, es posible que Mr. Cullen recibiera com interés y también com placer las diatribas de Bolívar contra los españoles. La "leyenda negra" dejó su marca en el imaginario del mundo moderno/colonial. Por otra parte, el enemigo de Jefferson era Inglaterra aunque, contrario de Bolívar, Jefferson no reflexionó sobre ele hecho de que España no se incensara en la independencia de los Estados Unidos de Norte América. Con esto quiero decir que las referências cruzadas, de Jefferson hacia el Sur y de Bolívar hacia el Norte, eran en realidad referências cruzadas. Mientras que Bolívar imaginaba, en la carta a Cullen, la posible organización política dde América(que en su imaginario era la América hispana)(…),Jeferson miraba con entusiasmo los movimientos de independencia en el Sur(…). En una carta al Barón Alexander von Humbold, fechada em diciembre de 1813, Jefferon le agradecía el envío de observaciones astronómicas después del viaje que Humboldt había realizado* por América del Sur y enfatizaba la oportunidad del viaje en el momento en que "esos países" estavab en proceso de "hacerse actores en su escenario"(…)". Ou seja, Bolívar e Jeffersom falavam de duas Américas diferentes. O primeiro considerando a hispânica e o segundo a saxã. Apesar de não se referirem à mesma América, Bolívar e Jefferson confluíam na referência que faziam à violência das metrópoles em relação às colônias e à ideia de hemisfério ocidental (Américas anglo saxã e hispânica).

também na existência de uma consciência crioula e de uma consciência negra. A última, nos diz Mignolo (2003, p.68), "*contraria a la consciência criolla (sajona o ibérica), no era la consciência heredera de los colonizadores y emigrados, sino heredera de la esclavitud"* . A ideia de hemisfério ocidental, portanto, para Mignolo, não era atribuída ao ameríndio ou afro-americano, a colonialidade do poder, fundamentada na classificação racial da população planetária que deu corpo à modernidade, estava também presente nos processos de descolonização na América, isso porque a marca, os movimentos de descolonização, era apenas a busca pela independência geopolítica da Europa (que nesse período tinha como centro, Espanha e Inglaterra). Negava-se a Europa e não a europeidade. Tanto Bolívar quanto Jefferson sentiam-se europeus nas margens.

Negar a Europa e não a europeidade sugere um movimento de dupla consciência, isto é, tratava-se de ser americano sem deixar de ser europeu, o que significava serem americanos, mas diferentes, contudo, dos ameríndios e dos descendentes africanos. A consciência crioula se definiu, em termos geopolíticos, em relação à Europa e, em termos raciais, em relação aos ameríndios e afro-americanos. Esses permaneciam como sendo a diferença.

Ao contrário de Bolívar e Jefferson, Toussaint L'Ouverture e Jean-Jacques Dessalines negavam a Europa e a europeidade. Isso é perceptível no imaginário dos revolucionários haitianos que não se alimentaram da ideia de Hemisfério Ocidental e sim da diáspora africana, lembrando que a África, apesar da colonização e papel fundamental na consolidação do Capitalismo, nunca foi vista como parte do imaginário geopolítico ocidental. Se havia duplicidade na consciência crioula negra, diferentemente da crioula branca, não era geopolítica.

Considerando que o imaginário é, como concebido por Glissant (1999), uma construção simbólica pela qual uma comunidade se define a si mesma, podemos inferir que o imaginário crioulo negro apresentava diferenciações em relação ao imaginário crioulo branco que, muito provavelmente, está presente nos dias atuais em suas construções simbólicas, como a religião. Imaginário que "guardou", em certa medida, tudo o que circunda e envolve a diáspora africana. Stuart Hall, em *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais (2013,)* coloca que "na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas", ou seja, há ligação com o território de origem ao mesmo tempo em que há compartilhamento com migrantes de outras regiões. Na situação de diáspora, nesse caso da africana, há identificações

simbólicas com a cultura de origem e com a atual, resultante da interpenetração cultural.

No entanto, a situação de diáspora e todo o sofrimento contido nela facilita identificação com outras minorias, principalmente no que se refere ao sofrimento. No caso do Haiti, é evidente que a situação de diáspora evidenciava ao escravizado o peso da modernidade e da colonialidade, originando resistência e, em certa medida, afastamento no tocante aos ideais modernos. A diáspora, nesse caso, reinseria o afro-americano, ainda que não de todo na identidade africana, na medida em que esse percebia ser o diferente. Não sendo a África, no imaginário ocidental, vista como integrante do hemisfério ocidental, a diferença fica de forma mais definida estabelecida. Sabia o afro-americano no Haiti que ele era a diferença. A consciência de ser o diferente certamente impulsionou a emergência de uma consciência dupla.

O exposto nos induz a perceber que o espaço da diferença colonial sugere a dupla consciência. No caso do Haiti, não de uma dupla consciência crioula branca que nega os ameríndios e afro-americanos, mas a consciência subalterna que é dupla por ser herdeira do legado africano e da interação cultural com o outro. A dupla consciência subalterna sugere que a diferença colonial não se reduz a um espaço passivo, mas, enquanto entrelugar, interstício criado pela duplicidade modernidade/colonialidade, e insinua situações de fronteira, como o pensamento fronteiriço. É o que percebemos no processo intercultural que ocorre entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola

Importante é vislumbrar mais a fundo, a dimensão do conceito de colonialidade dada por Walter Mignolo, bem como pelo grupo modernidade/colonialidade. Na verdade, é preciso considerar que Mignolo procura nos situar junto à evolução da colonialidade enquanto processo que se modifica e se transforma à medida que modifica e transforma o padrão mundial do poder. Segundo Mignolo (2014, p.32), *“Colonialidad, o matriz colonial de poder, remite a las estrategias imperiales para controlar cuerpos, territórios, recursos naturales, género, sexualidade, sensibilidade, etnicidad, conocimiento, etc”.* Nessa perspectiva, o conceito ganha amplitude como coloca Mignolo (2010, p.10):

> a finales de los ochenta e comienzos de los setenta, Aníbal Quijano presenta el inquietante concepto de la colonialidad (la parte invisible t constitutiva de la Modernidad). Em artículo publicado en 1989(reimpreso en 1992) “Colonialidad, y Modernidad/Racionalidad” Quijano explícitamente vincula del colonialidad del poder em las esferas políticas y económica con

> la colonialidad del conocimiento y termina el argumento con la consecuencia natural : si el conocimiento es un instrumento imperial de colonización, una de las tareas urgentes que tenemos por delante es descolonizar el conocimiento. En los últimos tres o cuatro años, en los trabajos y conversaciones de los miembros del proyecto de investigación Modernidad/colonialidad la descolonialidad se convertió en la expresión común emparentada con el concepto de colonialidad y se extendió la colonialidad del poder (econômico y político) a la colonialidad del conocimiento y a colonialidad del ser (de género, sexualidad, subjetividad y conocimiento).

Necessário é, para entender tal amplitude, compreender que o processo de colonização se trata basicamente, da colonização da vida, já que afirma Mignolo (2014, p.42)*“ no se colonizan cosas muertas”* . Na atualidade, o padrão mundial de poder (Quijano) ou padrão colonial de poder (Mignolo), opera na vida humana via uma multiplicidade de processos econômicos, políticos, epistêmicos, religiosos, etc. Considerando a globalização, o fluxo de informações propiciado por essa, bem como a fluidez das fronteiras, compreendemos tal multiplicidade.

A perspectiva dada à colonialidade nos leva a pensar nas estratégias imperiais para controlar “corpos” religiosos no sentido de evitar o erguimento de perspectivas religiosas anti-eurocentricas, a exemplo das religiões afro-brasileiras como a Umbanda/Quimbanda e o Candomblé.

A questão, portanto, se centra no fato de Mignolo e todo o grupo M/C perceberem que o Capitalismo é somente uma parte (econômica) do padrão colonial do poder. O Capitalismo deve ser visto como ancorado na história colonial/imperial que envolve o Atlântico a partir das diversas histórias e existências daqueles que sofreram a pior consequência da expansão colonial/imperial: a conquista e com ela toda sorte de violência. Ou seja, não há como ignorar o imaginário social, que abarca muito mais que a dimensão econômica, a exemplo da religiosa.

Segundo Mignolo (2014, p.11),

> “la lógica de la colonialidad opera em três diferentes niveles:
> I) colonialidad del poder(político y económico);
> II) colonialidad del saber (epistémico, filosófico, científico y em la relación de las lenguas com ele conocimiento(...)
> III) colonialidad del ser (subjetividade, control de la sexualidad y de los roles atribuídos a los géneros, etc).

A extensão dada ao conceito colonialidade por Walter Mignolo, à medida que insere como dimensão a ser refletida subjetividades desconsideradas enquanto

partícipes da história mundial e enquanto partícipes da construção da modernidade, a exemplo da escravidão de africanos e do genocídio de indígenas, permite também analisar e compreender processos atuais como homofobia, violência contra a mulher, subalternização de conhecimentos e saberes culturais, subalternização e intolerância religiosa. Vejamos o esquema construído por Mignolo (2014, p.44) que nos auxilia a vislumbrar a colonialidade do poder:

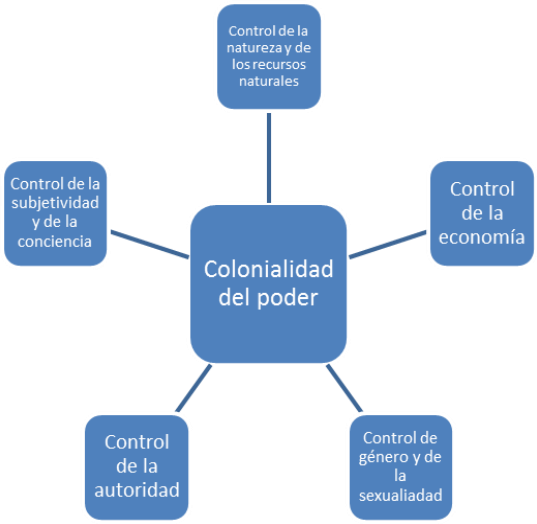


Figura 3: Colonialidade do Poder
Fonte: MIGNOLO (2004, p.44)

Para Mignolo (p. 44), epistemologias que especulam sobre a vida sem contemplar subjetividades como o negro e o indígena, emitem visões limitadas e restritivas do poder. A estrutura que domina hoje o planeta ainda é a matriz colonial de poder, fundada no século XVI com o Atlântico, e não com Aristóteles e Maquiavel. A colonialidade de poder se estruturou de tal forma que possui domínios inter-relacionados de controle e gestão do poder. Dominios esses que, de acordo com Mignolo (2014, p.44),

> Ninguno de ellos puede extender-se aisladamente, sun relación con los otros. Es precisamente esta constante interconexión lo que le da a la matriz su fuerza y su continuidad, desde la conquista del Peru a la conquista de Irak; desde el Tratado de Tordesillas una la división del planeta entre imperios Europeos emergentes, hasta la repartija de África entre los estados imperiales de Europa a finales del Siglo xix en la Conferencia de Berlín (1884-1885).

Inter-relacionam-se porque são controladas por aparelhos institucionais e humanos, em que se funda a epistemologia moderna. Essa é racista porquanto

classifica regiões, religiões, saberes e populações do planeta, e isso desde o século XVI. É também patriarcal, pois foi construída a partir de valores masculinos.

O racismo e o patriarcalismo são as bases em que se estabelecem os *locus* de enunciação e de controle do conhecimento. Racismo e patriarcalismo se sustentam na cosmologia cristã e em bases conceituais da ciência ocidental (tecnologia) e da filosofia, pois afirma Walter Mignolo (2014, p.45) *"Si se controla el conocimiento se puede entonces construir y mantener, a través de los siglos uma serie de jerarquias que forman, conforman y mantienen la matriz colonial de poder".* Dessa forma, são também bases do controle do conhecimento religioso.

As hierarquias atuam no sistema em várias frentes, elenquemos algumas: na relação capital/trabalho, desde o século XVI, com a institucionalização da escravidão e suas mais variadas formas na atualidade entre elas o trabalho assalariado, estabelecendo assim a hierarquia de classe; na divisão internacional do trabalho, com o capital atuando como eixo organizador das relações econômicas entre centros e periferias e até mesmo no interior dos centros, onde nas periferias e margens dos centros localizam-se formas de trabalho com menor remuneração; na divisão etno/racial, estabelecendo uma relação hierárquica entre homens europeus e não-europeus, sendo que os primeiros estão no topo da hierarquia; a hierarquia sexual, onde se privilegia os heterossexuais em detrimento dos homossexuais e lésbicas; a hierarquia espiritual, onde os cristãos possuem mais valor do que os não cristãos, e a hierarquia epistêmica, onde o conhecimento ocidental é colocado como superior em relação às cosmologias e conhecimentos não ocidentais. E isso de forma institucionalizada e oficializada pelas academias. Não ocidentais produzem religião, mitos e folclore, e não conhecimento.

Enfim, as hierarquias se estendem a outras formas como a pedagógica, a ecológica, a idade e a estética. Considerando as hierarquias, característica da colonialidade, podemos, na esteira de Mignolo (2014, p.32-33) dizer que essa se reproduz em tripla dimensão: do poder, do saber e do ser. A última através do controle do corpo, da alma e da imaginação.

Diante do exposto, além da necessidade de emergência de uma consciência crítica há que se perguntar sobre como na diferença colonial deve-se agir diante da colonialidade do poder de forma a abrandá-la ou mesmo superá-la. Para isso, Mignolo (2003) propõe o pensamento fronteiriço, consequência lógica da diferença colonial na medida em que, esse pensamento, como nos coloca Catherine Walsh

(2014,p.41) *“en la manera que propone Mignolo, es la relación entre conocimientos subalternizados y el conocimiento universalizado por el mundo occidental”*. Mignolo (2003) percebe o pensamento fronteiriço como uma forma de pensar de outro modo de mover-se através de outra lógica, ou seja, de pensar e agir via uma terceira via sem que se tenha como guia o pensamento ocidental. Esse pensamento naturaliza a colonialidade do saber e do ser justificando, dessa forma, a retórica Moderna.

Necessário então é o que os pensadores da descolonialidade chamam de “giro descolonial” que para Mignolo (2014, p.11)

> Consiste em desprenderse del chaleco de fuerza de las categorias de pensamento que naturalizan la colonialidad del saber t del ser y la justifican em la retórica de la Modernidad, el progresso y la gestión “democrática” imperial. El control actual del conocimiento opera fundamentalmente em la economia y em la teoria política. La filosofia neo-liberal da prioridade al mercado y a los conceptos de democracia y de liberdad, ligados ambos al mercado. Diferentes argumentos marxistas, critican a ambas, pero se mantienen em el nível de la economia y la política. Las esferas dl conocimiento y la subjetividade, em cambio, son el terreno em el cual oeran los proyectos de desprendimiento em torno a las identidades(sexuales, genéricas, étnicas, religiosas no-Cristiana).

Nesta perspectiva, percebemos a noção de interculturalidade que emerge no Coletivo M/C, em especial da pensadora Catherine Walsh. Para essa, interculturalidade consiste em desprendimento em torno das identidades impostas pelo discurso da modernidade, em especial neste texto, das identidades religiosas emergentes na diferença colonial. Tal noção de interculturalidade opera o giro descolonial na opinião de Walsh (2014), pois rearticula a diferença colonial em direção ao enfrentamento político da colonialidade do poder assim. Em nosso ponto-de-vista também em direção ao enfrentamento religioso, no sentido de, nas práticas religiosas se utilizar saberes subalternizados.

1.6 Interculturalidade: rearticulação da diferença colonial e enfrentamento da colonialidade do poder.

A modernidade, a colonialidade e o padrão de poder mundial se apresentam como naturais universais e perenes. Parece não ser possível romper com as hierarquias da matriz colonial do poder, pois os discursos e reflexões individuais que

reforçam essas hierarquias são construídos nas relações entre subjetividades com parâmetros que sustentam a modernidade seu lado oculto.

Dessa forma, as hierarquias étnicas evidenciadas no racismo permanecem ,assim como as ditaduras do machismo, da heterossexualidade e do Cristianismo enquanto modelo religioso. Como romper com uma estrutura de proporção mundial? O imperialismo que alastra a violência étnica, a miséria e a fome sempre serão justificados pelos discursos do progresso e da democracia? O subalterno está realmente condenado ao silêncio? Sua cultura nada comunica?

A perspectiva descolonial desse trabalho rechaça qualquer ideia de que culturas historicamente subalternizadas não são capazes de criar ações comunicativas frente à estrutura gigantesca do Sistema Mundial Moderno. Nas margens desse sistema surgem críticas em formas de pensamento ou de ações. O próprio sistema produz sua crítica, isso em função como visto, da diferença colonial.

Entendemos como ação crítica desse sistema a interculturalidade. Chamamos de interculturalidade consciente a postura de convivência ou coexistência democrática entre diferentes que busca a integração sem a pretensão de eliminar a diversidade percebendo nessa, oportunidades de crescimento e de ampliação de horizontes.

Não há como ignorar que com a modernidade os intercâmbios culturais foram impulsionados de forma tal pela tecnologia, ferramenta do Sistema Mundial Moderno, de forma tal que o encurtamento de distâncias tornou as fronteiras fluidas a ponto da dinâmica híbrida se apresentar a olhos vistos evidenciando a multiplicidade de culturas.

No entanto, a Multiculturalidade ou Multiculturalismo acaba por se reduzir à constatação de uma multiplicidade de culturas em tempos de globalização, em função dessa multiplicidade a consciência da necessidade de considerar o espaço da diversidade;

Por mais que, com a globalização as culturas entrem em situação de fronteira não podemos dizer que tal hibridez seja absoluta, de modo a anular as identidades culturais e nacionais ou mesmo as histórias locais. A aproximação cultural, a fluidez das fronteiras evidenciou as diferenças culturais, no entanto, não traz em sua bagagem de evidências as histórias locais dos povos subalternizados, ou seja, não nos permite falar do presente a partir da compreensão do passado e consequentemente, enfatizar a influência e seus desdobramentos.

Sendo assim, o multiculturalismo por mais que se refira à presença em um mesmo lugar de diversas culturas, não parte do princípio de que estão necessariamente ligadas entre si, ou seja, em diálogo. Condição incluida no termo interculturalidade.

Na perspectiva da necessidade de considerar o colonialismo o filósofo intercultural Raul Fornet-Betancourt propõe o diálogo intercultural ou interculturalidade. Na atualidade, nos diz Fornet-Betancourt (2014, p.03),

> las culturas son processos em frontera. Y esa frontera, como experiência básica de estar em continuo trânsito, no es solamente uma frontera que demarca el território próprio, que traza el limite entre lo próprio y lo ajeno como um limite que marcaria el fin de lo próprio y el comienzo de lo ajeno, dejano así lo ajeno del outro lado de la frontera. No, esa frontera se produce y establece al interior mismo de eso que llamamos nuestra própria cultura. El outro está dentro, y no fuera de lo nuestro.

O citado filósofo chama a atenção para a diversidade cultural no que se refere à América Latina, nome que deve ser empregado por razões meramente pragmáticas e não em sentido universal, pois encoberta a diversidade política, cultural e religiosa. A prática da interculturalidade, segundo Fornet-Betancourt (2014,p.15), é uma necessidade urgente e única *"alternativa para cancelar los hábitos y consecuencias del influência, y detener de este modo la colonización de la humanidade por parle de la civilizacional hão hegemônica".*

Nesse sentido, para esse filósofo vincular a necessidade do diálogo intercultural às consequências do colonialismo não se reduz a uma necessidade é imperativo ético. Nos diz Fornet-Betancourt (2014,p.15):

> La necessidade del diálogo intercultural em América Latina se presenta, como temos visto, com uma doble Dimension d obligación normativa: la de reparar la culpa com las víctimas del influência y la de promover um nuevo orden justo, reconociendo al outro em su dignidade y colaborando em su empresa de liberación.

A linguística Catherine Walsh (2013, p.40), uma das vozes mais ativas e ouvidas do Coletivo M/C avança um pouco mais no que se refere à descolonização. Enquanto Raúl Fornet-Betancourt tem como base para sua filosofia intercultural o pensamento europeu como base, apesar da dimensão ética de sua noção de interculturalidade, Walsh não perde de vista a descolonialidade.

Para ela, a interculturalidade como ferramenta conceitual *"organiza la rearticulación de la diferencia colonial y las políticas de la subjetividade del movimiento e su pensamento y acciones em relación al problema de la colonialidad del poder"*. Defensora da ideia de um "pensamento outro" construído a partir da particularidade de lugares políticos de enunciação, como exemplo os movimentos de afro-descendentes e movimentos indígenas, Walsh (2013) entende que a descolonialidade é mais que descolonização, implica em lutas por construir modos e condições de viver, bem como de saber distintos.

Pensamento outro para Walsh (2013, p.31) é aquele que contrasta com a ideia de multiculturalidade. Não se trata apenas de admitir o multiculturalismo, apesar da temática da multiculturalidade representar um avanço, a mesma não tem como horizonte romper com a ordem hegemônica. O encontro cultural na atualidade não é apenas conjuntural, é, sobretudo, estrutural. Para Walsh (2014), é necessário *"um pensamento que contrasta com aquel que encierra el concepto de multiculturalidad, la lógica y la significación de aquello que por ser pensados desde "arriba", tende a sostener los interesses hegemónicos y mantener los centros del poder".*

Nesse sentido, a meta da descolonização não implica na superação ou na resistência, mas na reconstrução radical de seres, de poder e de saber, na criação de condições diferentes de existência de conhecimento e de poder com vistas à construção de sociedades mais justas. Walsh (2013) se refere a projetos políticos que tenham como horizonte a interculturalidade que, somente pode ser construído enquanto processo de emancipação a partir da particularidade de lugares políticos de enunciação. Ao nosso olhar, segundo cada história local. A dimensão local da interculturlaidade torna-a, diante do discurso multicultural, mais concreto e mais forte.

Direcionando-se para os descendentes afros no Equador, Walsh (2014, p.28) alerta que as lutas desses devem ser em dobro, pois devem descolonizar *"assuntos enraizados em la existência misma que com la transformación politica e social",* apesar dessa também ser uma meta. À luz de Walsh (2014) percebemos que o apresamento, a diáspora e a escravidão colocaram os africanos em situação de fronteira, o que contribuiu para encerrarem-se em "corpos em fronteiras"[23]

[23] Sobre isso veremos no próximo capítulo.

largamente em crise de identidade, pois seus sistemas de referências na realidade de escravizados eram insuficientes. Reconstruírem-se, portanto, era preciso, o mesmo se pode dizer dos seus descendentes. Como coloca Fanon (2008, p.186) o negro é escravo. Entende-se: condenado à classificação racial e social do planeta.

A interculturalidade na perspectiva dessa autora deve ser direcionada a ser um projeto de afirmação e fortalecimento do que é próprio, nesse caso, do que é africano, pois *"para los pueblos afros el processo es más bien desde adentro la afirmación, el fortalecimento y la descolonización "casa adentro" como passo necessário y anterior a lo de afuera"* . Para Catherine Walsh (2014,28-29), fortalecer o que lhe é próprio seria o fortalecimento da ancestralidade, *"la(re)construcción de um sentido colectivo de pertinência y de ser que hace alianza com los vinieron antes".* Ao serem negados em sua humanidade africanos e descendentes se afastaram gradativamente da perspectiva da ancestralidade adotando, inclusive o Cristianismo.

Considerando a perspectiva centro-africana da ancestralidade, perspectiva presente na cosmologia da Umbanda e do Candomblé Angola, entendemos que o entreliçamento entre essas duas tradições é perspectiva intercultural que reforça a ancestralidade, à medida que os ancestrais nessas tradições são invocados e cultuados em um mesmo terreiro, como veremos[24]. Cultuados separadamente de acordo com cada tradição os ancestrais são chamados a estender a esteira entreliçada de modo a acomodar o sertanejo.

Neste aspecto, a interculturalidade/entreliçamento questiona e coloca na berlinda a colonialidade do poder ao mesmo tempo em que concede visibilidade ao problema instalado pela diferença colonial. Essa, não se reduz a evidenciar diferenças, propicia também relações e seres interculturais. Dessa forma, oferece um caminho para pensar a colonização, seus desdobramentos e descolonialidade, evidenciando assim a necessidade de construir sociedades diferentes e mais justas. O entreliçamento/interculturalidade enquanto processo intercultural é um modo de construir condições de viver bem, é ação prática do pensar fronteiriço.

Para Mignolo (2003) o pensamento fronteiriço ocorre via relação entre conhecimentos subalternizados e o conhecimento universalizado pelo mundo ocidental. A questão não é descartar o pensamento dominante, mas questioná-lo

[24] Capitulo 04

apresentando outra forma de pensar, outra lógica. Com isso, acaba por abri-lo epistemicamente. Não se trata apenas em um “pensamento outro”, mas de conceder ao pensamento outro a dimensão da interculturalização fugindo, dessa forma, de caminhos exclusivos do dominador.

Poder-se-ia perguntar que o diálogo intercultural ou encontro entre dominador e subalterno não se daria em condições iguais e que sempre haveria verticalidade nessa relação. Mas, se considerarmos que os descendentes das populações raciais subalternizadas encontram-se na fronteira, seus sistemas de referência não descartam o horizonte do dominador e nem o do dominado. A postura intercultural rompe com a hegemonia do eurocentrismo enquanto perspectiva epistemológica, tanto no que se refere às teorias quanto às formas de atuar.

Sendo assim, a interculturalidade é um posicionamento crítico fronteiriço, ou seja, é uma postura crítica na fronteira na diferença colonial. Para Walsh (2014, p.42),

> Apunta a la capacidade de negociar, transgredir y afectar desde lo próprio, es decir desde el “lugar” de los pueblos afros o indígenas, por ejemplo, y desde los términos que ellos mismos ponen para la conversación.

Isso é de extrema relevância, uma vez que o posicionamento fronteiriço oferece a possibilidade de colocar em diálogo diferentes conhecimentos e cosmologias erigidas na diferença colonial além de colocá-las em diálogo também, com os conhecimentos e formas de pensar do mundo ocidental.

Nesta perspectiva, se insere o entreliçamento/interculturalidade entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola, treliças erigidas na diferença colonial que, em diálogo cosmológico oferecem ao sertanejo norte-mineiro, alternativas outras para os desafios propostos pela vida ocidental. Nesse caso, de acordo com Wlash (2014 p. 42-43)

> el punto de referência y de partida no es conocimiento eurocéntrico em sí (o la necesidad de afectar este conocimiento). Más bien, es el deseo a construir possibilidades de pensar desde posicionalidades situadas y subjetivas, hacia encuentros intersubjetivos de múltiple dirección que tratan de “dialogar com” , así dando la vuelta a las subalternizaciones históricas y promovendo uma incorporación de outro modo.

Assim vislumbramos o entreliçamento que ocorre no universo afro-sertanejo. Nele está o desejo de construir possibilidades, saídas às questões existenciais

impostas pelo mundo, forma de desprender-se da identidade cristã em busca resoluções de problemas.

Portanto, a colonialidade em Mignolo e no Grupo Modernidade/Colonialidade, ganha uma extensão que nos proporciona a percebê-la imbrincada na atual existência humana (imposta pelo atual padrão mundial de poder) de forma tal que nos esclarece quanto à permanência de situações desinteligentes como o racismo, o patriarcalismo, a demonização das religiões afro-brasileiras. O conceito quijaniano nos concede percepções no que se refere às situações e processos coloniais que explicam e esclarecem situações atuais de intolerância e preconceito religioso. Tais situações revelam a força histórica da colonialidade.

No entanto, nos leva a pensar também – quando consideramos o espaço da diferença colonial - na possibilidade de locais de enunciação que comprovam a não absolutização da matriz colonial de poder. A diferença colonial, que auxilia no alargamento do conceito de colonialidade, nos traz a certeza de que é possível a existência desses locais demonstradores de que essa não é absoluta, à exemplo como veremos a frente nesse trabalho das religiões afro-brasileiras/afro-sertanejas. Religiões que, ao nosso olhar, operam processos culturais denunciantes de formas fronteiriças de pensar e de produzir conhecimentos.

As raízes étnicas dessas religiões, no campo colonial brasileiro, possuem uma dupla situação, a colonialidade e possibilidade de sua superação em função da diferença colonial. No próximo capítulo, estaremos apresentando tais raízes étnicas a partir da escravidão região congo-angola e chegando ao Brasil Colonial. Veremos que em função da escravidão corpos africanos foram colocados em fronteira, ou seja, em situação de hibridização, predisposição à interculturalidade.

CAPÍTULO II
RAÍZES AFRO-BRASILEIRAS: COLONIALIDADE E DIFERENÇA COLONIAL

No imaginário Banto, a natureza divinizada, com todo o seu mistério, fascina e sustenta Muntu. Este pode contar com suas forças, desde o plantio da terra à chuva a irrigar as sementes e brotos até a confiança em si mesmo. Misteriosa a ele, Muntu procura compreender a natureza, com ela saber lidar e nela viver. Ela é sábia e diante dos seus mistérios Muntu se entrega mesmo com temor. Certamente, esse foi o sentimento que tomou seu ser ao vislumbrar sobre o grande Kalunga as naus lusitanas. Por mais que aos lusitanos não tenha sido inusitado encontrar homens de pele negra, para os Bantos a imagem impressionava. O desempenho dos Vumbis[25], aos seus olhos, era fabuloso. No Kalunga, os Vumbis vinham ao seu encontro.

O descrito acima alude ao desembarque dos portugueses no litoral africano, da forma como Costa e Silva (2002, p.359) suspeita:

> Correu a voz: baleias enormes tinham sido vistas ao longe, no mar. Outros, porém, corrigiram: não eram baleias, mas grandes barcos de asas brancas, brilhantes como laminas de faca-conforme repetem os pendes de Angola. Dizem também que os homens que baixaram das embarcações tinham a pele desbotada, falavam uma língua que não se entendia e foram tidos como vumbis ou espíritos.

Como coloca o próprio autor, talvez tenha sido assim, “e talvez os congos também tenham tomado os recém-vindos por seus antigos mortos ou por entes sobrenaturais das águas ou da terra” (p.360). De todo o modo, as naus lusitanas sobre o Kalunga, são o prenúncio do surgimento de um novo tempo no planeta, o tempo da modernidade e, com ela, seu lado oculto, a colonialidade, isto é, a ideia da raça enquanto fundamento universal de classificação social da população planetária. Ideia essa que estigmatizou populações inteiras - a exemplo dos africanos - de forma tal que sua quase imanência ao imaginário moderno comprometeu o surgimento e desenvolvimento de universos simbólicos, como as religiões, à medida que surgiram da diferença colonial, espaço da colonialidade do poder.

Munidos dessa pressuposição nos é possível continuar em direção ao nosso destino, o sertão norte-mineiro, no rugir de seus tambores: o entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola, entreliças da religiosidade afro-

[25] Falecidos

brasileira – afro-sertanejas - elaboradas no espaço que se estabeleceu nas relações entre o colonizador e o colonizado, o espaço da diferença colonial e, como tal, herdeiras da cultura africana interpenetrada com a cultura europeia. Diferença Colonial é o entremeio, a linha que distingue e une modernidade e colonialidade. É o lugar da diversidade.

Uma vez que, no capítulo anterior apresentamos a âncora teórica desse trabalho, explicitando sua razão e pertinência, o presente capítulo estará, à luz da epistemologia apresentada, abordando as raízes étnicas das religiões Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola. Seu objetivo não se reduz a afirmar que essas religiões possuem uma origem étnica historicamente subjugada, informação presente em quase todos os estudos acerca desses universos religiosos. O capítulo quer-se além, ou seja, deseja-se mediante o movimento descolonial de *entender el passado y hablar el presente*, argumentar que o preconceito, a discriminação e a violência simbólica praticadas contra essas religiões têm raízes no século XVI, na constituição da América e inauguração da modernidade. Especificamente, na constituição da colonialidade enquanto lado oculto da modernidade.

Deseja-se, principalmente, demonstrar que a colonialidade, nessas tradições, não impede a realização do seu potencial crítico e subversivo, próprio de universos erigidos na diferença colonial. Isto nos conduz à certeza de que, o entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no sertão norte-mineiro, como veremos nos próximos capítulos, é ação descolonial.

Fiel à perspectiva interdisciplinar característica da Ciência da Religião, o capítulo cruza dados históricos trazidos pelos historiadores Linda M. Heywood (2008), Jaime Rodrigues (2005) e James H. Sweet (2007) com a reflexão pós-colonial de Homi Bhabha (1998). Esses autores nos munem de categorias de análise para a abordagem sobre a participação de África na constituição da modernidade e na abordagem sobre a escravidão nos preparando para o vislumbramento das religiões afro-brasileiras enquanto religiões sincréticas e híbridas, típicos produtos culturais da modernidade e, como tais, propensas não à conformação, mas, sobretudo, à resistência e superação pela interculturalidade.

2.1 A África Central: Modernidade e Diferença Colonial na raiz étnica afro-brasileira.

O costume português, ao desembarcar em terras desconhecidas, era o de presentear, e sabiam eles da possibilidade da gente daquela terra, como havia ocorrido na América, divinizar os visitantes. O imaginário banto em seu aspecto místico contribuiu para a aproximação entre esse povo e os portugueses. Lendas acerca de deuses/antepassados, que um dia visitariam os bantos, corriam a voz e eram de conhecimento dos portugueses, que se aproveitaram da mística banto para se aproximarem. De certa forma, sentiam-se deuses diante de povos tecnicamente inferiores.

Outra contribuição foi a riqueza técnica dos portugueses, que enchiam os olhos dos bantos. O povo estranho dominava o grande Kalunga, transitavam sobre ele com confiança e muniam-se de ferramentas nunca vistas antes naquelas terras. Como exemplo, as armas, que certamente os portugueses mui gentilmente, demonstraram o funcionamento, uma maneira “sutil” de intimidação. Almejar ser e ter como aqueles fora um desejo imediato dos centro-africanos, povo historicamente guerreiro. Era preciso ter boas relações com essa gente e com eles, adquirir maior domínio sobre a natureza, e estender sobre os seus o domínio congolês.

Antes, contudo, de adentrarmos sobre as relações entre os Bantos da África Central e os portugueses, relações que desestabilizaram as estruturas sociais dos primeiros pela escravidão, faz-se necessário conhecermos um pouco sobre este povo e, assim, deixar claro que a África Central, através dos seus primeiros filhos, impactou de forma determinante, a formação da cultura e da sociedade escravas no Brasil.

A partir do termo Muntu, pode-se esclarecer o significado do termo Banto. Mu*ntu* significa homem, pessoa em Banto. O radical *ntu*, comum a muitas línguas banto, significa pessoas humanas e o prefixo *ba* é o plural da palavra muntu. Desta forma, banto transmite a noção de povo, homem no plural, seres humanos. Bantos são diversos subgrupos étnicos-linguísticos africanos que habitam o sul do deserto Saara. É provável que tenham relações com os saarianos pré-históricos. Sobre sua origem há diversas hipóteses: podem ter habitado o lago Tchad ou mesmo terem uma origem nórdica. Uma coisa é possível afirmar: conhecem a metalurgia desde muito tempo e esta vantagem foi essencial na formação do reino do Congo.

A diversidade étnico-linguística, cerca de 300 grupos, é consequência da expansão migratória e uma variedade de cruzamentos. Os deslocamentos durante séculos lhes concederam a predisposição para a interculturalidade, o contato com povos diversos, que propiciou o desenvolvimento de raízes comuns na cultura e língua, identificando-os como Bantos. O processo migratório favoreceu uma semelhança lingüística que, ao longo dos tempos, tanto facilitou a comunicação entre os grupos quanto tornou nítidas as diferenças entre eles.

A questão linguística é vista neste texto como fator de entendimento e comunicação entre os bantos provindos de diversos lugares. A similaridade na língua facilitou a criação de uma cultura local, base comum que incidiu na manutenção de uma herança comum entre eles, mesmo com a diáspora. É o que nos apregoa Jan Vansina, em apresentação do livro organizado por Linda M. Heywood (2008, p.08) intitulado *Diáspora Negra no Brasil*:

> A emigração da África Central, mais do que qualquer outra, propiciou uma base comum, ou seja, uma herança cultural comum para os africanos em todas as comunidades das Américas, base essa que explica suas similaridades. Esses elementos comuns também impediram a emergência de culturas locais ou regionais das Américas derivadas deste ou daquele grupo cultural específico da África Atlântica. Isso porque a maioria dos centro-africanos compartilhava uma cultura abrangente antes de chegar às Américas, ao contrário dos africanos ocidentais, divididos em vários grupos de culturas diferentes. A maioria dos centro-africanos partiu de portos nas costas de Loango e Angola, lugares que pertenciam a somente três culturas regionais, a do Congo, Umbundo e Ovimbundo.

A língua, certamente, é a grande veiculadora desta cultura abrangente afirmada por Jan Vansina, a semelhança linguística facilitou a comunicação ao mesmo tempo em que evidenciava as diferenças. Como nos sugere Sweet (2007, p. 30,31), os africanos que acompanhavam seus senhores pelo império português levavam consigo suas ideias e crenças. Em contato com africanos das mesmas regiões culturais, linguísticas, ideias e crenças eram fortalecidas, quando não alicerçavam desafios ao poder de seus proprietários.

Para nosso estudo, principalmente em função das religiões aqui abordadas, é imprescindível ter em mente que os centro-africanos que chegaram ao Brasil eram seres interculturais que compartilhavam uma cultura mais abrangente em função da língua. Entre os grupos, é possível perceber traços comuns nos ritos, crenças e costumes que os identificam, sendo possível falar, como nos coloca Munguele Kiyungu Jean Baptiste (2003, p.02), em um povo banto. Povo esse que, muito

possivelmente, formou uma cultura de integração nas fronteiras geográficas e existenciais impostas pelo tráfico. Uma cultura de reconhecimento de si mesmos enquanto homens banto, mas , sobretudo, uma cultura de integração marcada pelo sofrimento. O olhar para o outro e nele se reconhecer. Tal alteridade foi essencial para a formação, mais tarde, da Umbanda e do Candomblé Angola no Brasil.

De modo a explicitar melhor esse ponto cultural, bem como outras questões, focaremos mais no reino do Congo até 1570, porquanto o início das transações comerciais portuguesas, tendo como produtos seres humanos. Depois, nos debruçaremos em um território que não descarta o Congo, a região de Angola, da forma imaginada pelos brasileiros naquele período. Os bantos ocupam uma extensa região caracterizada pela diversidade nas paisagens e vegetação. Estepes, savanas e a floresta equatorial compõem, com os grandes rios Cuneme, Cuanza e rio Congo, o território que tem como limite, a leste, o Atlântico. Uma faixa litorânea se estende da cidade de Loango, abaixo do Rio Kouilou, continua pelas cidades de Luanda e Benguela e termina no Rio Cuname. A região se alarga a oeste da faixa litorânea para o interior a partir de Luanda. Encobre a região de Matamba até os limites de Lunda e, mais alguns quilômetros vai além do Rio Luena. Pensemos numa faixa próxima a Rio Luena oposta à litorânea para demarcarmos melhor a região. Ela se inicia abaixo do Rio Sankuru passando pelo rios Lulua e Luena até a curva ao sul do Rio Cuando. Na atualidade, na África Central, identificamos os seguintes países: Gabão, Congo, República do Zaire, Shaba, Zambia, Burundi, Kivu, Uele, Ubanghi e Rwanda.

Figura 4:Mapa Étnico da África
Fonte: Prof. Wladimir.blogspot.com

Localizada a região, retornemos às relações entre centro-africanos e portugueses após o primeiro contato em 1483. Costa e Silva (2002) será nossa bússola. A primeira autoridade política a travar relações com os portugueses, de acordo com este autor (p.360), foi o *mani* (Senhor) do reino de Sônio, província congolesa onde ancorou o navio português. O Quicongo, língua local, não impediu entendimentos entre eles. Os portugueses providenciaram presentes para o Banza Congo, rei do Congo ou *manicongo,* de nome *Nzinga a Nkuwa.* A demora no retorno do grupo responsável em levar os presentes ao *manicongo* teve como resposta portuguesa retornar a Portugal levando junto alguns súditos do *manicongo*.

Uma vez em terra lusitana, o grupo congolês, nos diz o autor, se entusiasmou com o que observaram naquele país (arquitetura, modo de vida português) e com a técnica portuguesa (naus, machados, armas, etc.). De volta ao Congo, contaram maravilhas que encheram os olhos do *mani*.

A mística africana contribuiu no juízo sobre aquele povo. Parecia claro, contavam com um deus de muito poder e o acesso a tal deus certamente, na imaginação do *manicongo*, tornaria seu reino mais forte e poderoso. Aqui está o cerne da relação estabelecida após os primeiros encontros e visitas de africanos a Portugal: o interesse e a cobiça de ambos os lados. De um lado, o ouro que se acreditava poder encontrar, do outro, o poder tecnológico que se impunha como necessário e imediato e que se acreditava concedido por um divino desconhecido. O ponto chave para se chegar ao novo divino era a cristianização, porta que se abria à europeização do reino, interesse do *manicongo,* de parte da elite conga e dos portugueses. A conversão, portanto, é motivada pelo interesse na técnica e modo de vida europeu. No entanto, não descartamos a possibilidade de entre os congos haver aqueles que pareciam serem realmente tocados pela fé cristã.

A cristianização, processo partícipe da colonização da região e, consequentemente, na constituição da modernidade, associava e acomodava elementos simbólicos das tradições religiosas africanas à nova fé. Utilizado como instrumento político, o Cristianismo que irrompia no Congo fazia adeptos. Nzinga a Nkuwa, o manicongo do Reino Congo foi batizado junto com sua esposa e filho, e respectivamente receberam nomes cristãos: D. João I, Dona Leonor e D. Afonso. O último, ao tornar-se *Mani,* defendeu e perseguiu a europeização do reino, reivindicando de Portugal o domínio do conhecimento técnico. No entanto, não logrou êxito, o máximo que conseguiu foi a dependência comercial em relação a

Portugal, uma *eurobridização*[26] de costumes e a criação de uma aristocracia com os mesmos vícios das muitas aristocracias europeias: o gosto pela riqueza e por privilégios. Estes viabilizados e sustentados pelo comercio de seres humanos.

A escravização era uma realidade africana mesmo antes do contato com a Europa. Especificamente no Congo, era do tipo doméstico, não havia uma classe escrava definida. Enquanto atividade comercial, a escravidão era desenvolvida pelos árabes na África do Norte e não abaixo do Saara. Como nos diz Costa e Silva (2002, p.369), no Congo os escravos eram,

> Gente de origem estrangeira, capturada nas guerras ou em razias, criminosos proscritos ou retirados da sociedade, pessoas que tinham perdido a proteção dos seus ou incorrido em fortes dívidas. Eram escravos, mas os seus filhos ou netos tinham por destino ser absorvidos na sociedade, ainda que de modo parcial, pois formariam um ramo inferior, de ex-escravos, da linhagem do antigo dono.

Sendo assim, não podemos falar de uma atividade comercial com seres humanos na região congo-angola antes da chegada dos portugueses. Como sinalizado anteriormente, a África Central foi essencial na constituição e fortalecimento da modernidade, uma vez que a transposição de parte de sua população para a América pode ser vislumbrada como um dos pilares na construção do Capitalismo.

A pretensa europeização do Congo, mais do que um projeto local – africano – firmou-se como projeto global – moderno –, à medida que constitui a região enquanto margem/periferia e Portugal enquanto seu centro. Longe de perceber tal consequência e imbuído da certeza de que a europeização e cristianização traria avanço tecnológico para a região, D. Afonso I (c.1456-1543) requisitou do soberano português de acordo com Costa e Silva (2002, p.362) “o envio de padres para instruir os congos na religião e mestres de ofícios para que lhes ensinassem as técnicas desejadas.”. De pronto, atendeu D. João II (1455-1495), aspirava este soberano fazer do Congo um reino aliado e cristão. Na África do Norte, a soberania islâmica era uma realidade incômoda para os europeus, que pretendiam dominar o continente a partir do Congo.

[26] Tomamos como eurobridização a incorporação de costumes e hábitos europeus sem que isso de fato, signifique mudança radical no imaginário social. A eurobridização pode ser vista como um processo onde o Outro africano torna-se outro europeu, ou melhor, sua caricatura.

O *manicongo* parecia não se ater às consequências do seu projeto europeizador, Obcecado pela europeização, fechava-se às críticas sobre a real intenção de Portugal, bem como sobre as reais condições materiais e epistemológicas necessárias para a modernização. Não sendo implantado com uma infra-estrutura adequada e auto-sustentável, o que de fato não ocorreu, a europeização tornar-se-ia um vício no consumo de artigos europeus, longe de significar melhores condições de vida para a população. Muito provavelmente, a preocupação com o aumento e garantia do poder político cegou o manicongo, que tarde vislumbrou uma *eurobridização* moderna no lugar do tão ansiado desenvolvimento moderno.

As relações entre o Congo e Portugal, além de passar pelo Cristianismo, passavam, essencialmente, pelo comércio. Durante anos, os produtos portugueses, que enchiam os olhos da nobreza conga, eram trocados por cobre, marfim, peles, cera, mel e tecidos de ráfia e, em pouca quantidade, em escravos. Os portugueses que residiam na capital Banza Congo, assim como em outras cidades, e que trabalhavam no projeto "europeizador" recebiam como pagamento cobre, panos e zimbos – a moeda local -. Com os zimbos (búzios), os lusitanos adquiriram escravos, que revendiam para serem enviados a Portugal. Neste caso, o escravo era um meio de conversão da moeda local. Consideravelmente, o acúmulo de riquezas via cativos fazia-se realidade, aguçando a ambição dos portugueses residentes no Congo e da nobreza da região. Transformada em atividade comercial, a escravidão tornou-se racionalizada, se estendendo com mais intensidade a outras áreas, como a Ilha de São Tomé, usada como um entroncamento para o escoamento de escravos, mas que também absorvia em suas plantações de açúcar boa parte destes.

É válido compreender como a constituição da modernidade, em certa medida, condenou a África à situação de marginalidade, descentrando suas instituições ao desestruturá-las pelo comércio de vidas humanas. Acerca deste fato, vale a pena fazermos uma breve digressão. Privilegiados nas negociações, os portugueses intensificaram a atividade e acabaram por possibilitar a existência de influências externas sobre regiões africanas, provocando a desestabilização de seus reinos e o comprometedor desenvolvimento de relações de dependência com a Europa. A preferência por escravos homens, adolescentes e crianças, o intenso fluxo destes para as Américas e divisões internas, foram cruciais para a desestruturação dos

reinos africanos. As relações internas foram agravadas, dividindo seus povos entre aqueles que trabalhavam no apresamento e escravização e os que resistiam à submissão pela escravidão.

A esse respeito, menciona Marina Melo e Souza em sua obra *Reis Negros no Brasil escravista (2001).* Ao chamar a atenção para a emergência de processos híbridos na cultura africana, especificamente as regiões do Congo e Angola do século XVI ao XIX, a autora aborda a desestabilização dos reinos africanos, provocada pelas consequências do encontro com os portugueses.

> Aproveitando-se das lutas sucessórias internas dos reinos os portugueses apoiavam uma ou outra linhagem pretendente ao trono e, contribuindo para que se mantivesse no poder, enraizavam seu próprio domínio na região de Angola. Foi assim que agiram com os *ngolas* do Ndongo por longo período, sustentando reis nem sempre representativos, enquanto grupos mistos, ambundos-jagas, resistiam à penetração portuguesa no continente, ao controle crescente que exerciam sobre o comércio e às tentativas dos missionários para que mudassem suas tradições, adotando novas crenças e costumes "(p.104)".

> A colonização em território ambundo utilizou-se de alianças sucessivas e flutuantes entre chefes locais e portugueses. Estes retribuíam a abertura das rotas comerciais e as alianças políticas com ajuda militar e privilégios comerciais. Os objetivos maiores de controlar os mercados abastecedores de escravos e de alcançar as minas que supostamente se localizavam a leste de Luanda, continente adentro, fizeram com que os portugueses se envolvessem, em numerosos conflitos, ganhando as batalhas sempre graças as suas alianças locais e à utilização de guerreiros africanos. "(p.103)

Apontamos a desestabilização criada pelos portugueses ao se instalarem à costa da África Central, no intuito de reforçar a ideia de que a relação entre África e Europa foi imprescindível para a inauguração da modernidade, como para o estabelecimento do complexo sistema racional de dominação: o Sistema Mundial Moderno ou Sistema Mundo, como se referem a ele Walter Mignolo, Wallenstein e outros. A África subsaariana, ao sul do Saara, e nela a África Central foi essencial para a constituição da África enquanto região periférica, colaborando para o perfilamento e fortalecimento deste sistema. A escravidão e sua drástica consequência, a diáspora, tanto edificaram a modernidade e o sistema mundial moderno, quanto por eles foram sistematizados e institucionalizados.

O interesse pela escravaria se diversifica, além da coroa portuguesa, o *manicongo*, a aristocracia congolesa e os comerciantes de São Tomé também

procuram de todas as formas assegurarem seu lugar e soberania no negócio. A modernidade tomava corpo: interesses diversos, certeza de conflitos.

A disputa pelo controle do comércio de escravos compromete relações e estabelece alianças. A Coroa portuguesa e os comerciantes da ilha de São Tomé, antigos aliados se estranham. A primeira não vê com bons olhos, a ação dos comerciantes da ilha, - em 1493 haviam recebido da própria coroa a exclusividade nas transações comerciais –, que procuravam fugir a qualquer controle estatal sobre o comércio de homens. Visando o alto lucro, D. Manuel I (1469-1521), rei de Portugal, procura a partir de 1514, garantir o controle das transações comerciais, evitando São Tomé. Além do interesse em escravos, considerava também a relação com o Congo essencial para a expansão portuguesa na África e para expansão do Cristianismo.

Já os comerciantes de São Tomé interessavam-lhes do Congo apenas os escravos para revenda na Europa e outras regiões. Desta forma, não viam com bons olhos o projeto europeizador. Acreditavam que, uma vez implantado, o comércio de cativos poderia acabar. As relações entre Portugal e a ilha de São Tomé, de colaboração passa a ser de hostilidade.

Do lado congolês, os *manis,* já entusiasmados com o modo de vida europeu, também queriam o controle do comércio e pretendiam verem-se livres do domínio do *manicongo.* Com tal objetivo, passaram a estabelecer relações com os também insatisfeitos comerciantes de São Tomé, fornecendo cativos em troca dos artigos que chegavam da Europa, como a lã, o algodão, a seda, os bordados, as rendas, as porcelanas, as armas e as espadas.

O gosto pelos produtos europeus e a reprodução de uma vida europeia no Congo era o que as elites congas ansiavam e tentavam realizar. Não havia interesse em produzir tais artigos no Congo. Desta forma, D. Afonso I (1456-1543) amargava em seu projeto europeizador, principalmente quando constatou que nem os próprios congueses eram poupados nas preias ensejadas pelos irmãos, sendo vendidos para os traficantes. Diante da avidez portuguesa por cativos, que levava inclusive a razias entre comunidades irmãs por qualquer motivo, D. Afonso I (1456-1543), nos disse Costa e Silva (p.371), sentiu a necessidade de uma administração cuidadosa do tráfico, pois “quem vendesse ou deixasse que se vendessem os próprios súditos, rompia a solidariedade grupal e criava um clima de ressentimento, insubordinação e vingança”.

Mesmo conseguindo conter, em certa medida, os impulsos da ganância que não poupava nem os próprios irmãos, D. Afonso I (c.1456-1543) demandou ao rei de Portugal carta afirmando que, daquela terra somente viessem padres e professores. Como resposta, nos narra Costa e Silva (2002, p.377), o *manicongo* obteve a visão da nova e dura realidade africana: "sem os escravos, cessariam as transações externas e o país talvez só continuasse a receber o trigo para feitura das hóstias e o vinho necessário à celebração da missa". Frente à velada ameaça da coroa portuguesa, certamente D. Afonso sentiu a força da modernidade. Acostumada a uma vida quase europeia, a elite conga não mais renunciaria aos novos hábitos.

Desta forma, a escravidão se tornou "sangria desatada" naquela parte da África. Parecia que todos estavam envolvidos na atividade ou em outra ligada a ela. Germe social, a escravização contava também com a participação de padres e frades, que enriqueciam com a venda de vidas humanas[27]. Engrossava ainda mais o negócio uma nova presença na região, os mestiços, que aos poucos se colocavam como nova realidade social daquele reino.

Brancos, negros e mestiços se integravam à escravidão como mercadores. Caravanas eram organizadas para o comércio e acompanhavam os conflitos armados entre reinos e comunidades congolesas, no intuito de negociarem os prisioneiros. Nas caravanas atuavam os pombeiros, que aumentaram em muito o comércio de escravos. Feiras na região eram sustentadas praticamente por este comércio. Pescadores entraram no negócio, transportando pelos rios escravos de um lugar a outro até chegar ao litoral. Tributos e taxas eram cobrados pelos *manis.* Cada vez mais, a atividade de comerciar homens tornava-se racionalizada e responsável pela criação de um sistema logístico para sua estruturação.

D. Afonso conseguiu conter a escravização dos seus, mas não economizou esforços em enveredar guerras a fim de obter tal riqueza. Era nítida a desestruturação social e cultural pelo qual a região congo-angolana sucumbia, devido ao comércio de cativos. A fidelidade aos reis somente existia se os interesses comerciais fossem atendidos. A prática de vassalagem, aspecto político e social da Europa medieval, fora implantada entre portugueses e africanos, tendo como pagamento os cativos. Muitos eram agora vassalos do rei de Portugal, ignorando

[27] Veja o Capítulo 10 de *A manilha e o libambo* de Alberto Costa e Silva, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2002.

autoridades tribais, desafiando a tradição e, desta forma, acirrando rivalidades entre os irmãos da terra. O germe[28] da Modernidade estava lançado

Entre os conflitos, as sucessões reais foram oportunidades para se chegar ao poder. Sobre isso vale a pena falar um pouco. A poligamia era tema recorrente, pois enquanto costume africano contrariava o costume monogâmico europeu. É claro que as concubinas sempre existiram entre os últimos, mas em se tratando dos direitos de herança, quem os tinham eram os filhos do casamento cristão. Como *manis* se converteram ao Cristianismo, eram obrigados a se casarem segundo o costume cristão. No entanto, quando isso ocorria não abriam mão das outras mulheres que, aos olhos dos europeus, eram concubinas, mas que, segundo a tradição da terra, tinham o mesmo direito de esposas. No que se refere ao direito de ascender ao trono após a morte do rei, um impasse fragilizava as relações entre portugueses e africanos: segundo a tradição da terra, o filho da primeira mulher seria o primeiro na linha de sucessão, mas para os portugueses era nítido que o sucessor deveria ser o filho do casamento cristão. O choque cultural se fazia sentir: corrupção, assassinatos, conflitos armados, sublevações. A violência movia os processos sucessórios, pois o controle sobre o sucessor garantia poder político e econômico. A violência acirrou o desrespeito à tradição, comprometendo os laços comunitários, característica essencial da cultural centro-africana.

Seduzidos pelo modo de vida europeu, governantes africanos acabaram por contribuir com a desestruturação de seus reinos, rompendo com os milenares laços comunitários - aspecto sustentador das sociedades africanas –, que perderam força para o individualismo moderno. De certo, não contavam que transformações técnicas significavam profundas transformações culturais, e que tais processos não ocorrem de forma simples, sem que o caos se instale. É relevante nesse momento nos atermos a esses impactos. No entanto, nosso intuito não é apontar as transformações culturais na região centro-angolana, provocadas pelo encontro com os europeus, mas demonstrar os efeitos da modernidade - em seu início - e uma de suas formas de controle do trabalho, a escravidão, na vida do homem banto apresado. Esse não apenas é deslocado da sua região e cultura, mas, sobretudo, descentrado. Colocado no entrelugar existencial. Dessa maneira, podemos inferir que esse lugar já configura a diferença colonial, espaço não somente territorial.

[28] Germe enquanto estado inicial.

2.2. Entrelugares existenciais e interstícios culturais em África Central

Daniel Sorur Pharim Deng, membro da tribo Dinka[29], foi um sacerdote católico que viveu a extrema experiência de ser escravo. Sua terra não mais possuía a segurança prometida pela natureza – conjunto de forças divinas e sagradas –. Incursões de apresadores de homens ameaçava a paz. Em meio às árvores, rochas e rios, o destino dos novos tempos se esgueirava sorrateiro. E quem com ele se desse, certamente o cumpriria à risca, ou seja, sem liberdade viveria. Sorur experimentou jovem a ação do "destino moderno". Perdera o pai Deng, quando este tentava impedir que sua família fosse escravizada pelos muçulmanos. Aos doze anos, com sua família, foi sequestrado e escravizado. Mesmo se submetendo aos ofícios impostos pelo dono, como o de ser porteiro, alfaiate e logista, passou por longos momentos de violência. Vejamos um desses, narrado pelo próprio Sorur:

> Atordoado por tais pancadas estava fora de mim: eu chorava, estava muito ruim, fui empurrado para baixo de uma árvore; encontrava-me totalmente nu; o meu corpo estava todo inchado e pesado, cheio de grandes feridas que sangravam. Fiquei por muito tempo nesse estado[30].

Disposto a romper com o destino que lhe foi imposto, Sorur não cessou de pensar na liberdade. Como exigir de *muntu* seu esquecimento? Sabia que uma forma de consegui-la e depois assegurá-la era alcançar as missões católicas e suplicar por proteção. Os cristãos, apesar de também escravizarem, eram conhecidos por darem liberdade aos escravos islâmicos. Após anos de cativeiro, Sorur fugiu do jugo islâmico, refugiando-se em uma missão católica. Uma vez aceito, ordenou-se padre, abraçando a fé cristã e se tornando "livre".

É o que nos conta Waway Rufin Kimbanda (2009), teólogo e cientista da religião que como Sorur experimentou o deslocamento e o descentramento, expondo, através da história do jovem dinka no século XIX, um esboço de sua própria história[31]. Para Rufin Kimbanda (2009, p.116):

---

[29] Localizada à margem do rio Nilo Branco no Sudão, antiga Núbia e incorporado ao mundo árabe no século VII, por ocasião das invasões muçulmanas na África do Norte.

[30] Cf. SORUR *apud* RUFIN KIMBANDA, Waway. Religião, Identidade e diálogo, p. 43.

[31] Africano deslocado para a Europa com vistas a uma educação que lhe trouxesse melhores condições de vida, e mesmo sendo isso uma opção pessoal, Kimbanda sofreu porquanto compreendeu que o deslocamento opcional significava descentramento. Isso era notório para quem o conheceu e com ele conversava sobre as dificuldades de acomodação ao mundo ocidental. Atendeu ao chamado interior e defendeu tese de doutorado acerca da experiência do deslocamento e

> A experiência de Sorur constitui uma viagem de transformação cultural que ocorreu num momento de incerteza de um menino de tradição Dinka no contato com a cultura muçulmana escravocrata, até chegar ao momento de apostar no Cristianismo europeu tal como, apresentado pelos missionários católicos. A aposta simbolizou a busca da liberdade, da dignidade humana e a utopia para uma vida emancipatória. É bom perceber logo, que o futuro que Sorur projetou ou sonhou, ao se refugiar junto aos missionários católicos, não foi, primeiramente, a vontade de tornar-se missionário e sacerdote, mas ser gente livre e digna. Aliás, de um menino negro-africano identificado com a tradição Dinka rural, seria pretensioso esperar um claro entendimento da vida cristã e do sacerdócio católico europeu.

Rufin Kimbanda (2009) nos lembra que Sorur não mudou apenas de religião, mudou de "mundo". As multividências da tradição africana Dinka, seus referenciais culturais, em contraponto à visão de mundo cristã, certamente impôs ao jovem africano a sensação de fronteira: Kimbanda (2009, p.116-117)

> as relações fundamentais não são mais de parentesco, de tribo, e de clã, mas as que nascem da comunhão na fé; a segurança não reside mais no conhecimento pacientemente elaborado, reconhecendo as correlações primeiras que une as coisas e os seres, mas numa obediência à Palavra de um Deus reconhecido como normativo e suficiente. A mudança é, portanto, radical no sentido próprio da palavra, ela mexe com a raiz da situação do homem no mundo.

Kimbanda aponta para a alteração da trajetória de uma vida que inicia com a separação da rede familiar e consequente desequilíbrio no sistema de referências [32]. Enfrentar os desafios da vida imposta pelos dominadores sem o coletivo, sem a família, equivalia para o apresado à morte social.

Tomando como parâmetro a história do jovem Dinka, pode-se afirmar que o sofrimento certamente impulsionou os africanos escravizados, especialmente nesse texto, os centro-africanos, à busca de sentidos comuns na diversidade. Cada corpo, diante das condições de uma vida sem liberdade, tornava-se um local de fronteira onde o fluxo de informações, advindo do contato com outros corpos desconhecidos, era necessidade de sobrevivência. Nessas condições, corpo se torna entrelugar existencial.

---

descentramento de um jovem africano, tese que resultou no livro *Religião, Identidade e Diálogo. Experiência intercultural de um jovem negro africano.*

[32] Já que a rede familiar entre os africanos fornecia os ensinamentos e conhecimentos necessários para caçar a existência.

O retorno à África, portanto, não pode se reduzir a ser um empreendimento demográfico, isto é, apresentar números, quadros quantitativos sobre o comércio de seres humanos do eixo África/Brasil. Retornar aqui é retroceder na perspectiva epistemológica, sair do óbvio e objetivo para o não comum e subjetivo, ir além das estatísticas é perceber o comércio de escravos na África e seu impacto através da subjetividade daquele que foi preado e escravizado. O comércio de seres humanos, quando vislumbrado além de quadros demográficos, nos proporciona visões capazes de ampliar nossa capacidade de discernimento para entender que a escravidão foi, como coloca Aníbal Quijano (1992), uma das formas de controle mundial do trabalho que emergiu com a modernidade. Forma de controle do trabalho que possibilitou a concentração do capital nas mãos dos europeus. Esses construíram uma auto narrativa que sustentou sua superioridade diante de uma periferia crescente.

De acordo com tal perspectiva, a escravidão pode ser chave de leitura para desdobramentos como colonialidade e diferença colonial, aspectos modernos que foram germinados na subjetividade do escravizado como algo comum e natural. Como se fizesse parte da composição da própria humanidade. Isso a tal ponto que permaneceram obscuros e ocultos por muito tempo, sendo realmente desvelados no século XX e categorizados como componentes ocultos da modernidade e do Sistema Mundial Moderno.

A violência da escravidão se estendeu por séculos, mesmo quando institucionalmente deixou de existir. A colonialidade e a diferença colonial são sua memória cultural, geográfica e subjetiva. Isso se expressa na marginalização de seus legados, como as religiões afro-brasileiras. Mas, em tempos de globalização, a colonialidade pode ser superada ou mesmo pode ser demonstrada sua incapacidade de ser absoluta. Isto é, a resistência aos desdobramentos da modernidade, em sua concepção europeia, é possível.

Enfim, na África Central se configurou uma “cultura do sofrimento” que acompanha seus descendentes no Brasil ainda na atualidade. Vítimas fáceis da escravização, aos africanos foi delegado este “destino”. Daí a necessidade de *auscultar* este processo para aproximar, senti-lo mais perto e compreender melhor suas consequências na intersubjetividade do Sistema Mundial Moderno, entre elas, os estigmas construídos em torno das religiões de descendência africana, como a ideia disseminada de serem bárbaras atrasadas e inferiores. O conceito de

hibridismo norteará nossa ausculta enquanto chave de entendimento conceitual e epistemológico, pois, como falar de uma “cultura do sofrimento” partindo de perspectivas conservadoras e convencionais? Como conceber tal cultura ignorando a *fronteira,* sendo que mais do que objetiva (geográfica) ela é subjetiva (emoções e sentimentos)?

Perceber dimensões religiosas como as tradições de matriz afro-brasileira sem visitar a subjetividade daqueles que sofrem com a sua marginalização, e verificar que tal subjetividade encontra-se na fronteira porquanto ser esse o lugar do marginalizado da modernidade, nos parece ser, no mínimo, incoerente.

O século XVI, com certeza, marca a colonização do imaginário, pois, como vimos em Quijano (1992, p.438), o colonialismo não se constitui apenas em subordinação de outras culturas à cultura europeia, sua intensidade e profundidade são maiores, pois *“consiste, em primer término, em uma colonización del imaginário de los dominados. Em uma medida, es parte de él.*” O que nos leva aos corpos dominados, corpos em fronteira predispostos ao entreliçamento/interculturalidade, como forma de sobreviver ao caos instalado com a escravidão e com a dominação Corpos forçosamente colocados na diferença colonial e na colonialidade.

2.2.1 Diferença Colonial: corpos em fronteiras

A história de vida de Sorur nos remete ao caos social e cultural provocado pelo encontro entre europeus e africanos em África, donde emergiu na região congo-angola uma cultura marcada pela violência e pelo sofrimento. Ao serem deslocados de suas regiões e descentrados dos seus costumes, africanos livres e escravizados encenam fatos de uma vida caótica onde a desordem e a imprevisibilidade são enredos. Os que permaneceram na terra, seduzidos ou não pelo sonho da modernização, sentiram nos costumes e relações a força transformadora e avassaladora da modernidade. Aqueles que foram colocados nos barracões e presídios, embarcados em portos, e por fim transportados em viagens que duravam dias, procuraram formas de romper com a barreira das diferenças regionais e de língua, procurando no Outro se olhar e se identificar. Nele perceber a tradição. O Outro, sua memória.

James Sweet (2007, p.51) auxilia-nos no esclarecimento dessa questão quando, ao abordar as relações estabelecidas entre os escravizados na travessia do

Atlântico, nos diz que os africanos em migração, “conscientes do seu isolamento e da incerteza face ao futuro, durante a viagem (...) tratavam-se uns aos outros pela denominação <<*malungo*>>, um termo que no Brasil adquiriu o significado de <<*camarada*>>, <<*parente*>> e mesmo <<*irmão*>>”.

Encontros culturais sempre foram realidade. A intensidade dos seus impactos é o que nos importa para análise, uma vez que está também associada a questões subjetivas, às sensações trazidas pelas condições em que tais encontros ocorrem: insegurança, instabilidade, terror, desesperança e incertezas quanto ao futuro. São sensações humanas que insurgiram no litoral centro-africano na subjetividade do homem preado. Os efeitos, no físico e na subjetividade, certamente foram intensos. Para Kimbanda Rufin (p.90), “as condições de vida do escravizado são descritas como situação que ultrapassa a lógica humana e insuportável. O pobre negro é separado do que é seu, casa, gado, mas, sobretudo, de seus familiares. Além disso, o físico humano é submetido à tortura e ao contínuo sofrimento”. Kimbanda Rufin sinaliza para uma razão ocidental desinteligente. Nas palavras do próprio Sorur:

> Que espanto encontrar-se-ia ao olhar aquele quarto escuro, clareado apenas por uma luz fraca da janelinha! Como endereçar-se-iam as suas crianças a olhar aquelas espantosas e horríveis correntes que deverão cercar os pés daqueles infelizes (...).

Reconhecendo a relevância das relações e laços familiares para os africanos, laços esses, a nosso ver, essenciais para garantir a realidade *muntu*, James Sweet (2007, p.51) pondera:

> A separação da rede familiar alterava a trajetória de vida de um indivíduo, de uma forma que não pode ser concebida pela maioria dos ocidentais. Os significados das referências que definem o curso de vida de uma pessoa – o nascimento, a infância, a adolescência, o casamento, a criação dos filhos, a velhice e a morte – era radicalmente transformado. Enfrentar estes desafios sozinho, sem o apoio coletivo e as concepções partilhadas da rede familiar original, equivalia verdadeiramente a uma morte social.

A morte social colocava o escravizado diante de nova demanda: seu renascer social, a “reelaboração” de sua identidade. Tentar pela imaginação se aproximar do momento do apresamento, arriscar descrever os segundos em que as manilhas são colocadas, sentir o tormento e a dor da separação dos seus, a humilhação diante das ofensas, o desespero ao saber de boca a boca da distante terra, destino sem

retorno, parece-nos impossível. Por mais que nossa imaginação se aproxime e nossos sentimentos se abalem, ainda assim não chegamos perto da liminaridade existencial do escravizado. É possível apenas vislumbrar tais momentos e, com limites aproximar do “matutar” do pensamento ansioso por liberdade e seu arrefecer frente à sua impossibilidade.

Entendamos melhor a questão, portanto, na perspectiva dos pós-colonialimo, especialmente em Homi Bhabha (1998), crítico literário indo-britânico que tem contribuído no campo da cultura ao lançar luz para a sua vislumbração dissociada das teorias conservadoras. Para isso, rompe com o tradicionalismo ao deslizar entre a poesia, literatura, antropologia e filosofia para falar de cultura, identidade e modernidade. Ao tratar essas categorias sob o prisma do hibridismo, Bhabha (1998) abre espaço para o desenvolvimento de um discurso rico e desmistificador, isto é, crítico e intencional, que combate verdades universais/ absolutas. Seu discurso apresenta a fronteira como o lugar na atualidade onde se deve ler o mundo, a realidade e seus sentidos, uma vez que esse lugar na modernidade se transformou em *entrelugar* e interstício.

Desta forma, sua teoria cultural[33], sustentada pelo conceito de hibridismo cultural, acreditamos, pode fundamentar trabalhos interessados em abordar tanto especificidades locais e processos de mestiçagens, ou seja, momentos de hibridação cultural, quanto mudanças e processos subjetivos operados no homem em situações limites. Esses últimos, ao nosso olhar, de extraordinária relevância e essencial para a transformação cultural.

Considerando o corpo impactado pelo extremo sofrimento da escravidão, é possível, à luz de Bhabha (1998), perceber o homem escravizado como um homem em fronteira, um entrelugar existencial porquanto deslocado. Homens, mulheres e crianças, africanos deslocados e, consequentemente, descentrados pela escravidão, foram destituídos de liberdade e levados ao cativeiro. A perspectiva do híbrido nos permite debruçar sobre essas vidas e nos aproximarmos do tormento interior que as assolavam. Vidas fronteiras de um presente cruel, uma vez que lesadas em sua alteridade, mergulharam nas fraturas abertas em sua identidade.

Cada africano, a partir do seu apresamento e deslocado para o litoral de Angola, onde seria transportado para as Américas, já estava em situação de

[33] Mesmo sendo um estudioso dos Estudos Culturais, Bhabha inspira reflexões descoloniais.

diáspora e, quando os grupos dos diversos apresadores se encontravam para juntos se dirigirem à costa africana, naturalmente se reconheciam num movimento de identificação e de diferença. O fluxo/devir de informações sobre si e o outro - troca subjetiva de informações - inicialmente se dava na subjetividade de cada um, antes mesmo das primeiras palavras. Jaime Rodrigues (2005, p.30), ao tratar do tráfico moderno de escravos, chama a atenção: “ao mesmo tempo em que o tráfico provocou um desligamento dessas pessoas em relação à sua origem (cultural, social, territorial), motivou também a reinvenção de identidades e formas de sobrevivência e solidariedade, o que não se fez sem sofrimento”.

Não se pode pensar, entretanto, que este processo se deu apenas quando os africanos aprisionados chegaram ao seu destino como escravos. Deve-se considerar o trânsito deste processo, como o contato com ambientes diversos na costa africana antes do embarque. É preciso contar também com a interação com homens de outros grupos africanos e até mesmo com os integrantes que compunham a rede organizacional escravocrata. Se sobreviver era uma necessidade, viver era uma obrigação e isso significava ver-se não como peça, objeto, mas como *muntu*. Reinventar a identidade, portanto era preciso. Imperativo provocado pela fronteira.

De acordo com Bhabha (1998) o espaço intersticial[34] é rico em ambigüidades, ambivalências e antagonismos. Assim, não deve ser visto como lugar exato, estático. É a zona que foge às definições conceituais tradicionais, pois é sempre trânsito, andamento e possibilidade do novo. Inspirados por essa afirmação, podemos dizer que corpos escravizados eram corpos em fronteiras e em situação de liminaridade existencial. Sobre isso, é pertinente a leitura do livro *Memórias ancoradas em corpos negros (2013)* de Maria Antonieta Antonacci. A autora procura, nesta obra, dar voz ao silenciado em situação pós-colonial. Em uma poética formidável, aborda o pós-colonial afirmando, como um dos legados coloniais na África, a existência de *corpos sem fronteira,* corpos que traduzem uma estética sincrética. No nosso entendimento, corpos matizados pela modernidade e seu movimento globalizado, o que neste trabalho são percebidos como corpos *em* fronteiras, entremeios do fim e início. Para Antonacci (2013, p.125),

> Corpos negros, com morfologia e simbologia de *performances* configuradas, no sentido de *feitas*, em culturas de matrizes orais, desfigurados por olhares

[34] Lembrando que Bhabha se refere à cultura.

> coloniais, expõem usos de corpos em conflitos que marcam lutas entre poderes imperiais nas Áfricas. Mais que cultural e fisicamente plasmados entre reinos de suas visões cósmicas, contínuos e latentes estigmas atingem corpos negros deslocados em diásporas intercontinentais, em jogos de poder explícita e sutilmente travados em várias frentes e contextos.

Portanto, corpos híbridos, em conflitos, plasmados pelas várias visões cósmicas em estigmas impostos historicamente por visões preconceituosas resistentes às misturas. Para nós, apenas a diferença de época demarcam os espaços ocupados pelos corpos *sem* fronteiras de Antonacci e os *em* fronteiras. Antonacci (2013, p.107) aponta sinais evidentes da subalternização e da dinâmica híbrida e sincrética, mas denuncia a existência desta dinâmica além do fenômeno - além daquilo que aparece ao fazer suas as palavras do historiador francês Georges Vigarello quando esse coloca que o corpo “evoca numerosas imagens, sugere múltiplas possibilidades de conhecimento” e que “quando se diz que o corpo revela não se pode esquecer que ele também esconde”. Dessa forma, corpos *sem* e *em* fronteira encontram-se em disposição ao novo, na transitoriedade temporal e signa da cultura, além de serem corpos de e em memórias.

Detendo-nos em corpos em fronteira, reiteramos que nossa direção e foco estão além do geográfico, aponta para corpos africanos em processo de subalternização. Esses devem ser focalizados em seu momento presente e liminar, mesmo que tal momento esteja no passado, pois o presente na condição existencial de sobrevivência da escravidão é produzido na articulação de diferenças sociais.

Corpos não são fatos a serem construídos historicamente, não se encontram na superficialidade social. São corpos pontes de memórias que reúnem enquanto passagens que atravessam, e em condições liminares existenciais. A articulação de diferenças sociais nessas condições não se dá no estático, mas em corpos interstícios onde, subjetivamente, signos e significados de origem, bem como novos, sobrepõem e se deslocam. Ao mesmo tempo se colaboram e se contestam dialeticamente, dando início a novos e inovadores signos formuladores de novas identidades. Esse era o corpo escravo em fronteira em seu presente liminar, jogados em barracões e transportados de forma insalubre.

Seres violentados na sua dignidade de ser humano e alteridade. Corpos que morrem para um mundo autêntico pela tradição, mas que à cata da sobrevivência se dispõem a renascer. E considerando a perspectiva modernidade/colonialidade, o renascimento se dá em condições de subalternização, de opressão de saberes, de

descentramento cultural, de violências física e simbólica. Condições que ao longo da história se estenderá a corpos descendentes e, por extensão a produção cultural e religiosa desses corpos. Religiões que devido à origem e condições em que foram germinadas são potenciais para a contestação e subversão, a exemplo das religiões afro-brasileiras.

Portanto, do encontro de elementos culturais diferentes, e em situações de limite existencial, emergem corpos fronteiras, *entrelugares*, interstícios culturais onde, como nos diz Bhabha (1998), a articulação social da diferença se dá sob a forma de negociação complexa, mescla de re-encenação do passado, colaboração e contestação, onde ambivalências e antagonismos estão presentes.

Nesse momento, cultura e seus corpos são vistos como zonas de instabilidade, ausente de efetividade e concretude. Bhabha (1998, p. 21) sustenta que, ao reencenar o passado, esse introduz temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição recebida. Nesse momento, a presença de elementos ambivalentes e antagônicos impede denominações absolutas, é o momento do híbrido, onde a existência não pode definitivamente ser definida, pois está em construção. Neste momento, o corpo está em situação limite é entrelugar, onde a articulação da diferença se dá como forma de sobrevivência. A história destes corpos em imposto processo de construção cultural é igualmente uma história do híbrido, onde as realidades, consideradas até certo ponto imutáveis e estáticas, entraram em uma dinâmica diversa.

Sorur e milhares de homens, mulheres e crianças foram deslocados e descentrados. Obrigados a optar pela sobrevivência, valendo-se de saberes tradicionais, mas acatando outros, procurando entendimento e integração, se valendo do que é seu, mas também contando com o que pertencia ao outro, buscando o que lhes era de comum, o que os unia e o que os apartava. O homem descentrado é um homem no caos. Menor em relação a um sistema que se configurava sob as asas da modernidade, se entregava. E isso não significa subalternidade absoluta, pois seu interior clamava por justiça.

É o que se conclui quando se verifica que descendentes desse processo, Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola, ao se entreliçarem, emergem no sertão norte-mineiro como resistência, anunciando que, apesar da diferença colonial, a

colonialidade não foi absoluta, por ser esse o espaço da diferença colonial, um espaço híbrido onde se produz corpos e cultura fronteiriços.

2.2.2 Diferença Colonial: cultura em fronteira

Corpos em fronteiras, necessariamente, inserem-se em uma cultura de fronteiras, no sentido de que a condição fronteiriça incide no modo de fazer e produzir cultura no espaço da diferença colonial. O fazer cultural é também reflexo do status do corpo memória. James Sweet (2007, p. 21) nos diz que o termo cultura "inclui os costumes, ideias e instituições partilhados por um determinado povo – a formação de famílias e parentesco, as práticas de educação das crianças, o papel dos sexos, a linguagem e, especialmente, a religião." A última, Sweet (p.21) percebe como "uma das facetas mais importantes de qualquer cultura, devido ao fato de permitir revelar valores, os costumes e a multividência geral de determinada comunidade". Ora, enquanto corpo memória de tradições africanas, o corpo escravizado carrega consigo todo um registro cultural, pois gestos, palavras, adereços e performances **do** e **no** corpo são expressões de uma visão de mundo, de um *ethos* tradutor de sentidos. Na diferença colonial, de um *ethos* em fronteira.

Sobre *ethos*, Lima Vaz (1992, p.12) nos diz que esse possui duas acepções, uma que designa o lugar do homem, sua morada, "a raiz semântica que dá origem à significação do ethos como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação". Vaz deseja nos dizer que, enquanto morada do homem a partir do *ethos*, "o espaço do mundo torna-se habitável para o homem" e por ele é construído. A segunda acepção do *ethos* "diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos". A duas acepções colocadas pelo filósofo esclarece quanto a não absolutização do *ethos*, ou seja, quanto a sua dinâmica, que denuncia seu constante porvir.

Nessa perspectiva, insere-se a concepção de cultura apresentada por Clifford Geertz (1989, p.15):

> O conceito de cultura que eu defendo, (...) é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em

> busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.

Em *Umbanda Sertaneja* (2011, p.52), trazemos o seguinte sobre tal conceito:

> O homem de acordo com este autor encontra-se "amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu" se construindo moralmente, portanto, seu *ethos* é constituído considerando as maneiras e modos como se relacionam e se amarram essas teias de significados. Uma questão emerge deste conceito: como se relacionam estes significados na dinâmica da produção cultural e, consequentemente, na formação de identidades? Não é possível pensar o processo de construção cultural como linear ausente de encontros conflituosos que caracterizam a formação cultural. O homem, ser dinâmico e mutável, significa e re-significa a realidade dialeticamente, dando-lhe sentido, num movimento dinâmico e amplo que se estende as todas as esferas da sua vida. Sendo assim, sua cultura e identidade igualmente se processam em movimentos reais e dialéticos, em ritmos que fogem à percepção dos seus sentidos.

Considerando o que foi dito sobre corpos em fronteiras, sabemos que os modos como se relacionam e se amarram os significados, incide na constituição do *ethos*, o que nos deixa pensar que corpos em caos comprometem a formação de identidades que passam a carregar, em certa medida, consequências desse caos.

Outra questão a ser considerada é o impacto da conquista, como coloca Serge Gruzinski (1988), o choque da conquista. Gruzinski se refere à conquista do México pelos espanhóis, que instaurou naquela região desordem, instabilidade e uma cultura mestiça. Apesar de se referir a outro contexto, seu pensamento nos alerta sobre o impacto da conquista em sociedades nativas, como a congo-angolana na costa africana, por ocasião do tráfico de escravos.

À luz de Mignolo, o choque da conquista mencionado por Gruzinski (1988) pode ser tomado como expressão da diferença colonial. No caso da África Central, a diferença colonial está explícita na vida de cidades como Luanda (1575), Benguela (1617), Cabinda e outras movidas pelo motor comercial da escravidão. Nessas cidades foram edificados portos, presídios, barracões que recebiam os apresados. Elas se constituíam em um ajuntamento de pessoas, um fervilhar de gentes diversas atraídas pelo mesmo interesse. Nelas residiam portugueses africanos coniventes com o comércio, negros livres e uma nova identidade moderna, os mestiços. Todos viviam e coexistiam em condições subumanas. A engrenagem do sistema-mundo se constituía de vidas diversas em condições humanas adversas.

Consideramos nessa região a emergência de uma sociedade fronteiriça e, consequentemente, de uma cultura de fronteira no litoral africano não apenas por geograficamente se tratar de um território de fronteira, mas por conter neste território elementos culturais denunciantes de ser esse espaço, em função do comércio de vidas humanos, fronteiriço. Costa (2003, p.61) afirma que o conceito de fronteira descreve e designa espaços sociais que, em função de estarem à margem dos centros de poder, fogem a narrativas que percebem a identidade enquanto hegemônica. Desta forma, acreditamos que as sociedades de fronteiras desafiam nossa consciência intelectualmente, uma vez que a modernidade recheou as culturas marginais de discursos sobre homogeneidade cultural, enquanto que suas próprias ideologias estabeleciam a diferença como estratégia de dominação.

Reiteramos, desta forma, o litoral africano enquanto espaço fronteiriço à margem do centro de poder. Em certa medida, atuavam os mecanismos de controle naquilo que dizia respeito ao comércio de escravos. Mas, no que se refere às benesses sociais para proporcionar boas condições para o viver neste espaço, os centros de poder, eram surdos. Isso era notório nas cidades litorâneas onde o escoamento de escravos para a América ocorria.

Em Angola, a escravização era marcada por conflitos inter-étnicos, por disputas entre europeus e entre estes e africanos participantes do comércio. Grupos como contrabandistas, estrangeiros usurpadores, negros com quem se fazia o comércio, funcionários reais, aristocracias africanas e os colonos de Angola são os sujeitos envolvidos no processo de ocupação daquele território e no comércio de escravos. A violência fazia-se sentir tanto do lado africano quanto do europeu. Mais preocupados com o poder político e com os rendimentos do comércio de escravos do que com a vida humana, soberanos locais travaram lutas violentas entre si e com os portugueses. As relações estabelecidas com os últimos eram intermitentes: colaboração e contestação.

Os portugueses construíram fortes, presídios e feitorias como pontos de apoio à rede escravocrata, desenvolvendo uma logística mais eficiente. Lembremos que, antes da chegada dos portugueses havia uma rede de comércio de escravos ligada aos muçulmanos. Abaixo do Saara, este comércio era tímido, mas os lusitanos o impulsionou e o racionalizou, estruturando-o de forma a se tornar mais eficiente. Podemos dizer que tal racionalização segue à ideia de racionalidade moderna, pois o lado oculto da modernidade não era considerado. Reduzia-se a um pragmatismo,

pois a logística pensada pelos portugueses não previa boas condições de vida nem aos escravizados e nem aos envolvidos no comércio, ou seja, nem mesmo a eles. As instalações das cidades, dos portos, dos presídios, dos fortes e dos barracões eram precárias.

Não houve previsão de se construir hospitais e as pessoas morriam aos montes, avassalados pelas doenças locais e condições insalubres. A construção de edifícios, como fortalezas e presídios tinha o propósito de garantir a posse das áreas onde as atividades negreiras ocorriam, mas não objetivavam proporcionar qualidade de vida. A desvalorização da vida era sentida em cada esquina destas cidades, nos diz Jaime Rodrigues (2005, p. 49), principalmente a de negros de mestiços.

> Há anos, Benguela não era sequer visitada por “médico, cirurgião ou botica a que se possa recorrer, na ausência dos quais ocorriam muitas mortes – sendo as mais lamentadas as dos tão necessários efetivos militares numa região conturbada pelos conflitos com os habitantes locais (...).

A riqueza trazida pela venda de humanos atraía pessoas de diversas partes da África e de Portugal, produzindo um acúmulo populacional que, em choque com as péssimas instalações e descaso das autoridades, em certos períodos provocou, inclusive, diminuição da população. Os dados apresentados por Rodrigues (2005, p.56) sobre a cidade Luanda comprovam a afirmação. Em 1814, a cidade possuía 3.747 mil pessoas, chegando a 6.813 em 1827 e reduzindo para 5605 em 1845.

Mas o que nos interessa pontuar é a existência nesse espaço da diferença colonial em degradantes condições. Condições em que se reuniam pessoas no frenesi pela riqueza trazida por corpos humanos transformados em peças. Nem mesmo a possibilidade da morte era obstáculo. Vivia-se no limiar da existência. Rodrigues (2005, p. 39-53) coloca sobre as condições de vida em Luanda e Benguela:

> A Coroa fazia ouvidos moucos pedidos dessa natureza, e as doenças endêmicas e epidêmicas continuavam a afetar não só colonos brancos e mestiços, mas também africanos de diversas etnias que viviam no litoral de Angola e outros trazidos do interior pelo fluxo das caravanas de pombeiros, os tripulantes de diversas nacionalidades de passagem por aqueles portos e os funcionários da administração portuguesa. A população branca e mestiça, em particular, continuou a sofrer com as condições ambientais do lugar, já que as medidas saneadoras não eram aplicadas com a rapidez que a situação exigia.

> Os colonos de Angola - e de modo particular os da capital - sofriam também com outras condições ditadas pela natureza. Esterilidade do solo, pragas de gafanhotos e estiagens prolongadas eram queixas costumeiras, na correspondência enviada a Lisboa pelos funcionários reais.

> A fome era endêmica em Angola (...). O número de escravos exportados podia ser reduzido em algumas regiões dizimadas pela fome, seca e epidemias, mas, paradoxalmente, podia também passar por ampliações significativas em outras áreas atingidas pelos mesmos fenômenos, visto que populações inteiras de homens e mulheres nascidos livres podiam ser reduzidas à escravidão por fome, insolvência e crimes (...).

Acreditamos que, ao longo do período desta desinteligência humana na África Central, reuniram-se pessoas de origens geográficas e culturais diversas, em contextos geográfico-político adversos, e que, em decorrência disso, geraram visões de mundo que se propagaram em corpos no percurso do meio/Atlântico. Dentre as visões de mundo geradas, a modernidade atuou como produtora de sentidos. Por mais que faltem fontes documentais que explicitem sentimentos e motivações dos envolvidos, é possível imaginar - o que aqui não significa distanciamento da realidade – a tensão psíquica e emocional dos escravizados diante da insensatez que provocavam por representarem e significarem riqueza.

Em relação à população que habitava essas cidades, uma massa mestiça as compunha. Diante de tanta diversidade, era preciso, para esta população, compreender signos além dos seus. Para tanto, a comunicação tornou-se necessidade comercial. Sendo assim, é fato que nestas cidades erigiu uma cultura mestiça e, como tal, híbrida e fronteiriça. A mestiçagem inviabiliza pensar a cultura como definida e estática, impedindo-nos de vislumbrar dinâmicas internas originais que lhe seriam próprias. As culturas mestiças são misturas, portanto, híbridas. Essa é a riqueza da diferença colonial, que pressupõe e garante a diversidade.

No híbrido, tudo parece ser ambivalente, ambíguo e contingente. É um constante *continuum* de início e fim. Não de forma linear ou circular. Não existem formas definidas, mas interpenetrações que desfazem possibilidades de limites definidos e estáticos. Não é possível ao ser, no interstício, ser definitivamente, ou seja, ser não é possível ao corpo memória no entrelugar cultural. É-lhe possível estar, vir-a-ser. Desta forma, ver a realidade centro-africana através de binarismos,

leituras simples, por mais que seja sedutor, do ponto de vista de Homi Bhabha (1998) não propicia olhar a complexidade produzida pelo encontro entre diferentes.

A “obscuridade” produzida nos espaços intersticiais são impressões elementares passíveis de serem decifradas por uma hermenêutica que considere as relações dos signos e significados tecidos pelo homem em sua vivência. Dessa forma, nossa leitura, ancorada em Geertz e Bhabha, torna o espaço intersticial produzido pela colonização passível de ser lido, de ser interpretado. A colonização, como estratégia de dominação, não se faz pelo fenômeno da enculturação no sentido de que a cultura dominada dá lugar à dominante. Mesmo as relações de dominação são desenvolvidas respirando-se o ar da “tolerância”. Nota Gruzinski (1988) que no México,

> As novas autoridades civis e eclesiásticas permitiram aos índios conservarem algumas danças, contanto que já não tivessem um caráter ostensivamente pagão. Durante as grandes festas católicas, os nobres dançavam enfeitados com suas roupas de “cavaleiros-águias” e “cavaleiros-tigres”. Cantavam os feitos militares dos guerreiros mortos em combate e representavam cenas de batalhas.

Não nos parece ter sido diferente em Angola. Grande parte da aristocracia africana aderia, à sua maneira, ao modo de vida europeu. Tal adesão não se fez de todo imposta. O envio de padres e missionários para ensinar a nova religião era uma iniciativa dos soberanos africanos. Como nos coloca José Rivair Macedo (2013, p.70):

> A irradiação do Cristianismo na África Central se fez a partir do Congo, devido aos esforços empreendidos pelos próprios manicongos que, desde os primeiros contatos, viram na aproximação com os portugueses e com o seu modelo de vida uma estratégia de afirmação política. No governo de Mvemba-a-Nzinga, mais conhecido pelo nome cristão de D. Afonso I (c.1456-1543), o Cristianismo passou a ser a religião oficial do reino, com a proibição das religiões tradicionais e o culto aos fetiches – que levou ao movimento conhecido como “Revolta da casa dos Ídolos”.

É claro que não se pode desconhecer que houve resistências, pois esse é o espaço da diferença colonial, o entremeio em modernidade e colonialidade, como coloca Mignolo (2014) a “/” que separa uma e outra e que garante o erigir de consciências duplas, condição de pensamentos e ações fronteiriços e liminares, descoloniais. A vida europeia era “querida” até certo ponto, havia aspectos, como a

monogamia e práticas religiosas tradicionais que impunham limites no processo de adoção aos costumes europeus. Nas cidades, opostos e contrários coexistiam se acomodando ao que realmente era ansiado pela população, ou mesmo passível de ser aceito sem grandes contradições.

2.2.3 Diferença Colonial: religiosidade em fronteira

Retornando à África Central, não devemos nos iludir com a ideia de que apenas o dominador tinha interesse em propagar sua visão de mundo. Do outro lado, a elite africana demonstrava desejo em se europeizar. Falamos da adesão ao Cristianismo pelos *mani,* que progressivamente se estendeu à parcela da população, principalmente a urbana. Parecia, para aos novos adeptos, não haver grandes contradições entre sua cosmologia e a cosmologia cristã. Vejamos como as barreiras erigidas pela diversidade cosmológica eram derrubadas pelo centro-africano.

Em relação às divindades, havia aquelas com autoridade universal como Nzambi Mpungu, deus maior e criador do universo que não possuía um culto e, aquelas com autoridade regional/territorial como os outros nzambis. Estes eram cultuados em altares onde recebiam oferendas em frutas, flores e legumes. As divindades territoriais eram aquelas que se acreditava viverem em áreas específicas, como riachos, montanhas e terrenos não cultivados. Além dos altares, era possível encontrar os santuários, pequenas casas dedicadas a estas entidades. Públicos ou particulares, os santuários eram realidade em cidades, como Loango. Neles havia pedras, esculturas, grandes e pequenos potes e outros objetos que, ou pertenciam à divindade, ou eram utilizados para o culto.

O espaço religioso, portanto, era dividido entre as divindades territoriais e os antepassados. Todos eram dignos de culto e os últimos podiam ser cultuados, inclusive, nos cemitérios. O cuidado com os ancestrais era extremo, pois a crença de que garantiam saúde, prosperidade, proteção contra inimigos e doenças era geral. Além disso, a busca pelos seus santuários também era motivada pela necessidade de conselhos e instruções. A prática da adivinhação, a busca de curas e feitiçaria, bem como as interpretações de “sonhos”[35], fazia parte da realidade nas

[35] Conceito ocidental para o que o centro-africano percebia enquanto eventos do mundo espiritual.

comunidades centro-africanas. James Sweet (2007, p. 30), ao tratar da permanência de crenças e costumes centro-africanos no Brasil, menciona sobre a crença em muitas sociedades da África Central, na capacidade do espírito durante o sono em vaguear com liberdade. As percepções e imagens surgidas durante o sono podiam ser interpretadas pelos sacerdotes ou "entendidos", para compreensão do que se passava no real.

Como se encaixava nestas crenças a questão do bem e do mal? Neste sistema, a batalha entre bem e mal criava um sistema ético. O mal era visto como ato particular e individual, atos mal intencionados[36]. Não havia a figura de uma entidade especificamente do mal. Na verdade o mal, acreditavam, residia na intenção dos vivos, portanto, um sacerdote de magia estaria mais a serviço da intenção do homem do que do próprio sobrenatural. Para Altuna (1985, p. 503), a ética dos bantos é uma ética vitalista pois para esse povo todo ato que atente contra a força vital e, consequentemente crescimento de muntu é maléfico. Sendo assim, a destruição da vida é imoral e injusta.

Para os congueses, Cristianismo e suas crenças não representavam de todo uma contradição, vejamos a fala de Thornton (2009, p. 95):

> Batizavam seus filhos, dando-lhes nomes cristãos, usavam a cruz e se consideravam cristãos. No entanto, também continuavam a visitar os túmulos de seus ancestrais e a procurar por sorte, saúde e bênçãos. Respeitavam as divindades territoriais que ocasionalmente identificavam com os santos cristãos, mas outras vezes reverenciavam-nas separadamente. Caçavam as bruxas para destruí-las e resistiam às tentativas dos missionários de descrever todas essas atividades como feitiçarias.

O exposto, na esteira de Bhabha subsidia nossa presunção em relação à perspectiva híbrida. Hibridação é movimento e, em relação aos polos simples de serem detectados, reina soberana, pois é rica de detalhes e contradições. Somente no híbrido o "belo" e o "monstruoso" convivem. Somente no híbrido "bem" e "mal" interagem. A lógica no hibridismo foge aos modelos racionais, precisando também ser sentida, prevista pela subjetividade.

O Catolicismo angolano, ao nosso olhar, portanto, é exemplo de uma acomodação híbrida. As diferenças no modo de organização religiosa e as formas

[36] Em uma sociedade em que a vida comunitária era condição de ser homem, a individualidade não era vista com bons olhos.

de expressão não eram obstáculos à acomodação, pois havia entre o Catolicismo e as tradições religiosas africanas pontos de intersecção que permitiam fusões. Como exemplo, a crença em outro mundo que somente poderia ser conhecido pela revelação. Outra aproximação eram os milagres cristãos e os feitiços africanos.

No contexto híbrido, o ambíguo se faz presente e a ambivalência assusta. Paradigmas são ameaçados e a busca pela sobrevivência impulsiona tanto a destruição do outro quanto a aproximação. Projetos de mundo evidenciam-se e, em torno deles, consenso e dissenso coexistem em relações de oposição e de colaboração.

É fato que a palavra “cultura” deve ser considerada como Burke (2003, p. 6) a considera: “em um sentido razoavelmente amplo de forma a incluir atitudes, mentalidades e valores e suas expressões, concretizações ou simbolizações em artefatos, práticas e representações”. Nas palavras de Burke (2003), percebe-se que cultura abrange a complexidade e a vastidão destes elementos multiplicados, realocados e re-significados nos encontros entre tradições culturais.

Considerando que 70% dos escravos africanos transferidos para o Brasil são provenientes de Angola, podemos dizer que religiões afro-brasileiras, em especial neste trabalho o Candomblé Angola e a Umbanda, possuem também, como fonte simbólica e cosmológica originária, o Catolicismo construído na África Central por ocasião do encontro cultural entre centro-africanos e europeus, o Catolicismo Angolano.

Como visto anteriormente, o projeto europeizador insistentemente apregoado pelo *mani* D. Afonso I (c.1456-1543) promoveu a integração sincrética entre Cristianismo e as tradições religiosas africanas presentes na região congo-angolana. Tal integração criou uma religião africana, o Catolicismo Angolano, sendo que muitos escravos que chegaram ao Brasil o praticavam. Não há como não pensar em Candomblé Angola e Umbanda desconsiderando sua existência.

A modernidade, enquanto auto narrativa europeia a partir de 1492, apresentou como grande benefício a conversão ao Cristianismo. Nos séculos posteriores, sofisticou e reforçou sua narrativa quando os modelos de civilização inglês e francês, bem como a modernização após a segunda guerra mundial, foram justificativas para a expansão imperial dos estados europeus. Na atualidade, a modernidade tem ampliado e acrescentado à sua narrativa outros temas, como a

conversão ao pentecostalismo e abandono das heranças religiosas africanas. Enfim, relatos que ignoram hibridações culturais e sincretismos religiosos.

A existência de elementos mestiços e híbridos evidencia a incapacidade ocidental de identificar o não-identificável. Essa questão alerta para a necessidade de se debruçar sobre as culturas colonizadas, bem como suas multividências em diáspora, mediante perspectivas que a percebem além do dito. As categorias ocidentais, frente ao híbrido, não dizem tudo. Dessa forma, em relação às culturas mestiças, a tomada de posição deve ser a aconselhada por Burke (2003, p. 6), ou seja, o termo cultura deve alcançar certa amplitude. Acreditamos que esta amplitude é possível de ser alcançada utilizando-se perspectivas orientadas pelos estudos pós-colonialistas na América Latina, especificamente no tom dado pelo Grupo Modernidade/Colonialidade. A vida em curso intersticial, a exemplo da diferença colonial nas regiões americanas, é um fluxo de forças não percebido pela razão[37] ocidental, uma vez que além dos fatos envolve emoções, sentimentos, incertezas, esperanças, sonhos, dúvidas, procuras, etc. Isso significa que o interstício, a fronteira é sempre possibilidade e potência, e como tal, dele pode emergir a crítica.

Bhabha (1998) descortina a fronteira enquanto espaço de forças, ou melhor, de forças diversas e adversas, que na coexistência produz novas forças. Locais de cultura como este, revelam os limites epistemológicos das ideias etnocêntricas e eurocêntricas que não dão voz a grupos marginais, cobrindo-os com o manto da homogeneidade. Já a perspectiva do híbrido impede que a cultura e seres humanos sejam vistos de forma unitária. No híbrido, são vistos sempre em articulação com o diferente e com si mesmos, fugindo à essencialização e desvelando diferenças.

O pensamento humano não é uma atividade fundamentalmente particular, é uma atividade pública que se constitui na coexistência com os outros. Pensar, conceituar e compreender não são apenas atividades metafísicas da mente humana. São acontecimentos que combinam nossos modelos simbólicos com o mundo mais amplo. Tensões sócio psicológicas produzidas no encontro e na coexistência de várias etnias ao serem expressas em formas simbólicas, certamente criam novos universos culturais. Como reforça Bhabha (1998, p. 34), deve-se assumir que “algo

[37] O termo razão aqui deve ser considerado à luz de René Descartes (séc. XVII). Antônio Damásio (1994) ilustra bem as consequências do pensamento cartesiano. Com a frase *Penso, logo existo*, Descartes sugere que pensar e ter a certeza do pensar definem a humanidade do homem. Como ele entendia o pensamento como uma atividade separada do corpo, sua definição acaba estabelecendo um abismo entre mente e corpo.

está fora de controle, mas não fora da possibilidade de organização". Neste caso, organizar significa ler o híbrido compreendendo sua dinâmica e suas tensões.

O híbrido é mundo regido por atores autorizados pela racionalidade e pela subjetividade, o que nos leva a vislumbrar o continente africano enquanto participe da inauguração e constituição da modernidade. Sua contribuição para e na inter-relação e interpenetração regionais e existenciais não podem ser reduzidas apenas à comercialização de pessoas.

As religiões afro-brasileiras, mundos híbridos e potencialmente críticos, subvertem tal visão ao proporcionarem um universo simbólico rico em elementos africanos, indígenas e afro-brasileiros, consequentemente contestam a visão eurocêntrica de modernidade e seus relatos apologéticos. O fenômeno de adoção do Candomblé Angola pelos sacerdotes umbandistas sertanejos é palco dessa riqueza. Esse ressoar dos tambores do sertão torna o espaço afro-sertanejo um lugar de tensão, um lugar social vivido em situação de fronteira, um *entrelugar* que nos permite discutir sobre, talvez, a insatisfação com a Umbanda (próxima ao Cristianismo), ou mesmo sua insuficiência diante dos problemas humanos impostos pela globalização, já que é o umbandista que tem procurado o Candomblé. Num território de fronteira, como o sertão norte-mineiro, desenvolvem-se formas tensionais de sobrevivência, e o fenômeno citado pode ser uma dessas formas.

Compreender a emergência de práticas e ações descoloniais, formas de pensar na margem e pela margem, como tentativa de superação de problemas existenciais impostos pela colonialidade é o que pretende este trabalho. Esclarecemos que o erigir de críticas nem sempre são conscientes a ponto de serem sistematizadas pelo homem comum. Esse sente necessidade de mudança e na sua prática simbólica, realiza.

No entanto, é relevante ressaltar que as fronteiras enquanto fissuras notáveis são produções modernas. A modernidade encurtou distâncias, facilitando os deslocamentos e as migrações, criou condições para a produção de sistemas simbólicos que carregam em si mesmos elementos pré-modernos, modernos e *pós-modernos*[38]. Elementos que fazem desses sistemas potenciais críticos, a exemplo do entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais.

[38] Ao longo deste trabalho será possível compreender porque o termo pós-moderno está em itálico.

2.3 *'El lado oscuro da religiosidade cristã'*: colonialidade e diferença colonial no Brasil do século XVI.

Segundo Walter Mignolo (2014, p. 32), uma das etapas da colonialidade do ser[39] ocorre "mediante el control de las almas y del espíritu (conversión teológico-cristiana e misión civilizadora)". A matriz colonial do poder, tanto no passado quanto agora na atualidade, nos diz o filósofo, consiste em organizar as quatro esferas inter-relacionadas[40]. Coloca Mignolo (2014, p. 35),

> La cosmologia Cristiana em matérias de fe y su epistemologia em matérias de conocimiento, implantaron em las colônias – através de colégios, monastérios, universidades, publicación de libros, y hombes de letras – las formas euro-cristianas e hispanas de estar en el mundo. El processo fue continuado, em distintas partes de la tierra y em distintas formas, por Francia e Inglaterra, fundamentalmente, y por Holanda, Alemania e Italia em menor medida, pero todos estos centros, em su diversidade, comparten formas de ser y de saber que Hegel describió em las três caras de Europa(la del sur, el corazón de Europa, y el noroeste)

Mesmo não se referindo diretamente à América portuguesa, o exposto por Mignolo nos serve inteiramente. A colonialidade do ser mediante a conversão teológica se constituiu de forma tal na ameríndia portuguesa que todas as cosmologias e saberes dos diversos povos indígenas, em suas línguas e epistemologias, tiveram que rearticular-se em relação às formas de saber e de ser ocidentais. Mais tarde, o mesmo ocorreu com os africanos forçados a se transplantarem para cá, bem como com a população mestiça.

Ou seja, a conversão ao Cristianismo, especificamente o católico, não teve repercussões somente na dimensão espiritual do convertido. O fato da colonialidade do poder ser de fato composições inter-relacionadas da colonialidade da economia, da natureza, do gênero e sexualidade e da subjetividade e consciência lhe concede uma extensão que a conversão religiosa é percebida em ressonâncias que extrapola a dimensão espiritual. Isso porque a cosmologia cristã não se colocou apenas enquanto fé, mas também enquanto conhecimento transmitido pelos clérigos, livros, sermões, etc. Vista nessa ótica, a religião não se reduz apenas ao âmbito espiritual, pois outras esferas da vida são por ela "formatadas".

---

[39] São etapas da colonialidade do ser: gênero, sexualidade, subjetividade e conhecimento.
[40] Página 60 desse texto.

No que se refere ao início da constituição da América e, posteriormente, à chegada dos africanos a esse continente, podemos inferir sobre o quanto ameríndios e africanos se rearticularam as formas de saber e conhecer ocidentais. Para Ramón Grosfoguel (*apud* MIGNOLO, 2014, p. 45), uma das hierarquias da matriz colonial é a "*spiritual que privilegia a los cristianos sobre las espiritualidades no-cristianas/no-occidentales institucionalizadas a través de la globalización de la iglesia Cristiana (católica y, más adelante, protestante)*". Na rearticulação, portanto, está o lado escuro da religiosidade católica no Brasil colonial, sua outra face. Poder-se-ia dizer: lado escuro da catequese, mas, ao nosso olhar, *el lado oscuro* inclui os processos sincréticos ocorridos ao longo do período colonial mediante, inclusive, os mecanismos de controle com vistas a extinguir e aniquilar formas de crer não católicas. Processos sincréticos que deram lugar a uma riqueza de conhecimentos que, por sua vez, foram ocultos pelo poder colonial religioso.

Desta forma, no imaginário religioso de índios e africanos no Brasil, operaram-se transformações com a introdução da catequese e convivência com os jesuítas, como a reordenação de uma visão de mundo dantes pautada pelo metafísico. A razão católica introduziu novos valores e noções espirituais que, em fusão com os saberes religiosos indígenas e africanos, abriram novas frentes religiosas. Instituída a diferença colonial, isto é, aberta a fissura **M/C(Catolicismo/ Religiosidade indígena e africana)** tanto a passividade quanto as formas de resistência em emergem nesse entrelugar.

Darcy Ribeiro, em *As Américas e a civilização (2007),* apresenta o povo brasileiro como integrante do conjunto de povos novos. Esse caráter da etnia brasileira, segundo Ribeiro (2007, p. 196), "assenta-se na sua formação multicultural e multirracial em que representaram papeis decisivos o negro e o indígena, além do europeu." Essas etnias são inicialmente as responsáveis pela formação de uma cultura, no dizer desse pensador, neobrasileira. Para o antropólogo, pode-se falar de uma cultura neobrasileira a partir de meados do século XVI, com os primeiros engenhos e comércio do pau brasil. Por ocasião dos primeiros esforços em enquadrar o índio à escravidão.

Essa cultura, contemplamos como uma cultura erigida na diferença cultural, fissura aberta pelo encontro entre portugueses e o habitantes naturais da terra durante a primeira modernidade (iniciada pelos portugueses e espanhóis). As primeiras comunidades brasileiras, em sua configuração social, religiosa e

econômica, denunciam tanto a colonialidade quanto a diferença colonial. Essa última inclusive na resistência à dominação.

De acordo com Darcy Ribeiro (2007), as primeiras comunidades foram geradas na costa são-vicentina, baiana, pernambucana e carioca e eram integradas, principalmente, por mestiços de europeus com índias e que já contavam com um modo de vida próprio, diferente de suas matrizes. Dessas comunidades originais é que se projetariam os grupos constituídos das diversas configurações socioculturais brasileiras, imprimindo em todas elas traços uniformes. Suas bases culturais eram a matriz tupi, encontrada ao longo de toda a costa, e matriz europeia, representada quase exclusivamente pelos portugueses. Esses primeiros núcleos brasileiros - protocélulas ainda da etnia nacional - surgiram da miscigenação e da aculturação do europeu com índios da costa, nas décadas iniciais do contato. Darcy Ribeiro (2007, p.197) no diz que,

> os dois processos moldaram um tipo humano novo, já não indígena, nem europeu, que representaria o papel principal na formação da sociedade brasileira. É o mameluco, filho de europeu com índia, identificado com o pai, mas falando melhor a língua materna em cuja comunidade nasce, mais herdeiro da cultura indígena que da europeia.(...). Estas protocélulas da cultura brasileira, plasmadas quando ainda o negro não havia chegado e o europeu era raro, operaram como denominador comum do modo de vida popular de todas as regiões. Eram integradas, principalmente, pela herança por parte do mameluco_ por via deste, do branco e, mais tarde, do negro_ do patrimônio milenar de adaptação dos povos tupi à floresta tropical.(...). Com efeito, esses novos núcleos humanos só puderam surgir, sobreviver e crescer em condições tão inviáveis e em meio tão diverso do europeu porque aprenderam com o índio a dominar a natureza tropical fazendo deles seus mestres, seus guias, seus remeiros, seus lenhadores, seus caçadores e pescadores, seus artesãos e, sobretudo, fazendo das índias suas mulheres, em quem geraram uma vasta prole mestiça que viria a ser, depois, a gente da terra.

A recorrência ao antropólogo norte-mineiro se deve ao fato desse ter vislumbrado, a partir de seus estudos e convivência com descendentes dos índios brasileiros, uma célula sócio-étnica inicial do que seria no futuro o povo brasileiro. Célula anterior à chegada do africano e de forte carga cultural tupi-guarani que, nos sugere Darcy Ribeiro (2007, p. 199), “continuaram contribuindo como matriz genética cultural para a formação da sociedade brasileira. Nos diz esse antropólogo (p.199) que,

> As fazendas de cultivo de cana e a produção de açúcar que viabilizaram o projeto de colonização do Brasil instalaram-se, inicialmente, com base

> nesses núcleos, mediante a escravização do indígena, o que proporcionou ao mameluco uma função econômica nova: o apresamento de índios para vender como escravos aos plantadores. Romperam-se, desse modo, as relações simbólicas com os índios, que haviam ensejado as primeiras décadas de convívio pacífico e de cooperação. (...). Por via da escravidão e do amansamento jesuítico, porém, certa parcela de indígenas foi desgarrada de suas tribos a compelida e integrar-se, individualmente, nos novos núcleos, somando-se aos mamelucos e mais tarde, aos negros.

Um movimento que se configura, como nos coloca Quijano (1992, p. 438), não como uma simples subordinação dessas culturas à cultura portuguesa, mas como a colonização do imaginário dos colonizados atuando em seu interior.

O exposto por Darcy Ribeiro (2007) nos coloca diante da diferença colonial que se estabelece no encontro entre portugueses e indígenas. Emerge desse entrelugar o mameluco, diferença colonial física/racial. Engajado compulsoriamente na colonialidade ao se integrar ao projeto colonizador, o mameluco rompeu com os laços culturais indígenas ao ser ator essencial na dizimação de grande parcela de sua população - os índios que não aceitavam desligarem-se da estrutura social igualitária em que estavam inseridos - A resistência indígena foi fator primordial para sua extinção à medida que cresciam, segundo Darcy Ribeiro, os novos grupos brasileiros. Esses com a presença do negro.

As primeiras comunidades no Brasil nos dois primeiros séculos, no dizer de Darcy, protocélula brasileira[41], dos indígenas possuíam a tendência à adaptação à natureza como forma de subsistência e à língua tupi. Mas, essa protocélula do europeu tinha o formato das casas, os meios de transporte e o setor produtivo de exportação nos moldes do Capitalismo mercantil escravocrata.

Ou seja, a protocélula darcyiana pode ser vista como erigida na diferença colonial, sendo ela mesma a própria diferença colonial e, como tal, o espaço da colonialidade. A colonização do imaginário, como colocado anteriormente por Quijano (1992, p.439), foi acompanhada pela dizimação da população indígena. A repressão cultural, junto com o genocídio (subjugação física pela violência e trabalhos forçado, enfermidades e suicídios dos índios), despojaram os índios brasileiros dos padrões próprios de expressão, comprometendo, dessa forma, sua expressão intelectual, à medida que incorporavam os padrões intelectuais e

[41] Darcy Ribeiro (2007, p.197) chama de protocélulas brasileiras as primeiras comunidades nacionais do século XVI "integradas por mestiços de europeus com índias e que já contavam com um modo de vida próprio, diferente de suas matizes". Foram plasmadas quando o negro ainda não havia chegado ao Brasil e o europeu era raro.

estéticos dos colonizadores ainda que, parcialmente. A dizimação indígena concedeu à protocélula brasileira, talvez, uma maior influência cultural dos negros africanos.

No que se refere à prática religiosa desses nossos antepassados, segundo Vainfas (1995), diferentemente dos espanhóis, os portugueses não a viram de todo como idolatria ou prática demoníaca, justificando assim uma violenta perseguição, a exemplo do que ocorreu no México e no Peru. “É verdade que, também no Brasil, não faltou que demonizassem a terra e os índios nos diz Vainfas (1995, p.28). Entretanto, essa demonização, em matéria de religiosidade, não foi forte como na América espanhola. Nóbrega, afirma Vainfas (1995, p. 28), chegou a dizer que os índios tupi “é gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos; “esta gentilidade a nenhuma coisa adora, nem conhecem a Deus; somente aos trovões chamam de Tupã, que é como dizer coisa divina”. Vistos desse modo pelos jesuítas – e a ação desses foi de extrema importância na construção do imaginário na América e África -, os índios brasileiros, para os colonizadores, seriam um papel branco onde se poderia escrever o que se quisesse. Poderiam, perfeitamente, serem catequizados integralmente.

No século XVI, de acordo com Vainfas (1995, p. 29), os jesuítas possuíam a mesma postura de Nóbrega. Para eles, os índios tupinambás não eram idólatras, simplesmente não criam em Deus, não criam no Diabo e não possuíam qualquer espécie de religião. Muito provavelmente, o fato de não encontrarem templos em terras brasileiras, ou mesmo cultos organizados ou máscaras de ídolos que os denunciariam a exemplo dos habitantes do Peru e México, os portugueses não associaram as crenças indígenas no Brasil a uma religiosidade.

Desta forma, a preocupação jesuítica foi a de catequizar os ameríndios ignorando que:

a) Os índios não possuíam qualquer espécie de religião da forma entendida pelo europeu,
b) A “religião” dos índios não tinha como centro a questão da criação do mundo ou das divindades do panteão silvícola,
c) A questão central das crenças religiosas indígenas era o culto aos mortos e espíritos, alvos de grandes celebrações e variados ritos.

No entanto, não podemos dizer que os jesuítas não olhassem o gentio como se ele não estivesse à mercê do demônio. Viam suas práticas diárias e a lida com a natureza como práticas demoníacas, mas sem que disso tivessem clareza. Dessa forma, de acordo com Vainfas (1995, p. 30)

> Em matéria de religião, predominou uma visão complacente, mistura de otimismo evangelizador com uma postura pouco "idolatrizante" da religiosidade ameríndia. A única exceção nesse domínio foi o "profetismo tupi" (...) A idolatria não tardaria a se revelar na América portuguesa, sacudindo demônios que os lusitanos também haviam trazido para o Brasil. Quisessem ou não, os portugueses acabariam também eles, obrigados a combater a própria sombra no trópico.

Como visto anteriormente em Mignolo, o interior do imaginário ocidental foi construído acompanhado de uma exterioridade. Diante dos povos americanos podemos dizer que o europeu deparou-se com a necessidade de reconhecer o outro e inventariar as diferenças entre ele si e ele. Desta forma, afirmar o ego europeu acabou por significar hierarquizar as diferenças e para isso o outro, enquanto desconhecido, foi rejeitado, animalizado e demonizado. Ao estabelecer uma hierarquia pela noção de raça o europeu não apenas combatia o desconhecido no indígena, mas travava, de acordo com Vainfas (1995, p.23) um combate consigo mesmo, pois, como visto anteriormente, estabelecia hierarquias e sua posição nessas deveria ser superior. Uma das hierarquias concebidas pelo europeu se referia ao tempo. O tempo indígena era o tempo passado dos europeus. O tempo desses era o presente.

Desta forma, podemos dizer que a "descoberta" do Novo Mundo foi, na realidade, um processo de natureza dupla, pois o desvelamento de alteridade ameríndia parece ter implicado a (re) construção da identidade cristã ocidental, seu combate à sombra.

Os índios brasileiros foram identificados como homens em estado natural e se assim eram, era também preciso procurar neste homem o mínimo sinal de Deus. Isto é, os índios deveriam ter uma vaga noção da existência desse sagrado. Isso significava que este homem natural em potencial era um homem religioso, sendo necessário trazer a seu conhecimento, o Deus dos cristãos. Fica clara a justificativa encontrada pelos padres para catequização dos indígenas: a construção e concretização do Reino de Deus na terra. No entanto, o estreitamento das relações

entre índios e portugueses levou os últimos a encontrarem, se não as idolatrias da forma como conheciam, as figuras dos pajés ou caraíbas.

Como exaustivamente pontuado nesse texto, a colonialidade é constitutiva da modernidade - autonarrativa europeia -. A colonialidade surge na diferença Colonial, espaço intersticial e híbrido. Nesse espaço, histórias locais (europeus, ameríndios e mestiços), interagem e interpenetram-se em relações de poder que configuram imposição, subordinação e insubordinação. O espaço da diferença colonial, como apregoado por Mignolo, além de ser o espaço da colonialidade, é também o espaço da fertilidade, onde podem surgir alternativas outras como saídas da imposição e dominação e controle. As cerimônias dirigidas pelos caraíbas são expressões de saídas, outras expressões *da* e *na* diferença colonial com vistas à superação da colonialidade, a descolonialidade.

Consideradas como diabólicas e responsáveis pelo impedimento dos gentios em encontrarem a verdadeira fé, as cerimônias caraíbas causavam *revertérios* no imaginário colonial europeu. Se antes os nativos brasileiros eram considerados como um povo sem Deus, agora passam a ser vistos como dirigidos pelos próprios "demônios": os caraíbas que possuíam conhecimentos sobre a natureza, e eram os responsáveis em conduzir populações inteiras em migrações e busca de novas terras (longe dos invasores). Dificultando assim a catequização. Também são eles que convenciam os índios de que o batismo na religião dos portugueses trazia doença e desgraça.

Em geral, a religiosidade indígena é enquadrada no xamanismo em função da crença em um ser supremo e celeste circundado de espíritos também celestes que interviriam na vida dos homens e em suas atividades. Tal perspectiva religiosa direcionava os rituais que diziam respeito às atividades sociais e econômicas, como a caça, a pesca, a guerra, nascimento e morte. Com a colonização, a perspectiva religiosa cristã gradativamente insere novos elementos, ameaçando a perspectiva anterior. Isso justifica os movimentos de resistência por parte dos Xamãs.

De acordo com Maria Isaura Pereira de Queirós (1965, p.184), no período colonial, em Pernambuco e Bahia, ocorreram as Santidades, movimentos liderados por caraíbas-feiticeiros que, entre outros objetivos, "buscavam restabelecer a antiga autonomia nativa, para o que chegaram a ir até a tentativa de aniquilamento violento dos brancos;" é o que nos diz essa autora (1965, p. 315). Vainfas (1995, p.41) corrobora com Maria Isaura Pereira de Queirós (1965) sobre o clima de religiosidade

que se instalou entre os índios brasileiros no século XVI. Os caraíbas anunciavam a chegada da Idade do Ouro e incitavam os índios a abandonarem o trabalho dos brancos. A Idade do Ouro seria um tempo de obtenção da imortalidade e juventude eterna, onde todos os índios poderiam gozar da felicidade e fartura na terra dos ancestrais. Era um tempo e lugar sagrados, completamente diferente da vida com os brancos.

Para Vainfas (1995, p. 50), a efervescência religiosa experimentada pelos índios estava relacionada à colonização e suas drásticas consequências, como doença, flagelo, escravidão e morte. As santidades são amostras do preço da colonialidade, bem como de sua não absolutização. São constatações da diferença colonial à medida que supõem serem ações descoloniais, porquanto ações de resistência.

Nos ritos das santidades, a mística era presente. O Caraíba entrava em transe profetizando boas novas ou anunciando a chegada de tempos ruins, principalmente, para aqueles que não aderissem ao movimento. Munido do Maracá, cabaça que funcionava como chocalho nas danças dos tupis, e visto como instituído de grande força mística, o Caraíba conduzia os rituais, que alcançavam seu ápice com a possessão coletiva. Mas, apesar da ação resistente dos xamãs em relação à catequização, elementos cosmológicos cristãos progressivamente foram incorporados pelos índios, e as santidades ganharam “retoques” cristãos. Como coloca Darcy Ribeiro (2007, p. 201),

> a religião católica, também imposta, mas que, ao confluir para a nova cultura, tanto se impregna de crenças indígenas e tanto se mescla com conteúdos religiosos africanos que assume uma feição peculiar, mais distanciada, provavelmente, da ortodoxia católica romana do que as heresias mais duramente combatidas na península ibérica

Até mesmo o lugar social dos seguidores denuncia tal marginalidade. As santidades são a comprovação de que a religiosidade erigida na diferença colonial não é de todo passiva. Possui potencialidade para a subversão e crítica, sugerindo fragilidades da colonialidade na religião.

Direcionando nossa atenção para a Umbanda e o Candomblé Angola no sertão norte-mineiro, é comum em seus ritos a presença do caboclo. Concebido como mestiço de forte linhagem indígena, ligado à terra e à lida com o gado. Conhecedor da natureza/matas do sertão, dela retira as beberagens para curas de

doenças e indução ao transe. Na Umbanda, o caboclo constitui uma das principais linhas ritualísticas, e no fenômeno de adoção do Candomblé Angola por umbandistas pode escolher ser catiço do Inquice[42] que reina sobre a cabeça do umbandista/candomblecista. Catiço[43] se coloca enquanto mensageiro entre os adeptos e o inquice. Sendo voz desse, ascende a uma posição que lhe concede poder no panteão do terreiro onde o *continuum* Umbanda/Candomblé Angola se estabelece.

Entidade da Umbanda e catiço do inquice, ao se colocar na fronteira entre as duas tradições religiosas, certamente é figura chave no fenômeno em questão. A identidade mestiça lhe concede movimento e força simbólica. Darcy Ribeiro (1995) coloca que somos mestiços na carne e no espírito, na mestiçagem fomos feitos e ainda continuamos a nos fazer. O exposto por Darcy nos convence do movimento e importância dessa entidade que, ao nosso olhar, é força na entreliçagem entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola. Mestiço, ao caboclo não era difícil relacionar-se com o índio, o negro e o branco. Figura híbrida se constitui em um entroncamento físico entre esses. Mais à frente nesse estudo explicitaremos mais acerca da sua força mestiça nas religiões afro-brasileiras.

El lado oscuro da religiosidade colonial brasileira não se encerra com a contribuição indígena. *El lado oscuro* da religiosidade colonial, ou seja, a produção de conhecimento cultural também é evidente quando vislumbramos o negro africano.[44] É sabido que a população escrava enviada para o Brasil pertencia a etnias diversas. Dois grupos se destacaram: os sudaneses e os bantos. Quanto à procedência territorial desses grupos, como exposto no capítulo anterior, os sudaneses são originários da África Ocidental e entre eles destacam-se os yorubás, os jejes e os fanti-achantis. O yorubás, também conhecidos como nagôs, podem ser subdivididos em queto e ijexá assim como, os jejes podem ser subdivididos em *ewe* ou *fon*. Não se pode desconsiderar que entre os sudaneses também vieram grupos islamizados, como haussás, peuls e mandingas. Bahia e Pernambuco são as regiões onde houve mais concentração dos sudaneses. Interessa-nos os bantos,

[42] Inquices são divindades do Candomblé Angola.
[43] Catiço é uma corruptela de Castiço. Se refere a boa casta, de qualidade. No caso de caboclo catiço significa ser um caboclo de primeira linhagem. No entanto, no universo afro-brasileiro acrescenta-se a esse significado a noção de servo.
[44] Ao enfatizar o negro africano, não queremos dizer que as a colonialidade sobre os indígenas não tenha sido igualmente cruel e violenta. A natureza do nosso objeto nos direciona a uma inclinação maior sobre os negros africanos.

procedentes do território centro-africano, atualmente regiões do Congo, Angola e Moçambique.

É consenso entre os estudiosos da cultura africana no Brasil que os bantos foram enviados em maior número para este país, apesar de elementos yorubás serem os mais conhecidos. Os bantos se espalharam por todo o território brasileiro, concentrando-se mais em Minas Gerais e Goiás. Vagner Gonçalves da Silva (2005, p. 28) pontua sobre as influências deste grupo na cultura brasileira, como a culinária, a música e a língua. O autor sugere outras influências, mas não destaca a religiosa. Ao nosso olhar, esta certamente foi forte se considerado não apenas a quantidade de bantos, mas a força social da sua religiosidade no campo religioso colonial, onde o sincretismo era uma realidade.

Outra questão a considerar é a própria subjetividade do escravizado. Em condições liminares, a religiosidade toma proporções a ponto de se tornar refúgio emocional. O escravo africano, ao chegar ao Brasil, viu-se deslocado e descentrado. Em condições como essa, a mente humana procura entendimento, respostas e soluções. A angústia certamente girava em torno da sua sobrevivência e expectativa de vida na deprimente condição de escravo. Naturalmente, questionou sobre a validade dos seus referenciais no mundo que lhe era descortinado. Certamente compreendeu que sua vida era mercadoria e, dessa forma, seu valor dependia de um mercado que desconhecia.

Ao olhar em volta, o cativo africano teria percebido que seu desvalor era compartilhado por todos que integravam a rede escravocrata, inclusive irmãos africanos. Desvalor que, o acompanhou no percurso do meio em direção a uma vida de flagelação e penúria no Brasil. Sobre o percurso do meio, isto é, a travessia do Atlântico e condições de vida dos escravos nos navios, vale a pena tomar emprestado de Jaime Rodrigues (2005, p.132) a descrição de Johann Moritz Rugidas, pintor europeu:

> Amontoados num compartimento cuja altura raramente ultrapassa cinco pés. Esse cárcere ocupa todo o comprimento e a largura do porão do navio: aí são eles reunidos em número de duzentos a trezentos, de modo que para cada homem adulto se reserva apenas um espaço de cinco pés cúbicos. Certos relatórios oficiais apresentados ao parlamento, a respeito do tráfico no Brasil, permitem afirmar que no porão de muitos navios o espaço disponível para cada indivíduo se reduz a quatro pés cúbicos e a altura da ponte não ultrapassa tampouco quatro pés. Os escravos são aí amontoados de encontro às paredes do navio em torno do mastro; onde quer que haja lugar para uma criatura humana, e qualquer que seja a posição que se lhe

> faça tomar, aproveita-se. As mais das vezes as paredes comportam, a meia altura, uma espécie de prateleira de madeira sobre a qual jaz uma segunda camada de corpos humanos. Todos, principalmente, nos primeiros tempos da travessia tem algemas nos pés e nas mãos e são presos uns aos outros por uma cumprida corrente.

Encolhidos e dispostos de forma a caberem em grande quantidade. Toda uma logística foi pensada pela desinteligência da razão moderna/europeia de forma a atender mercados ansiosos por braços para a produção. Racionalidade tradutora de colonialidade e, como tal, erigida na diferença colonial. Como coloca Rediker (2011), o navio negreiro foi uma das mais importantes máquinas inventadas pelos europeus para a conquista do mundo. Acreditamos que sua força na subjugação do negro africano extrapola o óbvio em transportá-los. A força deste empreendimento vai além, pois escraviza não somente corpos, mas, sobretudo, mentes.

A posição do corpo sugere mais. Encolhido em si mesmo, o cativo se contrai em emoções e impressões do que viveu, do que vive e do que está por vir. Mais do que um corpo e braços para servir, certamente ele se via como homem dotado da capacidade de pensar, sentir e julgar. Ciente de ser legado de saberes sobre o cosmos, visões de mundo e sobre os homens, matutava procurando respostas. No entanto, tanto sofrimento arrefecia não somente o corpo, mas também a mente.

Em terras brasileiras, o mundo colonial apresentava-se concreto, rijo e não disposto a negociações. Nos portos brasileiros iniciava-se uma nova vida para o negro africano. Nem de longe sabia ele que seu físico sentiria a liminaridade de viver em senzalas, espaços onde a privacidade inexistia, que não seria considerado pessoa humana, mas besta ou peça; que nas fazendas sua vida, em muitos momentos, valeria menos do que a de um animal; que famílias seriam separadas e crianças arrancadas de suas mães; que sua língua, no novo lugar, parecia nada dizer. Associado à escravidão, conforme a matriz colonial de poder dominante estava o negro condenado a ocupar o espaço da diferença colonial, espaço que exige, na sobrevivência, pensar e se manifestar de outra forma. Nesse espaço, o híbrido se instala e instaura.

Como funciona uma mente mergulhada em um mundo de interdições; cortado em dois? Onde a linha de corte é constantemente vigiada pelo colonizador? Como resistir ao descentramento sem que haja perda de identidade? perda de si mesmo? E como se adaptar a uma realidade onde o individual prevalece e o sentido comunitário transmitido pelos antepassados é descartado? A escravização significou

para o africano rompimento com laços comunitários, sociais, familiares e culturais. Inicialmente duas possibilidades irrompiam em meio ao imposto conflito existencial: a fuga ou a morte.

A primeira possibilidade naturalmente se apresentava um empreendimento difícil. Se não foi possível em terra nativa, seria provável em terra desconhecida? Apesar da dificuldade, a fuga, em muitos casos, foi possibilidade concreta. O novo território continha paragens desconhecidas até mesmo pelos seus habitantes. Isso certamente corria de boca em boca. Além do mais, os colonos com pouco investimento davam abrigo e proteção aos foragidos em troca de trabalho gratuito. Apesar de tais possibilidades, como nos diz Berkenbrock (2007, p.86), “os africanos não conheciam a natureza desta terra, não sabendo de que frutos silvestres ou plantas poderiam se alimentar”. As dificuldades os faziam permanecer às margens das vilas, sobrevivendo de pequenos roubos e reforçando no imaginário a noção de serem “bárbaros”, ou seja, não civilizados. Sem condições de distanciarem-se, logo eram apreendidos novamente pelos capitães-do-mato, conhecedores da terra.

A morte apresentava-se também como saída. O suicídio com frequência entre os negros africanos hoje é visto como forma de resistência e não apenas de fuga, pois significava prejuízo ao dono. Mas havia também os motivos religiosos, como afirma Berkenbrock (2007, p.84): “Através da morte, havia esperança de voltar á terra dos pais”. Mas a morte não se seguia apenas como fruto de uma “escolha”. O Banzo, conhecido como saudade da vida anterior, nos diz mais sobre o psicológico do cativo, pois Banzo é melancolia. Partindo da perspectiva de teses atuais de que a depressão tem como causa primária a perda, não podemos descartar o fato, de que a liminaridade existencial levou ao autoflagelo emocional, desencadeando mortes pela tristeza.

Quadros como os que acabamos de descrever demonstra a necessidade de abordagens onde a subjetividade deve ser considerada, bem como a intersubjetividade. Os conflitos existenciais humanos são expressos não apenas em signos gramaticais. A sensibilidade presente nesses conflitos expressa-se também de forma inconsciente, daí a arte, a poesia, a literatura, os cânticos, os “causos” e o folclore serem fontes onde se é possível não apenas verificar, mas também sentir os dramas e enredos humanos.

Os estudos na perspectiva descolonial nos atraem, neste sentido, por darem credibilidade e voz a atores que concebem o conhecimento não apenas pela

racionalidade, mas também enquanto verdades expressas pela estética. A sensibilidade é condição primeira. Diante deste mundo, a aflição do cativo manifestava-se em desdobramentos imagéticos em busca de portos seguros, referências que pudessem evitar a perda de si mesmo enquanto consciência, já que o corpo físico não mais lhe pertencia. Em momentos de caos, historicamente a religião emerge enquanto porto seguro para o "recomeço" de vidas.

Tentemos exemplificar, via James Sweet (2007), o caos ao qual nos referimos. Laços de parentesco, ritos de passagem, casamento e nascimentos de crianças foram comprometidos em função das condições impostas pela colônia que, por sua vez, refletia o lado escuro da modernidade, a colonialidade. No que se refere aos laços de parentesco, apesar de alguns africanos terem feito o percurso do meio na companhia de familiares, eram em sua maioria separados sendo, dessa forma, destruída as linhagens e com elas parte das tradições, a exemplo dos ritos de passagem. Esses, de fundamental importância para a existência do africano. Comprometidos, portanto, corpos que deveriam tornar-se produtivos para a sua sociedade sofrem o esvaziamento.

A circuncisão, rito de passagem para os rapazes, foi coibida. Aos olhos do cristão, insinuava ser coisa do Diabo ou de islâmico. Marca de virilidade, era requisito na escolha de um marido. Segundo Sweet (2007, p. 53), "sem o acto da circuncisão os Angolanos eram vistos como pouco viris e tratados como párias sociais". No Brasil, houve casos onde a recusa do pretendente a marido estava no fato do negro não ser circuncisado, pois "a cicatriz da circuncisão constituía, simultaneamente, uma marca indelével da masculinidade e um requisito para o casamento", uma celebração da competência reprodutiva. A circuncisão é apenas uma amostra dos distanciamentos entre africanos e ocidentais, pois a atividade sexual em África era incentivada e comemorada. A ideia ocidental de "promiscuidade" não existia.

Outro rito de passagem, o casamento, também foi afetado com a transplantação do centro-africano para o Brasil. A monogamia enquanto código moral cristão não existia em muitas comunidades africanas. Para grande parte desse povo, havia uma clara distinção entre as obrigações do casamento (comunitárias) e o desejo sexual individual. O distanciamento moral explica a resistência ao casamento cristão e o grande número de nascimentos de crianças fora do casamento imposto pelos padres demonstrava a não aceitação desse, como

forma, inclusive, de reafirmar relações e valores africanos. Distante da ideia ocidental de bastardo,[45] os filhos gerados pelos escravos africanos no Brasil, fora do casamento, não sofriam rejeição do pai ou da família, não havendo, portanto, distinção entre os gerados dentro do casamento e os gerados fora dele.

No entanto, o projeto moderno cristão procurava evitar os relacionamentos extraoficiais insistindo na imposição do matrimônio católico. Na maioria das vezes, os proprietários de escravos não aderiam a esse projeto, receosos de que aumentassem os gastos com os escravos. Em locais onde o matrimônio, sob as leis do deus cristão, foi imposto, os escravos sentiram literalmente na pele o preço de pensar diferente. Mesmo casando-se sob as ordens do proprietário, acabavam por viver com pessoas que haviam escolhido, incorrendo, segundo o Cristianismo, em adultério. Muitos então foram punidos.[46] Mas, ocorria das bodas cristãs serem vistas com bons olhos pelo escravo. Isso quando lhe servia para firmar alianças étnicas. Sweet (2007, p. 64-66) apresenta tabelas com estatísticas de casamentos de escravos africanos que revelam a tendência de "cristalizar alianças africanas do tipo étnico e nacional, perpetuando assim concepções partilhadas de parentesco, criação de crianças, entre outras".

Outra questão que convém mencionar, uma vez que, como Mignolo, estendemos colonialidade à sexualidade, são as relações entre escravos do mesmo sexo como forma de construir novas relações de parentesco. Uma vez que se percebe no contexto norte-mineiro, cada vez mais a presença de homossexuais nos terreiros afro-sertanejos, pensamos ser relevante a referência à sexualidade. Sweet (2007, p. 77) nos diz que,

> Enquanto que algumas estruturas de tipo familiar criadas pelos escravos africanos tinham um caracter corporativo e hierárquico, outras eram o reflexo de relações que hoje definiríamos como <homossexuais>. Face à situação de extremo isolamento social em que se encontravam, a procura de relações íntimas com outros homens era uma das formas utilizadas pelos escravos africanos para obter apoio emocional.

Não queremos com o aludido demonstrar que a homossexualidade entre escravos africanos no Brasil seja uma forma de desestruturação cultural ou social. Pretendemos apenas demonstrar, no que diz respeito aos africanos, a liminaridade

[45] Aquele que, segundo a lei e a moral da época, não era fruto de um casamento oficializado pela igreja.
[46] Sobre isso James Sweet aborda sistematicamente.

da existência humana diante do deslocamento e, consequentemente, descentramento pela escravidão, processos que rompem relações de parentesco e, consequentemente, induzem ao firmamento de novas relações. Processos que "quebraram" formas de organizar a vida, mas que eram, em certa medida, driblado pelos escravos.

Enquanto em sociedades da África Central, *jinbandaa,* homem de poder religioso que andava livremente travestido de mulher, feria os olhos dos padres e não causava entre os centro-africanos nenhum tipo de discriminação, no Brasil o escravo efeminado era submetido a castigos e prisão. Vista sob o ângulo da modernidade/colonialidade, a homofobia na atualidade é certamente expressão da colonialidade: *el lado oscuro* da heterossexualidade e seus desmandos. A título de esclarecimento, nos terreiros afro-sertanejos observa-se a acolhida aos homossexuais, contramão da homofobia. Entendem os afro-sertanejos a sexualidade enquanto dimensão da natureza humana, que deve ser vivida plenamente para felicidade do ser humano.

Também vale ressaltar as péssimas condições de vida e trato social por quais passava o escravo africano no Brasil, adulto ou criança. A fome infligida, a doença e a má nutrição eram causas de mortalidade lá e cá. Varíola, sarampo, disenteria, tuberculose, malária, tétano e parasitas constituíam a realidade do negro escravizado. A fome e a desnutrição eram companheiras. Na Bahia, a taxa de mortalidade no Engenho Sergipe chegava a 80% no século XVII, e no engenho Santana ainda era maior[47]. As péssimas condições comprometia a reprodução de escravos e, obrigados a "repor suas peças", os donos de terra requisitavam mais braços ao comércio escravagista.

O exposto, sem dúvida, clarifica a colonialidade de forma mais concreta, especialmente a colonialidade do poder e do ser. No entanto, pensamos que a abordagem que Sweet faz do impacto da escravatura nas crianças evidencia melhor, ou de forma mais cruel, a outra face da modernidade no Brasil colônia. Sweet (2007, p. 89-96) recorre ao antropólogo Gilberto Freyre para falar dos efeitos físicos e psicológicos da escravatura nas crianças. Fantoche e brinquedo nas mãos das crianças brancas, maltratada era a infância negra pelas brincadeiras infantis de seus pequenos senhores, que os faziam de cavalinhos selados com rédeas sugestivas do

[47] Acerca desses dados vide tabela 6 em SWEET, James H. Recriar África. *Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português* (1441-1770). Lisboa: Edições 70.

destino cativo. À luz de Mignolo (2014), podemos compreender que muito cedo, e através das brincadeiras de crianças, o pequeno escravo sentia o peso do racismo. No alvorecer da vida, certamente concluiu que condição de negro escravo era o pior destino que a vida lhe apresentava. Destino moderno da colonialidade.

As crianças afro-brasileiras não puderam experimentar o coletivo como seus pais em África. Condenadas ao trabalho, suas mães não podiam partilhá-las com seus pais e irmãos da forma matrilinear que acontecia no continente africano. Sua tradição cultural havia sido silenciada. Restavam-lhe fragmentos e estilhaços comandados pela colonialidade.

Estavam essas crianças, desde o ventre materno, condenadas à marginalidade, sem o apoio da família. Abortos, abandono do filho e até seu assassinato eram formas encontradas pelas mulheres africanas de livrar seus rebentos da vida escrava. Isso quando os pais não morriam pelos maus tratos, ficando a pobre criança a mercê de uma vida de sofrimento. O sobrevivente passa a fazer parte de uma realidade dura e amarga, estava sob o controle físico e psicológico dos seus donos. Assistia às humilhações e castigos dos próprios pais quando não era ela a própria vítima. Sweet (2007, p. 95)

> A transição da infância para a idade adulta era dolorosamente rápida para a maioria dos escravos, e a inocência da infância era corrompida pela morte, pela doença, pela fome, pela violação e pela tortura. Sabemos agora que episódios traumáticos ocorridos durante a infância podem levar a danos psicológicos irreversíveis, que persistem na idade adulta. Para muitas crianças escravas, a vida foi uma série de episódios traumáticos, marcados pelas piores formas de abuso infantil. Negar que algumas crianças sofreram danos psicológicos permanentes seria negar a própria humanidade. Infelizmente, a entrada na idade adulta não providenciou qualquer alívio para estes traumas. Todos os medos que haviam assombrado as crianças escravas continuaram a pairar sobre as suas vidas quando se tornaram adultos.

O exposto por Sweet (2007) explicita muito acerca do lado escuro da modernidade no Brasil, lado escuro que permanece atualmente no trato social através do preconceito, discriminação e intolerância religiosa. A colonialidade continua presente, pois enquanto *el lado oscuro* reina soberamente, até o erigir de pensamentos fronteiriços que a desnuda demonstrando, dessa forma, que não é absoluta e nem universal.

A colonialidade do ser foi melhor desvendada, ainda que não desvelada, por Frantz Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas(2008)*. Nessa obra, Fanon aponta

e analisa os processos psico-existenciais que amoldam a personalidade do negro martinicano, herdeiro de uma estrutura colonial que estabeleceu sua cor e raça enquanto inferiores. O intelectual martinicano traz a tona o racismo colonial, tonando-o público em 1952. Fanon exemplifica, através de exemplo das relações sociais travadas na Martinicia, o quanto a colonização moldou as sociedades coloniais a ponto de serem doentias. Sociedades divididas entre opressores e oprimidos que estabelecem uma relação interdependente e patológica: de um lado, o subjugador, que necessita do subjugado para validar sua superioridade, e de outro, o subjugado, que também necessita do seu subjugador para legitimar-se enquanto vítima à caça de reparação. A associação da raça ao trabalho, como visto no primeiro capítulo, estendeu-se à hierarquia e papéis sociais.

Considerando a reprodução da autonarrativa europeia via livros, sistemas e processos educacionais. Enfim, mediante o erigir de uma epistemologia colonial e colonizadora, é fato como nos direciona Fanon, a perceber que o racismo advindo do negro, explícito na sua tentativa de embranquecimento social, é fruto da colonialidade.

A sociedade colonial, tal qual se percebe na atualidade, explicitava via seus meios de comunicação as desvantagens de ser negro, reproduzindo, dessa forma, a colonialidade, o racismo. A busca do negro pela pele branca mediante ascensão social é comprovação do complexo de inferioridade apontado pelo autor no livro. O reconhecimento da própria inferioridade reforça o complexo de superioridade em que o branco encontra-se preso. Concordamos com Fanon (2008), a relação nos termos que se coloca, é realmente doentia.

No entanto, como evitar o racismo do próprio negro se, historicamente, com a modernidade, sua cor e raça foram associados ao degradável, ao pior? Como negar a uma criança que passou pelos flagelos da colonização a tentação de querer-se branco? Não há como não concordar com James Sweet (2007) quando esse afirma que negar danos psicológicos em uma criança escravizada é o mesmo que negar a humanidade. Mas, discordamos do autor quando o mesmo diz que “algumas crianças sofreram danos psicológicos permanentes”. A colonialidade permanece também no racismo atual, isso comprova que os danos dos maus tratos não afetaram apenas alguns, permanece na memória cultural.

Direcionando nossa atenção para a religiosidade, é sabido que, impedidos e proibidos de recorrer à sua religiosidade, escravos africanos apelaram ao

Catolicismo. A recorrência não pode ser encarada de forma ingênua, pois a conversão ocorria por conveniência tanto pelos comerciantes de escravos quanto pelos senhores e o próprio negro, que inicialmente nada podia fazer em terras estranhas. O que esperar de corpos cansados e exaustos?

Seria, também, ingenuidade reduzirmos o culto aos santos católicos pelos dos escravos africanos a uma mera estratégia. Compreender dessa forma o sincretismo africano-católico é desconhecer toda a história que envolveu o apresamento dos negros africanos. História que revela seu contato com o monoteísmo islâmico e cristão, bem como a hibridação cultural ainda em solo africano. Quando por ocasião da conquista, o Catolicismo com seus santos, procissões e ritos não era desconhecido do africano desembarcado no Brasil. É possível inferir que muitos conheciam as acomodações culturais-religiosas viabilizadas pelo encontro entre as tradições europeia e africana.

Partindo de tal pressuposto, vislumbramos que a presença do Catolicismo em solo africano em muito contribuiu para a adaptação no Brasil do cativo, que, ao manter contato com o Catolicismo popular dos colonos portugueses, com a cultura indígena e com irmãos africanos de etnias diversas, acentuou ainda mais nesta terra a hibridação “iniciada” no litoral de Angola.

O Catolicismo português, implantado pela empresa colonial no Brasil, espalhou pelas praças públicas, sepulturas, igrejas e casas, um misticismo mais afeito às imagens do que ao espiritual. Um misticismo povoado por cruzes, medalhas de santos, romarias, procissões, lendas e mitos. Sua influência fortaleceu o Catolicismo popular brasileiro, bem como conferiu certa autonomia à religiosidade popular.

O Catolicismo popular brasileiro era praticado pelos escravos, gentio e índios “domesticados”. Sua característica, expressa em oposições pressupõe que, no confronto, o híbrido se faz presente, na medida em que a religiosidade de origem não é preservada, pois ganha novos contornos com as re-significações. Desta forma, assimilações ocorreram, a exemplo da identificação entre santos católicos e divindades africanas.

No entanto, é importante frisar que esse processo não se deu de forma brusca, como nos diz Sweet (2007, p. 21) “no Brasil dos séculos XVII e XVIII, as religiões africanas não eram sincréticas ou crioulas, mas sim sistemas de pensamento independentes, praticamente em paralelo com o Catolicismo”. Ou seja,

o sincretismo ocorreu em muitas fases. Berkenbrock (2007, p. 133) esclarece que os escravos africanos conheciam as tradições cristã/católica[48] e africana e as viam separadamente. Já seus filhos, os africanos brasileiros que não haviam conhecido as duas tradições separadas, tendem a fazer identificações entre as duas, de modo que, para as próximas gerações as fronteiras tornaram-se difusas. O entremeio, o entrelugar, o híbrido se faz cada vez mais uma realidade presente, bem como popular, a exemplo do Catolicismo praticado pelo povo.

O legado português, místico, contribuiu e muito para que dinâmicas híbridas e sincréticas ocorressem. De olho nas religiões afro-brasileiras, veremos o quanto estas religiões possuem elementos deste Catolicismo, herdando também dele a "natural" predisposição ao sincretismo, assim como a marginalidade social.

Projeto moderno, essa religião, em sua implementação no Brasil, revela a outra face da modernidade. A matriz colonial do poder é expressa na oposição aos saberes indígenas, africanos e mestiços, bem como na sua subalternização. E, diante de produções religiosas indígenas como as santidades, a matriz colonial do poder expressava-se na violenta repressão assim como no aniquilamento das práticas de magia dos negros.

No entanto, como visto em Mignolo, na barra M/C, a diferença colonial anuncia o entremeio onde tudo acontece pelo imprevisível, onde o fluxo entre elementos simbólicos diferentes concede novas formas culturais, ainda que não definitivas. O termo Catolicismo negro pode soar estranho, talvez a estranheza seja mais pelo desconforto provocado por um racismo inconsciente, do que a predisposição em aceitar que o negro escravo, em sua "experiência religiosa" no Catolicismo, impregnou-o no espaço da diferença colonial com o seu modo de ver o mundo e a realidade. O ambiente da escravidão identificava-se com o ambiente católico. Os negros eram tornados cristãos pelo batismo obrigatório, assim que desembarcavam de navios (que traziam nomes de santos).

Esse sacramento substituía o nome africano por um nome cristão. Entretanto, nascer na religião cristã, no erigir da modernidade, não amenizava as péssimas e desumanas condições de trabalho. "Tornar-se cristão" não significava ser tratado como irmão pelo branco.

[48] O autor menciona apenas cristão.

À medida que a colonização se efetivava, a vida na colônia deixava de ser rural e, gradativamente as cidades cresciam em função dos ciclos econômicos (açúcar, gado, fumo e ouro). A vida nelas, movimentada, abrigava em suas ruas negros escravos, alforriados, “negros de ganho”, brancos comerciantes, prestadores de serviço e mestiços. Assim se constituía a população urbana colonial, projeto de uma mistura a ser consolidada nos séculos posteriores.

Nas cidades, a vida dos negros era mais “livre” e, desta forma, suas manifestações culturais, como o batuque e a capoeira, integravam toda a gente. Como nos coloca Vagner Gonçalves da Silva (2005, p.37),

> a cidade com seu estilo de vida facilitava os contatos entre classes, era preciso que a Igreja controlasse essa aproximação, mantendo os grupos subordinados nessa condição tanto no interior das instituições religiosas católicas como na sociedade fora delas .

Além de frequentarem eventos religiosos em espaços reservados a eles, longe do lugar privilegiado dos brancos, negros e mestiços tinham a “prerrogativa” das irmandades. A criação dessas, que tinham como objetivo garantir o Catolicismo entre os negros e evitar as acomodações sincréticas que “feriam” a doutrina católica, era, na verdade, uma sofisticada ferramenta de controle social religioso, a que o aparelho colonizador recorrer diante do crescimento da população negra e mestiça.

No entanto, mesmo com os mecanismos de controle que separavam negros e brancos em missas, procissões e festas religiosas, espaços da diferença colonial, o negro impregnou-os de marcas africanas, como a alegria em contraste com a sobriedade europeia, o ritmo acelerado da música, a dança com meneios sensuais e bruscos e, os instrumentos de percussão. Na diferença colonial, teatralizações, expressões da colonialidade, enriqueciam bagagens culturais europeias e reproduziam a matriz colonial do poder, inserindo no imaginário colonial a “barbaridade” e a “maldade” da cor negra através dos personagens associados ao mal. A congada é um exemplo de como a colonialidade, o racismo, foi inserido no imaginário da colônia[49]. Mas a influência negra no Catolicismo levou à proibição de celebrações como ao Congado e a Folia de Reis.

As irmandades negras atuavam de forma a controlar os abusos do africano brasileiro (dança sensual e o barulho das batucadas), organizando os eventos

[49] Com as simulações da expulsão dos mouros muçulmanos pelos cristãos.

religiosos em que deveria participar cuidando para que não tomasse figurações distanciadas do permitido pela Igreja, e construíram igrejas próprias. A separação entre brancos e negros não se restringia ao mundo material, deixando claro que tal separação estava de acordo com o próprio Deus cristão. Mas, apesar do controle à religiosidade negra, o processo sincrético era forte o bastante para que ladainhas católicas se misturassem aos ritos africanos, e santos tivessem a pele impregnada da cor africana.

Nos encontros culturais por ocasião da colonização, portanto, ou melhor, na diferença colonial, signos e símbolos emergem em movimentos de ambivalência e ambiguidade. No caos, o velho produz novas formas e contornos que, em fluxo constante, ao velho se juntam, aguçando mais a criatividade que origina novos "novo". O espaço cultural da hibridez nega qualquer tentativa de absolutização, procura fugir aos padrões que procuram convencionar a vida. Por mais que o institucional padronize, enquadre e induza o imaginário, o espaço híbrido, o interstício denuncia que o entrelugar é potencialmente criativo, porquanto liminar e fronteiriço.

Desta forma, não se pode desconsiderar que na diferença colonial surjam novas formas de pensar, de conhecer e de ser. Novas práticas denunciantes da não absolutização da colonialidade. É na diferença colonial que histórias locais encontram-se, interpenetram-se. Histórias locais que se percebem enquanto portadoras e implementadoras de projetos universais, globais, e histórias globais que recebem tais projetos. O "global" e o local encontram-se, reverberando o espaço da diferença colonial, local, imaginário ou físico, fértil para novas criações. Mesmo que o projeto global seja o mesmo, as histórias locais que o recebem lhe concedem contornos que o tornam diferente. A diversidade se faz ver e ofende olhares lineares e universais.

À luz da perspectiva descolonial, especialmente o coletivo Modernidade/Colonialidade, pode-se afirmar que a origem e formação do universo social/religioso do Brasil colonial esteve intimamente ligada e, associada à inauguração da modernidade. As terras brasileiras inserem-se no contexto moderno de forma incontestável, de forma tal que a sociedade, a ser formada ao longo da colonização, esteve em certa medida sob a égide da modernidade/colonialidade.

No entanto, à luz de Mignolo (2003), os universos social e religioso são formados no espaço da diferença colonial. Histórias locais (europeias) e projetos

globais (expansão europeia e Cristianismo) encontram-se com histórias locais (ameríndias e africanas/novas identidades modernas), dando forma a esses universos de modo que criam-se novas histórias locais e multividências culturais, a exemplo da Umbanda e do Candomblé Angola.

Considerado isso, podemos afirmar a existência no litoral africano de uma dimensão cultural predisposta a hibridação. Nossa perspectiva cultural considera que o negro escravizado e transportado para o Brasil era uma subjetividade em crise existencial que, consciente ou inconscientemente, predispunha-se a interpenetrar com o subjugador. Com efeito, tal predisposição não ocorria em mão única, subjugador e subjugado interpenetraram-se, atendendo à necessidade natural da comunicação e busca de referenciais.

Uma vez no Brasil, a hibridação cultural tornou-se mais intensa, em função da existência de um campo religioso colonial marcado pelo sincretismo e hibridações étnicas causadas pelos encontros entre índios, brancos e mestiços. No entanto, não é devido ignorar que o auto relato europeu permeou as novas relações internacionais, sendo a liga de suas hibridações culturais. A modernidade foi o tom imposto pelo europeu às novas relações, bem como sua cor étnica.

As religiões de matriz africana no Brasil são campos simbólicos pós-modernos, se considerado o sincretismo em litoral africano no percurso do meio, e em solo brasileiro durante a colonização e pós-colonização. Sincretismo “temperado” pela diferença colonial.

Erigidas na diferença colonial, as religiões afro-brasileiras são religiões de fronteira. Carregam a colonialidade – isso é perceptível na moral católica presente na Umbanda ou na exigência de assistir a uma celebração católica para cumprimento de um rito candomblecista –, mas também a potencialidade de a ela se contrapor. Dizer que religiões historicamente marginalizadas, associadas às raças e vistas como inferiores, possuem potencial crítico, certamente causa surpresa às mentes viciadas pelo ocidentalismo. Mignolo (2014, p. 20) nos diz que “*la universalidad del pensamiento occidental com sus bases em el griego y el latín devaluó otras maneras de pensar y aproprio (derecha, centro e izquierda) de la universalidade del pensamiento assumiendo,* como Descartes, *que el pensar se encuentra más allá del cuerpo y de las historias locales”.* A questão é que há histórias locais que recorrem a conhecimentos considerados como não reflexivos, a

exemplo da magia nas religiões afro-brasileiras. Conhecimentos como esses foram ocultados por serem vistos fora da lógica da epistemologia ocidental.

Vagner Gonçalves da Silva (2005, p.35), sobre a magia enquanto base das religiões africanas informa que “o sacerdote, ao manipular objetos como pedras, ervas, amuletos, etc., e fazer sacrifícios de animais, rezas e invocações secretas, acredita poder entrar em contato com os deuses, conhecer o futuro, curar doenças, melhorar a sorte e transformar o destino das pessoas”. O legado indígena também reforça a presença da magia nessas religiões. Apesar do termo não se incluir no vocabulário indígena, a crença nas forças da natureza e na presença de espíritos é uma realidade inegável.

A recorrência à magia, como sugere Bastide (2001), foi uma “arma” ao negro ressentido com a vida escrava. No Brasil Colonial, foi reprimida pela Igreja, que a via como diabólica. Entretanto, nem mesmo a ação do Santo Ofício, que perseguiu , castigou e condenou possíveis feiticeiros, impediu seu alastramento. Sua afirmação nos leva a pensar que, muito possivelmente, o fato dessa prática ter se inserido como elemento cultural na colônia contribuiu para sua reprodução como prática comum nas gerações posteriores, inclusive contribuindo para a imagem negativa de divindades no Candomblé como Exu.

Nas religiões afro-brasileiras, a figura central ligada à magia é o Exu. Trindade e Coelho (2006, p. 23) ao tratar da concepção que o africano possui do universo, nos diz que esse

> é concebido como um complexo de forças que se defrontam, se opondo ou se neutralizando. O equilíbrio atingido na configuração dos sistemas não implica em harmonia estática e estruturada, mas é sempre um equilíbrio instável dirigido por princípios dinâmicos e estruturantes. O princípio dinâmico da existência cósmica e humana é simbolizado nas religiões irouba e fon, pela divindade Exu. Exu é um princípio. Pertence e participa de todos os domínios da existência cósmica humana.

Sobre o Exu no sertão norte-mineiro Prates (2010, p.122) afirma:

> Não somente os seres humanos possuem um Exu particular, como um anjo da guarda, mas todos os seres que habitam o universo: um grão de areia, um pé de manga, uma pedra, uma fruta, a corrente sanguínea, o vento, a lua, as estrelas, o sol o mar, o ser humano, as flores, as sementes, os pássaros, os animais, a terra, o ar, o fogo, a água. Se o ser que compõe o universo não possui um Exu, este ser não pode existir.

Considerando as “naturezas”[50] dadas a Exu, compreende-se seu papel na magia. Se ele é movimento e princípio dinâmico, se está presente em tudo o que existe, então é mágico, ou seja, é veículo na magia. Considerando que o negro recorria à magia para se defender da violência do senhor, pode-se tomar a magia enquanto um meio ou um conhecimento para resistir às penúrias da escravidão. E, na atualidade, às agruras impostas pela colonialidade. É o que acreditamos existir no entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola, tambores do sertão que, nesse fenômeno, demonstram que a colonialidade não é absoluta e que ações descoloniais são possíveis.

Sobre a possibilidade de ações e práticas descoloniais, vejamos o que Mignolo nos coloca acerca da existência de pensamentos fronteiriços, descoloniais. Para Mignolo (2014, p.20), as formas de pensamento desenvolvidas, a partir do século XV não tiveram outra opção senão a de colocarem-se em confrontação com o pensamento hegemônico, construindo fronteiras, entrelugares, interstícios. Completa Mignolo que *“de dicha tensión em la frontera surge la epistemologia fronteriza y la opción descolonial, que son las bases com las cuales se organiza lo que pienso y como lo pienso”.*

Pensamos que uma epistemologia fronteiriça não deve estar comprometida com as impostas formas de pensar ocidentais. Fugindo dessas, o que vale para quem está na fronteira são os mecanismos de descolonizar, ou que supõem o descolonial, a exemplo do entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no sertão norte-mineiro. A presença da entidade Exu nesse entreliçamento é de extrema relevância para apercebermo-nos desse entreliçamento.

A perspectiva descolonial nos afiança nessa afirmação. Como dito, não se pode reduzir as formas de pensar ao que se enquadra dentro do pensamento e da filosofia ocidental. Essas são genuinamente ocidentais, europeias. E é claro que à luz do ocidentalismo toda e qualquer maneira de produzir conhecimento que não seja ocidental não é válida.

Mas, destituindo o pensamento e a ação humana do jugo moderno-ocidental, conseguimos vislumbrar formas de conhecimento como as religiões. O que significa incluir religiões marginalizadas, como a Umbanda, o Candomblé Angola e suas

[50] Veremos de forma mais detida sobre Exu nos próximos capítulos.

entidades, Caboclo e Exu. Entidades híbridas e mestiças em sua origem étnica e simbólica.

Visto as raízes étnicas das religiões afro-brasileiras e conscientes de que corpos e culturas em fronteiras são híbridos, portanto, predispostos a acomodações via processos interculturais, no próximo capítulo traremos as religiões afro-brasileiras, Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola, contextualizando-as no sertão norte-mineiro, percebendo suas trajetórias em direção à constituição de um universo afro-sertanejo. Universo que, em função de sua história é predisposto à processos interculturais, o que nos revela serem essas tradições predispostas a críticas no espaço da diferença colonial.

CAPÍTULO III
TAMBORES DO SERTÃO: FORMAÇÃO E INTERCULTURALIDADE NO UNIVERSO AFRO-SERTANEJO

Ê mundo grande...
Ê terra alheia...
Ê tão depressa que eu ando...
Ê devagar é que eu chego...iê
Mundo grande, terra alheia.
Deus quando fez mundo grande...,
Desceu terra alheia...
Deus fez eu, Tupiaçu
Gemer dentro da aldeia
Ê iêê mundo grande terra alheia.
Caminhei sessenta léguas.
Ccaminhei sessenta dias.
É que eu andei sessenta léguas.
que é pra chegar donde eu queria.
Eu batí na pedra.
A pedra balanceou
É que o mundo andava torto
e a caboclada endireitô
E ajoelha caboclo de fé
e ajoelha pra ser coroado
e ajoelha caboclo de fé
e ajoelha no tronco da jurema
E alevanta caboclo de fé
e alevanta pra ser coroado.

(Caboclo Tupiaçu, catiço de Ingurussema.
Roça Congo Matamba)

Uma vez visto nossa âncora teórica, bem como sua articulação às raízes das tradições afro-brasileiras, o presente capítulo se acerca, de fato, às tradições religiosas do nosso objeto de estudo: os tambores do sertão. Especificamente, a Umbanda/Quimbanda e o Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais, sertão norte-mineiro. Com vistas a tratar do entreliçamento entre essas treliças sertanejas, entreliçamento que tomamos como diálogo intercultural ou interculturalidade, postura encontrada em universos dado a hibridez, estaremos apresentando as duas tradições no contexto sertanejo considerando sua história e aspectos relevantes ao entreliçamento em questão.

Inspirados em Guimarães Rosa (2001), este que tão bem retratou o sertão, o capítulo está norteado pelo sertanejo, ou seja, pelo guia natural e mais recomendável para o conhecimento das paragens do ser-tão. Espaço cada vez mais tomado pelos estrangeiros.

Desta forma, a fala da sertaneja Valdeci Gonçalves Pereira Andrade nos conduzirá, a exemplo do tropeiro-guia das antigas tropas sertanejas que conhecedor do sertão introduzia em suas terras vendeiros e viajantes. A palavra dessa umbandista e candomblecista nos abrirá portas ao universo religioso afro-sertanejo e ao seu entreliçamento, realidade palpável, concreta e verdadeira.

Enquanto espaço místico o sertão descortina-se a partir do próprio sertanejo que desenha a realidade tendo como referência sua existência religiosa. Apesar de tomarmos a tradição oral e seus textos enquanto guardiões da memória, pois preservam saberes e conhecimentos, a oralidade não será nosso único recurso metodológico nesse capítulo, pois articulada a outros estudos e à observação é capaz de tecer um universo onde o segredo apesar de ser uma máxima, não impede o conhecimento.

Desta forma, *Umbanda Sertaneja (2011*) nos apresentará o sertão norte-mineiro, bem como a umbanda nele existente. Nessa obra, procuramos construir a história dessa religião e apontamos a existência em um mesmo terreiro sertanejo de um *continuum* religioso: a coexistência da Umbanda, Quimbanda e Candomblé Angola. Para abordar o Candomblé no Norte de Minas Gerais cruzamos dados empíricos recolhidos no campo articulando-os aos testemunhos de seus atores ao estudo que o historiador Leonardo Campos (2003) empreendeu sobre essa tradição religiosa no sertão norte-mineiro. Estudo que entende que a origem desse Candomblé é a “nação” nagô-vodum.

As duas obras apontam para a aproximação entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no início de sua formação no sertão. Aproximação que desembocou em uma coexistência das duas tradições religiosas em um mesmo terreiro. Em *Umbanda Sertaneja* presumimos ser tal coexistência, a aurora de uma nova religião.

No entanto, na atualidade, a partir das práticas de seus sacerdotes, entendemos essa aproximação também enquanto enteliçamento, um fenômeno intercultural que aponta para a descolonialidade[51]. Entreliçar é estabelecer uma relação cultural dialógica. É diálogo intercultural tanto na dimensão ritualística quanto social. Desta forma, o entreliçamento entre as treliças religiosas Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola ocorre tanto na dimensão ritualística quanto na dimensão social-política. Essa última explícita na "I Caminhada Contra a Intolerância Religiosa" realizada pelos afro-sertanejos, ou seja, umbandistas e angoleiros. Com esse evento, finalizamos o capítulo abordando-o enquanto fenômeno intercultural ou entreliçamento público.

3.1 Sertão norte-mineiro, espaço da diferença colonial

Agreste, distante do litoral, afastado de centros urbanos e não cultivado, que possuiria certo barbarismo, esse é o sertão apresentado, tendo como referência o litoral, visto como civilização. Referências da modernidade e sua sombra, *civilização e barbarismos, evolução e atraso, superior e inferior* são categorias norteadoras de falas da história, das ciências sociais, da literatura e da economia que encobriram o interdito, o silenciado e o subalternizado no sertão cristalizando assim discursos eurocêntricos.

Dito isso, é de se crer realmente na necessidade de redimensionar o sertão. Sua história e formação social apontam ser uma região historicamente marginalizada. Redimensioná-lo nos exige não tirar os olhos da fronteira, melhor, dela não se retirar. A fronteira enquanto entrelugar, interstício, espaço criado na diferença colonial entre modernidade e colonialidade propicia o erigir de leituras e

[51] O que não descarta a possibilidade de se estar perfilando no sertão uma nova religião, a afro-sertaneja. No entanto, nosso foco é o diálogo intercultural.

práticas críticas e estimuladoras da descolonialidade, próprias de dinâmicas interculturais.

Físico e metafísico, o sertão – à luz da perspectiva descolonial - sugere ser além do que dizem as contraposições, pois é espaço aberto nas fissuras da modernidade por histórias locais construídas em relações sociais, políticas, econômicas e culturais e, como tal, *locus* de enunciação através de seus sistemas simbólicos a exemplo das religiões. Nesse texto, as tradições modernas Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola.

De olho na diferença colonial e vendo nessa condição as mais variadas possibilidades de desenvolvimento de ações e práticas descoloniais, o sertão será aqui discorrido nessa perspectiva sem perder de vista a proposta de Mignolo (2014): *entender el passado y hablar el presente.* O sertão norte das Minas Gerais, *locus* de nossa investigação é parte dos chamados “sertões das Minas”, em Umbanda Sertaneja (2011, p.26) apresentamos – o da seguinte forma:

> estende-se por todo o norte do estado de Minas Gerais. É banhado pelos rios São Francisco, Jequitaí, Verde Grande, Gorutuba, Jequitinhonha, Rio Pardo e Rio das Velhas. Situa-se próximo à Bahia e com este Estado estabelece fronteira. Pertence a região Sudeste, mas possui características semelhantes ao nordeste brasileiro, é portanto, uma área de transição. Sua vegetação nativa é composta pelo cerrado e pela caatinga - esta última predominante na região nordeste - o clima é tropical e semi-árido com índice pluviométrico anual de 600/650 milímetros, o que explica o período de seca com duração entre 4 a 8 meses. No que se refere ao relevo, grande parte deste pertence à Depressão Sertaneja do São Francisco que se estende até o norte do litoral nordestino.

Sua cidade pólo é Montes Claros. No período colonial, essa cidade integrava a Comarca de São Francisco juntamente com outras, como Januária e Pirapora e, do ponto de vista histórico se constitui, em função da sua localização geográfica, em um entroncamento entre diversas regiões, confluências de caminhos por onde circulavam tropeiros e suas mercadorias. Essa cidade acabou por, no desenrolar da história do sertão norte-mineiro, constituir-se um centro do poder político e econômico. Condição que a caracteriza ainda no tempo presente.

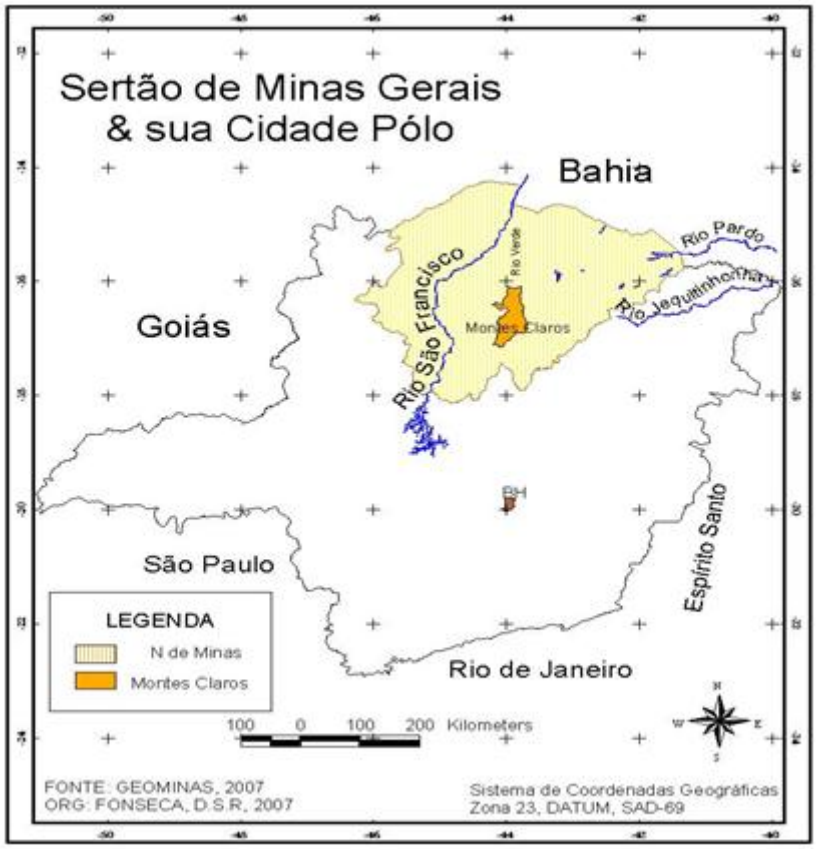


Figura 5: Sertão de Minas Gerais e sua cidade Pólo.
Fonte: FONSECA, D. S. R, 2007. *(Umbanda Sertaneja)*

O universo cultural norte-mineiro, vislumbrado nesse texto como universo cultural sertanejo foi construído por relações sociais que o constituíram enquanto universo cultural de fronteira, dado a processos interculturais com uma sociedade de fronteira resultante da junção cultural de vários povos e da liberdade marcada pela violência e pela solidariedade. Imagem essa em conformidade com regiões onde em sua história o aparato governamental, por longo tempo, construiu-se sem vistas a um controle severo e ordenado. Não afirmamos ser o sertão norte-mineiro o espaço destituído do poder público. Apenas chamamos a atenção para a característica da colonização portuguesa de ter rédeas curtas para regiões que atendiam seu mercado internacional e, rédeas frouxas para aquelas que não oferecessem de imediato, produtos que atendessem ao mercado. A região sertaneja no Norte de Minas Gerais experimentou em sua história as duas rédeas, sendo que a última contribuiu na constituição de uma sociedade de liberdade, tipicamente sertaneja.

Enfim, duas questões são importantes nesse texto enquanto deflagradores de um universo cultural sertanejo: as relações sociais em meio a uma diversidade

étnica de sua composição que podem dar forma a processos interculturais e, as relações de poder. A perspectiva descolonial, certamente, coloca luz na vislumbração da formação desse universo, à medida que denuncia ser o mundo cultural sertanejo, passível de leituras que consideram sua história articulando-a a modernidade e suas hierarquias e, consequentemente, às diferença estabelecidas por elas.

Desta forma, retira o véu da face sertaneja oculta pelos projetos globais na região. Tal articulação é denunciante de serem colonialidade e diferença colonial conceitos descortinadores de uma subversiva história do sertão norte-mineiro ao mesmo tempo em que, descortinam visões críticas acerca da região.

O povoamento do sertão norte-mineiro está associado ao processo de interiorização pela pecuária extensiva ao longo do rio São Francisco e as bandeiras baianas e paulistas. Antes da entrada das bandeiras no sertão, indígenas ocupavam a região sobrevivendo da caça, pesca e extrativismo. Assistiram à desagregação dessa estrutura à medida que os caminhos das bandeiras transformaram-se em descaminhos culturais. Sobre a relevância das expedições no processo de povoar o Norte de Minas Gerais em *Umbanda Sertaneja* (2011, p. 28-29) escrevemos:

> A importância das expedições na história do norte de Minas é incontestável. As comitivas expedicionárias do século XVII não apenas expulsaram os indesejáveis, mas na medida em que se embrenharam sertão adentro deixaram como saldo a demarcação de caminhos a partir do litoral facilitando a interiorização pela região de outras expedições e com estas o estabelecimento na região das primeiras famílias. Anastasia (1983, p. 32) afirma que, bandeirantes paulistas descobriram um caminho entre as Vilas de São Paulo e o Rio São Francisco e o denominaram de Caminho Geral do Sertão, pelo qual entraram sertão adentro, conquistando índios tapuias e alcançando Bahia, Pernambuco e Maranhão. O trânsito por esse caminho tornou-se tão frequente que muitos bandeirantes o usaram para transportar suas famílias e se estabelecerem às margens do rio dando início ao povoamento “branco”. Outro fator responsável pelo traçado das linhas do povoamento foi a presença do gado baiano, que tornou o norte de Minas conhecido como os Currais da Bahia. O gado, à medida que se interiorizava, demarcava caminhos e guiava o homem mata adentro, Torres (1944) afirma que simultaneamente às entradas dos paulistas, fazendeiros baianos empurraram seus gados pelo rio São Francisco e como consequência um caminho foi traçado ligando o litoral baiano às Minas.

No século XVII, sugere Vasconcelos (1974, p.16), os índios da região possuíam familiaridade com os padres da comitiva e falavam a mesma língua dos índios que a integravam. Mesmo parecendo hospitaleiros e amigos, já usando ferramentas dos “brancos” como anzóis de ferro ou pronunciando em português o

nome do rio[52], podiam espalhar o terror ou mesmo empreenderem fuga ao menor sinal do que entendiam como conquista. Em carta datada de 24 de Junho de 1555, um dos integrantes da primeira expedição[53] a penetrar os sertões das Gerais, Padre João Navarro escreveu à Provincial dos Jesuítas: “fomos até a um rio mui caudal por nome Pará, que, segundo os índios informaram, é o rio de S. Francisco” [54]. Expedição como a de Spinoza Navarro em 1553, a do bandeirante Matias Cardoso em 1690 e outras no século XVII contribuíram para que, progressivamente, a região fosse habitada pelos “brancos”.

A hierarquia étnico-racial da matriz colonial do poder se faz ver no sertão norte-mineiro ainda no início da modernidade. A instalação de “brancos” às margens do São Francisco se deu a partir da dizimação de índios e, progressiva desagregação de sua estrutura. Os que ficavam interpenetravam-se culturalmente a ponto de utilizar instrumentos dos “brancos” e termos da língua portuguesa. À luz de Darcy Ribeiro (2007, p.197), entendemos que a maioria dos bandeirantes desbravadores dos sertões brasileiros seria na verdade mamelucos, tipo humano filho de europeu com índia, identificado com o pai, mas falando a língua da mãe e mais herdeiro da cultura indígena que da europeia.

A narrativa europeia de modernidade e sua face oculta se realizam na pessoa e atividades do desbravador mestiço, nem branco e nem índio, com vistas a romper seus laços com os habitantes da terra, mas recorrendo à herança desses para sobrevivência em áreas interioranas e sertanejas. O fato de ser mestiço foi essencial para o mameluco ser sujeito eficaz na dizimação de grande parcela da população indígena brasileira, nesse caso a sertaneja, diante da resistência indígena em se desligar da estrutura social igualitária, pré-moderna.

Mas a história oculta que o legado indígena traduzido em saberes auxiliou o mestiço a transitar com liberdade e segurança pelas áreas sertanejas. As hierarquias epistêmica e étnico-racial são percebidas na apresentação do desbravador como branco e cristão e não como mestiço, uma confluência híbrida de saberes branco e indígenas, e como tal, dotados de mais liberdade. No entanto, as relações hierárquicas da matriz colonial do poder, ocultam que tal liberdade denuncia a vocação do sertão: a interculturalidade.

---

[52] O autor alude ao Rio São Francisco.
[53] Expedição de Spinoza Navarro.
[54] Rio que banha o sertão norte-mineiro tornando-o também conhecido como sertão do São Francisco.

Liberdade que historicamente concedeu ao sertão *ser-tão* livre. Em *Umbanda Sertaneja* afirmamos o seguinte: (2011 p.31-32)

> Não é desconhecido da historiografia brasileira, que economicamente, a colonização de nosso país iniciou-se pelo litoral, onde a vigilância da coroa portuguesa era intensa devido aos seus interesses econômicos. Regiões que, aos olhos da Coroa não ofereciam lucro imediato, eram ignoradas, e em função deste descaso, a partir dos seus próprios recursos naturais, procuraram se auto-sustentar. Foi o que aconteceu com o Norte de Minas Gerais. Mesmo sem o incentivo estatal, numerosos paulistas fundaram grandes fazendas de gado no Vale do Rio São Francisco e enriqueceram beneficiados por dois fatores:
> - às margens do rio foram abertas no século XVI rotas terrestres. Mais tarde vias de acesso entre São Paulo e o interior e que se tornou um dos três caminhos que permitiam o trânsito para a área mineradora;
> - localização estratégica da região que, geograficamente, se tornou centro de intercâmbio entre a área mineradora e o nordeste e centro-oeste brasileiro.
> Estas condições permitiram ao sertão norte-mineiro, de acordo com Anastasia (1983, p.37), "[...] intermediar o fluxo de mercadorias, que envolveram tanto o setor minerador da própria capitania, quanto Bahia, Maranhão, Goiás e Mato Grosso e, ainda, montar seus núcleos próprios de produção". Progressivamente, a região se consolidou como forte fornecedora das regiões mineradoras, dando sustentação a esta atividade na Capitania, principalmente Vila Rica, Diamantina e Sabará, e comerciando com as minas de Goiás, com o fornecimento de gêneros alimentícios (carne, mandioca, arroz e açúcar), couro e algodão. As relações comerciais com as minas estimularam a produção e propiciou a acumulação interna de capital.

A conjugação mineração-agropecuária enquanto iniciativa particular foi uma necessidade de sobrevivência em uma terra vista como inóspita pelo poder público e dessa forma, relegada à marginalidade do poder, pois estava longe de lhe trazer riquezas. O retorno material da terra conquistada na aurora da modernidade foi um dos requisitos para o erguimento do padrão mundial de poder. Dessa forma, compreendemos que a imagem do sertão a olhos ingênuos não seduz: o clima quente e seco e, o cerrado se contrapõe às imagens do litoral e da natureza europeia.

A hierarquia estética, sinal da colonialidade tem acompanhado a região e em certas épocas lhe servido politicamente[55]. A auto narrativa, presa a ideais hierárquicos da colonialidade, certamente cegou os olhos do branco colonizador que não percebeu na estética da região riquezas como a sua natureza. A hierarquia ecológica foi um dos fatores que definiram o desinteresse pelo sertão, hierarquia que

[55] Na década de 60 o sertão, por se assemelhar em clima, fauna e flora ao nordeste brasileiro foi incluído na área da SUDENE recendo, em função disso, incentivo financeiro do poder público.

esconde sua principal riqueza: o sertanejo aguerrido, trabalhador, forte, destemido e solidário. Nada temente à lei de Deus e às leis dos homens, mas que na sua solidariedade e vontade de sobreviver cria suas próprias regras, esse é o sertanejo que Guimarães Rosa (2001, p.19) tão bem apresentou a partir das falas de Riobaldo: “o senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo quando vier, que venha armado!

Sem o rigor tributário, o excedente no Sertão norte-mineiro viabilizou o desenvolvimento de áreas de domínio particulares onde a ordem que se estabeleceu foi a privada. Ao desenvolverem práticas econômicas, em certa medida autossuficientes e independentes do aparelho colonizador, os donos de terras sertanejos, de acordo com Carla Anastasia (2005, p.69) subvertendo a hierarquia epistêmica, alcançaram uma riqueza que lhes “permitiu a consolidação de territórios de mando dos potentados” limitando, dessa forma, a inserção do poder público na vida sertaneja marcada pela violência e solidariedade “derivados da baixa institucionalização política da área”.

À primeira vista, parece que o sertão norte das Minas Gerais não havia experimentado a modernidade e seus desdobramentos. No entanto, a matriz colonial de poder nessa terra se fez presente mediante o ideal eurocêntrico de estabelecer hierarquias, aspectos da colonialidade. Mas, modernidade e colonialidade enquanto constitutivas uma da outra criaram no sertão norte-mineiro espaços da diferença colonial.

Diante de um poder privado, o Estado português reagiu aplicando a taxa de capitação ao sertão agropastoril do São Francisco de olho no desmantelamento do poder privado. Em relação a essa medida, Melo e Souza (1991, p.86) indaga:

> Como introjetar o poder e as normas nas lonjuras do sertão? Como enquadrar os potentados, contornar o desejo de mando das Câmaras Municipais, ordenar a população heterogênea composta de várias gamas de mestiços, conter a violência sempre represada do contingente escravo?

Ou seja, como controlar uma região moldada culturalmente no espaço da diferença colonial? A resposta sertaneja à ação estatal foi a Sedição de São Romão em 1736. Esta revolta não pode ser vista como apenas como uma tentativa de manutenção da ordem privada e de retenção da produção excedente, desobediência à ordem hierárquica. A sedição de São Romão é a máxima expressão da diferença

colonial em um sertão acostumado à liberdade. É a "/" que separa modernidade e colonialidade, a barra entre a implementação de projetos globais por histórias locais europeias e seu recebimento pelas histórias locais sertanejas.

Segundo Anastasia (1983, p.84),

> Em 1736, eclodiu no sertão do São Francisco uma série de motins contra a cobrança da taxa de capitação, sistema de cobrança do quinto que consistia em um imposto per capita, isto é no pagamento anual de uma quantia fixa, calculada em oitavas de ouro, sobre cada escravo empregado nas diversas atividades econômicas da capitania. Os moradores do sertão que não haviam, até então sido tributados, a exceção do dízimo da Ordem de Cristo, levantaram-se contra a cobrança do novo imposto [...]
> [...] Esses motins foram, no início, liderados pelos grandes potentados do sertão, que não conseguiram ao longo do processo, controlar as camadas mais baixas da população, também participantes do movimento. Os motins no sertão explicitam a existência dessas zonas de non-droit, onde a exacerbação da violência era regra.

A sedição foi reprimida violentamente e o sertão instaurado enquanto zona proibida. A medida não surtiu resultados pontuou Anastasia (2005, p.36), pois a coroa acabou por estimular a presença de aventureiros, contrabandistas, fugitivos da justiça e negros quilombolas[56] engordando, dessa forma, as fileiras do mandonismo bandoleiro. Após essa revolta a região sertaneja consolida-se na ambivalência: violência e solidariedade. Em função do isolamento o sertanejo, frente ao desinteresse estatal, usa de sua autonomia e passa a estabelecer intensas relações comerciais com Goiás e Nordeste fortalecendo laços de compadrio e solidariedade, bem como fazendo valer normas particulares com o fim de moralizar a vivência sertaneja. No século XIX, a decadência da região mineira mineradora encaminhou para o sertão norte-mineiro um contingente populacional de grande proporção. Os novos habitantes se integram à dinâmica econômica e social do sertão que passa a explorar efetivamente seus próprios recursos naturais[57].

O isolamento tem suscitado o interesse de estudiosos no que se refere às consequências políticas, econômicas e sociais. As últimas, ao nosso olhar de extrema relevância para um possível entendimento do que seja um *universo cultural norte-mineiro* que para o historiador norte-mineiro Alysson Luiz Freitas de Jesus (2011, p.18) baseia-se em "relações das mais diversas, em meio a conflitos,

[56] O mais conhecido agrupamento de "negros quilombados" no sertão norte-mineiro é Brejo dos Crioulos.
[57] Pecuária e mineração de diamantes.

negociações, violência e solidariedade" e segundo o antropólogo norte-mineiro João Batista de Almeida Costa (2003, p. 295),

> o chamado isolamento do sertão sanfranciscano torna propício a consolidação de uma sociedade distintamente hierarquizada, possibilitando a instauração de dinâmicas sociais específicas pela ausência da administração colonial, que aí se faz presente apenas em momentos de tensões sociais.

Esse isolamento pode ter contribuído para a formação de uma cultura tipicamente sertaneja caracterizada por relações sociais antagônicas e ambivalentes, ou seja, híbridas. À luz da perspectiva descolonial do coletivo Modernidade/Colonialidade, acreditamos que o isolamento contribuiu para a constituição do sertão enquanto espaço da diferença colonial onde se configuraram, historicamente, relações de solidariedade e de violência sendo a magia recurso de sobrevivência. Relações que propiciam, na atualidade, posturas interculturais.

3.1.1 Aspectos da diferença colonial no sertão: solidariedade, violência e magia.

Alysson Luiz Freitas de Jesus (2011), ao se debruçar sobre a articulação entre cotidiano e poder no sertão norte-mineiro de meados do século XIX até início do século XX, empreendeu exaustiva pesquisa documental para "avaliar a relações sociais, políticas, culturais e econômicas que compuseram o cotidiano e o poder no sertão das Minas".

Para tanto, procurou mergulhar no cotidiano escravista sertanejo como forma de desvelar o universo cultural norte-mineiro. A partir de processos criminais Freitas de Jesus (2011, p. 61-106) nos apresenta um ambiente sertanejo ao mesmo tempo violento e solidário, pois "a intensa proximidade de escravos e homens livres na região permitia irromper relações de violência em meio a um ambiente de proximidade e solidariedade, (...)".

Segundo o historiador (p.61) "a simplicidade, o cotidiano de escassez e as relações de trabalho" são fatores que estreitavam relações permitindo a cumplicidade e a afetividade, como também estimulava a violência. Segundo ele, a proximidade social entre homens livres e escravos, escravos e libertos e, escravos e escravos "demonstra uma violência muito mais ligada à necessidade de resolução de pendengas que se

apresentavam, do que, necessariamente, escravos que agrediam livres buscando lutar contra a escravidão".

Reconhece ele que, as relações de dominação não podem ser vistas como único elemento conformador das relações entre escravos e livres no que se refere, à criminalidade praticada por escravos. Ainda que, representando parcela menor da população da cidade de Montes Claros, a população escrava[58] experimentava certo clima de liberdade, inclusive na busca pelos seus direitos, é o que nos afirma Pires (2009).

Antagonismo, ambivalência, fronteira e hibridez são categorias plenas da não exatidão do espaço da diferença colonial. Isso é perceptível no cotidiano escravista no sertão. As relações entre escravos e livres ao nosso olhar é reflexo da ambivalência e do antagonismo próprios de regiões fronteiras, bem como a hibridez nela presente. São relações que confluem para a interculturalidade ainda que não de forma explícita.

Havia nessa sociedade uma proximidade entre escravos e livres, que desafia consciências ingênuas alheias à colonialidade, à diferença colonial e ao diálogo intercultural. O último proeminente em espaços da diferença colonial como o sertão norte-mineiro. A primeira pode ser ingenuamente encarada como absoluta e universal para todas as regiões colonizadas. E a segunda, enquanto espaço onde os "diferentes" se digladiam.

Mas o espaço da diferença colonial possui uma riqueza que desmistifica binômios. Enquanto espaço diverso recheia-se de relações ambivalentes, de proximidade e distanciamento, de violência e solidariedade, espaço predisposto à negociação e diálogo. É o espaço híbrido comum ao sertão onde, como coloca o Riobaldo em *Grande Sertão: Veredas (2001, p.11)* "num chão, e com igual formato de ramos e folhas, não dá a mandioca mansa, que se come comum, e a mandioca-brava, que mata? Agora, o senhor já viu uma estranhez? A mandioca-doce pode de repente virar azangada - motivos não sei. O exposto por Freitas de Jesus(2011) a partir de investigações empíricas e o narrado no clássico roseano confluem no sentido de afirmar o sertão enquanto espaço de tensão: doce-azangada, proximidade-violência, bem-mal, violência-solidariedade.

A imagem de um sertão violento, além das especulações em torno do seu

[58] O "Correio do Norte", Semanario politico, literário e de noticias da cidade de Montes Claros anunciava em 18 de Maio de 1884 que a população escrava no Brasil estava calculada em um milhão e duzentos mil.

isolamento institucional, o que teria acarretado o desenvolvimento de um *ethos* marcado pela liberdade, sustenta-se não em apenas em fatos históricos e políticos como a Sedição de São Romão, onde nos é possível vislumbrar as hierarquias da matriz colonial de poder com clareza, mas sustenta-se, sobretudo, em histórias de vida onde, a exemplo do exposto por Fanon em *Máscaras Brancas, Pele Negra (2008)*, pode-se perceber claramente tanto a colonialidade quando a diferença colonial.

Manuel Nunes Viana, apresentado a nós por Anastasia (2005), Paiva (2006), e Prates (2010) acrescenta à relação violência-solidariedade o uso da magia. Segundo Prates (2010, p.41), esse negociante português, homem de muito poder no início do século XVII desenvolvia comércio de gado na região e como homem das armas,"opunha-se aos índios selvagens, destruía quilombos, aprisionava e castigava criminosos". Mas para esse autor sertanejo, o poder de Viana não se sustentava apenas nas armas, sustentava-se principalmente, na crença social de que recorria à magia e ao feitiço para obter riquezas e se vingar dos inimigos.

Espalhava o terror procurando impor sua autoridade acompanhada de uma milícia de negros mandigueiros, esses vistos como homens de corpos fechados e de origem africana do antigo império Máli. A articulação entre poder econômico, poder espiritual e violência prevaleciam enquanto receita de sucesso no sertão para Manuel Nunes Viana. Sucesso que se justifica na existência de imaginário[59] sertanejo marcadamente místico, pois não apenas a rudeza desse homem ou mesmo sua influência junto ao Estado eram os motivos do terror que seu nome provocava.

Considerando o misticismo sertanejo, é de se acreditar que a possibilidade da prática da magia e pelos negros mandingueiros era motivo de se tremer diante do nome desse sertanejo. De acordo com Prates (2010, p. 41-42),

> A forma de violência no sertão não se reduzia ao uso das armas, mas se estendia à magia ou ao feitiço, forma disfarçada e oculta de violência. O feitiço é a manifestação da astúcia, da capacidade de engendrar comportamentos por meios considerados invisíveis, pela ação não material ou física, na intenção de obter resultados práticos e materiais. A magia é uma violência simbólica; atua mesmo sem a utilização de arma, visto que seu poder está presente na dimensão psicológica, agindo no inconsciente, agindo no inconsciente que, por consequência, atua na consciência, na maneira como se percebe e age no mundo.

[59] Sobre imaginário seguimos o conceito de Edouard Glissant (1999), que o percebe enquanto construção simbólica mediante a qual uma comunidade - seja racial, nacional, sexual, etc - define a si mesma.

O sertão é dotado de uma natureza rude onde o sol inclemente, alastra a seca impondo desafios de uma vida dura ao sertanejo. Natureza e vida sertanejas que colaboram para que a região seja facilmente associada à presença de forças sobrenaturais. Como coloca Prates (p. 57) "o sertão é mágico. (...) é mais que físico. Ele é místico, mistério, sombrio e acolhedor". Diante disso, compreende-se porque homens como Viana solicitam recursos além do físico para impor sua autoridade. Certamente, sabia ele do receio e respeito do sertanejo em relação ao sobrenatural.

O misticismo ganhava terreno na imaginação simbólica sertaneja. Com a supressão do ciclo do ouro (séc. XVIII) muitos negros migraram para o Norte de Minas Gerais. A fartura de gêneros alimentícios no sertão, propiciada pelos grandes potentados[60] acabaram por colocar essa região no destino de negros, como os escravos de Manuel Nunes Viana. Mandigueiros ou não, a imagem de negros que se vestiam de forma diferente – vestimentas islâmicas – alimentava o imaginário místico sertanejo propiciando ao seu senhor, Manuel Nunes Vianna, o exercício da violência simbólica.

O misticismo era tão presente no imaginário popular sertanejo que a coluna "Variedade" do Semanário político, literário e noticioso Correio do Norte na cidade de Montes Claros trazia narrativas-ficções sobre a presença de feitiços recheando a imaginação do sertanejo. Na edição 205 de 17 de março de 1880 com o título *O Feitiço* está a história de certo João da Lagoa, moço pacato, trabalhador, amigo da família, simples que aos sábados trazia à cidade suas mercadorias para vender e após "tendo ouvido a missa do dia, com a maior devoção de bom católica que era" voltava para casa no domingo pela tarde. Prosperava o João da Lagoa com sua mulher Euphrasia "que sabia arranjar a melhor farinha de milho que aparecia no mercado. Fazia inveja aquela casa. Ali todos se mostravam contentes. As próprias crianças nunca choravam, nem pediam cousas" (COLUNA VARIEDADE, 1880, p.03). Segue o artigo que

> Um dia João da Lagoa, por sua infelicidade, encontrou-se em caminho com um comprador de capados, que voltava para a cidade. Foram juntos conversando. (...) o amigo improvisado ofereceu ao João uma pinga, e o João que até aquella edade, não bebia, bebeu e gostou. Bebeu segunda e terceira. (...) bebeu ainda e bebeu mais. Nesse interim, uma moça nova e bem tratada saudou- da porta. João fez um rápido confronto entre ella e sua mulher. A sua boa companhia não podia ter a melhor nessa comparação: não tinha a beleza que ofusca, nem sabia ser faceira. (...) No dia seguinte (...) vinha cambaleando, com os olhos

[60] A região não possuía assistência do governo português e, com a área mineradora totalmente voltada para a exploração do ouro, o sertão norte-mineiro produzia mercadorias que eram comercializadas nas regiões mineradoras. Esse comércio enriqueceu os sertanejos donos de terra.

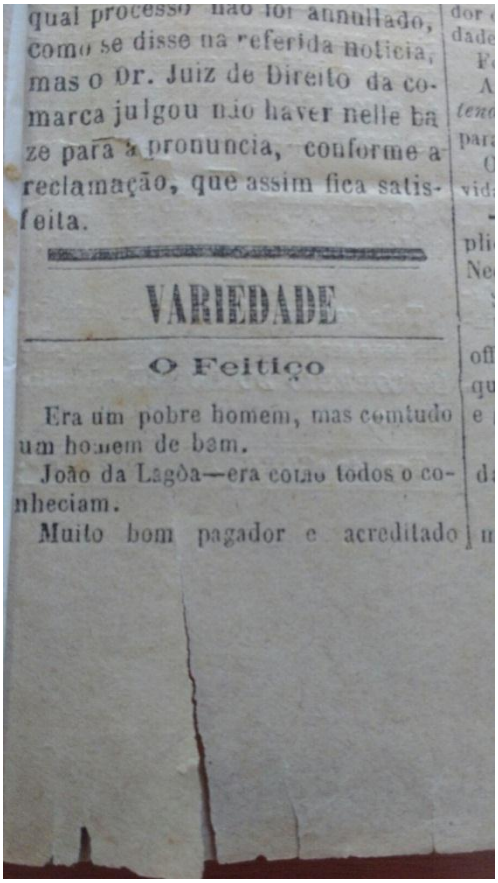
> vermelhos e pisados, palido, desfeito. Procurou as bruacas, vendeu os gêneros pelo primeiro preço que lhe offereceram, pagou a quem lhe fosse buscar os cavalos e sahiu, sem despedir-se de ninguém. (...) Chegou em casa (...) a mulher censurou-lhe brandamente a demora. Elle, pela primeira vez respondeu a ella com aspereza e quase que a maltratou.(...) O outro dia era segunda-feira. João da Lagoa não foi à roça. Toda semana ficou em casa. Triste, macambusio, silencioso. Nas semanas seguintes, foi a mesma cousa. Não trabalhou mais (...). A alegria e atividade de outrora tinham desaparecida como por encanto, para o infeliz roceiro (...). As vizinhas mais idosas quando o viam, diziam que aquillo era coisa feita. Outras pessoas explicavam-se melhor: eram de parecer que João estava com feitiço, que até já haviam ouvido dizer quem lh'o pozera: uma velha da cidade, muito conhecida como feiticeira, a pedido de certa moça de quem o lavrador não quizera fazer caso. E estava perdido![61]

Na mesma coluna, o número 268 em Abril[62] do mesmo ano com o título *Superstições populares* trazia superstições como:

A mai de família
Que tem sete filhos
Seguidos;
Contar Deve logo que um deles, nos trilhos
Da sorte maldita, um dia há de andar.
E virar:
Se for homem ,
Lobisomem,
Se for mulher
Bruxa
Que puxa.

Ao nosso olhar, a coluna Variedade expressava o imaginário popular da época, imaginário místico presente em frases roseanas (2001) como “nós todos viemos do inferno: alguns ainda estão quentes de lá” ou ditados sertanejos como “Deus ensinou o caminho, o Diabo o desvio. “Então: béra o bêco.”

[61] Informação obtida na COLUNA VARIEDADE, Divisão de Pesquisa e Documentação Regional - DPDOR/UNIMONTES Montes Claros – MG, ago.2015.
[62] Informação obtida na COLUNA VARIEDADE, Divisão de Pesquisa e Documentação Regional - DPDOR/UNIMONTES Montes Claros – MG, ago.2015.



qual processo não for annullado,
como se disse na referida noticia,
mas o Dr. Juiz de Direito da comarca julgou não haver nelle baze para a pronuncia, conforme a reclamação, que assim fica satisfeita.

VARIEDADE

O Feitiço

Era um pobre homem, mas comtudo um homem de bem.

João da Lagôa—era como todos o conheciam.

Muito bom pagador e acreditado

Figura 6: Jornal Correio do Norte. Data da Edição 17 de Março de 1880
Fonte: Acervo da DPDOR/UNIMONTES

Nesta perspectiva, e observando a forte presença das religiões afro-brasileiras no sertão norte-mineiro acreditamos que a magia emerge enquanto terceira margem no sertão norte-mineiro. Uma alternativa à fraca presença do Catolicismo na região, bem como do poder estatal o que, como vimos fortalecia o poder dos potentados. Beirar o bêco sugere algo que não seja nem bem e nem mal, mas uma saída-outra sugerindo ainda que no sertão não é inteligente seguir apenas o caminho de Deus ou o desvio do Diabo. Na verdade, a alternativa, a saída outra ou terceira margem deve ser construída pelo próprio homem. No que se refere ao universo afro-sertanejo, recorrendo à magia.

Essa está presente no fenômeno de entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola. Na verdade, sua força enquanto prática corriqueira nos terreiros afro-sertanejos ou mesmo nos locais alternativos de atendimento afro-sertanejo[63] torna-se intensa quando o *continuum* religioso Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola

[63] É cada vez mais comum afro-sertanejos realizarem atendimentos em locais que não possuem a estrutura de um terreiro. Em geral, em um dos ambientes da mesma casa onde residem.

participam de uma mesma terapêutica[64], participação que concebemos como interculturalidade, ou seja, enquanto diálogo entre essas treliças religiosas sertanejas. Para compreender esse fenômeno é necessário conhecer e compreender em certa medida, as tradições afro-sertanejas Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais.

3.2 Formação do universo religioso afro-sertanejo: as treliças Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola

O termo universo afro-sertanejo ensaia um conceito. Conscientes do risco imposto pela referência a um conceito sem uma adequada sistematização ou mesmo uma exposição densa e rigorosa, podemos primariamente dizer que o universo religioso afro-sertanejo no sertão norte-mineiro tem como peculiaridade, a coexistência e relação de diálogo intercultural em um mesmo terreiro da Umbanda/Quimbanda e do Candomblé Angola. É sertaneja a Umbanda que consegue manter com o Candomblé uma relação de colaboração e solidariedade ritualística, o mesmo se pode dizer do Candomblé, à medida que concede ao umbandista a oportunidade de mergulhar em seus mistérios.

Dotados de conhecimentos umbandistas e candomblecistas, o afro-sertanejo transita nas duas religiões procurando entreliçá-las quando necessário, principalmente no atendimento ao público sem que para isso, violente os princípios doutrinários de cada treliça.

As religiões afro-brasileiras escorregam pelas mãos, quer-se delas obter conhecimentos, compreensão e entendimento, mas os limites impostos pela restrição de seus fundamentos doutrinários permitidos somente aos iniciados dificultam entendimentos mais profundos dessas tradições. Mesmo a Umbanda onde comumente os fundamentos não são revestidos de segredos, uma compreensão mais apurada acaba sendo prioridade apenas do adepto, pois o fato dessa religião ter a diversidade como característica reduz as possibilidades de conhecê-la. No Norte de Minas, tal questão é notada, pois a coexistência com o Candomblé tem impregnado a Umbanda do mesmo clima de segredo, principalmente no que se refere à sua outra face, a

[64] Nos referimos aos procedimentos usados pelo afro-sertanejo na resolução de questões de um mesmo cliente.

Quimbanda.

Os empecilhos, portanto, são históricos, principalmente, por serem tradições de natureza banto. Pouco privilegiado pelos estudiosos do tema, mais interessados na raiz e purismo africano, os cultos bantos como o Candomblé Angola e a Umbanda merecem atenção por serem produto cultural da mistura e miscigenação brasileiras onde se encobrem sabedoria, práticas e símbolos próprios da fronteira, da diferença colonial.

No capítulo anterior chamamos a atenção para a diversidade cultural africana. No entanto, pode-se falar de um *ethos* africano no sentido de que a visão de mundo africana, apesar das diferenças culturais, é comum e, diferente da ocidental. Isso de maneira mais forte e marcante antes da modernidade e seu lado oculto. O Candomblé Angola e a Umbanda/Quimbanda, enquanto religiões brasileiras trazem em suas cosmologias muito desse *ethos* e isso, em certa medida explica a rejeição social a essa prática religiosa. Em um universo social onde a moral judaico-cristã impera, visões de mundo que ignoram binômios como bem-mal causam estranheza.

Falamos do Candomblé Angola e da Umbanda/Quimbanda enquanto religiões brasileiras, pois não se pode ser ingênuo o bastante para compreendê-las enquanto modelos religiosos exclusivamente africanos. No período anterior à modernidade, não seria possível encontrar tais perfis religiosos da forma como se encontram hoje no Brasil. Na verdade, as expressões de matriz africana é o que se pôde preservar de africano no que se refere à religiosidade frente aos desdobramentos sincréticos e híbridos viabilizados pelas condições históricas, culturais e sociais da colonização brasileira.

As religiões afro-brasileiras podem ser pensadas a partir de dois grandes grupos culturais: os grupos tupi- guarani e o macrogê (Brasil) e os grupos sudaneses e bantos (África). Sem desmerecer a imensa contribuição dos grupos indígenas à religiosidade brasileira, nesse estudo nos deteremos nos grupos africanos especificamente, o banto. A questão é apenas metodológica, isto é, nosso foco nesse trabalho se refere ao legado africano mesmo reconhecendo a importância da herança indígena e de como seus povos foram devastados sob a ideologia da modernidade. No caso sudanês, dois sub-grupos marcadamente estão presentes, o yorubá e o jeje. No caso banto, não há subdivisões e é essa a denominação utilizada para falar do legado desse povo no Brasil.

Bantos e sudaneses foram os grupos que se destacaram no que se refere à diáspora africana em direção ao Brasil. O primeiro por ter sido maioria no desembarque

em terras brasileiras se espalhando por todo o território e o segundo, predominante no século XIX em determinadas condições pôde preservar a estrutura religiosa dos povos de língua ioruba que, afirma Vagner Gonçalves da Silva (2005, p.65), acabou fornecendo ao "Candomblé sua infra-estrutura de organização influenciada pelas contribuições dos demais grupos étnicos" . Interessa-nos nesse trabalho nos aprofundar de forma mais incisiva no primeiro grupo, porquanto entendemos que seu o legado cultural influenciou, sobremaneira, o Candomblé Angola e a Umbanda/Quimbanda.

A crença em um ser supremo, Olodunmare (yorubás), Nzambi (bantos), Mavie Lissa (jejes) era comum a todas as religiões africanas. Esse ser supremo teria criado a natureza e as divindades: Inquices (bantos), orixás (sudaneses- yorubás), voduns (sudaneses-jejes). Acreditavam os africanos que tais divindades habitavam a natureza e, seu *axé/moyo*, energia de vida poderia ser encontrada nas várias formas da natureza: lagos, rios e o mar, pedreiras e cachoeiras, florestas, ar, fogo, ventanias, trovões, caminhos naturais, etc. Tudo é vida divina que se acerca do mundo como que para acomodar o homem em sua existência de desafios, alegrias, sofrimento e morte. O homem é participante da força do ser supremo. Divinos também são os antepassados (não cultuados em todas as regiões da África), as almas que em vida adquiriram sabedoria para, se invocados, aconselharem e auxiliarem o homem.

O conhecimento sobre as divindades e os antepassados era transmitido pela tradição oral de onde se adquiria ciência sobre a existência do mundo e do homem, bem como das fases da vida desses. Era preciso fazer-se homem e fazer-se mulher, aptos para vencerem os desafios impostos pela vida, constantemente ameaçada pelo desequilíbrio. Para tanto, a família e a coletividade eram ouvidas e suas ações eram repetidas quantas vezes fossem necessárias. Essa visão de mundo encontrou receptividade entre os nativos brasileiros e, em certa medida, entre os colonos portugueses que conviviam com os indígenas. Havia, portanto, condições favoráveis para o estabelecimento da visão africana no Brasil.

Especificamente sobre os bantos podemos dizer que não possuíam uma estrutura religiosa ortodoxa com templos construídos. O líder espiritual, durante muito tempo foi o patriarca, o chefe do clã. Tais características não significavam ausência de religiosidade ou mesmo espiritualidade, os altares públicos espalhados nas povoações quando se tornaram sedentários, eram a comprovação de que se tratavam de povos com religiosidade. Os antepassados eram invocados para resolver questões de saúde, rixas, bem como para aconselhamentos.

Para os Bantos havia uma autoridade universal, Nzambi- criador do universo e ser supremo -, os Inquices, divindades territoriais que habitavam áreas específicas da natureza e os antepassados. Todos eram cultuados com exceção de Nzambi. Santuários e altares eram erigidos para honrarias e solicitações às divindades. Da natureza retirava-se o que era necessário para o culto: pedras, barro para os potes e esculturas, flores, frutas e cereais. O culto se justificava na crença na intervenção dessas divindades na vida, ou melhor, na restituição do equilíbrio.

No tocante aos Candomblés brasileiros, o que diferencia os grupos sudaneses e bantos? A presença das almas, isto é, dos mortos. Nos terreiros de origem sudanesa não há o culto às almas sendo possível encontrar em sua estrutura religiosa, especificamente nos terreiros queto, o assentamento para egum. Para os sudaneses os eguns são entidades extremamente perigosas ao contrário do universo banto onde as almas são centrais para os rituais dos cultos, pois se concebe o homem a partir de uma vinculação visceral com a ancestralidade (pai, avô, bisavô, etc). Então se cultua os ensinamentos dos antepassados, bem como sua força e importância na personalidade individual de cada homem.

No entanto, tanto os sudaneses quanto os bantos possuem enquanto eixo estruturante dos seus cultos, o reconhecimento das forças da natureza enquanto forças motrizes da organização da existência humana. Dessa forma, cada divindade está vinculada ou associada à organização da existência daquele que a cultua. Diferentemente da África, onde em cada região imperava uma força da natureza, no Brasil o processo de mistura e miscigenação iniciado com a escolha pelo senhor dos escravos na compra de seus escravos, ocasionou que em uma mesma fazenda se cultuasse mais de uma divindade. Isso porque o desdobramento da compra de escravos no âmbito da senzala foi a pluralidade de vidências e culturas africanas em um mesmo espaço. Multividências que foram miscigenando e se misturando concedendo, dessa forma, o formato que temos hoje dos Candomblés e das Umbandas. Em relação ao primeiro, em um mesmo terreiro cultua-se diversas divindades ou forças da natureza.

Com exceção da Umbanda, apesar da cultura banto ser acentuada na cultura brasileira e com isso ter um papel marcante na formação da nacionalidade brasileira, estudos acerca dos Candomblés bantos são carentes. No imaginário brasileiro os orixás, de origem yorubá, se estabeleceram de forma hegemônica como as divindades africanas reduzindo a um pequeno espaço, as divindades bantos, os Inquices. Mesmo

que, a grande maioria dos negros deportados para o território brasileiro possuíssem em sua bagagem cultural o arcabouço cultural banto, especialmente das regiões do Congo e de Angola.

A cultura religiosa africana, portanto, que dominou nosso imaginário foi a Yorubá[65]. Com a valorização nagô percebe-se ao longo do século XX que religiões de matriz banto como a Umbanda/Quimbanda e o Candomblé Angola foram assimilando elementos de matriz iorubana, já que esses estavam legitimados pela academia. Passaram a nomear as divindades bantos – Mukisis[66] - como se fossem orixás e no Candomblé adotaram formas de culto e comportamento do Queto. Muito recentemente, adeptos do rito angola tem procurado resgatar o que foi perdido se debruçando no estudo de suas línguas como o Kimbundo e o Kikongo, procurando seus próprios mitos e se debruçando no estudo da cultura banto. Como veremos, neste texto, esse movimento chegou à cidade de Montes Claros.

Não se pretende, neste estudo, desmerecer a grata e imensa contribuição acadêmica sobre as religiões afro-brasileiras. Buscar na fonte teórica originária a compreensão acerca do panteão afro-brasileiro sem sombra de dúvida lança luz sobre um arcabouço de informações introjetadas somente pelo senso comum. Mas, não se pode continuar desconhecendo que grande parte dos estudos realizados se deteve no Candomblé Queto. Sobre sua cosmologia e cosmogonia há uma vasta literatura, mas esse Candomblé não traduz o Candomblé no Brasil.

Desta forma, outras tradições de matriz africana a exemplo do Candomblé Angola ainda merecem estudos aprofundados sobre suas lendas mitológicas, fundamentos doutrinários, cânticos, o porquê de sua diminuição ou não de adeptos e o fato de serem objeto de intolerância religiosa, mas também pela diversidade com que se apresentam e ,sobretudo, sobre sua capacidade intercultural.

É o que procuramos fazer ao nos debruçar no entreliçamento entre

---

[65] Acreditamos que isso se deve a alguns fatores como:

- a grande concentração de mulheres e homens yorubás na Bahia e Rio de Janeiro que teria, de acordo com o antropólogo José Jorge de Carvalho (1999), contribuido para a preservação da cultura yorubá que se constituiu em um “bloco de cristal”;
- descentralização da cultura banto no Brasil com a separação de suas famílias, fato essencial na desarticulação de suas tradições culturais-religiosas não conseguindo se constituir num “bloco de cristal”, isto é, numa massa concreta e consistente, apesar de sensível;
- Ao contrário, sua cultura tornou-se difusa transformando-se em fragmentos espalhados por todo o país apta, desta forma, ao processo híbrido e sincrético que viabilizou e garantiu mediante a re-significação, o surgimento de novas formas religiosas a exemplo da umbanda.
- atenção dos acadêmicos voltada de forma incisiva nos sudaneses a ponto de se criar uma política do purismo nagô relegando aos bantos a ideia de miticamente serem pobres.

[66] Plural de Inquices. Esses, como veremos à frente no texto são as divindades bantos.

Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais, verificar através desse fenômeno o potencial para o diálogo intercultural tanto do Candomblé quanto da Umbanda/Quimbanda. A interculturalidade entre essas tradições religiosas ocorre de modo que mesmo unidas pelo mesmo propósito[67] conseguem preservar sua identidade religiosa. Essa dinâmica é possível graças ao local que ocupam no Sistema Mundial Moderno: o local da diferença colonial onde dois movimentos podem ser identificados, o sincretismo e a interculturalidade.

Segundo a história da formação dessas treliças religiosas na região em questão, esses dois movimentos são presentes desde a fase originária dessas tradições no sertão. Nesse estudo, nos interessa especialmente a interculturalidade. A intenção por trás dessa postura religiosa de grande parte dos afro-sertanejos é juntar, unir as tradições para que a eficácia no atendimento a quem as procuram ocorra e, no mesmo movimento essas tradições se apoiam e se fortalecem. Quando unidas são treliças que sustentam o afro-sertanejo.

Para a estadounidense Catherine Walsh (2014, p.17) - integrante do Grupo Modernidade/Colonialidade - o significado de interculturalidade na América Latina está *"ligada a las geolíticas de lugar y de espacio, a las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros , y a sus construcciones de um proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación."* Essa linguística do movimento descolonial concebe a interculturalidade enquanto

> procesos de construcción de conocimientos "otros", de uma práctica política "otro", de um poder social "outro", y de uma sociedade "outra"; formas distintas de pensar y atuar com relación a y em contra de la modernidad/colonialidad, um paradigma que es pensado a través de la práxis política.

No presente estudo, concebemos que no Norte de Minas Gerais Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola ao se entreliçarem formam o universo afro-sertanejo, universo *otro*, uma forma distinta de atuar religiosamente contra a imposição da marginalidade enquanto efeito da matriz colonial do poder.

A partir da diferença, de ser outro na colonialidade, umbandistas e candomblecistas procuram se desviar das "normas" e paradigmas dominantes desafiando-as e assim ,abrindo possibilidades de descolonização via entreliçamento. Esse movimento não pode ser contemplado enquanto algo racional e sistematicamente

[67] Falamos do auxílio ao homem, em geral o marginalizado pela sociedade.

elaborado com vistas a se impor enquanto paradigma ou forma de conhecimento. O movimento é *involuntário*, surge da necessidade de sobreviver na margem.

Sendo assim, o entreliçamento/interculturalidade entre as duas tradições religiosas longe está das especulações teóricas acadêmicas, pois é proveniente de uma dinâmica étnico-social-religiosa baseada nas vivências. Dessa forma, reflete formas de pensar e agir que não se baseiam exclusivamente nas heranças eurocêntricas e nem em perspectivas da modernidade, mas sim em uma práxis marginal erigida na diferença colonial.

O culto dessas tradições ocorre de forma independente - ainda que se observem sinais da união e ajuntamento – para que a separação ritualística permaneça. Ação de seus sacerdotes e adeptos que buscam respeitar a especificidade e singularidade de cada uma além de entenderem que uma mistura significaria uma nova realidade religiosa nem Umbanda/Quimbanda e nem Candomblé.

Vejamos a história de formação dessas treliças na região para compreendermos como chegaram a ser na interculturalidade, os Tambores do Sertão. Vale dizer que o termo tambor no plural se refere não apenas à presença individual de cada treliça religiosa na região, mas justamente à relação e diálogo intercultural que realizam garantindo, dessa forma, a eficácia no atendimento à população no sertão.

Cuidadosos com o objeto de nosso estudo - entreliçamento entre, Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola, conduzirá nossa exposição sobre a Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola, a memória de Valdeci Gonçalves Pereira Andrade, umbandista e candomblecista afro-sertaneja.

3.2.1 Treliça Umbanda e sua outra face, a Quimbanda Sertaneja

Valdeci Gonçalves Pereira Andrade, conhecida como Dona Dogi também é Mamêto Gimbelucema, mãe de santo no Candomblé Angola. Nascida em Montes Claros, conheceu a Umbanda na infância e o Candomblé na adolescência. Sua fala sobre seu primeiro contato com a religião corrobora o que havíamos constatado em *Umbanda Sertaneja (2011):* a importância do personagem José Fernandes Guimarães, umbandista responsável por trazer à região norte-mineira do sudeste, a Umbanda e por trabalhar na sua consolidação enquanto tradição religiosa.

> O primeiro terreiro[68] que eu fui, tinha nove anos. Na casa do finado José Fernandes. Fui por um problema de saúde chegando lá ele fez a consulta e falou pra minha mãe que ... ele pegou aqui assim no pulso.... e quantos anos que ela tem? mãe falou nove..... nove? ele pegou aqui e contou até a hora que eu nasci. Lembro como se fosse hoje essa consulta...e aí ele falou com mãe que os remédios que eu tava tomando que pudesse parar, e que mãe me levasse toda segunda-feira ,(...) e aí ele falou: ó! a senhora o passa a trazer ela aqui toda segunda-feira mas a senhora tem que vir com ela.....Porque naquele tempo tinha muito comissário que ficava dando batida e não aceitava menor sem os pais. (...). Era pra me ir toda segunda-feira, era nove segunda-feira para fazer o tratamento e que mãe cortasse todo o meu remédio. Porque eu acho que eles me dava o remédio pra me poder ir pra escola, lá eles falavam que eu tava dano ataque que eu tava sentindo mal, mas não era, era espríto me panhando e eles falava que era sentindo mal. O Zé Fernandes mandou parar tudo neste dia que eu fui lá. Pode parar com os remédio. (...) Eu lembro como hoje que nos fomos lá numa sexta feira e ele falou: segunda feira a senhora traz ela. (...)Aí quando nós chegamos lá uma tal de dona Rita .....aí ele mandou mãe sentar na assistência e mandou eu sentar num banquinho perto dele. Aí começou o ritual pra pai Gonzaga chegar (...). Eu sentei lá, ele rezou , abriu os trabalhos e aí pai Gonzaga chegou e mandou me chamar. Ó! eu vou fazer o remédio pra ela, ela vai tomar o remédio, não vai dá mais nada, mas nós tem esperar ela completar uma idade porque ela possa assumir, porque ela nasceu com o dom.(...) (informação verbal)[69]

As histórias que fazem parte do clima místico que envolve o nome de José Fernandes contribuíram na construção de um mito para os umbandistas e candomblecistas da cidade ainda nos dias atuais. De acordo com Mauss (2000, p.36), enquanto os poderes do sacerdote estão imediatamente definidos pela religião, a imagem do feiticeiro faz-se fora da magia. É constituída por uma infinidade de “diz-se” e o feiticeiro nada mais tem a fazer senão, conformar-se ao retrato que fazem dele”.

Sertão: chiado do carro de boi, poeira solta misturada aos tocos nas estradas esburacadas com as curvas desenhadas no desviar de cupins e mulundus, as mesmas estradas por onde circulavam os tropeiros com suas mantas de toucinho. Gente precisa ao levar e trazer notícias de distantes paragens.

Escassa era a comunicação e grande a distância da “civilização”, pois como afirma Guimarães Rosa (2001, p.68) “o sertão é do tamanho do mundo”. Cor de ocre, fortalecido pelo arroubo de coragem e persistência do sertanejo, homem descrito em frases que nunca o dissociam do sertão penal e criminal “onde homem tem de ter a dura nuca e mão quadrada” (2001, p.102). Sertão, mundo impreciso e misturado “se diz -, o senhor querendo procurar, nunca não encontra” (2001, p.356), “O sertão não tem janelas nem portas.” (2001, p.462) e "O senhor tolere, isto é o sertão" (2001, p.23).

[68] Na verdade, na infância de Dogi, José Fernandes ainda não havia construído o “Terreiro Filhos de Pai Gonzaga”. O aludido ocorreu no “Centro Nossa Senhora do Rosário”.
[69] Entrevista concedida à autora em 31 de agosto de 2015.

Não causa estranheza em uma terra onde é preciso ser forte e responder com competência aos desafios impostos pela natureza desafiadora e modo de vida insólito que personalidades como Valdeci Gonçalves Pereira Andrade e José Fernandes Guimarães ganhem notoriedade. A primeira como veremos, no quarto capítulo, pelo trabalho que realiza enquanto umbandista e candomblecista e o segundo pelo trabalho de fundador e divulgador da Umbanda.

Em relação a José Fernandes Guimarães, quatro décadas nos distanciam da sua morte, uma década da pesquisa que originou *Umbanda Sertaneja* (2011, p107) onde registra-se o seguinte:

> o nome de José Fernandes Guimarães sempre emerge num clima de nostalgia, mistério, admiração, fé, e misticismo. Quanto mais nos aprofundávamos na investigação sobre a formação da Umbanda no sertão norte-mineiro mais nos convencíamos de estar diante de uma personalidade espiritual singular. Inicialmente associamos sua relevância a suspeita de ter sido o primeiro pai-de-santo especificamente de Umbanda da cidade de Montes Claros. Depois percebemos que sua importância extrapolava a possibilidade do pioneirismo estando relacionada ao trabalho de divulgador da Umbanda através de dons que impressionava a população sertaneja.

Apesar de dividir com o casal Waldemar e Laurinda Pereira Porto[70] o pioneirismo da Umbanda no Norte de Minas Gerais, percebe-se na memória daqueles que o conheceram como se pode ver na narrativa de Dogi, que o padrinho[71] era visto quase como um pai, à medida que seu Preto Velho Pai Gonzaga adotava[72] pessoas nas consultas que realizava "montado"[73] no médium.

O montesclarense Seu Zé, após temporada fora de Montes Claros a essa cidade tornou em finais dos anos de 1940 exercendo a função de técnico agrícola da Secretaria da Agricultura. Segundo aqueles que entrevistamos pessoas próximas do médium, ele teria sido "desenvolvido" por uma mulher de nome Maria Luíza na cidade de Belo Horizonte. O termo "desenvolvido" pode sugerir conotações contrárias ao que o umbandista concebe. Desenvolver-se enquanto médium não significa adquirir dons, mas sofisticá-los a ponto de chegar a ter capacidades espirituais não encontradas na

[70] Sobre a história desse casal de umbandistas veja *Umbanda Sertaneja*.
[71] Denominação dada aos sacerdotes da Umbanda pelos adeptos. Com a aproximação da realidade do Candomblé Progressivamente padrinho foi dando lugar ao termo pai.
[72] Segundo entrevistados, após um período se consultando com esse Preto Velho um clima de intimidade surgia a ponto de chama-lo de pai. Sentiam-se filhos de Pai Gonzaga e dessa forma, amparados. Veja isso em *Umbanda Sertaneja*.
[73] Incorporado.

maioria dos seres humanos[74]. Desta forma, nos diz Marcel Mauss (2000, p.27) o médium é sempre um agente especial porque, "não é feiticeiro quem quer: há qualidades cuja posse distingue o feiticeiro do comum dos mortais. Umas são adquiridas, outras congênitas; umas há que lhe são atribuídas, outras que possui efetivamente".

Maria Luíza trouxe para Belo Horizonte uma umbanda proveniente do Rio de Janeiro. Ao nosso olhar, com características da região sudeste. Uma umbanda urbanizada sem o toque do atabaque. Uma vez em Montes Claros, José Fernandes iniciou suas consultas por volta do final dos anos 40 do século XX em um quarto de hotel da cidade e, à medida que sua fama se alastrava pela região extrapolando a cidade sofisticava também seu atendimento inserindo outras formas como a sessão de Preto-Velho e Escora. Isso no Centro Espírita Nossa Senhora do Rosário em Montes Claros.

Nesse centro durante o dia realizava atendimentos e a noite desenvolvia sessões de Umbanda de Mesa (Espiritista). Dogi conheceu José Fernandes quando sua umbanda ainda era ausente dos atabaques, como conta ela mesma:

> era uma sala bem maior do que essa[75], todo mundo no banquinho, não tocava, os pretos velhos chegava, todo mundo de branco, todos sentados no banco(...) Era todo mundo sentado num banquinho, não tinha tambor, não tinha nada. Era só prece né?Eu sentei lá, ele rezou, abriu os trabalhos e aí pai Gonzaga chegou. (informação verbal)[76]

À medida que cresce sua fama, essa umbanda dá lugar à Umbanda de Salão que anos mais tarde desemboca em uma Umbanda de terreiro, já em sede construída pelo médium: o Terreiro de Umbanda Filhos de Pai Gonzaga.

O início da Umbanda em Montes Claros está fortemente associado ao marcante caráter mágico que rondava as consultas de José Fernandes e os atendimentos realizados pelo Preto Velho Pai Gonzaga, guia do médium. Esse caráter mágico é presente na memória daqueles que o seguiam como Dogi.

> Vai eu seguindo, seguindo, seguindo[77],(...) o dia que eu completei quinze anos

[74] Isso na perspectiva da Umbanda e do Candomblé.
[75] Segundo nossa pesquisa de campo, a sala de que fala Dogi pertencia ao Centro Nossa Senhora do Rosário onde José Fernandes desenvolvia uma Umbanda de Salão.
[76] Entrevista concedida à autora, gravação em áudio.
[77] Ela se refere à Umbanda que passa a seguir após os primeiros contatos com o médium José Fernandes

> foi o dia que batizou meu preto velho, lá na casa do finado Zé Fernandes, tinha o batismo de umbanda, tinha os padrinhos, os pretos velhos, era uma festa né?(...) o preto velho deu o ponto de chave[78] dele..(...) Tava acontecendo essa festa lá, eu e mãe lá na festa né ?, Eu não sei. Eu acho que eu tava incorporada, que eu não ví, depois é que eu fiquei sabendo. Mãe já num tava. Na hora que terminou a festa mãe num tava. Que qui foi que aconteceu?[79]Teve um acidente com seu irmão! o trem pegou seu irmão [80]! Meu pai mora alí bem na rua que ia pra casa de Terezim[81], o trem passava alí. Teve um acidente com seu irmão e seu irmão tá muito ruim. Mãe desceu com o menino por antigo Pio XII[82], que era de frente a Catedral[83]...,e minha avó foi lá. O preto velho do finado José Fernandes ainda tava lá, porque assim...., o preto velho de Zé Fernandes chamava todos os pretos velhos, todos eles trabalhavam, depois todos iam embora e só ficava o de José Fernandes pra fechar.... Então, quando minha avó chegou lá o preto velho tava lá, pai Gonzaga. Minha avó chegou de venta aberta porque minha mãe tinha descido.(...) Ele montado no cavalo, o cavalo morreu na hora. O trem bateu no cavalo , o cavalo morreu e ele caiu lá do outro lado(...) sangue pra tudo co té lugar. Minha vó chegou desorientada pra conversar com pai Gonzaga, pai Gonzaga virou pra minha vó e falou ó, a senhora pode voltar e falar com ela que não precisa de preocupar não! o menino não vai morrer não! (...) Ficou vinte e um dia morto no hospital. Quando tava completano as três semanas que ele tava no hospital, aí minha vó foi [84](...) para explicar o problema do menino né? porque não tinha muito recurso naquela época, não negócio de CTI né? o menino ficou aí com aquela negócio de oxigênio, com aqueles trens ligado mas não é igual hoje e o médico? só esperando a hora de o menino morrer(...) Aí pai Gonzaga falou: ó? pode falar com ela que tal dia senta na beirada da cama, fica bem pertinho dele porque senão ele vai cair. Ele vai acordar e vai assustar tal hora. Fala com ela que senta na beirada da cama para segurar ele. Depois que ele acordar ele vai melhorar. A hora certinha se mãe não tava na beira da cama ele tinha caído. Tinha oxigênio, agulha, esses trem tinha saído do braço dele . Na hora certinha aconteceu o fato. Meu irmão esta aí vivo e são! Só ficou com uma deficiência no braço(...).(informação verbal).[85]

No entanto, não podemos nos furtar em percebermos como marcante o papel do médium José Fernandes, principalmente no que se refere ao pensamento mágico que sua lembrança suscita na memória daqueles que com ele estiveram. Seu Zé, na visão desses era um homem repleto de dons a ponto de preocupar a categoria médica estarrecida com o fato de o médium prescrever medicamentos em receitas assinadas por um profissional da saúde habilitado que o auxiliava nos atendimentos. Apoiado pelo Jornal de Montes Claros, o Serviço de Saúde Pública da cidade o denunciou como charlatão. Vejamos as matérias abaixo:

---

[78] Canto específico do preto velho que passa a ser seu ponto específico, ou seja, sua identificação simbólica pela música.
[79] Pergunta de Dogi à mãe quando chegou em casa.
[80] Resposta da mãe.
[81] Sacerdote candomblecista fundador do Candomblé na cidade de Montes Claros.
[82] Antigo hospital na cidade de Montes Claros. Atualmente desativado.
[83] Catedral Metropolitana Nossa Senhora Aparecida.
[84] No centro Nossa Senhora do Rosário coordenado pelo médium José Fernandes.
[85] Entrevista concedida à autora, gravação em áudio.

JOSÉ FERNANDES

Intimado a comparecer a Delegacia

Intimado pelo Dr. Delegado de Polícia da cidade compareceu a Delegacia o Sr. José Fernandes a fim de prestar declarações sobre as atividades denunciadas pelo Dr. José Pinto e focalizadas pela nossa reportagem do dia 17. Antes, porém de entrar no gabinete do senhor Delegado, o nosso repórter abordou o Senhor, José Fernandes, solicitando-lhe prestasse algumas declarações, este, no entanto, se recusou, dizendo em absoluto, nada declararia, a imprensa, antes que ficasse elucidado o caso. Em seu depoimento, o Sr. José Fernandes procurou eximir-se das acusações que lhe foram feitas, dizendo que, apenas praticava a caridade, nada cobrando, no entanto recebe donativos que são revertidos em benefícios dos pobres. Disse ainda que médicos assistentes do Centro Espírita que ele preside, e este mesmo médico, subscreve as receitas pelos seus guias espirituais.[86]

O título da matéria anuncia uma personalidade conhecida, nem mesmo há uma apresentação do médium. Entretanto, a denúncia não foi o bastante para fazê-lo parar com suas atividades chamando mais uma vez a atenção do periódico que em 19 de Dezembro de 1951 anuncia:

CONTINUAM AS ATIVIDADES DE JOSÉ FERNANDES

J. PRATES

Apesar da campanha iniciada pelo serviço de Saúde Pública desta cidade, apoiada pela imprensa, através de detalhada reportagem, continua em plena atividade o charlatanismo, na pessoa do Sr. José Fernandes, que zombando das providencias tomadas pelo Dr. José Pinto Machado, prossegue em sua atividade a margem da lei. O seu receituário prossegue agora com mais intensidade. Tivemos conhecimento de que dezenas de pessoas o procuraram na esperança de alivio para seus males e o charlatão, não temendo as consequências, recebe em seu "Consultório" os seus clientes, dando-lhes consultas e fornecendo-lhes receitas. Ouvidos diversos médicos a respeito manifestaram sua estranheza ante a atitude de seu colega, que, conforme é de domínio público, assume inteira responsabilidade pelos atos criminosos de um charlatão, que afronta as nossas leis e se constitui verdadeira ameaça ao público incauto e a nobre e laboriosa classe médica. (...) Na Delegacia de Polícia, nas nossas constantes visitas, tivemos o desprazer de constatar que o processo se encontra paralisado, a espera de provas, como se não bastassem as declarações do próprio charlatão, confirmadas pelo médico que o protege. Ainda ontem fomos informados de que uma família procurou o Sr. José Fernandes e com ele se consultou, pagando a importância de Cr$ 360,00 pelo seu "trabalho". Para que mais provas Sr. Delegado?[87]

A associação do médium com o médico José Pinto Machado indignou os setores

[86] Notícia obtida no acervo da DPDOR/UNIMONTES, Montes Claros - MG, 2015.
[87] Notícia obtida no acervo da DPDOR/UNIMONTES, Montes Claros - MG, 2015.

mais conservadores da cidade, inclusive a classe médica que, segundo depoimentos, via na atividade de José Fernandes Guimarães não apenas o exercício do charlatanismo, mas também uma desleal concorrência. Em *Umbanda Sertaneja* (2011, p.116) pontuamos o seguinte acerca desta questão:

> a indignação em relação ao próprio médico e o fato de José Fernandes cobrar pelos atendimentos e "trabalhos" desvelam questões como a miséria do sertão que em meados do séculos XX possuía número de médico insuficientes para atender a população sem contar que espalhados pela região, predominantemente rural, os sertanejos precisavam se locomover á cidades como Montes Claros a procura desse serviço , que por sua vez era caro. O fato de José Fernandes cobrar preços acessíveis à população sertaneja e ainda "internar" em sua casa aqueles que acreditava precisar da sua atenção espiritual desembocou um processo criminal onde o médium é acusado de prática ilegal da medicina. Graças a essa ação criminal temos registros mais contundentes sobre o médium que nos permite fazer considerações ao seu papel enquanto sacerdote de umbanda.

Na folha 19 do processo criminal, que tem como vítima a coletividade, consta o seguinte:

> Exmº Sr. Dr. Juiz de Direito da Comarca de Montes Claros.
>
> O promotor de justiça da comarca, no exercício de suas atribuições legais, vem perante V. Excia. Oferecer denuncia contra José Fernandes Guimarães, qualificado a fls. 13 do inquérito policial, pelo fato criminoso que passa a expor: Há tempos o denunciado, vem trabalhando como médium do Centro Espírita "Nossa Senhora do Rosário", situado a rua São Francisco, 949, nesta cidade. Ali no mencionado centro, atende várias pessoas atacadas de vários incômodos, que o vão procurar, afim de obterem alívio para seus males, ministrando-lhes receitas e fazendo diagnósticos, cobrando de seus clientes as importâncias mais variadas, que comumente são de Cr$ 20,00. Com esse procedimento, estando o denunciado José Fernandes Guimarães exercendo o curandeirismo, prescrevendo habitualmente receitas e fazendo diagnósticos, incorreu o denunciado nas penas do artº 284, nºI e III combinados com o parágrafo Único do mesmo artigo do Código Penal, pelo que contra ele se oferece a presente denúncia que se espera seja recebida e afinal julgada procedente e provada. (...). Montes Claros, 24/04/1952. O Promotor de Justiça, Jair Renault Castro.[88]

[88] Notícia obtida no acervo da Divisão de Pesquisa e Documentação Regional - DPDOR/UNIMONTES Montes Claros – MG. Arquivo do Fórum Gonçalves Chaves/AFGC. Montes Claros/MG. Processos Criminais entre os anos de 1950 e 1960.

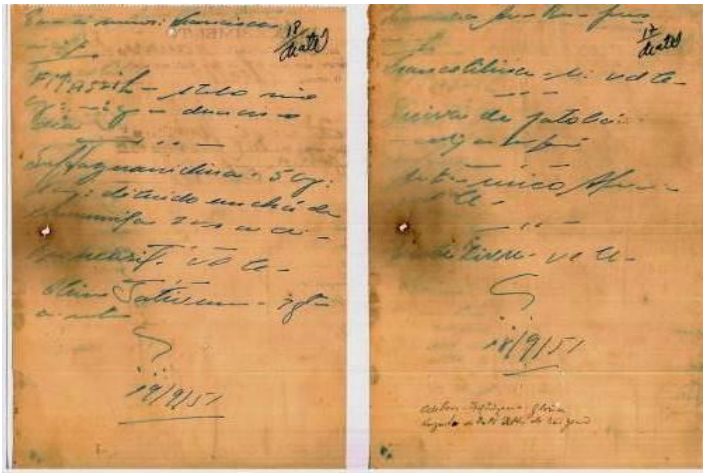


Figura 7: Receitas emitidas por José Fernandes Guimarães em 1951.
Fonte: DPDOR/AFGC, Processo Criminal n°000.002.

Em seu depoimento a justiça em 23 de novembro de 1951, José Fernandes faz declarações que demonstram sua força enquanto sacerdote:

> Que exercia o cargo de Técnico Agrícola da Secretaria da Agricultura, recebendo de vencimento mensal hum mil e duzentos cruzeiros e ainda cincoenta cruzeiros diários, quando em viagem; (...) que de uns três anos para cá, deixou aquele cargo para trabalhar por conta própria, de sociedade com o Senhor Ilídio dos Reis, (...) cuja pessoa está em lugar de sogro do declarante, por ter criado a sua esposa desde a infância; que há seis anos é também Presidente do Centro Espírita Nossa Senhora do Rosário com sede provisória nesta cidade, a rua Lafaiete, 936, onde atende a noite, em determinados dias da semana, aos que procuram o referido Centro Espírita, presidindo os trabalhos, em sessões públicas; que como o tempo que permanece no audito Centro, a noite em sessões públicas não é suficiente para atender a todos, volta nos dias destinados as sessões, que são segundas, quartas e sextas feiras, no horário de uma ou seja das treze as dezesseis horas, recebendo, nesse horário, de cada cliente donativos para a Sociedade, como também parte é destinada ao sustento da mesma sociedade (...) que o Dr. Sinval Soares Nogueira, é médico assistente do Centro Espírita e acompanha os trabalhos noturnos e diários e lá mesmo atende, em consultas e fornece receitas, as quais são por êle assinadas, mesmo quando ditadas pelo seu guia espiritual encorporado no declarante que é médium de encorporação; que as atividades comerciais que exerce com o Senhor Ilídio dos Reis, são de caráter pecuarista, compra, venda e invernagem de gado (...); que tôdas as receitas fornecidas no Centro, a doentes que ali vão são assinadas pelo Dr. Sinval e somente quando este tem alguma dúvida sobre certos casos recorre ao guia espiritual do declarante que se manifesta por intermédio do aparelho do declarante ou de outros médium, na sua ausência; que com assina disse não há quantia estipulada para os consulentes pagarem pelas receitas, e sim dos mesmos o Centro recebe donativos em dinheiro de acordo com as pessoas dos mesmos consulentes, e isto, durante o dia, porque durante a noite o trabalho é exclusivamente a caridade pública; que o centro está devidamente registrado e, portanto com personalidade jurídica, não apresentando o declarante o respectivo título de registro porque este se acha em juízo; nesta comarca. (fls. 05 e 06).[89]

[89] Informação obtida no acervo da DPDOR/AFGC, Processo Criminal n°000.002. Montes Claros – MG, 2015.

Conta-se que ao final do depoimento, no médium teria manifestado o Preto-velho Pai Gonzaga que concedeu uma consulta a um dos interrogadores. Pai Gonzaga teria detectado uma doença em um dos filhos do interrogador, informação que teria impedido o comprometimento de sua saúde. Conta-se que após tal consulta o processo criminal contra o médium foi arquivado.

Considerando a possível procedência espiritual desse médium, litoral sudeste, pois a médium que o desenvolveu, Maria Luíza teria vindo do Rio de Janeiro para Belo Horizonte e, considerando que José Fernandes não foi o único a inserir a umbanda no Norte de Minas Gerais, prerrogativa dividida com o casal Waldemar e Laurinda Pereira Porto, provenientes de uma umbanda desenvolvida em Vitória da Conquista[90],podemos afirmar que ocorreu no sertão norte-mineiro o encontro entre diferentes tipos de umbanda, encontro revelador da vocação intercultural do sertão.

Antes de evoluir para uma Umbanda de Terreiro no Centro Nossa Senhora do Rosário, para os rituais os médiuns vestiam branco. No Terreiro de Umbanda Divino Espírito Santo do casal Waldemar e Laurinda Pereira Porto as roupas de chita traziam outras cores. Outra diferença entre as duas umbandas se referia ao uso dos atabaques. No Centro Nossa Senhora do Rosário as cantigas eram marcadas pelas palmas e no Terreiro de Umbanda Divino Espírito Santo desde sua fundação utilizava-se os atabaques. Esse terreiro, na memória dos umbandistas na cidade, foi o primeiro a realizar um toque com esse instrumento em Montes Claros.

É de se pensar também nas linhas a serem cultuadas em cada uma dessas Umbandas. É provável que a procedência das mesmas lhes desse ainda que inicialmente, um formato semelhante ao do local de origem. Assim, ouvimos que em seu início no Centro Nossa Senhora do Rosário as linhas mais chamadas eram a de Preto-Velho, Crianças e de Caboclo e de forma mais reservada, com poucas pessoas a linha de Escora[91]. Já a Umbanda trazida por Waldemar e Laurinda além dessas realizava trabalhos com outras linhas como a de Marujo[92].

Entendemos que a umbanda praticada por esse casal, pelo fato de ter vindo da Bahia, trazia em seu arcabouço simbólico a influência do Candomblé. Sobre a presença

[90]Em Umbanda Sertaneja construímos a trajetória espiritual desse casal a partir da memória de sua filha Gelza. Segundo essa, a Umbanda de seus pais foi a primeira a realizar uma sessão, chamada também de toque com atabaques enfrentando, inclusive, a repressão policial.
[91] Considerado o Exu batizado.
[92] Veja foto em anexo.

desse casal no Norte de Minas Gerais, escrevemos em *Umbanda Sertaneja* (2011).

> Laurinda, natural da cidade de Pedra Azul, norte de Minas conheceu e se casou com Waldemar Pereira Porto indo morar com este em Vitória da Conquista/Ba.(p.126)
>
> Em 1951 chegaram a Montes Claros, como muitos dos nordestinos que aqui vinham atraídos pelo crescimento da cidade. Fundaram o Centro do Divino Espírito Santo no mesmo ano e em 1952 realizaram seu primeiro toque com palmas, uma vez que o atabaque era evitado na cidade em função da perseguição policial. O toque atraiu a atenção de pessoas que passaram a frequentar o centro nascendo desta forma a primeira corrente de trabalho. De acordo com Gelza, quando seus pais chegaram a Montes Claros, alguns terreiros já existiam, eram mencionados os nomes de Benedita, Lídia, Dona África, João Esteves, o último como mandingueiro e quimbandeiro e o próprio José Fernandes. Entretanto ao contrário de José Fernandes, Laurinda e Waldemar se preocuparam com a parte legal do terreiro. Essa preocupação levou-os a registrar em cartório a existência do terreiro tornando-o legítimo diante da sociedade.
> Em 1952, Iliziário e sua família foram convidados pelo casal de médiuns a virem a Montes Claros para realizarem o primeiro batizado no terreiro. Alguns médiuns estavam se desenvolvendo e segundo a Umbanda por eles praticada o batismo é visto como um sinal de iniciação. O batismo na Umbanda nos chama a atenção, remetendo-nos a José Fernandes, observamos que aqueles que o seguiram sempre se referiram a ele como Meu Padrinho, mas o rito de Batismo em seu terreiro possui significação diversa do rito no terreiro de Laurinda e Waldemar.(p.128).

A memória descobre o que a primeira vista parece estar oculto. Assim, percebemos na memória de Gelza[93] influências do Candomblé na Umbanda de seus pais a partir dos termos pai, mãe e padrinho, usados pela própria Gelza ao narrar sobre a adesão dos pais à Umbanda. Vejamos:

> Passaram a freqüentar o centro de Arlinda e Iliziário, [...] aí quando foi pra batizar, porque na Umbanda sempre é assim, um desenvolve e passa pro outro pai. Por exemplo: eu sou mãe de santo, um filho meu tem um terreiro, aí ele desenvolve, no dia do batizado ele mesmo passa esse filho de santo pra mim fazer o batismo. Mas ele fica como padrinho, ao lado com as velas seguro. Então quando teve a confirmação dos orixás foi confirmado Antônio Oborocô. Arlinda só foi madrinha de testemunha. Mãe desenvolveu no centro dela, agora quem fez o santo foi o pai-de-santo dela, o finado Antônio Oborocô e ela foi madrinha de mãe. [...] Na Umbanda não é pai e mãe, é madrinha e padrinho. A partir ela cumpriu a missão dela durante sete anos, os dois juntos e receberam as ordens pra trabalhar, cumprir a missão deles em liberdade, abrir um centro. (informação verbal)[94]

O encontro entre as duas Umbandas e o Candomblé incrementou a Umbanda em Montes Claros de forma tal que o "Centro Nossa Senhora do Rosário" evoluiu para

[93] Jesuína Pereira Porto, herdeira do Terreiro Divino Espírito Santo.
[94] Entrevista concedida à autora, gravação em áudio.

"Terreiro Filhos de Pai Gonzaga" e o "Terreiro Divino Espírito Santo" acabou por receber com Jesuína Porto Barbosa na liderança[95] o assentamento[96] com o povo do tempo (Rei do tempo, Ventania e Giramundo) realizado no terreiro pelo tatêto[97] Kiozô[98]. Percebe-se nesses encontros, a disposição para a interculturalidade mesmo porque no "Terreiro Filhos de Pai Gonzaga", José Fernandes que no "Centro Nossa Senhora do Rosário", trabalhava com as linhas de Umbanda, Preto-Velho, Caboclo e Crianças, incrementa a esquerda, ou seja, a Quimbanda, trabalhando nessa linha com mais frequência e adotando procedimentos como o corte para Exu[99], o que pode ser comprovado na fala de Dogi quando essa depois de anos ausente da casa de José Fernandes, retorna para uma consulta:

> Aí o que aconteceu, teve uma época na casa de Dona Alcina, eu não sei se foi esse Escora meu, aí eu comecei na manguaça, o trem me pegou, mas pegou pesado. Aí minha vó me chamou pra ir conversar com Zé Papagaio, escora de Zé Fernandes que já estava dando sessões no "Terreiro Filhos de Pai Gonzaga" e não mais no "Centro Nossa Senhora do Rosário" que falou: o problema dessa menina é com o moço da esquerda. A senhora começa a tratar melhor desse moço senão a bebida da senhora, a senhora não vai parar com ela não. Eu já tava com vinte e tantos anos. Mais eu nunca gostei de Escora, Pombagira, eu gostava muito de Preto-Velho, de Caboclo. Eu falei: Ó quer saber de uma coisa, num vou mecher com esse trem não .Porque antes na casa de José Fernandes[Dogi se refere ao Centro Nossa Senhora do Rosário] não tinha corte, foi só ele vir aqui pra cima começou com essas coisas. (...) (informação verbal)[100].

O exposto demonstra que José Fernandes fez alterações em sua Umbanda. Já Jesuína Porto Barbosa, a Gelza, procura manter a Umbanda desenvolvida pelos seus pais, elementos do Candomblé certamente podem ter sido inseridos, a partir do momento que essa sacerdotisa introduz-se, parcialmente, nessa religião. Em *Umbanda Sertaneja* (2011, p.131) escrevemos,

> As linhas inauguradas por Laurinda e Waldemar em Montes Claros enquadram a sua Umbanda no que Bandeira classifica como Umbanda "ritmada" de "terreiro". Há neste tipo de Umbanda "um pouco de africanismo e de obrigações de Candomblé". As linhas de trabalho no terreiro eram: - em Umbanda: Preto-Velho; Caboclo da Jurema; Linha dos Iara; Cosme e Damião; Assentamento com o povo do tempo (Rei do tempo, Ventania, Giramundo); Boiadeiro e baianos. A linha de esquerda, chamada por Gelza de Quimbanda da Umbanda,

[95] Com a morte do casal, a filha do mesmo assumiu a liderança do terreiro.
[96] Procedimento ritualístico do Candomblé. São objetos especialmente preparados para receber a energia do Inquice.
[97] Pai no Candomblé Angola significa pai.
[98] À frente nesse estudo estaremos apresentando esse tatêto.
[99] Cortar para Exu é sacrificar animais como frangos.
[100] Entrevista concedida à autora, gravação em áudio.

> o que sugere a existência de duas Quimbandas são: Escora com a Pomba-Gira e Exu doutrinado; Boiadeiro, baianos para descarregar as energias dos médiuns. Para Gelza, que prefere ser chamada de sacerdotisa ou Zeladora de Santo, a única coisa que modificou em relação ao tempo dos seus pais foi o fato dela fazer o assentamento da deusa Oxum. Sentiu a necessidade espiritual e após ir a túmulo de sua mãe pedir a indicação de alguém de confiança, intuiu ser este o pai-de-santo de Candomblé R. L. F. R. Luis de Freitas Rosa, conhecido como Kiozô que fez seu assentamento. Após este assentamento ela anualmente com Oxum cumpre obrigação.

No que se refere a José Fernandes e à sua umbanda trazida do sudeste concluímos que a evolução de uma Umbanda de Mesa para uma Umbanda de Terreiro sob a liderança desse médium se deve a fatores como:- a proximidade da região com a Bahia; - a presença na região a partir de 1952 de uma Umbanda de Terreiro com influências da Bahia; chegada à região em finais dos anos de 1950 do Candomblé; - laços de amizade entre José Fernandes e Joãozinho da Gomeia[101]. Esse último acabou por influenciar José Fernandes na adoção de ritos próximos a essa religião, como a homenagem e festejos que fazia à deusa Oxum (que seria o orixá da sua cabeça) ou mesmo, recomendar a feitura de santo aos seus médiuns a exemplo de Dogi. Busquemos em sua memória a proximidade desse umbandista com o Candomblé, traços da interculturalidade.

> Bom! Com quinze anos esse preto velho meu , esse escora veio, deu o nome e aí eu fui começando a caminhar na casa de José Fernandes. Esse homem, Joãozinho da Goméia! vinha muito na casa do finado de José Fernandes, demais da conta! Vinha demais na casa do finado José Fernandes. Chegando lá que ele me olhou. Minha avó, essa veia que era benzedeira, toda vida desde criança, desde eu menina que eu entendo ela me chamando de iaiá. Só me chamava de iaiá. Era só ela que me chamava de iaiá. Quando esse... esse homem chegou na casa do finado José Fernandes ele olhou virou para Zé Fernandes falou assim: mas que iaiá bonita heim! Eu tomei aquele susto eu tinha dezesseis para dezessete anos. Eu tomei aquele susto falei: Uaih! Como foi que esse homem (...) ficou sabendo que minha vó me chama de Iaiá. Perguntei Zé Fernandes : porque meu padrinho que ele tá falando, ele conhece minha avó? Não... achou ocê bonita(...). Ele falou com Zé Fernandes: cê já encaminhou essa menina pra algum lugar? Zé Fernandes falou: não! tô esperando vencer a etapa dela pra ser encaminhada. É porque essa menina vai ter que mexer com o santo. Aí Zé Fernandes falou: é! Eu já ví que ela vai ter que mexer. E é iaiá né? e eu fiquei com esse negócio de iaiá.[102]

[101] Pai de santo que alcançou fama atendendo personalidades famosas na década de 1960.
[102] Entrevista concedida à autora, gravação em áudio.

COLUNA DE EVENTOS

DUAS PERSONALIDADES INFLUENTES

Figura 8: José Fernandes à direita com Joãozinho da Gomeia
Fonte: Acervo da DPDOR/UNIMONTES

Pensamos ser importante abordar o trabalho desse médium em função de compreendermos que, diferentemente do casal Waldemar e Laurinda Pereira Porto que já inseriram no sertão norte-mineiro uma Umbanda de Terreiro, José Fernandes foi gradativamente, se aproximando do Candomblé sem nele se adentrar a ponto de se tornar um adepto.

No entanto, sua aproximação é fator relevante para o que denominamos hoje de entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola. Ou seja, já na origem da Umbanda e do Candomblé no sertão norte-mineiro, as duas tradições religiosas se aproximaram. Considerando ser o sertão um espaço da diferença colonial onde universos religiosos erigidos na diferença colonial podem se aproximar e dialogar, podemos afirmar que espaços fronteiriços como o sertão norte-mineiro prenunciam que a colonialidade não é absoluta.

3.2.2 Quimbanda: el otro lado del Umbanda

Na literatura acadêmica sobre Umbanda e Quimbanda, em geral a última é apresentada enquanto o lado esquerdo da primeira. Brumana e Martinez (1991, p.459), definem a Quimbanda como “tipo de ritual no qual se trabalha na esquerda: identificável com feitiçaria”. A despeito disso, na visão dos sacerdotes sertanejos, Quimbanda e

Umbanda são diferentes apesar de indissociáveis. Na maioria dos terreiros sertanejos coexistem não havendo possibilidade de existirem isoladamente, daí existirem cantos e pontos demonstrando que são indissociáveis.

Em *Umbanda Sertaneja (2011)*, tratamos da relação entre Umbanda e Quimbanda enquanto irmanação dos contrários, ou seja, enquanto faces de uma mesma moeda. Uma é inconcebível sem a outra. À luz do pensamento descolonial percebemos tal irmanação no mesmo sentido atribuído à relação modernidade/colonialidade, daí até o momento usarmos a "/" entre Umbanda e Quimbanda. Essa é vista nesse estudo enquanto a outra face da Umbanda, seu lado *oscuro*, sua face encoberta.

Entre os desdobramentos culturais da modernidade e da colonialidade, seu lado escuro no período colonial brasileiro está a formação das religiões afro-brasileiras. A Umbanda enquanto prática da caridade em sua estrutura simbólica reflete a colonialidade, a exemplo da humildade e simplicidade do Preto Velho, representação do sofrimento imposto pela escravidão e da aceitação desse destino/desígnio de Deus. Sua humildade e simplicidade encarnam-se em um corpo alquebrado e maltratado pela escravidão, mas que carrega em seu coração sentimentos de compreensão e amor pelos senhores. A colonialidade também pode ser vista na alegria dos Meninos de Angola[103], frutos do abandono, mas que carregam a alegria e a inocência explicitada na literatura brasileira. A matriz colonial do poder também é refletida na figura do caboclo apresentado na literatura como, o bom selvagem que conhecedor da natureza e dos mistérios das ervas.

Na Quimbanda, observamos a subversão da colonialidade, melhor observamos a sua não absolutização. A Quimbanda é memória dos saberes que foram subalternizados, principalmente, no que se refere à preservação dos mistérios da magia africana . Magia que foi contemplada pela ideologia moderna enquanto ausência de racionalidade, sinal de barbarismo e atraso, mas que na Quimbanda significa "ciência", conhecimento. Nessa treliça o Preto velho, agora quimbandeiro, deixa de ser aceitação para se tornar resistência. Sua sabedoria ante a vida e conhecimentos sobre os mistérios da magia e dos feitiços emergem. Na Quimbanda, o bom velho subverte a visão ocidental da velhice enquanto fase decadente da vida humana.

O mesmo se pode dizer do caboclo, que de bom selvagem demonstra-se

[103] Uma das linhas espirituais da Umbanda.

imponente arrogando-se ser o verdadeiro dono da terra não apenas por ser seu antepassado, mas por conhecer os mistérios que rondam sua natureza. A sabedoria indígena sobre a natureza e suas ervas foi sufocada pela ciência ocidental, no entanto, na Umbanda, Exus que são chamados de caboclos socializam nos ritos conhecimentos de garrafadas a serem utilizadas no tratamento de saúde até a magia de seus pajés.

Até a infância na Quimbanda é valorizada enquanto detentora de conhecimentos. Os Exus-mirins são as crianças capazes de traquinagens contra inimigos. Sua capacidade espiritual é valorizada nos terreiros afro-sertanejos porque são elas grandes conhecedoras da prática da magia tanto para defender os clientes dos terreiros das emboscadas do cotidiano quanto para infernizar a vida de seus inimigos. São vistos como capazes de trazer dinheiro, apressar situações e desfazer feitiços.

Como dito, pensamos Quimbanda enquanto a outra face da Umbanda, na medida em que essa é subversão da colonialidade, mas também porque carrega conhecimentos magísticos africanos sobre o mundo, a natureza e o homem, Conhecimentos que entrelaçados a elementos culturais religiosos de outros formam um rico arcabouço religioso e magístico, o conhecimento afro-brasileiro.

No entanto, os efeitos da modernidade em sua auto narrativa ainda são presentes o que pode ser identificado nos ataques neopentecostais à Umbanda/Quimbanda e seus feitiços. Sobre isso, interessante dizer que entre os afro-sertanejos a prática do feitiço está associada à Quimbanda, mas sem perder de vista a Umbanda. Enquanto lado oculto, a Quimbanda traz em si os desejos, os anseios e as frustrações do ser humano. É a ela que se recorre quando se é atacado.

Entre os sacerdotes das religiões afros, existe a ideia de que os habitantes do sertão facilmente recorrem aos feitiços quando não conseguem resolver seus problemas, quando se sentem injustiçados ou quando entendem terem sido prejudicados. Em *Umbanda Sertaneja* (2011) escrevemos o seguinte:

> Não é novidade que o homem se direciona para religião quando a razão demonstrativa, esbarrando em seus limites, recua dando espaço para a busca do sobrenatural. No entanto, no Norte de Minas Gerais foi verificado que a motivação pelos feitiços que sustenta os terreiros sertanejos são as demandas, as guerras que se instauram na vida profissional e familiar a ponto de não se esperar a ação da razão. Injustiças e perseguições idealizadas ou não tornam urgente a “manipulação de energia” como meio de se encontrar paz e tranquilidade assim como sua garantia. De acordo com o Tatêto R. L. F. R. Luiz de Freitas Rosa, um dos motivos principais pela procura do terreiro afro no sertão norte-mineiro é “derrubar” pessoas. A sacerdotisa de Umbanda, Quimbanda e Magia Negra Rosa dos Santos Silva possui a mesma opinião.

> O desejo de “derrubar” alguém certamente possui uma causa ou pretexto. Na época dos precursores da Umbanda Sertaneja, além dos problemas amorosos, a principal causa da procura pelos serviços de um sacerdote de Umbanda era a disputa de terra muito comum na região nas décadas de 50, 60 e 70. Na atualidade, em pesquisa de campo detectamos como causas principais: disputa amorosa, disputa profissional, retaliação e inveja. Mesmo a questão amorosa sendo corriqueira e comum, as outras causas demandam mais tempo e esforço do sacerdote.

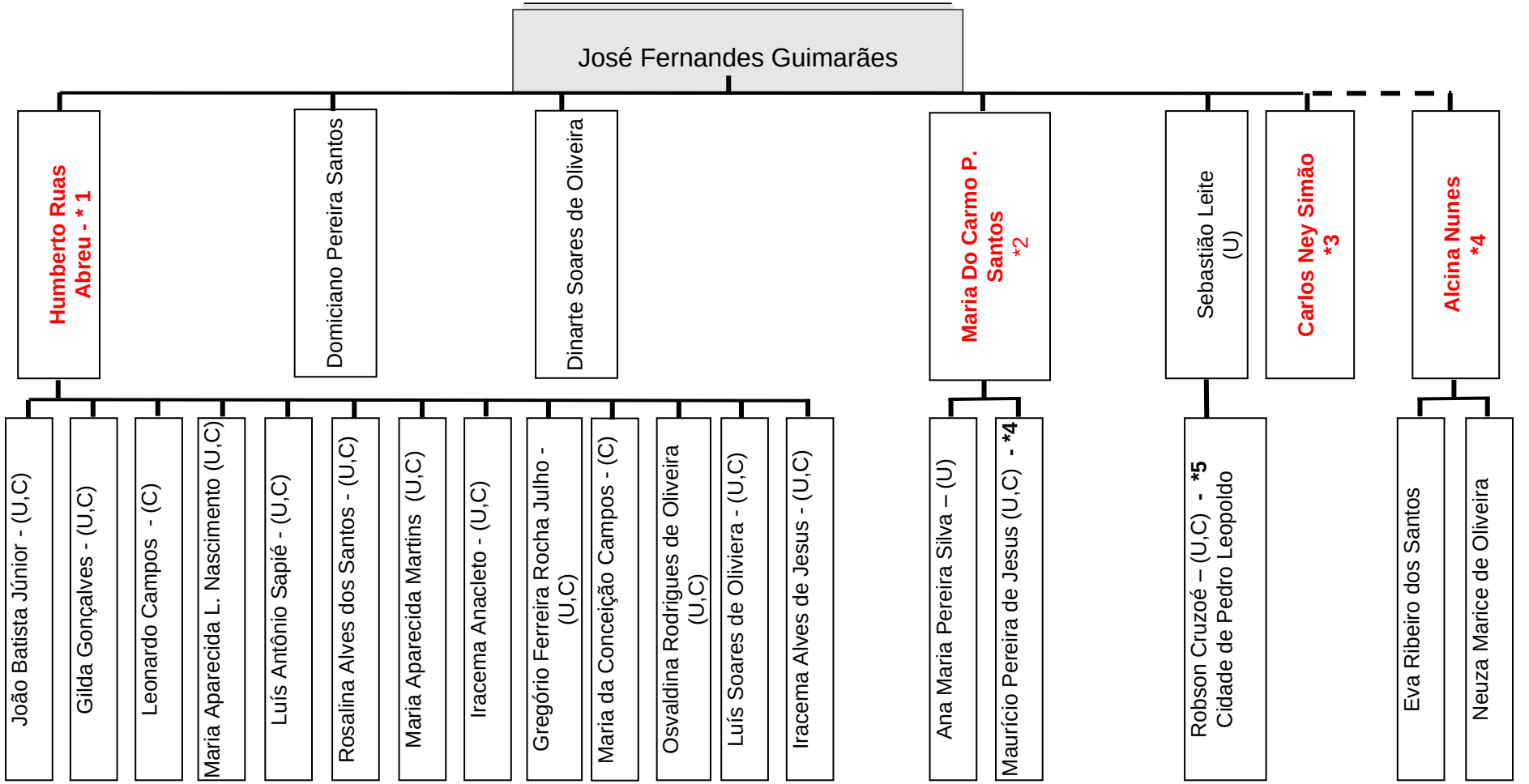
Ir contra na Quimbanda é defender-se e nunca dá a outra face. No universo umbandista defender é atacar quem ataca, pois o feitiço é sempre possibilidade de doença, de atraso material, de vida sem amor.

A Quimbanda, na verdade, está centralizada na figura de Exu e esse manifesta ou prolonga o panteão umbandista. Em *Umbanda Sertaneja (2011)* mencionamos a fala de um sacerdote umbandista quando esse diz que “os Exus são capangas dos Pretos Velhos, o Preto Velho não faz, mas tem quem faz: os Exus.” (2011, p. 226.).

A não dissociação entre Umbanda e Quimbanda, a dificuldade em vislumbrá-las separadamente acreditamos, se deve à “/” que as une-separa. Barra que aponta situações limítrofes, liminaridades e fronteiras que podem ser mais bem demonstradas na ambivalência e antagonismo de Exu.

Sobre essa entidade estaremos nos debruçando no próximo capítulo assim como sobre a magia, para compreender com mais precisão porque concebemos a Quimbanda como o lado escuro da Umbanda. Abaixo, organogramas retirados do livro *Umbanda Sertaneja (2011)* das Umbandas que se encontraram no sertão norte-mineiro. Os organogramas auxiliam no entendimento acerca das raízes do entreliçamento atual entre Umbanda e Candomblé Angola à medida que destaca umbandistas que migraram para o Candomblé.

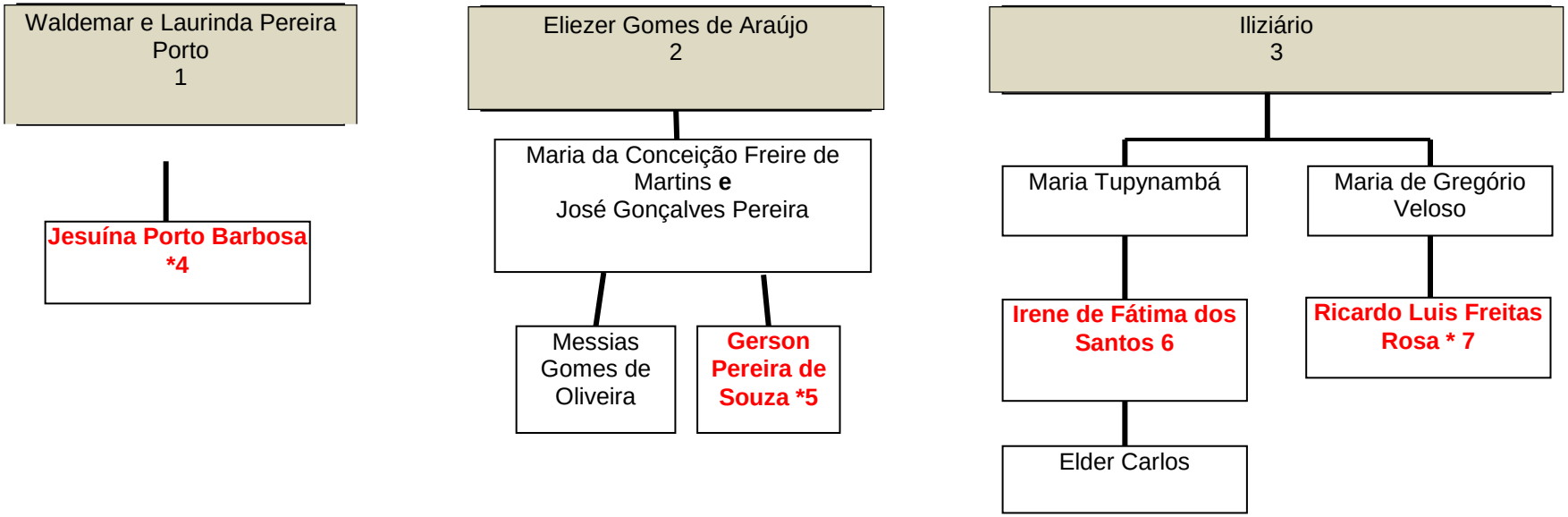
O R G A N O G R A M A 1 - UMBANDA DO SUDESTE



1. Feitura no Candomblé. Ver organograma 3
2. Inserção parcial no Candomblé (Borí)
3. Feitura no Candomblé. Ver organograma 3
4. Inserção no Candomblé

Obs.: Na terceira geração já ocorre o entreliçamento entre Umbanda e Candomblé

O R G A N O G R A M A 2 – UMBANDA DA BAHIA



1. Primeiro terreiro da Umbanda proveniente da Bahia
2. Companheiro de Waldemar e Laurinda
3. Baiano e padrinho na Umbanda de Waldemar e Laurinda. Instalou o terreiro em Montes Claros na década de 50.
4. Inserção parcial do Candomblé´ com R.L.F.R. (Kiozô)
5. Feitura no Candomblé com R.L.F.R. (Kiozô)
6. Conhecida como Irene Tupinambá. Falecida recentemente, seu terreiro era considerado o mais “puro”, ou seja sem vínculo com o Candomblé. Após seu falecimento, seu filho biológico, H. N.R. fez feitura de santo com M. P.J., filho de santo de R. L. F. R.
7. Inseriu-se no Candomblé com Terezinho Neri Santana. Considerado o maior formador de tatetos no norte de Minas Gerais. Ver organograma 1.

Fonte:BORGES, Cristina. *Umbanda Sertaneja.*Cultura e religiosidade no Norte de Minas Gerais. Montes Claros:Ed. Unimontes.

3.2.3 De *nagô vodum* ao rito angola: o Candomblé Sertanejo

O fato de o Candomblé ter chegado ao sertão enquanto nação nagô-vodum - nação praticada por nomes como Joãozinho da Gomeia e Miguel Grosso[104]– concedeu a essa religião, na atualidade, a característica de estar sempre em apuração ao mesmo tempo em que estabelece com a Umbanda relações próximas reproduzindo dessa forma, como, o inicio de sua história na região.

O Candomblé Angola consegue manter com a Umbanda uma relação de colaboração intercultural sem, contudo, haver para si prejuízo ritualístico e religioso. Partimos do pressuposto de que isso somente é possível em função de serem essas tradições originadas da cultura banto, bem como em decorrência do seu processo de formação onde o diálogo intercultural-religioso ocorria entre seus sacerdotes[105].

Segundo Vagner Gonçalves da Silva (2005, p.65) "a forma de cultuar as divindades (seus nomes, cores, preferências alimentares, louvações, cantos, dança e música) foi distinguida pelos negros segundo modelos de rito chamados de nação." Isso, segue o autor, "numa alusão significativa de que os terreiros, além de tentarem reproduzir os padrões africanos de culto, possuíam uma identidade grupal (étnica) como nos reinos da África." Para Vagner Gonçalves da Silva há dois modelos de cultos que seriam os mais praticados no Brasil: o rito jeje-nagô e o Angola.

Leonardo Campos (2003, p.23) nos diz que há quatro tipos de Candomblés no Brasil, Candomblé de "nação" neto de rito nagô, Candomblé de "nação" jeju de rito fon/ewe, Candomblé efó de ritos nagô e ijexá e os Candomblés de nação Angola de ritos como Moxicongo, Loango, Samba, Kassanje e Congo.

Esse autor (2003, p.69), ao levantar a história do Candomblé no Norte de Minas Gerais, nos diz que nos Candomblés sertanejos ecoam ritmos e batidas que denunciam que nessa região todos os terreiros são "praticantes dos ritos Bantos, com todos os aspectos culturais pertencentes a esses povos, oriundos das regiões africanas de Angola, Congo, Moçambique e toda África do Sul Equatorial".

Dados oferecidos pelo universo afro-sertanejo nos informam que na atualidade as referências ao início do Candomblé na região são seguidas de dúvidas em relação à nação, consequentemente em relação à identidade desse Candomblé. O estabelecimento do primeiro terreiro na região justifica sobre as dúvidas. Terezinho

[104] Sacerdotes do Candomblé que ganharam notoriedade nos anos 60 e 70 do século XX
[105] Como visto, João da Gomeia e José Fernandes eram amigos.

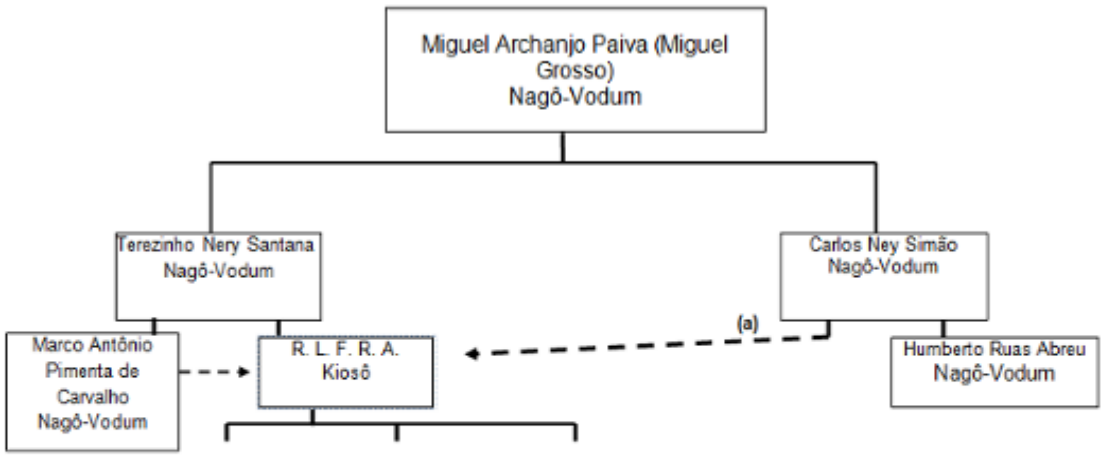
Nery de Santana, em 1957, inaugurou o Terreiro Oxóssi Caçador onde a “nação” presente é a nagô-vodum. Esse pai-de-santo abriu ao Candomblé as cancelas do sertão de forma tal que, na atualidade essa treliça religiosa se configura enquanto universo religioso consolidado.

Tendo em vista o objeto do nosso estudo, o entreliçamento entre esse universo e a Umbanda, faz necessário mais do que trazer dados estatísticos compreender, do ponto de vista teológico acerca dessa origem. Em entrevista concedida a Leonardo Campos (2003, p.79) ‘Terezinho discorre sobre a polêmica que acerca o culto que desenvolve em seu terreiro, nagô-vodum. Em sua fala está implícita a crise de identidade do culto do terreiro fundado por ele.

Segundo esse sacerdote, o mesmo foi iniciado na cidade de Salvador em um terreiro de nação Nagô-vodum dirigido pelo Tata-ti-inkisse Miguel Archanjo Paiva, o Miguel Grosso. Ocorre que, é quase um consenso entre os sacerdotes de Candomblés no Brasil de que, essa nação não é legítima. Vimos em Campos (2003, p.71) que para Terezinho Nery Santana ela seria uma mistura do culto Angola com todas as nações.

ORGANOGRAMA 3

Origem do Candomblé no Norte de Minas



a) Carlos Ney Simão "consertou" o Santo de R. L. F. R. A. Os dois romperam relações
b) Com a morte de Terezinho Nery Santana, Marco Antônio P. de Carvalho é o atual zelador de inquice de R. L. F. R. A.

Obs: Esse organograma teve como referênciao cruzamento de informações em campo com a obra de Leonardo Cristiane Campos: *As Diversidades de Ritos nos Candomblés Bantu na cidade de Montes Claros – MG.*

Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa

Se formos à raiz da palavra veremos que nagô era o nome dado as escravos provenientes do Sudão (África) e Vodun se referem a uma divindade dos cultos Fons/Ewe do Benim e Abomey e Antilhas. De acordo com Terezinho, a nação nagô-vodum, nação da qual pertenceria inclusive os famosos Joãozinho da Goméia (1914-1971) e Miguel Grosso (-1941) abrange todas as nações. Para ele toda casa que "canta" mais de uma nação pode ser chamada de nagô-vodun.

Mas não podemos deixar de mencionar que, a Joãozinho da Gomeia é atribuído o rito Angola por vários estudiosos a exemplo do antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (1995, p.81). Em abordagem que faz sobre o Candomblé em São Paulo, nos diz ele,

> Entre os nomes dos sacerdotes mais lembrados pelo povo-de-santo em São Paulo e que deram continuidade aqui às linhagens ou família-de-santo, tornando conhecida sua nação (modalidade de rito), raspando (iniciando) filhos e/ou dando obrigações a pessoas iniciadas, encontra-se o de Joãozinho da Gomeia (João Torres Filho), da nação Angola, (...).

Não queremos nos acercar da polêmica em relação a esse sacerdote e sua nação ou rito. Mencioná-lo nos é bastante para compreender que na origem do Candomblé no Norte de Minas Gerais está implícita uma crise de identidade. Crise essa percebida por um dos Tatêtos da região, R. L.F. R., o Kiozô.

As possíveis incoerências nos ritos da nação nagô-vodun na opinião dos afro-sertanjos podem trazer problemas espirituais e materiais, a exemplo de se raspar a cabeça para o santo em Angola cantando em yorubá. A palavra para os angoleiros é sagrada. É energia com poder mágico capaz de manipular forças do universo. Desta forma, como raspar em Angola se a língua que sacraliza o rito for em yorubá? Ou mesmo se parte do ritual for executado em keto?

Não podemos nos esquecer que a diferença entre sudaneses e bantos é o fato dos últimos cultuarem os antepassados, diferença, portanto, gritante. A sensação de que a mistura dissolvia a legitimidade do sagrado originou um movimento de "apurar" o Candomblé em Montes Claros. Pairava no clima místico afro-sertanejo, a dúvida se os fundamentos nagô-vodum eram de fato legítimos.

Retornando à história do Candomblé no Norte de Minas, após Terezinho inaugurar seu Candomblé nagô-vodun na cidade de Montes Claros, percebe-se interesse de umbandistas em relação a essa tradição religiosa. Nas décadas de 1960 e 1970, o Candomblé ganhou no Brasil notoriedade com a participação de artistas e

intelectuais famosos naquele período. Esse foi o momento de desencadeamento do entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais. O próprio José Fernandes Guimarães, como visto, um dos fundadores da Umbanda na região favorecia a interculturalidade entre as duas tradições na sua recomendação aos afilhados a exemplo de Dogi.

José Fernandes foi interpelado por Joãozinho da Gomeia em relação à formação de sua afilhada, no sentido de que ela deveria continuar no Candomblé. Tanto a interpelação quando o que se desenrolou após com a vida espiritual de Dogi dá mostras do entreliçamento entre as duas tradições religiosas. Vejamos:

> De lá da casa de José Fernandes... Quando eu completei dezessete anos aí Zé Fernandes me chamou e Pai Gonzaga falou: - ó, cê pode ficar tranquila que seu problema de saúde você não vai ter mais nada. Mas pra sua vida andar vá cuidar do santo. Eu falei:- cuidar do santo? É o preto-velho? O escora? Não! Seu santo, sua cabeça minha filha!(...) Joãozinho da Goméia me chamou e falou assim: cê conhece Italegí? Eu falei: quem? -Terezim! Eu falei: não, conheço não. Aí Zé Fernandes veio e falou comigo assim:- é lá perto da casa de seu pai na mesma rua sua, lá na Rua Paraíba, depois da linha. Eu já escutava esse trem lá de Terezim tocar, mas não sabia que era Candomblé não. Pra mim era trem de pagode. que era diferente lá de Zé Fernandes. Aí fui um dia lá na casa de Terezim mais José Fernandes, mas para ir jogar[106].

A observação de Joãozinho da Gomeia e a atitude de José Guimarães em aceitá-la direcionando sua afilhada para o Candomblé nos dão mostras de que a entrada nessa religião por Dogi fulguraria como uma formação continuada. A Umbanda parecia ser limitada no que se refere à obtenção de conhecimentos e que seria necessário completar a formação espiritual.

Não havia clareza, por parte daqueles que entravam para o Candomblé sobre o que seria esse rito. Ainda assim, o Candomblé no Norte de Minas Gerais cresceu a partir dos adeptos que a Umbanda lhe fornecia. Terezinho acabou por iniciar várias pessoas, a exemplo de R. L. F. R.. Dogi nos informa sobre isso:

> Chegando lá Terezim joga para mim fala pra mim que eu de Ogum. Aí parei de ir na casa de Zé Fernandes e comecei a ir na casa de Terezim, mas como assistente, não pra vestir porque eu achava o trem mais esquisito e feio. Dei um borí[107] na casa de Terezim. Quando eu dei um borí na casa de Terezim, não demorou um mês esse Ricardo[108] chegou pra fazer santo.

[106] Ela se refere aos búzios.
[107] Ritual realizado para trazer tranquilidade e paz. Entre o povo de santo refere-se a esse ritual também como “dar comida à cabeça”
[108] Dogi se refere R.L.F.R.

Na atualidade, como veremos à frente, R. L. F. R., o Kiozô[109], possui papel relevante no entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola. Esse papel se encontra associado à sua própria formação e tem garantido a ele e ao seu terreiro, a liderança na região.

Percebendo diferenças ritualísticas entre Nagô-Vodum e a Angola, Kiozô empreende o movimento de apuração atuando na renovação de obrigações daqueles que passaram pela nação Nagô-Vodum formando, dessa maneira os sacerdotes angoleiros.

Desta forma, seu sacerdócio configura-se enquanto Intercultural e consequentemente, descolonial. Segundo Mignolo (2014, p.17), o pensamento e o fazer descolonial, base do desapego (*desprendimento*) não é um pensamento para aplicar – considerando a relação entre prática e teoria – mas já é o ato de fazer, de pensar fazendo de forma dialógica e comunitária.

Parece-nos que o histórico do universo religioso afro-sertanejo é marcado em seu início pela mudança, cortes e recortes de vidas cruzadas que se desdobram inicialmente, na interculturalidade entre Umbanda e Candomblé nagô-vodun. Carlos Ney Simão e H. R.(nagô-vodun) são afilhados de Umbanda de José Guimarães, o umbandista que trouxe a umbanda do sudeste para o sertão norte-mineiro e amigo do candomblecista Joãozinho da Goméia (nagô-vodun).

R. L. F. R., o Kiozô, tatêto responsável na atualidade pela formação de grande parte dos pais de santo no Candomblé no sertão norte-mineiro, se iniciou em nagô-vodun com Terezinho Nery Santana, sendo antes umbandista da casa de Maria Gregório Veloso, afilhada de Iliziário, umbandista padrinho do casal Waldemar e Laurinda Pereira Porto que trouxeram a Umbanda do Nordeste. Na formação de Kiozô, além de Terezinho encontra-se as presenças de Carlos Ney Simão (nagô-vodun), Imbanda e M. A. P. C (rito Angola, mas que também tem histórico nagô-vodun, pois iniciou-se com Terezinho.

Retornando à história da formação de Dogi, essa sacerdotisa aos dezessete anos foi confrontada com a possibilidade de inserir-se no Candomblé a partir da fala de Joãozinho da Goméia, sacerdote nagô-vodun, que frequentemente visitava o amigo, José Fernandes, em Montes Claros. A observação de Joãozinho ao chamá-la de Iaiá - termo corruptela de Iyá, palavra yorubana que significa mãe – soou-lhe como uma

[109] Dijina de R. L. F. R.

predição de que se destinava a ser uma mãe no Candomblé, ou seja, uma mãe-de-santo.

Além da passagem com Joãozinho da Gomeia, marca a formação de Dogi as orientações de seu padrinho – José Fernandes -. Em relação a essa questão nos diz ela:

> Aí dei o Borí,... saí.. Terezim perguntou se eu queria frequentar eu falei que não, eu já estava acostumada com o ritmo da casa de José Fernandes né? Eu achava o toque esquisito, (...) Voltei pra casa de Jose Fernandes. Aí Zé Fernandes virou pra mim e falou assim:- Ó! Cê pode continuar aqui e procurar um lugar pro cê frequentar, mas só tem a casa de Terezim! Eu falei:- é, pois é! "Mas eu não vou mexer com aquilo não, o que tinha de fazer eu já fiz, agora não vou mexer não". Zé Fernandes:- ele falou com cê que dia que você tem que tá lá?-ele falou pra eu ir toda terça-feira! (informação verbal)[110]

O "negócio" a que se refere Dogi, ainda uma menina de dezessete anos era o santo, orixá/Inquice. Seu desconhecimento em relação às divindades africanas naquele tempo revela que esses não eram conteúdos costumeiros dos ritos em José Fernandes, uma vez que Dogi já frequentava o terreiro de Seu Zé há oito anos.

Mas, apesar disso, José Fernandes a orienta no sentido de "fazer o santo" demonstrando que apesar de não ser candomblecista reconhecia a legitimidade do Candomblé, enquanto tradição religiosa que não contradizia a Umbanda, tanto que recomenda à afilhada continuar no seu terreiro, mas também a frequentar o Candomblé. Acreditamos que a não contradição vista pelo sacerdote umbandista se deve ao fato daquele Candomblé possuir traços bantos que aproximam essa religião da Umbanda/Quimbanda.

3.3 A roça afro-sertaneja, espaço intercultural.

As abordagens acadêmicas sobre as religiões afro-brasileiras em sua maioria ocorrem tendo como referências os terreiros de São Paulo e Rio de Janeiro para a Umbanda/Quimbanda e a Bahia para o Candomblé. Isso, em função da incipiente literatura sobre especificidades regionais da Umbanda, bem como do desconhecimento do Candomblé Angola. Em nosso estudo consideramos o universo afro-sertanejo constituído pelo *continuum* Umbanda/Quimbanda e o rito angola. Vejamos esse universo a partir de suas roças.

[110] Entrevista concedida à autora, novembro 2015, gravação em áudio.

Em *Umbanda Sertaneja (2011)* trouxemos a geografia de um terreiro afro-sertanejo onde o *continuum* Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola desenvolviam suas atividades. Mas, ao alagarmos o campo observamos denominadores comuns que traduzem uma roça afro-sertaneja. Roça é o termo mais usado entre os afro-sertanejos para se referir ao terreiro de Candomblé. Com o entreliçamento entre essa religião e a Umbanda, o termo acabou por ganhar certa extensão. Designa, portanto, o espaço que aloja as duas tradições.

No Norte de Minas Gerais, as roças afro-sertanejas são identificadas pela bandeira branca hasteada. A bandeira sinaliza que naquele lugar o rito angola é praticado, uma vez que é a bandeira de Tempo ou Ktembo, Inquice cultuado somente no Candomblé Angola. Como coloca Dogi, Tempo só tem na Angola. Para essa sacerdotisa, Tempo ou Ktembo sintetiza a temperatura, o vento, a chuva e o sol.

> Quando alguém está longe e precisa de ajuda à gente pede Tempo, oferece pra ele amendoim torrado com rapadura e coloca no tempo, assim tempo vai lá e leva a ajuda. Tempo é amigo e sua resposta ao que a gente pede é rápida e certa. (informação verbal)[111]

Entre as narrativas dos afro-sertanejos no Norte de Minas Gerais encontra-se uma que nos aponta ao culto desse Inquice. Quando nômades, os bantos ao se fixarem temporariamente em uma região hasteavam uma bandeira branca. Ao decidirem mudar de região esperavam a ação do vento na bandeira que lhe davam a direção que seguiriam.

Representado pela bandeira branca hasteada em um mastro que denuncia ser aquele terreiro uma roça de Candomblé Angola, Tempo é cultuado no vento, no tempo. É sempre sinal de que os infortúnios passam e que um novo tempo sempre virá – novos tempos -. Movimento, Tempo significa o fluir da vida em direção à morte.

Dentro da roça temos os assentamentos. Em geral, encontram-se em área externa, anterior ao salão onde ocorrem os ritos públicos. Nessa área externa os assentamentos podem variar, mas em geral temos: Casa de Exu (Quimbanda), assentamento de Ungira (Candomblé), Casa de Tempo e Catendê (Candomblé Angola), Assentamentos de Inquices (Candomblé) com destaque para o Inquice que rege a cabeça do zelador da roça, Casa do Caboclo. A roça tem espaços ao ar livre

[111] Entrevista concedida à autora, novembro 2015, gravação em áudio.

como a pequena floresta com ervas e plantas para tratamentos terapêuticos, bem como espaço para as rodas de caboclo[112].

A área interna traz o salão onde ocorre o culto, a gira, a dança. É o lugar onde estão os atabaques e as pessoas que assistem aos cultos. No centro ao chão está o Intôto (Candomblé), anexo ao salão há a camarinha ou roncol, espaço onde ficam os noviços e os assentamentos dos Inquices. Completa a roça afro-sertaneja, a cozinha, espaço de extrema importância tanto para o Candomblé quanto para a Umbanda/Quimbanda. É na cozinha[113] que ocorre a codificação da linguagem dos Inquices e uma vizibilização da interculturalidade.

Mas, retornemos ao salão da roça afro-sertaneja, em geral nesse espaço intercultural ocorrem os rituais públicos tanto dos ritos de Umbanda/Quimbanda quanto os ritos de Candomblé. Em algumas roças podemos encontrar mais de um salão, a exemplo da Roça Gongobiro Ungunzu Moxicongo que possui salão específico para os ritos de Quimbanda e salão específico para os ritos de Candomblé.

Neste estudo apresentaremos, em termos gerais, um ritual público de Candomblé Angola. De toda maneira vale ressaltar que nas roças que não possuem espaços específicos para a Quimbanda, o salão acaba por ser um *entrelugar* onde ritos de uma e de outra ocorrem mesmo que em dias e horários diferenciados.

3.3.1 Um ritual de obrigação angola

São vários os rituais do Candomblé Angola. Isso, segundo a finalidade, além de que em apenas um ritual outros podem estar implícitos. Como não é possível ao pesquisador ter acesso a todos, os que nos restam são os rituais públicos, em geral os de obrigação, que com o assessoramento dos adeptos é possível descrevê-los. Nosso intuito é apenas abordá-los no sentido de nos acercarmos de forma mais próxima a essa tradição religiosa tão cheia de segredos.

Para dar início a um ritual de obrigação no Candomblé Angola, primeiramente o terreiro é preparado e resguardado de toda energia negativa sendo realizado um corte para Unzila (Exu). No decorrer do dia, o salão é ornamentado e preparado para a celebração da noite em devoção ao Inquice festejado.

---

[112] Entidade do Candomblé Angola e da Umbanda.
[113] No próximo capítulo retornaremos na abordagem sobre esse espaço afro-sertanejo.

Para a celebração no primeiro momento, os adeptos realizam uma saudação a Unzila. É a Invocação da Rua ou o "colocar Exu pra rua". Realizando um movimento circular com um padé, vela e uma quartinha com água,[114] acompanhado de um pai ou mãe pequena ou mesmo um tata cambondo[115] ou makota, o Tatêto canta em africano algo que traduz rua tranquila, sem problemas, que recebe o tributo para ajudar e trazer paz. Logo após, joga-se farofa com dendê e água na rua. De acordo com Barcellos (2011, p.99) "rua" tem o significado de ser o,

> Canal de ligação da Casa com o resto do mundo, capaz de canalizar o positivo e o negativo com a mesma intensidade e volume. Capaz de canalizar, de fora para dentro, tudo aquilo que não queremos como problemas, aborrecimentos, gente maldosa, bêbados, arruaceiros, má sorte, espíritos perturbados (...). De dentro para fora, todo o carrego, más influencias, maus filhos e maus clientes. No lado positivo, canaliza, de fora para dentro, bons clientes, bons filhos, boa sorte, proporcionado trabalhos, toques e festas com êxito e tranquilidade.

Em seguida, um adepto do terreiro se dirige até o assentamento de Roxialanda para pegar a quartinha do mesmo e entoar a ele. Na terceira zuela[116] o movimento circular é realizado novamente na qual ocorre a devolução da quartinha ao assentamento. Após isso, é possível receber em paz a visita das divindades, os Inquices e os espíritos dos ancestrais, o caboclo.

A partir dos rituais que assistimos no universo religioso afro-sertanejo podemos dizer que, os mesmos são marcados pelos seguintes aspectos: ritmo cadenciado dos tambores, **cantos** em **dialetos africanos** e na **língua portuguesa**, músicas, danças, possessão, hierarquia, compenetração dos adeptos, estética das roupas, comida, cheiro e **possessão**. O aprofundamento nesses aspectos exige estudos especializados de forma a trazer à tona conhecimentos sobre os mesmos. Nesse estudo, estaremos abordando de forma sintética aspectos que ao nosso olhar enche os olhos daquele que visita pela primeira vez um Candomblé.

Irrompe na consciência desses com mais força a **possessão.** A exemplo dos outros Candomblés, o rito Angola traz esse aspecto como o mais relevante, pois pela possessão concede-se vida material às divindades, os Inquices. Interessante notar que, para muitos, no Candomblé não há possessão porquanto ser esse estado alterado da

---

[114] Recipiente de louça.
[115] Título no Candomblé Angola consagrado aos "homens" que não incorporam, ou seja, que não entram em transe, mas que são responsáveis por várias funções como cantar, bater o tambor, sacrificar animais.
[116] Cantiga no dialeto do terreiro, uma forma de falar com o Inquice.

consciência um elemento específico de certos tipos de transe onde se instaura uma relação entre aquele que entra em transe e, um agente externo ao seu corpo. Se considerarmos que as divindades do Candomblé são forças da natureza e considerando também que cada homem possui uma essência da natureza, o transe seria uma externação ou excorporação de essências não sendo ação de um agente externo.

No entanto, no que se refere ao Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais que se caracteriza, principalmente, por ser um culto aos antepassados, pilar da religiosidade banto, podemos sim dizer que há possessão, pois no rito Angola o caboclo, espírito do ancestral da terra, pode ser catiço[117] do Inquice, aquele que servirá de intermediário entre o Inquice dono do terreiro e o adepto.

Há rituais que são restritos ao povo-de-santo, o que limita nosso entendimento sobre em que constitui realmente essa tradição religiosa. No entanto, o que pode ser visto sinaliza e fornece elementos que em muito auxilia-nos, no desenvolvimento desse estudo.

Após “colocar Exu pra rua”, os adeptos membros dos terreiros realizam uma fila do lado de fora do salão - organizada de forma hierárquica do mais velho para o mais novo. Batidas surdas dos atabaques anunciam que podem entrar no salão, é a Procissão de Abertura. Organizam-se em circulo.

Em seguida, há a **abertura da cerimônia** pelo Tatêto da roça. Esses entoam acompanhados pelos adeptos cantiga para pemba, puxada pelo Tatêto. Iniciam um gesto circular de esfregar as palmas das mãos, uma na outra simbolizando prosperidade, paz e saúde.

Após isso, os tata kambondos entoam uma zuela para Dandalunda saudando-a. Dandalunda é a rainha das águas doces e responsável pela invenção do Candomblé. Nesse momento, realizam trocas de benção entre o Tatêto (zelador do terreiro) e entre si. O processo de benção é realizado conforme o vínculo possuído pelo adepto em relação ao Inquice. Por exemplo, Kiozô é filho dos Inquices Lemba, Matamba e Gongobiro. Seu zelador é filho de Logun Edé, seu pai pequeno de Kingongo. Dessa forma, Kiozô deve reverencia a todos esses Inquices e a Tempo, Inquice que concede identidade ao Candomble Angola.

[117] Escravo.

Essa reverência é realizada durante a festividade ritualística onde também os adeptos vão até a porta saudar os antepassados, saúdam o Intôto, localizado no chão ao centro do salão. O intôto representa a vida e a morte. Nesse mesmo intuito, se dirigem para o atabaque saudando os responsáveis pela manipulação dos mesmos. As saudações são importantes no Candomblé, através delas percebem-se as relações de hierarquia e de respeito nessa religião.

As consideradas de extrema importância são:

a) Ao Inquice de cabeça,
b) Ao zelador do terreiro,
c) A Tempo ou Ktembo, considerado rei de Angola
d) Aos antepassados.

Em um toque são tocadas zuelas para Incoce, Mutakalambo, Zazi, Katendê, saudação a nação Angola, Kingongo, Angorô, Kitembo, Ingurucema, Dandalunda, Kayaya, Zumba, Lemba e Vunji[118].

O ritmo da música ou o toque (associação entre as músicas e as letras destas), como dizem os angoleiros chama a atenção. É quase impossível não se contagiar. A assistência, acionada pela música, dá vazão para que o corpo no ritmo e marcação dos atabaques inicie movimentos também ritmados. A beleza do toque encanta a todos. Diferente do rito queto, os angoleiros tocam seus tambores com as mãos. Braços fortes e firmes ao tocar os atabaques produzem uma imagem em que homem e instrumento se misturam, são só um. A vida se mostra no toque que chama e atrai os **Inquices (divindades).** Esses se manifestam na gira, mas são levados a local reservado apenas para os iniciados. Retornam em vestes ricas em símbolos denunciantes de suas características como cor, ponto de força da natureza, área de domínio na vida humana, etc.. A personalidade de cada Inquice também se denuncia na expressão corporal que assume na gira: lento e curvado como Lemba, preciso e alerta como Mutacalambô, sensual, suave e doce como Dandalunda ou precisa, rápida e estratégica como Ingurucema.

A presença dos Inquices na **gira,** bem como seu desempenho demonstra e desvela força e o poder do Ogan, que no toque do Candomblé Angola divide a regência com o Tatêto. De acordo com o ritual, os Ogans sabem qual o toque a imprimir, barravento, cabula ou Congo de ouro. São eles que seguram na força do pensamento e

[118] À frente, nesse capítulo, quadro com apresentação dos Inquices.

dos braços, na voz que dá corpo ao canto o ritmo e a energia do ritual. Fundamental é no universo afro-sertanejo, a intuição, a concentração e a firmeza do Ogan, essas são sentidas no toque e na batida do tambor, batidas que por vezes ofuscam o luxo das vestimentas dos Inquices.

Consideraremos aqui o ritual de dar obrigação ao santo, o adepto recolhido para o abanto[119] é apresentado ao público. São três apresentações diferentes realizadas em movimento circular com tres voltas no salão. A primeira apresentação ou saída é em **louvor a Lemba[120]** o adepto, trajado de branco, em movimento circular realiza três voltas no salão representando Lemba. A segunda apresentação ou saída é em **louvor a Dandalunda[121]** e a terceira chamada de Gondê, o Inquice festejado se apresenta com sua roupa de gala.

Após as três apresentações o toque é encerrado com o Tatêto Lemba que para os adeptos concede paz para todos que partilharam da presença do Inquice festejado naquela noite.

3.3.2 Inquices

O termo Inquice origina-se do *quicongo Nkisi* que traduz feitiço, feitiçaria, doença provocada por feitiçaria. Para Valéria Amim (2009, 112), são seres supra-humanos criados por Deus para dirigirem o mundo. Segundo os bantos, o *Nkisi* tem o poder de Kinsa, força que significa cuidar, curar por todos os meios. Desta forma, entendemos porque nas línguas centro-africanas o termo é atribuído às divindades ou espíritos bantos, significando aqueles que cuidam. No plural, Minkisi, pode significar objetos da divindade, mas que guarda certo misticismo, pois são “coisas que fazem coisas”. Ou seja, há no termo mesmo que implícito alusão à magia.

Para entender melhor o que é Inquice no Candomblé é interessante nos inteiramos de alguns fundamentos da cultura banto. Segundo Altuna (1985), para os bantos, a vida tem uma causa primeira, Deus, Força infinita. Esse é o “princípio formador e informador de todos os seres” (p.46), de todas as forças (corpos e forças)

[119] É a comunidade completa, filhos de santo, pais de santo, assistência, simpatizantes que estão presentes no ritual.
[120] Lemba é o pai de todos os orixás.
[121] Segundo a mitologia que rege os terreiros brasileiros Dandalunda teria sido enviada por Olundunmare para preparar aqueles que iriam receber as divindades na terra.

que alagou a criação com a vida, princípio vital[122]. Deus é fonte de vida, seu maior dom, uma realidade sagrada de grande valor. A vida, para os bantos é energia, é força e dinamismo. O universo, portanto, está cheio de vida (Deus e forças), por isso, é dinâmico e pulsa a todo instante. Punjante.

Os homens participam na mesma vida, na união vital [123]e por participarem de uma mesma realidade são afins, apesar de diferentes. Desta forma, cada ser, cada homem, cada realidade está constituída de vida e força que se manifesta e pulsa, segundo sua natureza. A realidade vital é constituída de uma corrente dos seres "uma comunhão universal, um dinamismo interno que se expressa, sobretudo pela palavra [124]e o movimento" (p47).

Abaixo de Deus (Vida), aqueles a quem comunicou sua força vital, os antepassados que receberam de Deus a vida com o encargo de perpetuá-la sendo também o elo que une os homens a Deus. Após eles, os heróis, a quem Deus designou a inauguração de técnicas e assim difundir e influir na vida. Abaixo, estão os espíritos e os gênios que ocupam na natureza lugares como rios, montes, cavernas, bosques, árvores. Possuem sobre o homem influência e abaixo de tudo, estão os defuntos, antepassados benéficos ou não que influenciam o mundo sensível.

Desse mundo, participam forças, nos coloca Altuna (p.59) forças pessoais e impessoais. A pessoal é o homem, centro da hierarquizada vida porquanto o único inteligente com capacidade de aumentar a sua vida, bem como de dominar outras forças. Toda a criação de Deus se centra no homem que, quando mais próximo estiver de seus antepassados, mais gozará da plenitude vital, uma vez que os antepassados prolongam-se nos seus descendentes.

No rito Angola, Inquices são as divindades desse Candomblé, são forças da natureza, forças vitais, os encantados que permitidos por Zambi[125] auxiliam os seres humanos quando esses precisam. Os auxiliam no sentido de restabelecer o equilíbrio e a ordem no mundo. Para isso, a eles se rende oferendas e sacrifícios para obter sua força, sua energia, o moyo/axé. É comum encontrar certa ambiguidade no que se refere a definir o Inquice. No universo afro-sertanejo, há angoleiros que somente os tomam enquanto forças da natureza, essências da natureza que habita também o homem. Mas

[122] Fundamento da cultura banto segundo a obra Cultura Tradicional Banto de P. Raul Ruiz de Asúa Altuna.
[123] Fundamento da cultura banto.
[124] Fundamento da cultura banto.
[125] Nzambi

há angoleiros que atribuem aos Inquices aspectos humanos, como o de ter ira ou o de castigar. De todo caso, oferendas e sacrifícios lhe são ofertados dentro do terreiro nos assentamentos ou fora dele na própria natureza.

Pensando no universo Angola no Norte de Minas Gerais apresentaremos os Inquices mais cultuados no sertão sem perder de vista nomes que lhes são dados por angoleiros de outras regiões, ou mesmo a comparação com o rito nagô. Nem sempre, as denominações dessas divindades no sertão correspondem às denominações ganhadas em casas de Angola de outra região ou mesmo veiculadas em literatura a exemplo do livro *Jamberesu: as cantigas de Angola (2011)* de Mário César Barcellos, sacerdote da nação Angola. A fim de facilitar nossa exposição e entendimento do leitor construímos um quadro a partir do que observamos.

QUADRO 1

INQUICES DO UNIVERSO AFRO-SERTANEJO

	Área de domínio	Flexões nominais encontradas em outras regiões	Correspondente nagô
Unzila	Deus e senhor dos Caminhos	Aluvaiá, Jiramavambo, N'zila, Nizila, Ungiro.	Exu
Incoce	Deus e senhor da Guerra	Nkosi-Mukumbe	Ogum
Mutakalambô	Deis e senhor da Caça	Kabila	Oxóssi
Zazi	Deus e senhor da Justiça	Nzaze-Loango, Luango.	Xangô
Katendê	Deus da Mata	Katende	Ossâin
Kingongo	Deus da Cura	Kaviungo	Obaluaiê
Tempo	Deus da nação Angola	Ktembo, Irocô	Não tem correspondente nagô
Ingurucema	Deusa do vento, da tempestade.	Matamba	Iansã
Kayaya	Deusa da água salgada	Kautumbá	Yemanjá
Dandalunda	Deusa da água doce	Kisimbi	Oxum
Lemba	Pai de todos os divindades	Lembaranganga/Lemba-Dilê	Oxalá, Oxalufã/Oxaguiã.
Vunji	Erê do santo	Vunji	Ibeji

Fonte: Elaborado pela autora com dados extraídos da pesquisa.

QUADRO 2

ENTIDADES DE UMBANDA

Umbanda/Quimbanda

Candomblé Angola

Exu Catiço

Caboclo Catiço

Fonte: Elaborado pela autora.

O quadro 01 apresenta os Inquices com presença forte no universo afro-sertanejo. Os Inquices possuem com exceção de Tempo correspondente nagô. É necessário dizer que, são identificados no jogo de búzios que melhor será aberto e decifrado por um Tatêto de grande experiência e com parte de obrigações cumpridas[126]. Quanto mais experiente o Tatêto, mais possibilidade de acerto ele tem no que se refere ao Inquice de cabeça. Dependendo do momento na vida do consulente, um dos orixás pode estar atuando mais, ou seja, estar mais próximo e, isso pode confundir o Tatêto na interpretação dos búzios e atribuir, por exemplo, ao segundo orixá o lugar de ser o principal.

No Quadro 02, estão as entidades de Umbanda que migram para o Candomblé Angola quando o umbandista envereda o mesmo movimento, o Caboclo e o Exu. Sobre os caboclos, podemos dizer que seu culto pode ser vislumbrado como meramente uma influência indígena, considerando que negros bantos encontraram-se com os índios na terra Brasil. No entanto, não podemos esquecer que o culto aos antepassados é a marca dos Candomblés Bantos. Desta forma, os negros escravizados certamente saudavam ou mesmo pediam licença aos ancestrais da terra Brasil para trazer suas divindades, uma vez que a procedência desses é a África.

Sobre os caboclos Lody (1995, p.168) afirma que os terreiros o concebem como, "o caçador livre, verdadeiro protótipo daquele que não se deixou escravizar, símbolo de altivez e liberdade, assumindo, assim, o papel de defensor da terra". Mas em nossas observações no campo afro-sertanejo, notamos que há caboclos catiços, ou seja, que aceitam a migração do seu cavalo para o Candomblé se tornando "caboclos do santo", isto é, escravos do Inquice que rege a cabeça do médium.

Isso significa que entidades de Umbanda/Quimbanda se ajeitam ou se adaptam à nova realidade do médium ao qual pertencem. Acontece de, quando o umbandista assume o rito Angola, suas entidades Caboclo e Exu serem questionadas sobre migrarem também para esse rito. Isto nos coloca diante do seguinte dado: o fato do médium inserir-se totalmente no Candomblé não significa que as entidades de Umbanda perdem sua importância. O caboclo, ao ser elevado a catiço do santo acaba por gozar de certa notoriedade no Terreiro, pois ele é o intermediário entre o Inquice e os homens. Sua fala comunica a fala do Inquice, que como sendo encantado não fala.

[126] Obrigações são uma sucessão de rituais que o iniciado deve cumprir ao longo dos anos para obter conhecimento, autonomia e proximidade com o Inquice.

No rito angola o Caboclo é intercultural. Sua importância é notória, pois para seu culto a casa geograficamente, se estrutura preparando um espaço onde ele será cultuado. Tornar-se Caboclo do Santo, catiço, significa ser transmissor do Inquice e como tal orientador da vida espiritual da roça de Candomblé. É ele quem resolve de forma sutil ou não, pendências e rixas entre seus filhos, é ele quem em nome do Inquice autoriza ou desautoriza situações. Como procurador do Inquice, o Caboclo rege a roça afro-sertaneja. Acaba por ser um intermediário entre a Umbanda/Quimbanda e o Candomblé.

Isso significa que entidades de Umbanda/Quimbanda se ajeitam ou se adaptam à nova realidade do médium ao qual pertencem. Acontece de ,quando o umbandista migra para o rito Angola, questionar ao Caboclo e ao Exu sobre sua pretensão ou não de se inserir na nova realidade religiosa.

Além do Caboclo, o Exu também é convidado a integrar-se ao panteão dos Inquices. Exu da Quimbanda, a outra face da Umbanda. Exu é livre, dono da rua e das encruzilhadas, um ser em evolução, que das trevas direciona-se à luz mediante a execução de trabalhos espirituais impostos pelos sacerdotes. Quanto mais auxilia o homem ajudando-o a carregar o peso da existência, Exu cresce, evolui.

No caso de seu cavalo inserir-se no Candomblé, ou seja, ter como orientação para sua cabeça um Inquice, Exu é consultado sobre a possibilidade de servir ao Inquice, estar sob as ordens dele. Caso aceite, Exu é assentado tornando-se Ungira[127] (Masculino) e Vangira (Feminino). O casal de Exus torna-se escravo do santo, indo à rua ou assumindo demandas autorizadas pelo Inquice. Dessa forma, não devemos esquecer que no Candomblé Angola no sertão norte-mineiro, basicamente há dois tipos de Exu, o Inquice e o catiço, que pertencia à Quimbanda.

É dado a ele, portanto, a opção de migrar para o Candomblé. Isso significa assentá-lo conforme os ritos dessa religião[128]. Observamos que há Exus que não aceitam a migração e parecem inclusive, ter receio dela. Vejamos a fala de Dogi em relação ao seu Exu, o Zé do Fogo.

> Meu Exu não gosta de Kiozô. Chama-o do homem do pesão. Vixi não gosta nem de ouvir falar porque Kiozô falou com ele pra ser assentado como catiço. Ele não quis porque ele é Exu da rua, quer ficar solto, quer ficar preso nada.

[127] No universo afro-sertanejo ouve-se também Ungiro.
[128] Sobre assentamento de Exu no Candomblé vide Exu, a esfera metamórfica de Admilson Eustáquio Prates.

> Porque o Exu catiço fica ali, preso só sai quando é mandado. (informação verbal)[129]

No entanto, o fato de não aceitar torna-se catiço, não distância Exu de um parâmetro intercultural, pois como veremos no próximo capítulo, ele atua enquanto ser intercultural, uma vez que no jogo de cartas, como veremos, ele dita o que deve ser feito, inclusive no Candomblé.

Enfim, em uma perspectiva individual, o entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola começa com a inserção do umbandista no Candomblé entregando sua cabeça ao Inquice. No entanto, ele dá sua contrapartida, leva seu Caboclo e seu Exu. Ou apenas um dos dois. Isso demonstra que a imersão no Candomblé não significa abandono da Umbanda/Quimbanda, mas sim entreliçamento.

Há com a introdução do umbandista no Candomblé interpenetrações. Mas, interpenetrações que aos olhos desse umbandista se mostram visíveis de forma tal que a ele não parece existir contradições. Se perguntado a ele sobre o que pertence a Umbanda e o que pertence ao Candomblé, ele consegue visualizar e estabelecer diferenças principalmente nos procedimentos adotados para realizar atendimentos como: o jogo de cartas é da Umbanda, o jogo de búzios do Candomblé; o arrasto e sacudimento se faz na Umbanda/Quimbanda, o ebó no Candomblé[130]; velas coloridas se usam na Umbanda/Quimbanda, velas brancas no Candomblé.

Interessante notar que, ao umbandista/candomblecista – afro-sertanejo – as elaborações teológicas que dizem respeito às essas treliças não se contradizem desde que procedimentos não sejam indevidos, como recolher alguém na Umbanda para iniciá-lo no Orixá. Isso para eles seria aberração, pois esse rito de iniciação pertence ao Candomblé.

No entanto, existe conformidade tanto que cada vez mais as inserções ocorrem. Devemos considerar que a formação dessas tradições religiosas no sertão norte-mineiro é marcada pela aproximação entre as duas treliças havendo, portanto, o que denominamos de entreliçamento público. Sobre isso é importante abordar para demonstrar que há também conformidade quando Umbanda e Candomblé Angola se aproximam em busca de reconhecimento e legitimidade social. É o que veremos a seguir.

---

[129] Entrevista concedida à autora.
[130] Cada vez mais o ebó tem se configurado como pertencente à Umbanda/Quimbanda.

3.4 Diferença colonial e interculturalidade: voz do silenciado no entreliçamento público e político afro-sertanejo

Reginaldo Prandi (2013) ao empreender análise sobre os números do Censo 2010, no que se refere às religiões de matriz africana aborda ascensões e declínios. Uma leitura menos apurada certamente perceberiam os números do Censo de forma desanimadora no que se refere ao não crescimento de adeptos. De 1980 a 2010, as religiões afro-brasileiras parecem estar em franco declínio. Uma apresentação rasa dos números oculta a dinâmica que ocorre no interior do universo afro-brasileiro como a relação entre a ascensão do Candomblé e o declínio da Umbanda. E trazendo mais perto do nosso estudo, oculta o movimento de adoção do Candomblé por umbandistas.

Movimento que se desdobra em dois: o abandono da Umbanda - que justifica em parte seu franco declínio - e, a formação no terreiro do *continuum* Umbanda/Quimbanda/Candomblé – que justificaria também o crescimento do Candomblé. Esse último movimento no sertão norte-mineiro tem configurado um novo universo, o afro-sertanejo.

Entreliçar, como dito anteriormente é estabelecer uma relação cultural dialógica. É diálogo intercultural tanto na dimensão ritualística quanto social. Vejamos os números do Censo apresentado por Prandi (2013) para compreendermos a dinâmica que ocorre no interior das tradições afro-brasileiras e assim nos acercarmos do entreliçamento em questão. De acordo com Prandi (2013, p. 207), “o declínio afro-brasileiro tem causas variadas, certamente associada às novas condições da expansão das religiões no Brasil no contexto do mercado religioso”.

TABELA 01

EXPANSÃO DAS RELIGIÕES NO BRASIL

Religião	1980	1991	2000	2010
Afro-brasileiros	0,6	0,4	0,3	0,3

Fonte: PRANDI, 2013.

O autor se refere à capacidade das religiões oferecerem serviços religiosos e de realizarem estratégias que propiciem a adesão de novos fiéis, bem como de criar novas necessidades religiosas. Religiões apegadas e ajustadas à tradição carregam dificuldades no que se refere a se ajustar às necessidades da pós-modernidade. Apesar do decréscimo observado na Tabela 01, o Candomblé tem experimentado significativo crescimento enquanto a Umbanda decai. A população brasileira apresenta taxa de 30% em seu crescimento e o Candomblé cresce em dobro, contribuindo para que a taxa negativa do crescimento das religiões afro-brasileiras não seja maior. Para Prandi (2013, p. 208) o fato do Candomblé abandonar os limites originais de raça e etnia ampliou o território dessa religião levando-a à classe média. Essa estratégia muito provavelmente propiciou a adesão de novos fiéis.

Já a Umbanda, religião que contempla as três fontes básicas da cultura brasileira, parecia ser destinada a ser a grande religião brasileira, no entanto, declinou a partir da década de 1960 perdendo para o Candomblé, inclusive, a prioridade de ser a religião de matriz africana com inserção na classe média brasileira. Certamente, o decréscimo das religiões afro-brasileiras se deve à Umbanda.

No entanto, o próprio autor alerta que pesquisas com metodologias mais acuradas indicam que significativa parcela dos afro-brasileiros se esconde nas rubricas “católico” e “espírita”. Não se deve, segundo Prandi (2013, p. 205), “usar o Censo para definir em que lugar é maior ou menor, o número real de adeptos das religiões afro-brasileiras”, pois os números podem apenas indicar que em uma região os afro-brasileiros declaram mais frequentemente, que noutras sua identidade religiosa sem o disfarce católico ou espírita”.

Mas alerta (2013, p. 205) “o Censo, entretanto, nos permite comparações ao longo do tempo, assim como no interior dessas religiões mostra tendências”.

Diante disso e da dificuldade em obter dados estatísticos sobre o número de adeptos da Umbanda e do Candomblé da cidade de Montes Claros e, ainda de olho na dinâmica intercultural proporcionada pelo entreliçamento, os números do Censo 2010 podem nos indicar tal dinâmica ao apontar o declínio da Umbanda e o crescimento do Candomblé. Não é prematuro concluir que, entre os fatores de diminuição da Umbanda e crescimento do Candomblé, muito possivelmente está à adesão dessa religião por umbandistas.

TABELA 02

CANDOMBLÉ E UMBANDA NOS CENSOS DO BRASIL EM 1980, 1991, 2000 E 2010

Religião	Números e porcentagens em relação ao Brasil				Taxa de crescimento de 1991 a 2010
	1980	1991	2000	2010	
Religiões afro-brasileiras	678.714	648.475	525.011	588.787	-9,20%
	057%	0,44%	0,34%	0,31%	
Candomblé e outras tradições	(*)	106.957	137.590	181.466	69.70%
		0,07%	0,08%	0,10%	
Umbanda	(*)	541.518	398.421	407.331	-24,80%
		0,37%	0,24%	0,21%	
População total do Brasil	119.011.052	146.815.788	169.799.170	190.755.799	
	100%	100%	100%	100%	29,90%
Candomblé sobre o total de fiéis afro-brasileiros	(*)	16,50%	24,40%	30,80%	---

(*) Dado não disponível.

Fonte: PRANDI, 2013.

À luz da perspectiva descolonial, os números do Censo 2010 podem traduzir realidades como o espaço da diferença colonial de onde é possível emergir consciências críticas. O rompimento dos limites étnicos pelo Candomblé e com isso, sua aproximação com a classe média, o surgimento de políticas públicas e movimentos de conscientização étnica e o aumento das chances de instrução escolar mais, a demonização da Umbanda pelos ataques neopentecostais são fatores que, considerando como pano de fundo a globalização e o encurtamento de distancias, não devem ser descartados, pois são aspectos do espaço da diferença colonial. E como tal, lugar de relações ambivalentes e antagônicas propensas à interculturalidade.

A mudança no nível social dos afro-brasileiros expressa a interculturalidade. Indicadores informam a considerável à presença de pretos e pardos, como o crescimento na instrução formal e renda familiar *per capita*.

TABELA 03

COR DECLARADA DOS SEGUIDORES DE VÁRIOS GRUPOS RELIGIOSOS. BRASIL 2010

Religião	Brancos	Pretos	Pardos	Amarelos	Indígenas	Total (*)	Pretos e pardos
Católica Romana	48,8	6,8	43	1	0,3	100%	49,8
Evangélicas	44,6	8,2	45,7	1	0,5	100%	53,9
Evangélicas históricas	51,6	6,9	39,8	1	0,7	100%	46,7
Evangélicas pentecostais	41,3	8,5	48,7	0,9	0,5	100%	57,2
Espírita	68,7	6,6	23,4	1,1	0,2	100%	30
Afro-brasileiras	47,1	21,2	30,8	0,6	0,4	100%	52
Candomblé	30,3	29,2	39,3	0,7	0,5	100%	68,5
Umbanda	54,1	17,4	27,6	0,5	0,3	100%	45
Sem religião	39,6	11,1	47	1,5	0,8	100%	58,1
Total para o Brasil	47,5	7,5	43,4	1,1	0,4	100%	50,9

Fonte: Fonte: PRANDI, 2013.

TABELA 04

INSTRUÇÃO EM GRUPOS DE RELIGIÃO

Religião	Instrução formal:% de pessoas (*)		
	Sem instrução formal	Nível médio completo	Nível superior completo
Católica Romana	6,8	34,5	9,4
Evangélicas históricas	3,6	45,5	12,1
Evangélicas pentecostais	6,2	29,6	4,1
Espírita	1,8	68,6	31,5
Afro-brasileiras	3,3	46	12,9
Total para o Brasil	6,3	35,5	9,3

(*) Pessoas de 15 anos ou mais.

Fonte: PRANDI, 2013.

Uma terceira margem emerge da diferença colonial e nela uma consciência outra além dos enquadramentos raciais, deixando claro que enquanto lado *oscuro* da modernidade, a colonialidade não é absoluta, seus limites podem ser transpostos.

TABELA 05

RENDA PER CAPTA EM GRUPOS DE RELIGIÃO

Religião	Renda nominal familiar mensal per capita (*)			
	Até 1 salário mínimo	Até 5 salários mínimos	Mais de 5 salários mínimos	Mais de 10 salários mínimos
Católica Romana	55,8	91,2	5,3	1,7
Evangélicas históricas	48,2	92,8	5,6	1,6
Evangélicas pentecostais	63,8	94,8	1,6	0,4
Espíritas	21,7	77,3	19,7	6,5
Afro-brasileiras	43,8	88,8	7,1	2,2
Total para o Brasil	55,7	91,2	5,2	1,7

(*) Pessoas de 10 anos ou mais; inclusive rendimentos em benefícios.

Fonte: PRANDI, 2013.

A emergência de uma consciência outra favorece ações que escancaram que os limites da raça e sua associação às formas de controle do trabalho não são parâmetros sociais sustentáveis em templos de globalização. Mas é claro que os limites da raça tendem a cair com a mestiçagem, mas não se pode desconsiderar que no caso do Candomblé o fato dessa religião se tornar cada vez mais visível, inclusive na mídia sendo pertença religiosa de personalidades famosas do cinema, música e literatura muito ajudou no seu crescimento. Já a Umbanda, maior vítima dos neopentecostais e concorrendo com sua similar decaiu vertiginosamente, contribuindo, inclusive, para as mudanças no perfil do afro-brasileiro.

Esse, apesar de ainda marginalizado tem demonstrado maior disposição em assumir sua pertença religiosa e, em certa medida exigir seu lugar na sociedade, apesar dos que ainda se declaram católicos ou espíritas. A promulgação de leis como a 12.288/2010 que institui o Estatuto de Igualdade Social prevendo em seu art.26 que “o poder público adotará as medidas necessárias para o combate à intolerância com as religiões de matrizes africanas e à discriminação de seus seguidores” ou mesmo a busca pela regulamentação jurídica dos terreiros através de associações são, acreditamos, sinais de uma conscientização que sinaliza para a descolonialidade.

Esses fatores acabam por contribuir para que o perfil do afro-brasileiro se transforme e, no que se refere ao candomblecista, esse perfil apresenta mudanças principalmente em relação a assumir sua pertença religiosa. De acordo com Prandi (2013, p.211), “o segmento da classe média escolarizada certamente leva ao

Candomblé um modo diferente do tradicional de entender e valorizar aspectos essenciais da religião".

Norteados por valores da classe média e instrumentalizados de educação, os novos candomblecistas extrapolam as fronteiras dos terreiros em busca de novas fontes de conhecimento sobre o Candomblé. Além de empreenderem movimentos de resgate da África no que se refere ao poder mágico concedido pela religião, ao uso de uma língua que seja traduzida e falada por todos e à elaboração de uma literatura que desnuda "segredos" da religião.

Certamente, a maior flexibilidade adotada pelo Candomblé, seu reconhecimento social e político via lutas sociais tem atraído umbandistas que percebem essa religião enquanto possibilidade de reconhecimento social adotando-a. No entanto, não abandonam a Umbanda juntando as duas tradições, realizando, dessa forma, uma dinâmica intercultural. Ao serem interculturais, os afro-sertanejos impulsionam-se no sentido de extrapolar os limites da colonialidade constituindo dessa forma, em atores da descolonialidade. Essa expressa a interculturalidade, o entreliçamento.

Mas, o entreliçamento não ocorre somente no interior das roças afro-sertanejas. A interculturalidade é, segundo Walsh (2013, p. 20), citando o projeto político da Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador,

> es um principio ideológico(...) clave em la construcción de "uma nueva democracia" – "anticolonialista, anticapitalista, anti-imperialista y antisegregacionista – que garantiza "la máxima y permanente participación de los pueblos y nacionalidades (indígenas) em las tomas de decisión y em el ejercicio de poder politico em el Estado Plurinacional.

Na esteira de Fanon, de Dussel, Quijano e Mignolo, podemos dizer que o racismo ou mesmo a intolerância religiosa são questões estruturais, pois se constituem em ação colonial à medida que associa a raça às formas de controle do trabalho e à classificação social e racial do planeta. A interculturalidade navega na contração de tal associação, pois como nos diz Walsh (2013, p.22),

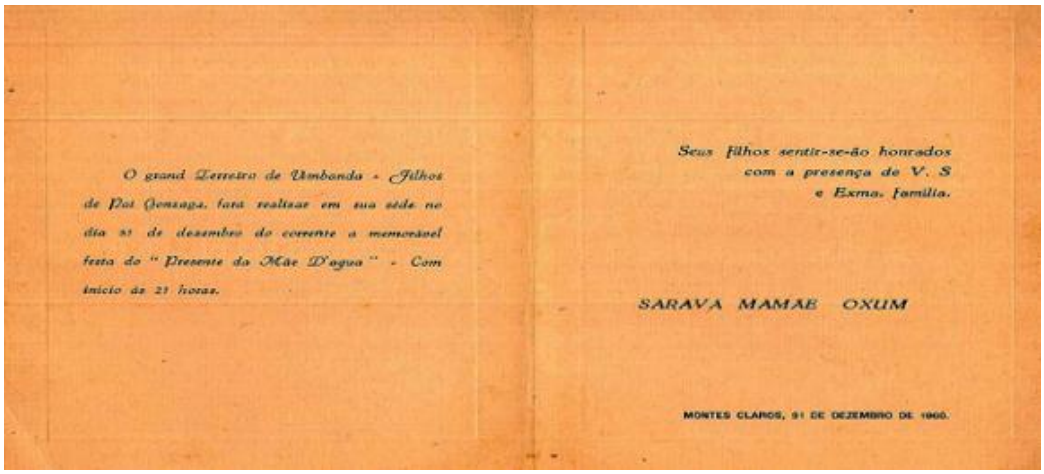
> Representa uma lógica, no simplesmente um discurso, construída desde la particularidade de la colonialidad y la diferencia que esta ha marcado. (...) Esta logica, em tanto parte desde la diferencia colonial y, más anu, desde uma posiciona que ha sido exteriorizada, no queda fiada em ella sino que más bien tracajá para transgredir las fronteiras de lo que es hegemónico, interior e subalternizado

Sendo assim, ao reunirem publicamente com a “I Caminhada contra a Intolerância Religiosa”, Umbandistas e Candomblecistas apresentaram, ainda que não sistematizado, seu projeto político intercultural. O clima da caminhada era totalmente político no sentido de comunicar sua existência no sertão além de transmitirem, através dessa caminhada, sua pretensão de legitimidade e reconhecimento social já que as possuem na dimensão da lei. Ao mesmo tempo, a caminhada dá mostras da integração entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola, ou seja, é uma primeira amostra do universo afro-sertanejo configurando-se enquanto evento intercultural.

3.5 A “I Caminhada contra a Intolerância religiosa”: interculturalidade, visibilização e conscientização.

Em 31 de dezembro de 1960, a cidade de Montes Claros acordou com uma salva de fogos do alto dos Morrinhos. A pesar de a cidade ter o costume sertanejo de começar cedo o dia, os fogos anunciavam que a rotina alterara-se. Descendo o morro com roupas brancas e potes nas mãos os adeptos do “Terreiro Filhos de Pai Gonzaga” entoavam o hino da Umbanda e cantigas dessa religião. Marcava o ritmo das cantigas e os passos dos “Filhos de Pai Gonzaga”, mãos fortes nos atabaques arranjados em cima de uma charrete.

O evento fazia parte de outro maior, a “Festa do presente de Mamãe Oxum”, organizada por José Fernandes e seus afilhados. Festa não totalmente desconhecida já que parte da cidade recebera o convite abaixo:


O grand Terreiro de Umbanda - Filhos de Pai Gonzaga, fara realisar em sua séde no dia 31 de desembro do corrente a memorável festa do " Presente da Mãe D'agua " - Com inicio as 21 horas.

Seus filhos sentir-se-ão honrados com a presença de V. S e Exma. familia.

SARAVA MAMAE OXUM

MONTES CLAROS, 31 DE DEZEMBRO DE 1960.

Figura 9: Convite da Festa do presente de Mamãe Oxum
Fonte: Carlos Wagner Guimarães

Programa

Dia 8, as 5 horas, Salva de fogos no alto dos Morrinhos.

As 5,30 horas, alvorada com atabaques em ritmo afro, nas principais ruas da cidade.

As 12 horas toque de saudação no Terreiro.

As 18 horas, arreata do presente

As 21 horas início as solenidades ritualísticas do culto

Dia 9 as 20 horas - saudação as ondinas e todos os Orixás

Dia 10 as 6 horas carrêgo e entrega do presente no Rio Dois Riachos, logo a seguir churrasco para os irmãos de fé.

Figura 10: Programação da Festa do presente de Mamãe Oxum
Fonte: Carlos Wagner Guimarães.

O entoar das cantigas de Umbanda, em especial as destinadas a Mamãe Oxum, era acompanhada de uma lavagem das ruas quando algumas vezes o cortejo parava e as águas de Oxum eram derramadas na cidade e espalhadas com vassouras e cantos. Uma bela cena descrita por aqueles que a presenciaram entendendo que, enquanto orixá do amor e da riqueza através de suas águas perfumadas – preparadas pelos filhos de Pai Gonzaga -, Oxum abençoava a cidade com energia de amor e prosperidade.

As festas que José Fernandes promovia em sua maioria traziam ritos públicos. Uma forma de divulgação da Umbanda. Mais tarde, com a criação da Associação Espiritualista Folclórica dos Cultos Afro-brasileiros do Norte de Minas, ritos públicos com a participação dos terreiros da cidade de Candomblé e de Umbanda ocorreram. Nas últimas décadas esses ritos deixaram de acontecer. Daí verificarmos nos olhares dos habitantes da cidade, a surpresa em ver novamente o povo-de santo ocupar as ruas.

A “I Caminhada Contra a Intolerância Religiosa” ocorrida recentemente, aos 21 de novembro de 2015, organizada pelo povo de santo, é, à luz da teoria descolonial, ação descolonial à medida que não apenas reivindica o fim à intolerância e exige reconhecimento e legitimidade, mas também encarna a interculturalidade ao se constituir no entreliçamento público entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola.

Importante dizer que esse evento evidencia que nessa região o povo de santo direciona-se a uma politização não encontrada por nós, por ocasião do nosso primeiro

trabalho em 2007[131]. É claro que nos últimos anos, a configuração do campo afro-sertanejo sofreu alterações como a inserção de jovens universitários na Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola ávidos tanto de conhecimento sobre essas religiões quanto do seu reconhecimento social.

Uma das faixas no evento denuncia o lado escuro da modernidade, a matriz colonial do poder. No termo raça está implícito o sentimento de ser não apenas diferente, mas de ser vítima em sua alteridade.

Figura 11: Faixa da 1ª Caminhada contra a intolerância religiosa em Montes Claros MG.
Fonte: Erivan Cardoso

[131] Apesar de não ter sido nossa prioridade e objetivo.

Figura 12: Povo de santo e adeptos na 1ª Caminhada contra a intolerância religiosa
Fonte: Erivan Cardoso

Figura13: Faixa escolar na 1ª Caminhada contra a intolerância religiosa em Montes Claros MG.
Fonte: Erivan Cardoso

Sobre a relação entre influência e humanidade, Fanon (2008, p.50) afirmou ser esta uma negação sistemática do outro, uma determinação furiosa em negar ao outro todos os atributos de humanidade obrigando ao dominado a se perguntar constantemente sobre quem é. Esse sentimento encontra-se entre os afros-sertanejos obrigados a ver, ouvir e sentir que não fazem parte de uma verdade “verdadeira” e única.

Historicamente marginalizados e concebidos pela sociedade dominante como marginais, sua luta é dobrada: existencial e política. Como nos diz Walsh (2014, p.28) em relação aos descendentes africanos, a colonialidade do ser é a negação do *status* de gente aos descendentes de africanos. No caso dos afro-sertanejos, a negação da sua religiosidade. Na perspectiva da matriz colonial do ser, o descendente de africano não produz e não tem conhecimento o que realmente o levaria a duvidar da sua condição de ser homem.

São vistos, contemplados tendo como paradigma o Cristianismo eurocêntrico, o que na atualidade, os obriga a ganhar as ruas. A caminhada em questão é autoafirmação pública, é busca pelo respeito e reconhecimento de sua pertença religiosa, é dizer “somos gente e temos religião”. Em outras palavras, temos conhecimento e produzimos conhecimento. Nesse sentido, a caminhada é descolonização epistêmica.

O evento aconteceu pela manhã de sábado (21 de novembro de 2015) como mais um dentre os muitos ocorridos durante a semana que tinha como temática a consciência negra. Reunidos em frente à Catedral Metropolitana de Montes Claros, umbandistas e candomblecistas iniciaram a caminhada. O local da concentração é, no mínimo simbólico, pois traduz a não contradição ou oposição ao Catolicismo. Traduz respeito e reconhecimento dessa religião tanto que nela se buscou apoio para o evento. Dessa forma, criou-se um espaço intercultural.

Abre o evento um sacerdote católico que, após discursar sobre a necessidade de paz entre pessoas de diferentes crenças, abençoou a todos desejando sucesso no evento. Em seguida, os atabaques rugiram e à frente deles H.N.R.,Tata Kambondo de uma das roças afro-sertanejas convida a todos para formarem uma gira. Inicia um ritual cumprimentando no dialeto africano os Inquices, a começar de Ungiro. Repete de forma simples e resumida um ritual de Candomblé. A cada cumprimento as cantigas em africano eram entoadas, primeiramente por ele e, em seguida, pelos adeptos.

Esquecidos da dor do preconceito e junto aos seus, os afro-sertanejos escancararam sua crença com orgulho, vislumbrado por nós apenas no interior dos seus templos. É certo que umbandistas sem inserções no Candomblé não entendiam o dialeto, mas dançavam em alegria contagiante denunciando não serem de todo alheios a ele e ao rito de Candomblé Angola. Uma gira afro-sertaneja formou-se e cresceu aos olhos de curiosos que, por alguns momentos, a imponente Catedral desapareceu: desvelo do entreliçamento.

Após cantigas e danças os atabaques, agora em cima de um trio elétrico, conduziram o cortejo de afro-sertanejos que entoava o hino da Umbanda. Esse hino expressava literalmente, o espírito dos afro-sertanejos naquele momento. Vejamos:

Resplandece a luz divina
Com todo seu esplendor
Vem do reino de Oxalá
Onde há paz e amor
Luz que refletiu na terra
Luz que refletiu no mar
Luz que veio de Aruanda
Para tudo iluminar
A umbanda é paz e amor,
Um mundo cheio de luz
Uma força que nos habita
E a todos nos conduz
Avante, filhos de fé!
Como a nossa lei não há
Levamos ao mundo inteiro
A bandeira de Oxalá.

Candomblecistas e umbandistas entoando o hino, afro-sertanejos que tomaram as principais ruas da cidade causando certo furor, pois além de alterar a rotina do centro comercial demonstravam a ousadia de deixarem de ser interditos. O hino da Umbanda era cantado por todos o que demonstra ser o candomblecista também umbandista, melhor, afro-sertanejo. O entoar desse hino denuncia a existência de uma consciência dupla.

É certo que entre os moradores da cidade, muitos nem mesmo sabiam da existência dos terreiros afro-sertanejos. Um expectador, J, V.N., ao ser indagado pela pesquisadora sobre a sua opinião acerca do evento, respondeu:

> Eu achei que esse povo não existia mais aqui! Teve um tempo que eles saiam jogando água na cidade e era muito bonito. Depois quando eles iam embora, subiam lá pra cima pro lugar deles, a cidade ficava cheirosa, diferente. Depois com os crentes, eles sumiram. Quem bom né? Quem bom! Tem lugar pra todo mundo nesse mundo de Deus. (informação verbal)[132]

Na verdade, a "I Caminhada Contra a Intolerância Religiosa" configurou-se nas ruas montesclarenses como um rito. Segundo Vilhena (2013, p.513),

> os ritos são elementos constitutivos do viver humano, posto que não há vida social onde não estejam presentes.(...) são ocasiões para que os indivíduos reúnam-se, reconheçam-se, sejam integrados ou excluídos de certas comunidades, reafirmam suas identidades individuais e coletivas.

Enquanto espaço que denuncia a diversidade, a diferença colonial expõe as diferenças e as desigualdades e, no caso dos afro-sertanejos, visibilizarem-se nesse espaço enquanto umbandistas e candomblecistas, trazerem no pescoço suas contas[133] conviverem com os demais religiosos não somente apontam a diversidade social, mas, sobretudo, escancaram a necessidade de uma conscientização da desigualdade, bem como de uma educação intercultural.

Apesar da "I Caminhada contra a Intolerância Religiosa" e a festividade à Mamãe Oxum serem eventos públicos e erigidos no espaço da diferença colonial, o primeiro pode ser vislumbrado enquanto ação descolonial no sentido político, pois encerra a tomada de uma consciência étnica, política e religiosa contrária à colonialidade do poder, em tempos de globalização. Na pós-modernidade o silenciado solta sua voz.

Há, portanto, a presença de dupla consciência, a exemplo de como vimos no primeiro capítulo dos haitianos. Nesse caso, uma dupla consciência no sentido de ser umbandista, mas também candomblecista. Em resumo, afro-sertanejo.

Enfim, a história dessa região nos leva a vislumbrá-la enquanto espaço da diferença colonial de onde brotam posturas e ações descoloniais, como o entreliçamento público entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola, religiões de matriz banto. Entreliçamento que enquanto interculturalidade ocorre também nos

---

[132] Entrevista concedida à autora em 21 de nov.2015 por J.V.N.
[133] A exemplo daqueles que se identificam carregando a bíblia nas mãos ou o crucifixo no peito.

procedimentos ritualísticos fazendo dos Tambores do sertão uma metáfora sertaneja, ou seja, uma forma de cultuar, falar e fazer sertanejos. Falar, fazer e cultuar que serão melhor explícitos no próximo capítulo.

CAPÍTULO IV
ENTRELIÇAMENTO ENTRE UMBANDA E CANDOMBLÉ ANGOLA: INTERCULTURALIDADE NA RELIGIÃO "AFRO-SERTANEJA"

O presente capítulo tem como objetivo apresentar o entreliçamento enquanto diálogo e fenômeno intercultural entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais. Tem como ponto de partida a seguinte premissa: o que torna o universo afro-brasileiro no Norte de Minas afro-sertanejo[134] é a relação intercultural que se concretiza nas práticas de seus adeptos.

Nessa perspectiva, o capítulo traduz nossa pesquisa de campo onde encontramos aspectos relevantes para a compreensão do entreliçamento entre Umbanda e Candomblé Angola no sertão das Gerais, as práticas sacerdotais afro-sertanejas. Essas, na atualidade se expressam na ação pedagógica de seus tatêtos e mamêtos e nos atendimentos àqueles que procuram seus serviços magísticos. A ação pedagógica se constitui na formação de novos tatetos e mamêtos e faz parte do movimento de "apuração" da Angola, ou seja, no sentido de corrigir possíveis equívocos direcionados as práticas religiosas do Candomblé para o rito Angola.

O sacerdócio afro-sertanejo é destaque nesse capítulo e aqui será apresentado a partir das práticas da mamêto Gimbelucema[135] e do trabalho pedagógico do tatêto Kiozô, trabalho esse que faz parte do movimento de "apuração" do Candomblé. O fato de Gimbelucema ser filha de santo de Kiozô além de, em função da sua larga experiência no Candomblé, também lhe auxiliar quando requisitada justifica a presença dessa mamêto nesse estudo. Gimbelucema na casa de Kiozô também tem ação pedagógica.

No entanto, nessa parte estaremos destacando os atendimentos que Gimbelucema realiza na sua roça, porquanto, são expressões da interculturalidade, do entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola.

A crença de que o diálogo entre as duas religiões tem resultados positivos alimenta a busca do Candomblé Angola tanto por umbandistas quanto candomblecistas da "nação nagô-vodum". Os últimos, mesmo quando não experienciaram a Umbanda, acabam por fazê-lo em função da aproximação entre as

[134] O termo afro-sertanejo ao nosso olhar traduz ser o mundo afro-brasileiro no sertão enquanto intercultural.
[135] Dogi.

duas tradições. É quase impossível, no Norte de Minas, encontrar um umbandista que não tenha, mesmo que de forma indireta, entrado em contato com o Candomblé ou vice-versa.

Após a apresentação das práticas desses sacerdotes abordaremos dois aspectos que nos chamaram a atenção no entreliçamento: o uso da palavra e a entidade Exu. A primeira, proferida ou cantada em som alto ou mesmo murmurada na magia denuncia a subversão e a decisão de contornar as dificuldades da vida. Acaba por ser utilizada enquanto fator descolonial.

Como veremos, a interculturalidade desse universo religioso ocorre via magia e feitiços pelo uso do conhecimento afro-sertanejo. Magia que se faz ver pela entidade Exu. Esse é o regente da interculturalidade, do diálogo intercultural entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola. Exu é a justa medida dessas treliças, e na Quimbanda é a força que faz dessa treliça a raiz que sustenta o universo afro-sertanejo.

Entendemos como interculturalidade, a postura consciente de convivência democrática entre elementos diferentes, com vistas a integração ausente do intuito de eliminar a diversidade reconhecendo nessa, riqueza e oportunidade de ampliação dos horizontes. Essa noção, como visto anteriormente, nos foi dada por Catherine Walsh (2014). Para essa autora, a interculturalidade denuncia descolonialidade.

4.1 Movimento de “apuração” em Montes Claros: impulso para a interculturalidade

O fato de o Candomblé ter chegado ao sertão enquanto nação nagô-vodum - nação praticada por nomes como Joãozinho da Gomeia e Miguel Grosso – concedeu a essa religião na atualidade, a característica de estar sempre em “apuração”. Esse termo, largamente usado pelos afro-sertanejos se refere ao movimento de tornar o Candomblé “puramente” Angola no sentido de torná-lo, o mais africano possível. Desta forma, vislumbramos que a conotação do termo é etnocêntrica.

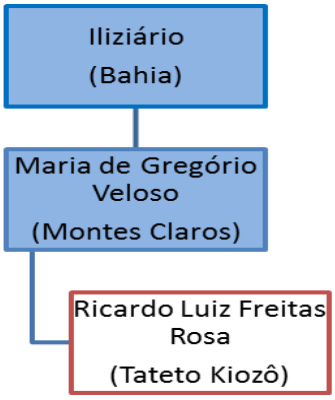
É importante notar os cruzamentos de vidas na trama intercultural que se desenrola envolvendo a Umbanda e o Candomblé no sertão. Como vimos, a amizade

entre o umbandista José Guimarães e o candomblecista Joãozinho da Gomeia, influenciou o primeiro a render homenagens à divindade Oxum. O umbandista R. L. F. R., considerado na atualidade, o maior formador de novos tatêtos no Norte de Minas Gerais e, talvez no interior desse Estado, iniciou-se no Candomblé com Terezinho Nery Santana[136] (Nagô-Vodum)– fundador do Candomblé no Norte de Minas Gerais, com quem assumiu a identidade de *Alaferan*[137]. Além desse pai de santo, passou pelos cuidados espirituais de Carlos Ney Simão[138] (Nagô-Vodum, Belo Horizonte) com o objetivo de reorganizar sua vida espiritual. Com ele assumiu a identidade de *Kiozô*[139], abandonando a dijina *Alaferan* e tornando-se tatêto. Após, R.L.F.R. já Kiozô, completa seus quatorze anos de santo com a mamêto Imbanda (Nação Angola). Após, segue sua vida espiritual sob os cuidados de Marco Antônio P. Carvalho[140] (Nação Angola - Belo Horizonte).

Vejamos os organogramas abaixo para compreender a "vocação" para o entreliçamento na origem da Umbanda e do Candomblé no Norte de Minas Gerais:

ORGANOGRAMA 4

Origem de Kiozô na Umbanda

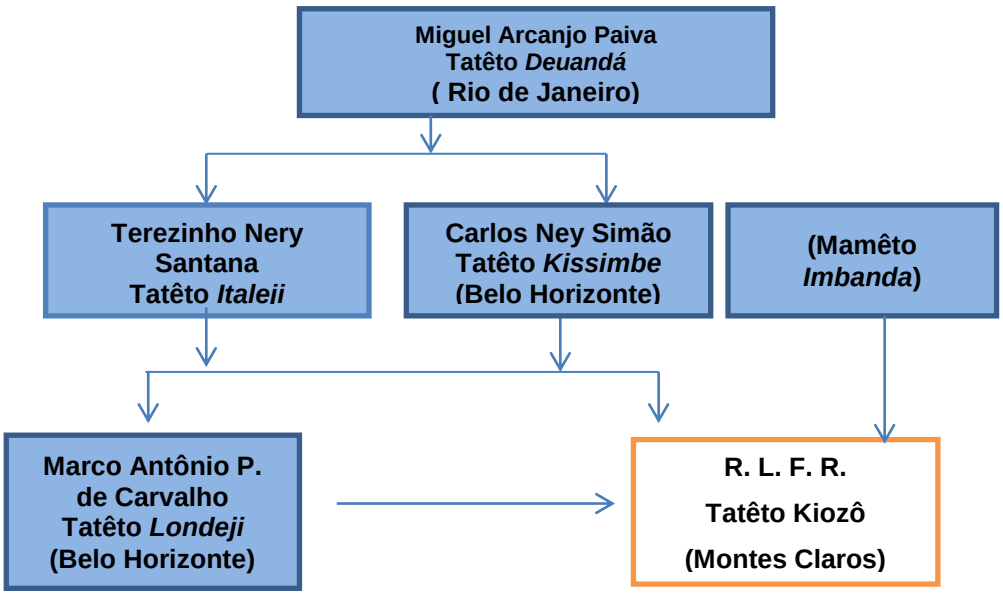


Fonte: Elaboração própria

[136] Tatêto Italejí, filho de santo de Terezinho Nery Santana.
[137] Alaferan é a dijina que R.L.F.R. obteve ao ser iniciado por Terezinho Nery Santana. A dijina é o nome, em africano nova identidade que faz alusão ao Inquice Lemba, visto por Terezinho como o dono da cabeça de R.L.F.R. Entre o povo-de-santo é comum se referirem uns aos outros pela dijina.,
[138] Tatêto Kissimbe, filho de anto de Miguel Grosso.
[139] Carlos Ney Simão, em jogo de búzios entendeu que o Inquice que regia a cabeça de R.L.F.R. não era Lemba e sim Ingurucema. A "troca" de inquices é conhecida entre o povo de santo de "consertar" o santo apesar de muitos entre o povo entenderem que uma vez feito em um Inquice não há como voltar atrás.
[140] Tatêto Londejí, filho de santo de Terezinho Nery Santana.

ORGANOGRAMA 5

Origem do Candomblé no Norte de Minas Gerais



Fonte: Elaboração Rodrigo Lucas Ferreira de Souza

Da “nação” nagô-vodum Kiozô foi se afastando gradativamente, substituindo elementos ritualísticos dessa “nação” por elementos do Candomblé Angola. À medida que, percebia a mistura de elementos ritualísticos nos ritos Nagô-Vodum, entendeu que essa nação distanciava-se largamente de Candomblés de outras nações; em função de possuir elementos culturais banto em sua cosmologia. A Angola lhe pareceu mais coerente.

Desta forma, passa a buscar mais conhecimentos acerca desse rito, inaugurando, no sertão, o tempo de “apuração”, ou seja, de desenvolver na região sertaneja o Candomblé Angola a ponto de para aqueles que iniciaram em nagô-vodun migrarem para o Candomblé Angola fazendo desse tatêto, na última década referência nesse Candomblé. Pelas suas mãos muitos foram “apurados” além de outros que atraídos pelo seu trabalho tem inserido nessa religião.

Figura 14: Ricardo Luiz de Freitas Rosa, o Kiozô.
Fonte: Documentário Kiozô, o Tatêto do Sertão. (2013) Programa de Educação Tutorial em Ciência da Religião/UNIMONTES/CAPES

À luz de Catherine Walsh (2014), podemos dizer que com o trabalho de Kiozô, o entreliçamento/interculturalidade entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola, ocorrido na gestação dessas tradições religiosas no Norte de Minas Gerais tem dado continuidade e "formatado" o universo religioso afro-brasileiro no sertão de forma tal que, a aproximação entre umbandistas e candomblecistas é tanta que se constituem enquanto um povo, um grupo social. A "I Caminhada Contra a Intolerância Religiosa" comprova isso. O entreliçamento/interculturalidade nos leva a conceber essas tradições da seguinte maneira: Umbanda Sertaneja*,* Quimbanda Sertaneja e Candomblé Angola Sertanejo.

Há entre os afro-sertanejos a compreensão de que nagô-vodun é um equívoco, principalmente, no que se refere aos rituais. E isso, em função de como visto no terceiro capítulo da não existência de uma nação africana com essa denominação. Tal compreensão tem impulsionado a procura pela Angola entre aqueles que se iniciaram naquela "nação". Vejamos a fala de Dogi quanto a isso:

> Na casa de meu pai era a mesma coisa de antes, do Candomblé que começou aqui. Hoje não, hoje eles estão apurando. Alguns falam que Kiozô ficou besta, que depois de velho quer aprender Candomblé. Não é aprender, é apurar. Quando alguém que veio de uma casa assim quando chega na casa de R. L. F. R.(Kiozô) eles assustam. Teve um que na conversa com meu pai, meu pai disse pra ele: - eu só vou ter certeza de que você vira no santo depois do Karu[141] Aí depois a pessoa me perguntou:- vem cá Dogi, esse karú lá... Como que é, a gente tem que beber, como é que é isso? Eu disse: - não, não tem nada a ver com bebida não! karú é estrumo de boi com todos os temperos de santo. É nessa hora aí que vai cantar pro seu santo e pra ver se realmente você vira ou não. Aí a pessoa surpresa fala: - ah eu não conhecia isso. (informação verbal).[142]

Dogi nos concede outra diferença entre o Candomblé nagô-vodun implantado por Terezinho no sertão e o Angola apurado de Kiozô

> Quando tem o borí... eu ví na casa de Terezim, vi em outras casas parecidas com a casa de Terezim [nagô-vodun]. O Borí é um prato de canjica branca, uma quartinha, corta-se um pombo branco, oferece para Oxalá. Quando a pessoa saí de lá e que vê que na casa de R. L. F. R.[Kiozô] a coisa é mais fundamentada, que R. L. F. R. apurou, aí todo mundo assusta.(informação verbal)[143]

Figura 15: Borí na Roça Congo Matamba Mazambe.
Fonte: Maicon Tavares

[141] Ritual em que se confirma ou não se aquele que está em iniciação entrará em transe a ponto de manifestar o Inquice.
[142] Entrevista concedida à autora dezembro de 2015.
[143] Entrevista concedida à autora dezembro de 2015.

É válido ressaltar que o ícone da nação Nagô-Vodum é Joãozinho da Gomeia. Ao lado de Miguel Grosso, esse pai de santo tornou-se “guru” de famosos e apesar das críticas a seu respeito tornou-se um ícone do Candomblé. Miguel Grosso com quem compartilhava seu trabalho religioso foi pai de santo de Terezinho Nery Santana, fundador do Candomblé no Norte de Minas Gerais.

Segundo comentários entre o povo de santo e registros da literatura acadêmica, havia dúvidas quanto à formação de Joãozinho da Gomeia. Seu pai de santo, Jubiabá era sacerdote do rito caboclo que difere dos demais Candomblés. Isso sempre foi motivo de Joãozinho não desfrutar de muito respeito entre os sacerdotes do Candomblé. Após sua morte, houve uma caça às bruxas em relação à “nação” nagô-vodum e muitos de seus filhos, bem como de Miguel Grosso tomaram novas obrigações em ritos da nação Angola ou de outras nações.

Percebendo, portanto, as diferenças ritualísticas à medida que visitou terreiros em outras regiões, R.L.F.R, o tatêto Kiozô empreende em Montes Claros, o movimento de apuração em três movimentos:

1. Renovando obrigações daqueles que passaram pela nação Nagô-Vodum Movimento mais intenso na última década.
2. Fazendo a feitura de pessoas interessadas em inserir-se totalmente nessa religião. Entre eles, muitos umbandistas.
3. Inserindo, parcialmente, umbandistas no Candomblé Angola através do Borí ou assentamento do casal de Exu escravos ou mesmo do Inquice.

Figura 16: Obrigação de Sete anos. O Tatêto Kiozô consagrando um de seus filhos para o sacerdócio.
Fonte: Documentário Kiozô, o Tatêto do Sertão (2013).

Se, por um lado, com o movimento de apuração, observa-se no campo um encolhimento da Umbanda “pura”[144], por outro, é cada vez mais evidente o crescimento do Candomblé Angola. Nas figuras a baixo delineiam-se as células de Kiozô na cidade de Montes Claros. No entanto, o raio de ação deste tatêto nos últimos tempos, tem extrapolado os limites dessa cidade. Kiozô tem se destacado enquanto divulgador do Candomblé Angola sendo também responsável pelo crescimento dessa religião no sertão, bem como do universo afro-sertanejo.

Nas figuras abaixo localizam-se na cidade de Montes Claros, as roças afro-sertanejas que carregam a “mão” de Kiozô[145]. As consideramos enquanto células da “Roça Congo Matamba Mazambe”, terreiro desse tatêto. Segundo o trabalho desenvolvido por ele no sertão norte-mineiro podemos classificá-las da forma seguinte:

a) Roças afro-sertanejas que tiveram seus nomes “tirados” pelo tatêto Kiozô, com atividades públicas e particulares[146] de Candomblé e de Umbanda;
b) Roças afro-sertanejas que desenvolvem atividades particulares e públicas de Umbanda, mas que possuem assentamento do Inquice. Assentamento realizado por esse tatêto;
c) Roças afro-sertanejas que desenvolvem atividades públicas e particulares de Candomblé e de Umbanda;
d) Roças afro-sertanejas que desenvolvem atividades públicas de Umbanda e atividades particulares de Umbanda e Candomblé.

É importante mencionar que as figuras abaixo correspondem ao ano de 2013 e à cidade de Montes Claros. Considerando o grande movimento da roça deste tatêto e as frequentes viagens que realiza para atender filhos em outras paragens, certamente, há uma quantidade maior de células afro-sertanejas.

[144] Para os afro-sertanejos, Umbanda pura seria uma Umbanda sem influência do Candomblé.
[145] Ou seja, roças afro-sertanejas que tiveram seus nomes dados por ele.
[146] Nos referimos a atividades particulares aquelas correspondem ao atendimento de clientes.

4.1.1 Células Afro-sertanejas

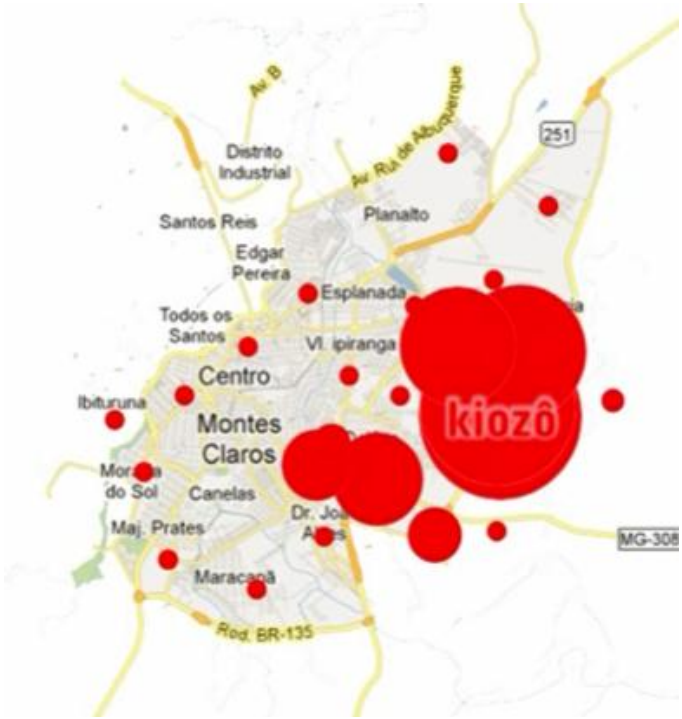


Figura 17: Células originadas de Kiozô.
Fonte: Documentário Kiozô, o Tatêto do Sertão (2013).

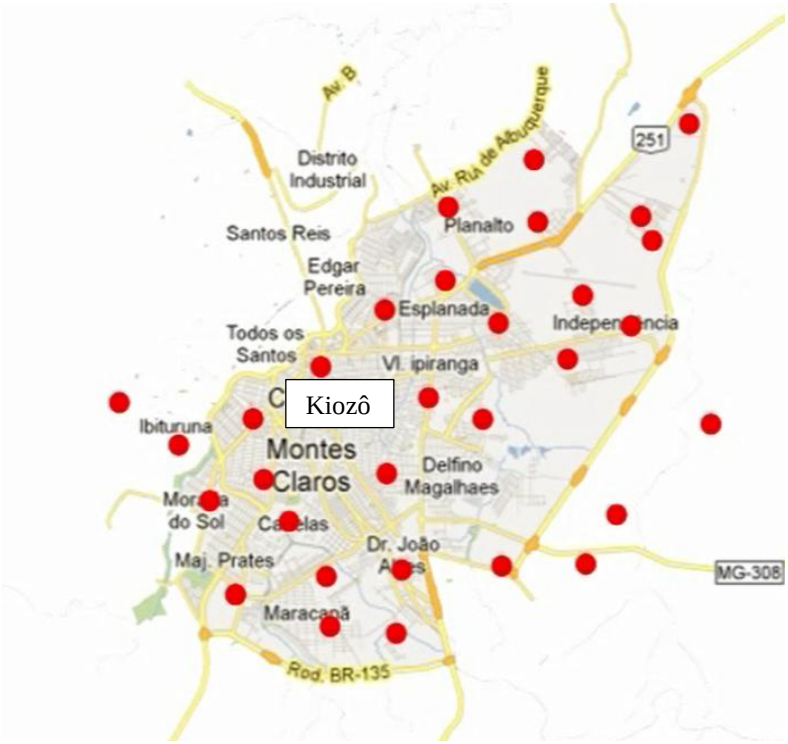


Figura 18: Células originadas de Kiozô.
Fonte: Documentário Kiozô, o Tatêto do Sertão (2013).

No entanto, apesar desse movimento de “apuração”, encontra-se na região o terreiro ícone de nagô-vodun, o Candomblé de H.R., filho de santo de Carlos Ney Simão (nagô-vodun). Apesar de todas as controvérsias em relação à legitimidade de sua nação, o terreiro permanece funcionando e a figura de H.R. goza de respeito, pois paira entre seus filhos – mesmo aqueles que migraram para a Angola de Kiozô – a certeza de que o conhecimento adquirido nagô-vodun tem serventia, não podendo ser descartado totalmente. É o que nos informa J.B.J., umbandista e candomblecista que também se iniciou no Candomblé nagô-vodun, mas que recentemente deu continuidade à sua formação no rito Angola em Kiozô.

> No Candomblé me iniciei com Humberto, a dijina dele é Nefaromim, filho de Oxum. Eu preferi não deletar, querendo ou não tudo que mim ensinaram tinha um fundamento. Mas foi preciso separar as coisas e colocar cada qual no seu lugar entendeu? Todo o meu conhecimento adquirido no nagô-vodun carrego e pratico até hoje, só houve a necessidade de fazer algumas mudanças.

Estivemos com várias pessoas que vieram do Candomblé nagô-vodun e que migraram[147] para o Candomblé Angola na roça de R. L. F. R., e todos eles estão convencidos de que o fundamento na Angola apurada desse tatêto é a mais coerente. W.F.N. de dijina Zauarangy é uma dessas pessoas. Estivemos com ele três dias após ter cumprido fundamentos na Angola na roça Congo Matamba Mazambe e, em sua fala percebe-se a certeza de que a Angola é uma nação legítima.

> Quando iniciei no Candomblé Angola de forma legítima, assim como muitos de meus irmãos, o fiz de maneira convicta acolhendo a “Roça Branca de Amadupé Axé Goméia”[148], como meu Ilê, como minha família. Todos nós passamos por um tempo de aprendizado, de dedicação a casa e ao Inquice, um tempo de escuta, de adaptabilidade ao novo, de busca pelo conhecimento do sagrado. Foram muitas e ainda são as dúvidas com relação aos fundamentos que envolvem nossa Religião, nossa Espiritualidade e, infelizmente foram poucas as respostas. E destas poucas muitas foram insatisfatórias levando-me a uma inquietação tamanha porque eu via que faltava algo e que minha casa me escondia algo ou então não fazia parte de algo maior. Com o passar dos anos, fui sentindo que ser iniciado não era apenas ir para uma sessão festiva e cantar algo sem saber o porquê, como muitos fazem; mas eu precisava viver aquilo que cantava, sabendo e entendendo o porquê cantava. Saber o porquê desta ou daquela reza, até porque me foi dado um cargo na casa e precisava ter conhecimento para responder as dúvidas dos mais novos. Infelizmente as

[147] A migração se dá mediante “obrigações”. Essas se referem aos fundamentos que os filhos de santo vão acessar a cada ano após a sua feitura de santo. “Dar obrigação” significa colocar em dia sua formação além de aquisição de novos conhecimentos.
[148] W.F.N. se refere ao terreiro de H.R.Nefaromim.

> respostas não vinham. Diante destas inquietudes e de tantas outras coisas que nos 10 anos de iniciado, quase me fizeram perder a fé no Inquice, decidi afastar do Ilê (casa) onde me iniciei para refletir sobre onde eu estava e se de fato era aquele o lugar onde meu Inquice queria e deveria ficar. Porque a relação com o Inquice vai além de uma mera relação humana e de suas convenções. Com muito pesar, após uma conversa franca com meu Zelador de Santo em Janeiro de 2011, resolvi deixar a "Roça Branca de Amadupé Axé Gomeia" movido pela fé em meu Ori, em meu Inquice e em Pambunjila, acreditando que me mostrariam outro caminho. Qualquer tipo de mudança nunca é fácil, sair da zona de conforto para procurar outra casa foi um processo doloroso, me vi sem Zelador de Santo e como alguém visto pelos outros como alheio à casa por não ter nascido lá, ou melhor, por não ter sido lá iniciado originalmente. Foi uma decisão morosa de 04 (quatro) anos até por fim decidir pela "Roça Congo Matamba", do Tata Inquice Kiozô (Ricardo Rosa) na cidade de Montes Claros. A escolha desta casa não se deu rapidamente, como que da noite para o dia, pude conhecer um pouco dela indo e participando das suas festividades e de alguns fundamentos e assim percebendo a seriedade e responsabilidade do zelador para com o Inquice. O seu trato para com seus filhos e a forma sábia e serena como os fundamentos eram transmitidos, fosse para os Tata kambondos ou Guenzas. Pude ser motivado ainda mais pelo brilho nos olhos ao falar do Inquice e seus ancestrais e pela dedicação de uma filha da casa, hoje minha amiga, Gimbelucema (Dogi). Outro fator determinante foi o reconhecimento e o estudo científico realizado nesta casa no sentido de uma casa Pedagógica, proferido pela Universidade Estadual de Montes Claros, via o curso de Ciências da Religião (projeto PETCRE) do Departamento de Filosofia, coordenado pela professora Cristina Borges, trabalho belíssimo intitulado: *Kiozô, o Tatêto do Sertão*. Este projeto surgiu em minha vida como um divisor de águas para reafirmar minha decisão por esta casa ou por uma casa que fosse desta matriz. Hoje após 04 anos de busca, posso afirmar que Pambunjila (Exu) me mostrou os caminhos para a casa "Congo Matamba", a qual estou retomando minhas obrigações e onde acredito poder fazer parte de uma família de santo que me acolheu de forma terna e respeitosa e onde tenho certeza que poderei aprender sobre minha raiz que é Angola e assim fortalecer meu Ori. Escutar e me Relacionar melhor com meus Inquices.

Não queremos com isso dizer que nagô-vodun seja um equívoco e muito menos afirmar que a Angola implantada por R. L. F. R. seja a correta. Nosso interesse é demonstrar a transformação e passagem do Candomblé nagô-vodun no sertão para o rito Angola que, na nossa concepção, tem atraído à atenção dos umbandistas interessados no seu conhecimento e favorecido o entreliçamento com a Umbanda/Quimbanda.

Ou seja, o trabalho, desse tatêto, bem como da mamêto Gimbelucema configura-se como um mediador de diálogos interculturais. Isso, tanto na formação de novos sacerdotes que tem aberto roças na região e impulsionando o crescimento da Angola na região, quanto na inserção de muitos do nagô-vodum na Angola. Além disso, na última década, da roça do tatêto Kiozô originaram outras que na atualidade atuam enquanto formadoras de novos tatêtos o que tem contribuído para o crescimento do

universo afro-sertanejo, pois a proximidade entre Umbandistas e Candomblecistas cria, naturalmente, sacerdotes como Gimbelucema que como veremos, atua tanto na Umbanda quanto no Candomblé Angola.

A interculturalidade também é impulsionada pela inserção parcial de umbandistas na Angola, fator de aproximação entre esses e os angoleiros construindo dessa forma o universo afro-sertanejo. Em *Umbanda Sertaneja* (2011, p131) demos o exemplo de inserção parcial a partir de Jesuína Porto Barbosa, sacerdotisa à frente do Terreiro de Umbanda Divino Espírito Santo que inseriu-se parcialmente no Candomblé.

> De acordo com ela, após a morte de Waldemar e Laurinda, sentiu-se insegura. Os pais eram a sua segurança espiritual, necessitava de uma referência que os substituísse, espiritualmente. O assentamento com a deusa Oxum, realizado pelo Tatêto Ricardo Luis de Freitas Rosa, devolveu-lhe a segurança para cumprir a missão, que acredita ter lhe sido determinada por ocasião do seu nascimento.

É válido mencionar que recentemente registra-se também no universo afro-sertanejo movimento de inserção de candomblecista na Umbanda. Isso, acreditamos, em função da aproximação entre as treliças religiosas.

Retornando ao movimento de "apuração", o sacerdócio de Kiozô configura-se enquanto Intercultural e consequentemente descolonial. Segundo Mignolo (2014, p.17), o pensamento e o fazer descolonial, base do desapego (*desprendimento*) não é um pensamento para aplicar – considerando a relação entre prática e teoria – mas já é o ato de fazer, de pensar fazendo de forma dialógica e comunitária. Sobre a necessidade do diálogo intercultural entre os descendentes de africanos, Catherine Walsh (2014) nos diz que, deve ser desenvolvida enquanto um projeto de afirmação do que é próprio. Para ela, a reafirmação da ancestralidade no sentido de restabelecer a aliança com os ancestrais. Sem sombra de dúvidas que a "apuração" empreendia no sertão reafirma valores africanos como a ancestralidade enquanto pensamento e lente para ver o mundo.

É relevante nessa parte estabelecer diferenças entre ancestrais e antepassados. De acordo com Malandrino (2010, p.81) antepassado é aquele que "vive no mundo invisível, mas continua membro da comunidade e do e grupo familiar a que pertencia durante a vida". Em relação a eles ainda se tem memória diferente dos ancestrais que são antepassados, mas que deles não se possui mais memória. Nas roças afro-sertanejas há um cuidado com aqueles que faleceram no sentido de não atrapalharem

os vivos, mas há também a noção de ancestralidade no que se refere aos que na terra já viveram. A memória desses está na mitologia dos Inquices.

Segundo Elísia Ferreira, “a filosofia da ancestralidade, pensada em relação à filosofia africana da e na contemporaneidade, pode, no caso específico do Brasil, ser entendida como uma filosofia afro-brasileira” e é “uma filosofia que resiste em nossas formas culturais de matriz africana.” (2013, p.45). Eduardo David de Oliveira (2012, p.28-29) nos diz o seguinte sobre filosofia da ancestralidade:

> A filosofia da ancestralidade está na encruzilhada do pensamento contemporâneo. No âmbito dos estudos pós-coloniais ela dialoga com o pensamento negro-africano (antropologia, filosofia e literatura), com a filosofia latino-americana da libertação e com o pensamento social negro no Brasil. É influenciada também pela filosofia intercultural (do grupo: Corredor das Ideias-Conesul), pensamento afro-centro o norte-americano e pela filosofia da diferença francesa. Reivindica essa “ancestralidade” teórica para compreender e interferir no campo da educação, especialmente na educação das relações étnico-raciais brasileiras em conexão com o pensamento complexo e o paradigma da multirreferencialidade.

Os autores consideram que a diáspora africana e a colonização de algum modo condicionaram uma forma de pensar desde a ancestralidade. Uma forma de pensar, onde categorias de análise como liberdade, escolha, diversidade e alteridade são consideradas em uma perspectiva africana de vida.

Figura 19: Vista frontal da Roça Congo Matamba Mazambe
Fonte: Documentário Kiozô, o Tatêto do Sertão (2013).

Mas não se pode dizer que um pensar africano *sui generis* permanece no Brasil. Há continuidades e rupturas, dessa forma não podemos esquecer que um pensar afro-brasileiro é um pensar mestiço, um pensar na fronteira, mas, não uma fronteira dual onde algo termina para outro começar. A fronteira afro-brasileira é a encruzilhada.

A metáfora da encruzilhada é usada por Luis Carlos Santos (2012, p. 49) para se referir ao encontro entre diferenças, ao espaço onde fronteiras se cruzam. A encruzilhada é o encontro de singularidades em uma totalidade. Essa metáfora reforça a unidade, a diversidade e a alteridade. É totalidade composta pelo diferente, pelo singular. A encruzilhada denuncia dilemas, conflito e, necessidade e liberdade de escolha, é, portanto, tensão. A liberdade é sempre desejo da diversidade sem perder de vista a alteridade.

A filosofia da ancestralidade, portanto, é uma filosofia da ética que vislumbramos como predisposta à interculturalidade e longe de ter um caráter puramente especulativo, a filosofia da ancestralidade é contextual fugindo de universalismos engessadores. A noção de ancestralidade “aproxima” mundos diversos, que a ela confluem. No imaginário dos afro-sertanejos essa noção aproxima as cosmologias de Umbanda e do Candomblé Angola, concedendo coerência e nitidez na convivência e coexistência entre essas treliças religiosas fazendo rugir os tambores do sertão.

Figura 20: Área interna da Roça Congo Matamba Mazambe
Fonte: Documentário Kiozô, o Tatêto do Sertão (2013).

Desta maneira, o trabalho de Kiozô tanto é sustentado por essa noção, quanto contribui para alastrá-la preparando futuros sacerdotes para assumir as práticas religiosas afro-sertanejas. Seu trabalho pedagógico não se refere à Umbanda, no entanto, acaba atentando a favor dessa religião ao munir o umbandista, pelo Candomblé, de ferramentas espirituais e magísticas. Outra forma operada por Kiozô é, em seus rituais públicos, aproximar umbandistas e candomblecistas.

Sem um pensar sistemático e rigoroso, sua ação pedagógica é descolonial, ou seja, intercultural ao reafirmar a ancestralidade e aproximar o mundo umbandista do mundo candomblecista, contribuindo, assim, para o entreliçar de suas tradições preparando os futuros sacerdotes a executá-las, Esse pensar, ao nosso olhar, facilita tanto o trabalho de Kiozô quantos de seus filhos na formação de novos sacerdotes além de ser imprescindível no consenso que tem ocorrido entre umbandistas e candomblecistas, contribuindo, desta forma, para o estabelecimento de um mundo afro-sertanejo. Mundo onde mesmo em um rito de Umbanda na linha de Preto Velho ou de Escora, candomblecistas dançam o pé de dança dos Inquices.

4.2 Mamêto Gimbelucema: magia e interculturalidade/a outra face dos tambores do sertão na Casa Grande Pai Luiz de Embaé.

A “Casa Grande Pai Luiz de Embaé” onde a umbandista e angoleira mamêto Gimbelocema[149] atende também é sua casa de morada. Umbandista desde os nove anos de idade, o ambiente do misticismo[150] é parte e dimensão da sua vivência física, psíquica e espiritual. Respira o ar do misticismo desde que se entende “por gente”. Sua avó realizava atendimentos espirituais e, à medida que, Gimbelucema

[149] Essa é a dijina de Dogi, isto é, sua identidade africana que traduz uma identidade também africana. Apesar de na Umbanda/Quimbanda não haver dijinas, no universo afro-sertanejo mesmo em um ritual ou prática de Umbanda é costume se referir àquele que foi feito no santo pela dijina. Mais uma demonstração de que o universo afro-brasileiro no Norte de Minas é afro-sertanejo. Dessa forma, nesse capítulo iremos nos referir a Dogi pela sua dijina que significa “Borboleta voando”.

[150] Vislumbramos Misticismo enquanto crença e atitudes em uma doutrina religiosa, relacionadas ao sobrenatural.

se inseriu na Umbanda, tornou-se sua auxiliar herdando sua atuação na sociedade sertaneja.

A estrutura física dessa mamêto reflete o respeito que possui no universo afro-sertanejo. Imponente, de uma beleza singular que somente Ingurucema tem: porte de rainha-guerreira. Autoritária, sua voz ecoa firme, forte e segura. Conhecida como dotada de grande conhecimento tanto da Umbanda/Quimbanda quanto do Candomblé, Gimbelucema possui a personalidade daquela que carrega na cabeça[151]. É ação, é prática e desvenda mistérios sem grandes especulações.

Nada deve ficar para depois. Raciocínio rápido entende que o que deve ser feito, deve ser em tempo hábil. Seu corpo e olhar são espelhos, identificam seu lugar no campo afro-sertanejo: Dona e Mamêto. Potentada espiritual, personalidade forte, observadora, acolhedora, justa e nada sutil. As palavras são ditas sem desperdício, diz o que tem a dizer, sem delongas, *sem render assunto* como ela mesma diz, pois a verdade não deve ser temida. Injustiça a incomoda e as guerras não são para serem perdidas. São demonstração de sua força e conhecimento, armas que utiliza enquanto mãe de desvalidos e, enquanto amiga e conselheira. Psicóloga afro-sertaneja. Desconfiada observa o inimigo e na hora certa desfere o golpe: palavras e magia cortam rente impondo silêncios. Não perde batalhas. Vence guerras. Não conhece o fel da derrota.

À frente da Casa Grande Pai Luiz de Embaé, nessa é sacerdotisa de umbanda e mamêto no Candomblé Angola. Nessa casa, os “toques” que promove as quartas-feiras são de Umbanda, apesar dos quase trinta anos no Candomblé preferiu se “manter” na Umbanda onde, como visto, iniciou sua vida espiritual. Na “Roça Congo Matamba”, participa dos rituais mais importantes, sua figura nesses rituais sempre se destaca.

Mas mesmo sendo um templo de Umbanda, a “Casa Pai Luiz de Embaé” caracteriza-se pela interculturalidade entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola. Interculturalidade denunciada pelo Assentamento de Tempo[152], pelo Assentamento da inquilina Ingurucema além do Pejí de Umbanda[153] e do quarto de Exu com esses ceivados e assentados. A interculturalidade também é evidenciada nos rituais que são promovidos, os públicos de Umbanda/Quimbanda e os privados

[151] Ingurucema - Iansã
[152] Lembrando que Tempo é considerado o patrono do Candomblé Angola sendo sua identidade.
[153] Altar com os santos católicos.

destinados aos clientes tanto na Umbanda/Quimbanda quanto no Candomblé. Esse quadro místico e religioso constitui a “Casa de Pai Luiz de Embaé” enquanto uma roça afro-sertaneja, ou seja, intercultural à medida que, conjuga elementos da Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola.

ORGANOGRAMA 6

Origem Espiritual da Mamêto Gimbelucema

Fonte: Elaboração da autora

Figura 21: Assentamento do Inquice Tempo na Casa Grande Pai Luiz de Embaé
Fonte: Arquivo pessoal.

Retornemos à trajetória espiritual e intercultural dessa afro-sertaneja. Após ter conhecido o Candomblé de Terezinho, onde assumiu o compromisso de ir toda terça-feira acender uma vela para Ogum[154], Gimbelucema visitou outras casas afro-brasileiras.

> Foi chegando uma turma de gente na casa de Zé Fernandes e, eu já fui me estrepando com esse povo, falei: eu vou saí daqui". Ví Dona Alcina e perguntei: - eu posso ir lá pra casa da senhora? Era Dona Alcina mais o Messias catingueiro. – Pode minha filha. Fui pra casa dela, pra mim era até melhor, mais perto. Quando eu tô na casa de Dona Alcina muito bem Messias Catingueiro resolve largar o terreiro de Alcina, constrói um terreiro e esse era mais perto pra mim, saí da casa de Dona Alcina, fui pra casa de Messias Catingueiro. Fui só andando, de Umbanda em Umbanda. Aí foi aparecendo outras pessoas, Simãozinho danou a vim pra cá e foi aparecendo gente aqui, aquilo outro, Ricardo[Kiozô] fez santo e volta e meia passava na porta lá de casa e falou: -Ó eu tô com um terreno lá em cima, tô tocando Umbanda lá. Vai pra lá pro cê me ajudar! –A qualquer dia eu vou. Fui.(...) Falei pra mãe, lá tá bom, tá bom demais! E esse Ricardo começou, tomou obrigação de três e cinco eu fiquei na casa dele pra ele ir toma obrigação na casa de Limãozinho. Fiquei tomando conta da casa dele Quando ele chegou Limãozinho veio com ele, Limãozinho joga pra mim, quando Limãozinho jogou. Voce não é de Ogum não você é de Xangô. Eu: creem Deus pai! Com pouco eu fui na casa de Nefaromim que virou pra mim e falou: o santo que vi vai fazer aqui em casa é Ogum. Lá só tinha o barracão do fundo e o terreiro de umbanda com o cruzeirão que nós buscamos lá na estrada de Juramento. Menina, nós arrumamos uma camionete veia e buscamos esse cruzeiro. Eu falei não, vou mexer com santo não e assim eu fui enrolando. Antes disso o preto-velho de Dona Alcina é que autorizou meu Preto-Velho a dá passe.(informação verbal)[155]

Com a autorização dada a seu Preto velho, tornou-se apta a realizar atendimentos. Nos diz ela:

> Aí minha falou:- ó tá bom de você mexer aqui em casa, tira um quarto e faz suas coisas aqui. Naquele tempo a gente fazia batizado de preto-velho, na casa de José Fernandes batizava escora. Era só imagem, não tinha o que tinha hoje, ceivar, esse trem tinha não. Com uma mesa fiz o altar, fiz tudo e minha vó Clemencia jogava baralho, ela atendia. Aí minha vó, virou pra mim e disse: ó minha filha vi montou seu quarto, agora eu vou te ensina a jogar baralho (...) eu vou te ensinar porque eu já tô numa idade avançada. Ela só benzia Aí ela falou pra mim: vai lá pra casa, leva o seus santos lá pra casa provê atender lá em casa, toda segunda-feira. Faz um compromisso minha filha pras almas porque os Pretos-Velhos e as alma, é eles é que vão te levantar e nada vai faltar na sua vida. Mais, não sabendo ela que muita coisa na benzerão dela ela muita coisa ela via, mas não sabia fazer. Ela queria lá um suporte pra não poder ajudar e perder a clientela dela. Nós começamos. Lá era na segunda feira, (...) era dez pessoas que atendia toda

[154] Senhor dos caminhos
[155] Entrevista concedida à autora em dezembro de 2015.

> segunda feira, de graça, as pessoas levavam vela e fumo, vela e fumo. E com isso eu fui mantendo até quando fiz o santo. (informação verbal).[156]

A Umbanda, portanto, foi a religião que Gimbelucema exerceu pela primeira vez o sacerdócio. No início, seu atendimento restringia-se mais às linhas de Preto Velho, Caboclo e Cosme e Damião. Recorria pouco à Quimbanda tal como havia aprendido na casa de José Fernandes, mas disposta a resolver um problema de saúde recolheu-se para o santo com Kiozô:

> O próprio pessoal que frequentava minha casa, eu sentia que tava perdendo pro pessoal do santo. A Umbanda para o povo tava muito pouco, eles queriam ir mais fundo, os clientes. Então os próprios clientes falava, - Ah! eu fui lá Fulano jogou búzios pra mim, Fulano fez isso pra mim e foi completamente diferente da limpeza daqui Gimbelucema, Então eu fui perdendo cliente porque eu dava arrasto. Aí o que aconteceu, teve uma época na casa de Dona Alcina, eu não sei se foi esse Escora meu, aí eu comecei na manguaça, o trem me pegou, mas pegou pesado. (...) Quando Simaozim chega com uma mulher vinda de Salvador, ela jogou pra mim. Ela jogou e falou: você sabia que você era de Iansã?(...) Ela falou:- ó essa bebida sua, indiferente de uma entidade da esquerda, cuida da sua cabeça, Iansã é um orixá muito boa, ela é guerreira, mas ela mesma pode te levar á loucura. E ela vai tirar essa bebida sua. Aí entrei pra casa de Ricardo e fiz o santo. (informação verbal)[157]

Sua personalidade de mulher justa, corajosa, guerreira e firme, se faz revelar nas giras sertanejas onde sua figura se impõe com gestos e olhares entendidos pelos outros adeptos. Gimbelucema, personalidade que se faz ver quando descreve os sete primeiros anos no Candomblé:

> Comi miudinho, aguentei coisa, Se era pra aprender calava quando o mais velho falava. Respeitei eles e aprendi demais. Mas quando completei sete anos, ah! Aí não calei pra mais ninguém. Respeito o cargo, o tempo no Candomblé, mas também exijo respeito, não brinca comigo não! (informação verbal)[158]

Sua fala lembra a música da cantora Maria Bethânia *Não mexe comigo, que eu não ando só, que eu não ando só, que eu não ando só!*

Na fala de Gimbelucema identificamos os dois principais motivos comuns no universo afro-sertanejo que impulsionam a adoção do Candomblé por sacerdotes umbandistas: a necessidade de adquirir mais conhecimento espiritual e desordem

[156] Entrevista concedida à autora em dezembro de 2015.
[157] Entrevista concedida à autora em dezembro de 2015.
[158] Entrevista concedida à autora em dezembro de 2015.

na vida seja na saúde, no campo amoroso ou profissional. Constatamos que, seja qual for a motivação a Quimbanda, a outra face da Umbanda nunca é abandonada. Mesmo que, não se realizem cultos públicos - no universo afro-sertanejo que os cultos públicos de Candomblé são mais frequentes – os atendimentos ao público de uma forma ou de outra tem Exu, como centro e com ele a Magia. Hampaté Bâ (1982, p.186) ao tratar da tradição oral africana enquanto tradição viva, nos diz que "na Europa, a palavra "magia" é sempre tomada no mau sentido, enquanto que na África designa unicamente o controle das forças. Em si uma coisa neutra pode se tornar benéfica ou maléfica, conforme a direção que se lhe dê".

Sobre a magia, é interessante associar nesse texto sua apresentação teórica à efetivação de sua prática através das atividades da mamêto Gimbelucema. O conhecimento adquirido por essa mamêto durante quatro décadas, a torna uma especialista em magia. Vejamos um dos seus atendimentos para ilustrar melhor o que constatamos em nossa pesquisa de campo.

Não é desconhecido que a dor, o sofrimento, os problemas existenciais encaminham o ser humano a buscar auxílio e apoio religioso quando sua razão demonstrativa não encontra resoluções e, até mesmo justificativa. Pergunta o homem sobre o porquê do seu sofrimento. O fato de não encontrar saídas o faz crer que algo além do apreendido pelas suas percepções é o causador de seus males. Dessa forma, encontramos várias pessoas na casa de Gimbelucema. O propósito é o mesmo: resolver problemas, por fim ao desassossego seja qual for. Para isso, buscam a magia que insurge enquanto solução. Seu efeito deve ser rápido, pois o homem pós-moderno tem a paciência do tamanho do seu tempo.

Pelo "feitiço", Gimbelucema procura resolver os problemas de quem procura seus serviços/práticas mágicas. Acabar ou diminuir a dor é seu objetivo nessa "ciência" sobrenatural. Sobre espécies de magia Altuna (1985, p.537) nos coloca que a "ofensiva é utilizada para atacar, "comer" a vida de outro vivente. É típica dos feiticeiros, embora não exclusiva. A defensiva procura desencadear forças compensadoras, que neutralizam ou protegem contra as ações maléficas. É típica dos adivinhos e curandeiros". Segue Altuna (1985) afirmando que, a magia ofensiva mesmo se vinda dos antepassados é perversa, antissocial e profana a vontade de Deus, a harmonia e o equilíbrio. Já a magia defensiva, boa e lícita é até mesmo desejada por Deus e restabelece o equilíbrio.

A magia defensiva, mamêto Dogi pratica entre outros casos, quando alguém está atrelado, amarrado a algo ou a alguém que lhe provoca sofrimento, bem como aos mais próximos. Em geral, o amarrado é impotente diante do sofrimento, da angústia de não conseguir se desvencilhar e, sofre. É o outro que percebe sua impotência e dor, sofre também carrega a certeza de ser a causa sobrenatural e então age. É ele quem procura Gimbelucema, sabe que ela tem conhecimentos sobre o invisível e com ele sabe lidar.

Altuna (1985) ao nos apresentar os fundamentos da cultura tradicional banto nos sugere que para a compreensão dos costumes e instituições desse povo deve-se vê-lo a partir de um princípio único, a participação[159], primeiro papel na vida humana para os bantos. Nos diz Altuna (1985, p.46), "a participação na mesma vida, ou união vital, aparece como o princípio-base da cultura banto (...). Essa participação é nada mais nada mesmo do que participação na vida. O autor explica (p.46):

> A vida, princípio e fim de todo o criado e das comunidades banto, tem uma causa primeira. Deus, princípio formador e informador de todos os seres, inundou a criação com esse princípio vital. Deus é o manancial e a plenitude de vida. (...) Os antepassados receberam-na de Deus para comunicar e defender. Esta vida, que é energia, força e dinamismo incessante, impregna todo o universo. Aparece como misteriosa _ mística, mas real e tangível em suas concretizações e ações contínuas.

Os homens participam na mesma vida, na união vital e por participarem de uma mesma realidade são afins, apesar de diferentes.

União vital, fundamento da cultura banto. Para os bantos, a vida tem uma causa primeira, Deus, Força infinita. Segundo Altuna (1985, p. 46) "esse é o "princípio formador e informador de todos os seres", de todas as forças que alagou a criação com a vida, princípio vital. Deus é fonte de vida (seu maior dom), uma realidade sagrada de grande valor. A vida, para os bantos é energia, é força e dinamismo. O universo, portanto, está cheio de vida (Deus e forças) por isso, é dinâmico e pulsa a todo instante. Punjante.

Como os bantos, Dogi entende o universo visível enquanto concretização de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o

[159] Um dos fundamentos da cultura banto onde se assenta costumes e instituições dessa cultura.

cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) pode ser objeto de rituais precisos que variam segundo o conhecimento de quem os realiza. Para os bantos, segundo uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões.

Sabe ela também que o equilíbrio do universo, melhor, das forças presentes nele deve ser preservado, pois ao ser perturbado causa distúrbios que avassalam vidas. Somente podem ser superados com a manipulação das forças no sentido de restaurar o equilíbrio. Portanto, sem perda de tempo! É preciso agir!

Acompanhamos um dos atendimentos realizados por Gimbelucema. Nossa presença foi consentida pelo cliente que preferiu que seu nome não fosse mencionado.

Figura 22: Mamêto Gimbelucema
Fonte: Rodrigo Lucas Ferreira de Souza (2015)

Gimbelucema abre o jogo de cartas ciganas, é Exu Cigano quem responde. Há amarração, há uma vida ligada à ausência de desejos, à inconformidade com a existência, à angústia de uma prisão incompreendida. Nas cartas, Exu Cigano aponta pela necessidade de libertação. Essa é garantia de que uma mente livre de forças sobrenaturais negativas pode fazer escolhas que direcionem a melhores dias, à libertação. Exu reitera várias vezes no jogo de cartas: é preciso *disinlinhar!*

O *disilinhamento* assim como outros procedimentos magísticos empreendidos por Dogi/Gimbelucema, na verdade, são práticas rituais. Maria Ângela Vilhena (2013,

p. 515), nos diz que “as ações rituais são dotadas de intencionalidades orientadas para consecução de objetivos e finalidades mais ou menos conscientes, explícitos ou implícitos”. No propósito de disinlinhar, o ritual ocorre no quarto de Exu.

Na casa do compadre tem vários assentamentos e pequenos altares em pratos de barro. Formatos variados de ferro e barro estão a mostras. Tridentes e estatuas dividem o espaço com o cheiro que exala forte. De um lado, os assentamentos de Exus em ferro, de outro, os pratos onde Exus são ceivados. Exu assentado não roda, diz Gimbelucema. Quer dizer, não sai para a rua se não mandado, Exu ceivado tem mais liberdade, anda solto.

Figura 23: Quarto de Exu na Casa Grande Pai Luiz de Embaé
Fonte: Socorro Isidório

Casa de Exu, lugar de magia. Sobre essa Hampaté Bâ (1982) nos diz, “designa unicamente o controle das forças, em si uma coisa neutra que pode se tornar benéfica ou maléfica conforme a direção que se lhe dê. Como se diz: “Nem a magia nem o destino são maus em si. A utilização que deles fazemos os torna bons ou maus”.

Sem pretensão de maldade e com a finalidade de libertar o ‘amarrado’, o trabalho de magia se desenrola em casa do compadre. Em um banco colocado ao centro do quarto é colocado o prato de barro com a fotografia do amarrado. Gimbelucema explica a cliente: *Eu? eu quando vou fazer alguma coisa para o cliente para disinlinhar, no caso eu trago o cliente aqui porque ele é que vai disinlinhar o fulano. O Exu que disilinha chama Sete Linhada.*

Sete velas coloridas são acesas no chão ao redor do banco onde foi colocado o prato com a fotografia. Continua Gimbelucema: *nas velas, sempre primeiro você acende a primeiro a vermelha. Você não fecha o círculo todo por que você tá disinlinhando então você tem que deixar o caminho aberto virado pra porta. A última é do anjo de guarda de quem tá sendo disinlinhado.* Continua orientando: *você vai adoçar a pessoa com um pouco de mel, faz uma prece pra pessoa. Pra ela não ficar agitada você põe um pouco de azeite. Do mesmo jeito que você começou com a vela você começa com a linha, então é com a vermelha.*

Acesas as velas Exu Sete Linhada é cumprimentado, chamado a receber a oferenda e através dela trabalhar para *disinlinhar. Laroiêê'xu!* Gimbelucema continua colocando o cliente a par de como acontece o feitiço: *Você faz a prece pra a pessoa, Você chama o nome do Exu e você vai disinlinhando soltando a linha e diz: estou disinlinhado em nome de Exu Sete Linhada. Disinlinha e desamarra!* Há uma clara intimidade com Exu Sete Linhada, acredita-se que ele está ali presente, pronto para receber a demanda, pois o rito na concepção de Vilhena (2013, p.516) se apresenta como possibilidade de tornar presentes ausências físicas, (...) propiciar uniões entre imanência e transcendência, incursionar por outras dimensões da existência”.

Sete carretéis de linha em cores diferentes são *disinlinhados* em cima da fotografia. *Disinlinha-se* utilizando palavras de ordem como “desamarrar” e *disinlinhar*. Na magia a palavra humana tem lugar marcante e essencial. Sem o verbo, sem a palavra a magia é capenga. O universo é impregnado de vida e todos dela participam. O que torna todos os seres afins, pois todos são constituídos da mesma realidade, a vida. Nesse sentido há uma comunhão universal que denota dinamismo interno – vital - expresso segundo a cultura banto pela palavra e pelo movimento.

Os carreteis de linha ganham vida, nele palavras de ordem foram inseridas, tornam-se objetos de feitiço, melhor são feitiços. Entre os bantos, o feitiço é um objeto mágico que, antes da ação da palavra e do ritual era inanimado. Após ser

preparado por um sacerdote da magia nele é introduzida uma força vital que passa a estar a serviço desse sacerdote ou mesmo da comunidade. A força vital nele inserida pela palavra, ritos e gestos pode ser manipulada. Nas roças afro-sertanejas, a noção de feitiço ganha certa amplitude sendo tanto o objeto inanimado quanto um objeto animado. Em qualquer um dos casos, é veículo da palavra-vontade-desejo.

É feitiço também a própria ação de fazer o feitiço durante um ritual, isto é, a manipulação de forças. De todo modo, segundo Altuna (p.551) “para que o feitiço atue, é preciso que o dono implore, fale, explique a sua aflição, lhe manifeste os seus desejos e, sobretudo, lhe faça ofertas e pronuncie a fórmula-palavra mágica específica”. Implorar a quem? Falar com quem? Exu Sete Linhada emerge imponente e soberano.

À medida que, se esvazia os carretéis sobre a fotografia estes são colocados em torno do prato circundando as linhas *disinlinhadas*. Uma linha se quebra, é o carretel rosa, certamente uma fita rosa foi utilizada no feitiço que amarra a pessoa da fotografia, diz a mamêto. A conclusão insurge como verdade, pois na magia nada acontece por acaso, uma vela que cai que não acende uma linha que se quebra, ou a dificuldade em *disinlinhar* o carretel tem significados. Diz algo. No caso da linha rosa que se quebrou antes de se concluir o *disinlinhamento* significa também que o feitiço está sendo quebrado.

Os objetos de uma pessoa, para os bantos, acabam por ser seu prolongamento possuindo sua participação vital. Dessa forma, a magia banto considera a possibilidade de atuar “sobre unhas, cabelos, roupas, sombra, objetos usados, terra pisada e até fotografias, porque ali se prolonga a personalidade”(p.55) do dono do objeto. A vida , segundo os bantos é susceptível de crescimento - quando se tem a sabedoria de manipular outras forças – ,ou de diminuição quando se é “comido” por outras forças. Isso porque seríamos abertos a interações além de que Deus nos dota de propriedade para reforçar tanto a nossa energia quanto a de outro homem.

Após todos os carreteis *disinlinhados* cumprimenta-se Exu Sete Linhada, com palavras o feitiço lhe é entregue. Gimbelucema solicita-lhe resolução. Novamente sua palavra firme e mística ressoa na casa de Exu: *olha aí Exu, olha aí! Disinlinha aí Exu! Toma conta e presta conta! Tá entregue Exu! Espero sua resposta! Laroêê'xu!*

Durante três dias, a oferenda fica no quarto de Exu. Ao término, é envolto em um pano vermelho e levado à área fora da cidade onde é depositado em cima de

cupinzeiro. Aos pés da morada de Sete Linhada, o cliente acende duas velas azuis unidas e sob as ordens da mamêto cumprimenta Exu. Novamente a ele é dito em tom de cobrança: *olha aí Exu, olha aí! esperamos resposta!* Na magia, afirma Hampaté Bâ (1982, p.185-186) enquanto força a palavra cria ligações que geram "movimento e ritmo, e, portanto, vida e ação.". Na perspectiva deste autor, a palavra é "agente ativo da magia africana". No homem é mágica pode equilibrar e, desequilibrar quando imprudente.

Uma vez *disinlinhado*, para que o equilíbrio retorne completamente é preciso alinhar a pessoa a outros que podem trazer tranquilidade e harmonia. Para isso, Gimbelucema entende que o próximo ritual mágico será na Umbanda, na linha de Cosme e Damião.

Cosme e Damião são guias da Umbanda que representam a criação do homem em seu duplo aspecto: físico e astral. Os gêmeos são dois corpos iguais que simbolizam o crescimento de um mundo melhor que, se educado, será conduzido ao seu verdadeiro destino, o equilíbrio. Segundo Altair Pinto (n/d), em *Dicionário de Umbanda* suas festas são simbólicas e organizadas no plano espiritual por Guias com vistas a ensinar os "pequeninos a viver sem violência, afastando-os da infausta doutrina racista, das castas e das condições de cor". Perspectiva que vislumbramos como descolonialidade.

No pejí[160] de Gimbelucema, Cosme e Damião são mais que adornos. São recursos espirituais capazes, segundo ela, de fazer maravilhas ao homem. Após a prece do pai nosso, dirigido ao anjo de guarda das pessoas envolvidas, em um prato de barro são colocadas quatro fotografias dos santos. Unidas uma na outra pela mamêto simbolizam um encontro. As fotos das pessoas a serem unidas também são colocadas na posição de encontro, mas entre as fotos dos gêmeos. Duas fitas de cores diferentes enlaçarão as fotografias em sete nós cada uma. São nós que amarram junto às palavras: *assim como a terra é terra, o ar é o ar e mar é mar. Ninguém nunca há de nos separar* diz Gimbelucema, o cliente repete.

Enquanto Gimbelucema canta aos santos gêmeos, sete velas de Cosme e Damião são acesas pelo cliente que as colocam na beira do prato repetindo a frase acima.

[160] Altar constituído com entidades da Umbanda sincretizados com santos católicos.

Bahia é terra de dois,
Cidade de dois irmãos,
Governador da Bahia é São Cosme e São Damião

Rega-se o prato com mel. *Estou adoçando quem?* Pergunta Gimbelucema, o cliente responde. Sete copos são arrumados em torno do prato e neles deposita-se guaraná repetindo as palavras do ritual.

Terminado o ritual, Gimbelucema explica ao cliente que a oferenda ficará três dias no peji. Nos três dias, as velas devem ser novamente acesas, as palavras novamente ditas. O refrigerante nos copos será ao final do terceiro dia convertido em banhos que devem ser dados a sete pessoas sendo duas, um casal que vive em harmonia.

O cliente cumpre o que lhe foi passado, indo até a casa de Gimbelucema e acendendo as velas, repetindo as palavras enquanto ela canta aos gêmeos. Após, a oferenda é envolta em um pano branco e levada a área fora da cidade e depositada embaixo de uma árvore que com as chuvas no sertão está verde e frondosa. Duas velas são acesas unidas em intenção das pessoas a seres unidas. Essa magia é vista como benéfica – defensiva – pois se acredita que restitui equilíbrio, reúne o homem à vida.

Passados alguns dias, o cliente retorna, diz que a situação melhorou, mas quer mais pressa na resolução. A mamêto lhe pede um frango, sete fitas coloridas, um coração de boi, fotografias, uma fita rosa e uma vela de coração. Adverte: a asa do frango não deve estar quebrada.

Dois feitiços serão feitos. Um para união, e outro para ativar a pessoa antes amarrada. Dentro do coração são colocados as fotografias e os nomes das pessoas. Mel para adoçar o sentimento e dendê para reacender o desejo. Uma fita rosa é enlaçada ao coração que o cliente atravessa com um punhal. Enquanto o cliente executa o feitiço, a mamêto explica-lhe que quem estará assumindo o serviço é Maria Gafieira, a Pombagira do coração.

Segundo a teologia de Umbanda, Pombagira é o Exu feminino. Em geral, é representada enquanto contrária ao arquétipo mariano, pois transgride as normas sociais que rezam que as mulheres devem ser recatadas, fiéis, puras, submissas e resignadas. Podemos dizer que, a Pombagira é arquétipo da mulher atual que luta pelos seus direitos, inclusive, de liberdade sexual, que no mercado de trabalho

disputa com os homens e outras mulheres seu lugar ao sol resistindo às dificuldades que lhe impedem de ser, ao mesmo tempo independentes e mulheres, independentes e mães.

Em geral, as Pombagiras foram mulheres que em vida sofreram por amor. Amaram demais, doaram-se demais e se vingaram da traição masculina. Desta forma, a Pombagira entende sobre o amor e suas dores, sobre o desejo de adquiri-lo e sobre as traições. Seu papel principal na outra face da Umbanda é trabalhar no campo amoroso e, enquanto Exu-mulher a ela são confiados trabalhos de separação e amarração. Prandi (1996, p.02) nos fala sobre a função da Pombagira: “no Brasil, sobretudo entre as populações pobres urbanas, é comum apelar a Pombagira para a solução de problemas relacionados a fracassos e desejos da vida amorosa e da sexualidade, além de inúmeros outros que envolvem situações de aflição”. No trabalho a ser realizado por Gimbelucema almeja-se a amarração. Unir o casal vítima de feitiços, de alguém que queria sua separação.

Colocado o coração em uma panela, essa é tampada. Gimbelucema pergunta: *quem está amarrando?* O cliente responde. A panela com o coração apunhalado é levada para uma mata fora da cidade. Procura-se um cupim. No sertão esse não é difícil de encontrar, mas pretende-se encontrar um que tenha o formato de um coração.

Segundo a tradição banto, a vida (Deus) é hierarquizada. Abaixo de Deus (vida) estão aqueles a quem comunicou sua força vital os antepassados. Esses receberam de Deus a vida com o encargo de perpetuá-la sendo também o elo que une os homens a Deus. Após os antepassados, segundo os bantos há os heróis, a quem Deus designou a inauguração de técnicas através das quais se difunde e influi na vida. Abaixo, estão os espíritos e os gênios que ocupam lugares na natureza como rios, montes, cavernas, bosques, árvores, etc. Espíritos e gênios possuem sobre o homem influência. Abaixo de todos, estão os defuntos, antepassados benéficos ou não que influenciam o mundo sensível.

Na perspectiva da vida ser hierarquizada, podemos dizer que segundo os bantos, as forças impessoais, animais, plantas e minerais possuem vida e energia. Na verdade, essas são o prolongamento de Deus e existem para servir ao homem acrescentando a esse vitalidade. Dessa forma, ao comer um animal, o homem estaria se apropriando da sua energia vital e mediante rituais específicos, pode absorver essa energia pelo ferro e pela rocha.

Desse mundo, participam forças. Segundo Altuna (p. 59) participam forças pessoais e impessoais. A pessoal é o homem, centro da hierarquia da vida, porquanto o único inteligente com capacidade de aumentar a sua vida, bem como de dominar outras forças. Toda a criação de Deus se centra no homem que, quando mais próximo estiver de seus antepassados mais gozará da plenitude vital, uma vez que os antepassados prolongam-se nos seus descendentes.

Entendendo que existe vida na natureza Gimbelucema procura um cupim em formato de coração. Encontrado, nele é aberto um buraco enquanto a mamêto, com voz firme e afinada, entoa canções às Pombagiras. Em meio à verde mata sertaneja, sua voz ecoa firme e segura. O tom é de ordem. Essa mamêto não tolera incompetências, pois Exus são cultuados para fazer o que lhe é demandado e, devem fazer, bem feito. A cena é de uma beleza que somente o sertão fornece, principalmente porque é visível que a mamêto sabe o que está fazendo. Suas palavras expressam seu conhecimento.

Para os bantos, palavra-Deus/vida-palavra/antepassado. O invisível e o visível estão unidos, formam uma só realidade. Essa união, bem como a união entre os seres visíveis e entre os seres invisíveis é uma só. O universo visível e invisível, incluindo Deus, antepassados, reinos vegetal, animal e mineral está composto de forças vitais comunicantes e solidárias, em rede, provenientes de Deus. Há nesse universo entre as forças atuantes uma inter-ação que o anima e o movimenta, de forma tal que o banto não se vê diante do cosmos mas no cosmos.

A união remete à vida, à força. Vida, força, existir, forma uma mesma realidade. É dessa realidade, considerando o visível e o invisível, bem como as força atuantes que o banto elabora raciocínios e decide suas ações. É dessa teia que retira saberes fundantes da religião, de onde justifica, explica e desenvolve a magia e de onde regula a ética.

Na concepção africana de universo, o homem é o guardião do equilíbrio desse, sendo também sua função restabelecer sua harmonia via ação mágica. Conhecer, portanto, as forças do universo para agir pela magia no restabelecimento do equilíbrio, controlando as forças quando em desequilíbrio é imprescindível para a ação mágica.

Para os bantos a magia é prática. Ela é a concretização do poder de um especialista como Gimbelucema que, de posse de conhecimentos se apropria e atua sobre e com o dinamismo vital. Assim, a magia é uma ciência com um conjunto de

técnicas, capazes de, se utilizadas, com conhecimento, por em ação forças ou mesmo neutralizá-las.

Aberto o buraco no cupim, o cliente coloca a panela e repete as palavras de Gimbelucema: *assim como terra é terra, ar é ar e mar é mar, nada há de nos separar.* O buraco no cupim é fechado e ao seu pé, velas vermelhas são acesas: uma em formato de dois corpos, uma mulher e um homem e a outra no formato de uma Pombagira. Gimbelucema diz enquanto rega o cupim com mel: *tá entregue Maria Gafieira! tá entregue, é pra unir! É de kobaê'xu!*

O feitiço com o galo é feito na mesma tarde. Com mãos firmes, Gimbelucema segura o galo e, o cliente amarra nele sete fitas coloridas simbolizando a amarração de duas pessoas. O galo é solto perto de uma casa, pois não se pretende que ele morra de fome, ele deve viver. É entregue pelo cliente a Exu Tiriri. Novamente a palavra de Gimbelucema repetida pelo cliente: *Exu Tiriri vá até (...) e leve a ele minha intenção.*

Tal como, os três últimos feitiços, o próximo também tem Exu como personagem central, agora é hora de Exu Beira-Mar. Falar em mar no sertão em princípio parece estranho principalmente, quando a seca, o clima desértico e a baixa umidade do ar marcaram o último ano. Mas Gimbelucema crê que nas poucas águas do sertão, esse Exu está presente. Assim, dá prosseguimento aos trabalhos encomendados pelo cliente em busca de solução. As chuvas no último mês garantem que se encontrará água o bastante para encomendar a Beira Mar a demanda do cliente.

Nas matas fechadas do sertão é possível encontrar pequenos riachos responsáveis em matar a sede do gado e a fornecer água para pequenas plantações. No último ano, a maioria desses riachos secou coisa não vista há décadas. Nos poucos a pouca água se mistura ao barro tornando-se insalubre para os homens.

As chuvas do último mês animam Gimbelucema a “arriar” oferendas para Exu Beira Mar. O riacho em meio à mata verde e fechada não corre água como tempos atrás. No seu “leito”, onde antes a água corria abundante há apenas lajedos e consequentemente, não há quedas d'agua. Secos os lajedos deixam entrever que naquele lugar antes da seca havia quedas d'águas que encenavam uma pequena cachoeira. O bastante para render oferendas ao povo das águas como Mamaê Oxum, Iaras, Janaínas, Caboclos d'água e Exu Beira-Mar.

Os lajedos secos acabam por formar uma pequena pedreira. Também o bastante para “arriar” oferenda para o rei da justiça, Xangô. E, a mata verde e fechada parece convidar Gimbelucema a arriar algo a Oxóssi[161]. Mas, o propósito é outro, ela diz ao seu ajudante apontando para os degraus de lajedo: - *Exu Lajedo!* Sendo assim, agora são dois Exus para receberem a oferenda, Beira-Mar e Lajedo. O último, uma vez encontrado, ostensivamente evidenciado pela seca não poderia ser ignorado. Gimbelucema pede ao cliente que se aproxime dos lajedos, abaixo desses encontram-se poças de água . Um filete escorre seguindo a trilha do rio e alimentando as poças permitidas pela seca.

Galhos com folhas são cortadas e colocadas em um dos degraus. Gimbelucema cumprimenta os Exus, diz a eles a que veio. Pede ao cliente que faça uma prece em intenção do propósito da oferenda, aproximar o cliente de pessoas afastadas. Murmurando seu desejo, o cliente passa as frutas em torno corpo e as deposita no arranjo de folhas sob o lajedo. Passadas em volta do corpo acredita-se que as frutas absorvem a energia da pessoa, bem como o seu desejo dito em palavras. No ritual, as frutas são textos da natureza e as palavras geram movimento, impulsionam Exu. A oferenda arriada é o desejo colocado diante do compadre[162]. Sete velas são acesas ao lado da oferenda. Palavras de ordem aos Exus são ditas por Gimbelucema: - *olha lá Exu Beira-Mar! –olha lá Seu Lajedo! Olha o pedido! É de kôbaê'xu!*

Como na tradição oral banto, onde a palavra transmite o essencial e se completa com ritos e símbolos inteligíveis apenas quando é pronunciada, em Gimbelucema a palavra não é intelectualizada. Palavra e mamêto estão unidas, segundo Altuna (1985, p.84) “por ela e nela a pessoa comunica-se, translada-se e prolonga-se. A palavra é a pessoa, compromete-se e empenha-a”. Tanto nos rituais de Umbanda e sua outra face, a Quimbanda quanto no Candomblé Angola, Gimbelucema tem a mesma postura firme. Sua palavra ecoa forte e certeira, acompanhada de gestos. Sua performance, enquanto mamêto é seguida pelos interessados em aprender, certos de que, a mamêto sabe o que está fazendo. De volta à cidade é acertado entre Gimbelucema e o cliente os próximos trabalhos: oferecer comida a Exu no mato e oferenda a Ogum[163].

---

[161] Orixás das matas.
[162] Referência a Exu.
[163] O termo Ogum no yorubá é dito pela própria Gimbelucema.

Passados alguns dias o cliente vai novamente a Casa de Pai Luiz de Embaé, para o jogo de cartas. Entre outras questões, ele almeja saber sobre os resultados dos trabalhos que já foram feitos. No jogo de cartas Exu responde que há mudanças acontecendo para que o desejo do homem se concretize. Mas ainda é preciso oferecer comida para Exu no mato onde ele corre solto.

O dia amanhece nublado, a chuva forte do dia anterior arrefeceu a temperatura, em geral elevada no verão do sertão. A “Casa Grande Pai Luiz de Embaé” nessa manhã de céu nublado em ameaça de chuva está agitada e movimentada em função da preparação para o “toque” que irá acontecer. A linha dos Pretos Velhos será chamada para abençoar filhos e clientes. Com o “toque” para acontecer durante a noite Gimbelucema prefere atender seus clientes de manhã. Nesse dia, apenas um será atendido porque os rituais acontecerão no tempo, na mata, em área fora do terreiro. Oferenda a Ogum, ao Exu de Ogum e a Exu na Quimbanda são os trabalhos que Gimbelucema irá fazer. Dois desses serão no Candomblé: a oferenda a Ogum e ao seu Exu. O entreliçamento aparece mais nítido.

Pode-se dizer que o ritual inicia-se na cozinha da Casa Pai Luiz de Embaé. É comum nas abordagens acadêmicas sobre as religiões afro-brasileiras ressaltar a importância das oferendas, no entanto, se reservam a descrições e ênfase de que são fundamentais para existência dessa religião. Contudo, ao observarmos o dia a dia de uma roça afro-sertaneja como a Casa Grande de Pai Luiz de Embaé percebe-se nela um espaço estratégico para o funcionamento da roça e impulsão do entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola, a cozinha. Nesse espaço a palavra narrada ou cantada é de importância fundamental, pois envolve não apenas o louvor ao Inquice, orixás e antepassados, mas seus mistérios e mística, o conhecimento de meios para interferir na realidade em disposição a alterá-la.

Envolve também os mistérios que rege o movimento da faca nos cortes certeiros do animal sacrificado, bem como o fogo que tudo transforma. Tanto cantos, quanto comidas e sacrifícios, cortes e o fogo são de extrema relevância para percebermos que conhecimentos africanos, indígenas e europeus imbricados e hibridados historicamente, pela ação colonial tornam a cozinha dos tambores sertanejos um espaço físico e místico da interculturalidade. Ainda, a cozinha é expressão da descolonialidade, pois nela o fogão a lenha com seu fogo

transformador, a faca e a habilidade humana que tornam o corte preciso, pensado e falado e a palavra cantada traduzem outro aspecto desse universo religioso, a subversão pela magia, a sacralização de ações que denunciam que a colonialidade não é absoluta, pois conhecimentos de culturas reprimidas e subalternizadas veem a tona.

Transmitidas nas roças afro-sertanejas, a magia se expressa desde as oferendas – comidas e sacrifícios, à cozinha enquanto espaço intercultural onde o conhecimento é colocado em prática até à invocação dos Inquices e manipulação de forças pela palavra, com a ação e o aval de Exu. Essa entidade é presente tanto enquanto Inquice (Unzila), quanto enquanto entidade da rua (Exu e Pombagira).

O cliente é quem vai para o fogão refogar o feijão preto de Ogum. Orientado por Gimbelucema, o cliente coloca o dendê, o feijão, cebola e sal. A mamêto explica: - *comida para Ogum se faz como se fosse comida de gente porque vai ser colocada no caminho, na estrada onde gente passa, Ogum abre caminhos. Então, mexe com a colher pensando na cabeça da pessoa, é na cabeça da pessoa que você tá mexendo.* O cliente obedece e, refogado o feijão coloca-o em um Alguidá e no meio um charuto.

Figura 24: Oferenda para Ogum
Fonte: Arquivo pessoal

Em direção a um lugar fora da cidade, Gimbelucema explica: - *primeiro vamos arriar comida para Ogum na beira de uma estrada, pois Ogum é o dono dos caminhos.* Seu tata kambondo acrescenta, - *melhor na BR, lugar com movimento, que passa muito carro.* E assim é feito. Em um acostamento à beira de uma movimentada BR, a comida é arriada. O cliente coloca no chão a comida de Ogum, um copo com cerveja preta, uma vela branca acesa. Gimbelucema cumprimenta Ogum em yorubá: - *Oguniê!* e orienta o cliente a dizer: *do mesmo jeito meu pai que essa estrada é longa que minha vida seja longa também. Tá entregue meu pai, vai em busca ao que esse moço pede.* O cliente, agora já familiarizado com os pequenos rituais murmura também palavras de ordem fazendo seu pedido. Esse foi um ritual, ou como dizem os afro-sertanejos, um trabalho no Candomblé.

Entregue a Ogum sua oferenda, o carro em que todos estão saem da movimentada BR e entra em uma estreita estrada de terra de volta ao mesmo local onde foram feitos os trabalhos da semana anterior. Adentram o mato por uma picada aberta pelo gado passando pelo mesmo local onde dias antes a oferenda de Cosme e Damião foi arriada, caminhando mais um pouco passam pela oferenda de Sete Linhada e logo depois pelo cupim onde foi enterrado a panela com a oferenda de Maria Gafieira.

Continuam a caminhar pela picada e diante de um pé de pau com galhos verdes param para o corte ao Exu de Ogum, ritual de Candomblé. O tata Kambondo com o facão limpa o chão ao pé da pequena árvore, Gimbelucema “batiza”[164] o pé de pau com dendê . O tata Kambondo pega o frango e o passa no corpo do cliente que murmura seu desejo. Gimbelucema “batiza” o pé de pau com a cachaça e chama Exu. O pedido do cliente também foi escrito por esse e colocado ao pé do pau que batizado” já é sagrado, pois é o mourão do Exu de Ogum. O cliente segura o frango, o tata kambondo “batiza” o pé de pau com a faca e entoando cantigas de corte em dialeto africano com habilidade e, em um só golpe corta fora pelo pescoço a cabeça do frango.

Gimbelucema orienta: - *é pra arrumar!* E assim o Tata Kambondo faz. Com o cliente segurando o frango ele corta as asas e depois os pés e os colocam ao pé do pau em cima do papel com o pedido. E, apertando o pescoço do frango morto rega o pedido com sangue. Gimbelucema orienta o cliente a colocar o corpo do frango

[164] Batizar significa derramar um pouco do liquido no local.

entre os galhos da árvore acima de onde seus pedaços foram arrumados. Uma vela vermelha é acesa pelo cliente. Logo depois, a mamêto diz palavras de ordem: - *sangue é vida, olha aí Exu vai em busca do que o moço pede.*

Entregue ao Exu de Ogum, agora é ao Exu de Quimbanda. Gimbelucema explica: *dar comida para Exu no mato é bom, porque aqui Exu tá solto, movimenta mais depressa.* Para diante de outro pé de pau e explica: *- como é de Quimbanda, a gente não batiza e nem arruma o frango.* Um pequeno prato com dendê é colocado, derrama-se a cachaça no prato com o dendê. Gimbelucema cumprimenta: *Laroê'xu! É de Kobaê'xu! Tamo aqui Exu te trazendo sangue, que é vida!* Novamente, o cliente segura o frango, o tata kambondo faz o corte no pescoço sem cortar a cabeça, o sangue é derramado no prato enquanto a mamêto entoa uma cantiga em português acompanhada pelo tata kambondo e pelo cliente. Novamente, palavras de ordem são pronunciadas e o cliente murmura sempre o seu desejo. A vela é acesa e o corpo do frango colocado ao pé do pau. De volta pela picada, todos se retiram e com aquele cliente Gimbelucema entende que concluiu os trabalhos. Agora é aguardar os resultados que segundo ela serão satisfatórios para o cliente.

O exposto nos induz a dizer que essa mamêto exerce com naturalidade a interculturalidade. Isso é claro devido ao conhecimento que possui das tradições afro-sertanejas. Seu método no atendimento magístico é a interculturalidade, é uma postura crítica no espaço da diferença colonial, à medida que não se serve unicamente de elementos cristãos ocidentais para atender seus clientes. Conjuga via rituais Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola. É válido mencionar o uso do sangue tanto na Quimbanda quanto no Candomblé. O sangue que para os afro-sertanejos significa vida e, vida que se movimenta na prática mágica ritual de Gimbelucema é ação descolonial. Pelo sacrifício, Gimbelucema realiza o giro descolonial, traz práticas e conhecimentos que foram ocultos.

Além dos curtos ritos magísticos no atendimento, a mamêto realiza na Casa Pai Luiz de Embaé, rituais públicos de Umbanda. Em geral, ocorrem na quarta-feira e são semelhantes aos rituais que José Fernandes Guimarães desenvolvia no Centro Nossa Senhora do Rosário. Além disso, participa frequentemente das atividades da roça de seu pai Kiozô sendo que nessa casa tem o cargo de Kafumbera de Gongobiro, ou seja, ela tem responsabilidade de cuidar do Gomgobiro de Kiozô preparando suas festividades, auxiliando nos preparativos para os

sacrifícios relacionados a esse Inquice, como também vesti-lo nas celebrações e “dar osé” no seu assentamento.[165]

Figura 25: Gimbelucema em um ritual do Candomblé Angola.
Fonte: Documentário “Kiozô, o Tatêto do Sertão” (2013).

Figura 26: Gimbelucema em rital de Candomblé na Roça Congo Matamba Mazambe.
Fonte: Documentário “Kiozô, o Tatêto do Sertão” (2013).

[165] Osé é um ritual realizado no assentamento do Inquice para lavá-lo antes e após dos sacrifícios.

Figura 27: Gimbelucema em ritual de festividade a Ingurucema na Roça Congo Matamba Mazambe.
Fonte: José Vinicius Peres Silva (Programa de Educação Tutorial em Ciência da Religião/UNIMONTES/CAPES)

Como dito anteriormente, a Casa Pai Luiz de Embaé também é a casa de morada de Dogi/Gimbelucema. As dependências particulares são como a sala, a varanda, a cozinha e corredores são divididas com a Umbanda e o Candomblé. Na entrada da casa à esquerda está o quarto de Exu com assentamentos de seus Exus e de pessoas que fazem parte da roça. Ao lado do quarto de Exu, está a cozinha, usada tanto para as demandas da Umbanda e do Candomblé quanto para a moradora da casa. Frente à cozinha, está uma grande área onde o assentamento de Tempo, Inquice que concede identidade ao Candomblé Angola, permanece ao lado de outros assentamentos. Passando pela área, está o interior da casa. Na sala de visitas, em uma mesa, encontra-se o baralho e a esteira dos búzios e, mais a frente, um corredor onde está o peji de Umbanda e continuando, à esquerda do corredor, um quarto com assentamento da inquiciana Ingurucema.

Para o ritual um ponto é “riscado” no chão: um cordão de São Francisco abraça um triângulo formado por três velas acesas,

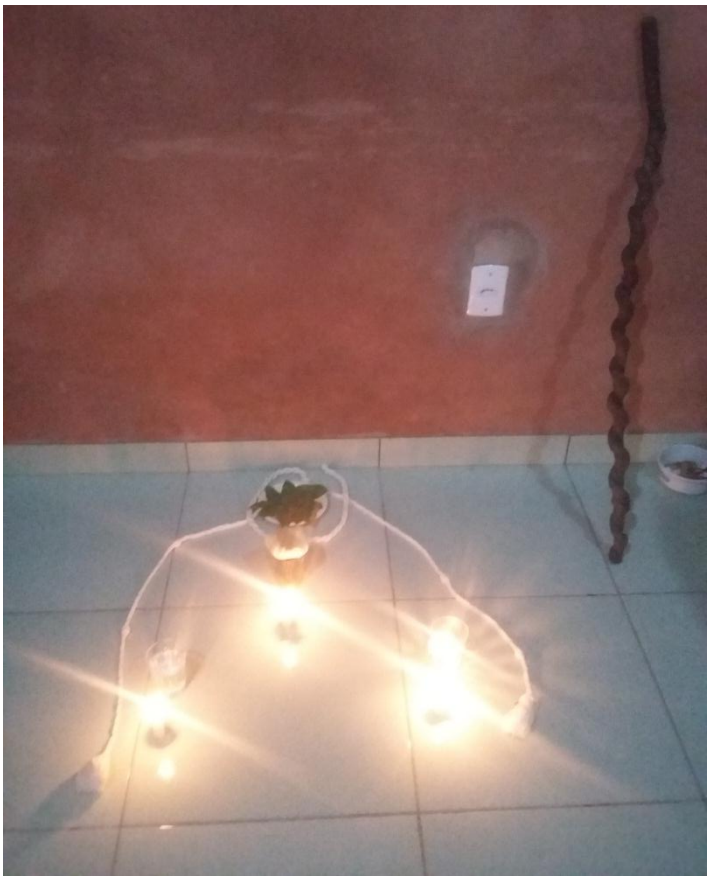


Figura 28: Ponto firmado para sessão de Umbanda
Fonte: Arquivo pessoal

Dentro do triângulo, copos com água ao lado das velas e dois ao centro, um com arranjo de folhas e, o outro com café e pão. A água e as velas são usadas com o objetivo de atrair boas energias para garantir tranquilidade durante o ritual e proteger o local.

O ritual inicia com orações católicas como o Pai Nosso, a Ave Maria e a Oração do Credo. Em seguida, os atabaques ressoam e o ogã, regente do ritmo do ritual entoa canções dos pretos-velhos.

Na Aruanda tem um gongo que não sabe caminhar...
O gongo é velho, ele anda devagar
Ele anda devagar, ele anda devagar
O gongo é velho ele anda devagar.

Dogìv Gimbelucema incorpora um Preto Velho que cumprimenta a todos. Ao seu lado o cajado e o cachimbo.

Figura 29: Gimbelucema incorporado com um Preto Velho na Casa Grande Pai Luiz de Embaé. 20/01/2016
Fonte: Socorro Isidório

O Ogã termina o ponto dizendo: *É pras almas! Eu adorei as almas!* E fazendo referência ao Preto Velho de José Fernandes, onde Dogi se preparou para ser umbandista canta:

Pai Gonzaga êê
Pai Gonzaga êá
Pai Gonzaga que vem de Angola
Pai Gonzaga de angola Angolá
Eu adorei as almas!

Quem disse que gongo não vinha
O gongo chegou agora
Gongo, gongo em seu terreiro de Angola

Uma gira é formada. É pequena, são poucos os médiuns. Na gira claramente se percebe a presença de médiuns que estão em preparação na Umbanda e médiuns candomblecistas. Esses incrementam a gira com o pé de dança[166] e acabam por serem modelos para os outros. O rito se anuncia intercultural.

[166] Dança dos orixás.

A gira circular e sagrada torna todos, um. Congressa e une, expressa o universo afro-sertanejo fortalecendo os laços sociais entre seus atores, uma vez que, nas palavras de Maria Angela Vilhena (2013, p.513) “as práticas rituais veiculam conhecimentos, valores, crenças, princípios, normas comportamentais importantes para que o grupo ou a sociedade não entrem em processos de desagregação”.

A inquiciana de cabeça de Dogi/Gimbelucema não é esquecida, canta-se pra ela:

Meu pai vem de Aruanda
E a nossa mãe é Iansã
Oi gira deixa a gira girar
Deixa a gira girar
Saravá Iansã

Figura 30: Pejí da Casa Grande Pai Luiz de Embaé
Fonte: Socorro Isidório

Enquanto todos cantam, vez em quando o Ogã cumprimenta Iansã: *Êparrei!* O Preto Velho, pacientemente, atende um por um. Cerca de 25 pessoas que estavam na assistência foram atendidas por ele além dos ogâs. Uma sopa é servida simbolizando o agradecimento pela recuperação da saúde de uma irmã consanguínea de Gimbelucema. O Preto Velho abençoa a todos chamando a

atenção para a data santa. Se despede, anunciando a virada de linha e aconselha que não se demore muito.

Desincorporada, Gimbelucema saúda os Escoras e as Pombagiras. É seguida pelos ogâs que intensificam o ritmo das batidas nos atabaques. É hora da Quimbanda, o outro lado da Umbanda. Canta-se chamando os Escoras:

Oi coscore Senhor Ogum foi para Aruanda
Oi Cocoré, vem os escoras da Quimbanda

Termina-se o ponto e Dogi/Gimbelucema cumprimenta a linha: *Laraoiê'xu!* e continua a cantar:

A noite é escura oi iaiá acende a vela
Meus companheiros vai chegando da favela
Pombagira, girou, ela vai girar
Oi na sua Quimbanda girou, ela vai girar

Com esse ponto Dogi/Gimbelucema chama as Pombagiras girando a cabeça das médiuns que estão desenvolvendo. Um dos médiuns canta:

Deu meia noite, a lua escureceu
lá na encruzilhada, dando a sua gargalhada Bombogira apareceu
Ê laroiê, ê laroiê, ê laroiê! Emojubá, emojubá, emojubá
Ela é odara, quem tem fé em Bombogira é só pedir que ela dá!

Bombogira tomou uma queda na carreira que ela deu
O inferno entrou em festa, a mulher do Diabo não morreu
Não morreu, a mulher do Diabo não morreu.

O ritual segue com Escoras e Pombagiras cantando e gargalhando. O rito é alegre. Algumas pessoas na assistência conversam com as Pombagiras. Terminadas as consultas, canta-se para que os médiuns desincorporem. Dogi/Gimbelucema finaliza o rito com uma prece.

Maria Ângela Vilhena (2013, p. 514) propõe um entendimento sobre os ritos religiosos enquanto

> ações simbólicas, coletivas ou individuais, embasadas em sistemas de crenças que postulam a existência de modo único, alternado ou combinado, de forças ou energias que podem ser tanto internas como externas aos sujeitos, de seres transcendentais como entidades, deus, deuses, espíritos da natureza ou de ancestrais, encantados, orixás, caboclos, almas, divindades, gênios, demônios santos. Na multiplicidade das representações religiosas, essas forças ou seres podem assumir características pessoais ou impessoais, personificadas ou amórficas, múltiplas ou unificadas, hipostasiadas ou não em humanos, em seres, em objetos da natureza ou artefatos. A eles são atribuídas regências sobre aspectos, fases ou a totalidade da vida. Os ritos religiosos intentam estabelecer contatos entre os humanos com algumas destas dimensões mais amplas da existência que transcendem ao empírico, mas que para os sujeitos que assim o creem são reais.

Durante a pesquisa, procuramos verificar junto às pessoas que assistiam ao ritual suas impressões sobre o mesmo, percebemos que as repostas confluem para a certeza de que a participação em um rito de Umbanda/Quimbanda garante proteção durante a semana e esperança de solução aos problemas e aflições. Para elas, a bondade e o carinho do Preto Velho traz alento. A fumaça do seu charuto descarrega a mente e o corpo. Já a alegria dos Escoras e das Pombagiras descarregam energias impuras adquiridas pela inveja. Revigora também as energias do corpo. Todos confluem na ideia de que essa linha da Quimbanda traz proteção nas guerras do dia a dia.

Guerras que simbolicamente são lembradas no rito através de cantigas como *Oi cocoré Senhor Ogum foi para a Aruanda. Oi Cocoré, vem os escoras da Quimbanda*. Ogum é o senhor dos caminhos, o valente guerreiro que abre frentes na vida profissional e amorosa, aquele que simboliza a certeza de vitórias nas guerras e batalhas da vida. Ogum possui guerreiros tão valentes como ele, os Exus que nesse rito são os Escoras (Exu batizado) e as Pombagiras. Ogum irrompe no rito trazendo os Exus para ajudarem o homem nos combates de sua existência.

Considerando que esse homem é o marginalizado pelo Estado, o pobre, vítima do Sistema Mundial Moderno. Pobre, cuja existência motivou Dussel (2007) a desenvolver uma ética que o contemple. Para esse filósofo é necessário filosoficamente pensar a dialética modernização-exclusão e o sistema mundo, com vistas a libertar as vítimas, o pobre desse sistema que tem proporções mundiais.

À luz do pensamento descolonial, podemos dizer que as vítimas desse sistema, independente da criação de teorias/propostas que contemplem sua libertação, criam formas "subversivas" enquanto caminho libertário. O rito afro-sertanejo é uma dessas formas. É um rito que se encontra no espaço da diferença colonial entre a modernidade e a colonialidade. Como nos disse Ramón Grosfoguel,*apud* Mignolo (2014, p.45) ,uma das hierarquias da matriz colonial de poder é a "spiritual que privilegia a los cristianos sobre las espiritualidades no-cristianas/no-occidentales (...)". No espaço da diferença colonial onde ao diferente é imposta a subalternização econômica e social, além da religiosa irrompe formas de subversão com vistas a fugir da colonialidade, ou mesmo de subvertê-la.

Vislumbramos o rito de Umbanda/Quimbanda de Dogi/Gimbelucema enquanto um rito subversivo da modernidade e do Sistema Mundial Moderno. Um rito onde o inquice africano no Yorubá é chamado juntamente com os guias que vem de Aruanda: *Meu pai vem de Aruanda, e a nossa mãe é Iansã*. Para os umbandistas, a Aruanda seria um lugar de luz, uma dimensão espiritual anexa à terra. É um espaço de transição habitada por seres e guias de luz dotados de liberdade e condição para auxiliarem os homens. Para isso, descem à Terra quando chamados. Os umbandistas acreditam que na Aruanda, os pretos-velhos, as crianças da linha de Cosme e Damião, bem como os orixás permanecem.

Oi cai cai sereno que uma noite não é nada
Mas quando dia amanhecer
Eu vou lhe ver na encruzilhada

Um outro espaço mítico está presente no rito, a encruzilhada. A encruzilhada simboliza o dilema, a necessidade de escolha. Tem uma ligação simbólica com a liberdade. Nesse espaço moram os Exus masculinos e femininos, seres que em vida abusaram da liberdade e agora auxiliam o homem a usá-la, subvertendo e transgredindo normas e preceitos morais impostos pelo discurso moderno.

É mulher bonita
É mulher da rua
Ela é rainha-Exu do seu Tranca-rua
Pombagira Linda, rainha malvada
Na magia boa é que ela me trata

A encruzilhada, enquanto metáfora nos remete à filosofia da ancestralidade. Essa é uma filosofia do contexto, um pensar dentro e a partir do contexto não se constituindo meramente em especulações tendo como referência o pensamento europeu ou mesmo católico. A ancestralidade via a metáfora da encruzilhada exibe questões como liberdade, escolha, diversidade e alteridade. Temáticas que como vimos nos cantos acima encontram-se nos textos orais dos afro-sertanejos.

Tais textos encenam uma reflexão acerca do contexto e não da simples especulação e ainda não podem ter como referência única o pensamento europeu e católico. O pensamento afro-brasileiro ou filosofia da ancestralidade é sinal de que a cultura africana compõe a cultura brasileira. É uma forma de pensar que foge das formas de pensar do colonizador. Sendo assim, considera a diáspora e seus efeitos a exemplo do racismo.

Longe de ser uma filosofia que se caracteriza pelo caráter especulativo, a filosofia da ancestralidade considera o local e suas singularidades no que se refere aos efeitos da diáspora. O fato de considerar que afro-brasileiros possuem a teoria da ancestralidade enquanto referência para ver e agir no mundo já denuncia ser uma filosofia da alteridade. Desta forma, é também ética, pois derruba barreiras raciais educadas pela modernidade e pela colonialidade.

O fazer espiritual de Gimbelucema é um fazer intercultural. Como foi possível atestar, essa umbandista/candomblecista, afro-sertaneja, transita entre as tradições que compõem o universo religioso afro-sertanejo. Possui conhecimento de ambas além de, em busca de conhecimento frequentar terreiros em outras cidades. Não é difícil compreender que o fato de ter se inserido em um Candomblé nagô-vodum a deixa à vontade para estar na Angola e também participar de rituais kêtos em outros terreiros. Se na umbanda Gimbelucema “nasceu” em meio às mudanças dessa religião, no Candomblé não foi diferente. Junto a esse quadro de sua formação acrescenta-se o fato de ter nascido em uma família de católicos.

Figura 31: Ritual público de feitura (Candomblé Angola). Mamêto Gimbelucema auxiliando Tatêto Kiozô na primeira saída do Muzenza[167]
Fonte: Jonice Procópio

Mas o que faz Gimbelucema transitar entre Umbanda, sua outra face e o Candomblé Angola não é apenas o fato da mistura, da fronteira e do híbrido estar em sua formação. Gimbelucema, como umbandistas e angoleiros no sertão norte-mineiro, possui uma visão de mundo a partir de uma unidade cósmica. Mundo visível e invisível compõem uma só realidade apesar de serem singulares.

[167] Significa iniciado.

Figura 32 : Ritual público de feitura. (Candomblé Angola). Mamêto Gimbelucema auxiliando Tatêto Kiozô na primeira saída do Muzenza
Fonte: Jonice Procópio

Figura 33: Ritual público de feitura. (Candomblé Angola). Mamêto Gimbelucema auxiliando Tatêto Kiozô na saída de chita (em louvor a Dandalunda[168]) do Muzenza.
Fonte: Jonice Procópio

Concede coerência a essa visão um pensar a partir da ancestralidade. Ancestralidade que nos remete à ideia e equilíbrio do universo, de sua quebra ou restauração pela magia. Equilíbrio e desequilíbrio vislumbrados no sertão metafísico

[168] Divindade dos rios

de Guimarães Rosa (2001), exposto em frases como: “o senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo quando vier, que venha armado!” A frase desvela uma visão de que a vida no sertão é tão perigosa que coloca a própria segurança de Deus em risco, bem como seu poder em xeque. Também desvela que o Diabo tem força. Em *Umbanda Sertaneja* (2011, p. 245), a sacerdotisa de Magia Negra Rosa dos Santos Silva, a Rosa Capeta, esclarece mais sobre a frase roseana: “ acredito em Deus , mas não rezo pra ele. Deus permite a criação de Lúcifer. Deus tem poder, o Diabo tem força. Deus é pai do Diabo e nós somos irmãos dele. Nada mais , nada menos, eu mexo com a criação de Deus” .

As frases dos sertanejos, Riobaldo e Rosa Capeta, expressam uma característica do sertão norte-mineiro, a tensão axiológica bem-mal. No sertão, nem sempre mal é bem ou, bem é bem. De repente, um pode ser o outro. Essa tensão é presente no universo afro-sertanejo e pode ser explicitada na busca pela magia desse campo. Tanto na Umbanda/Quimbanda quanto no Candomblé Angola.

Para Gimbelucema existe magia e magia. Ou seja, há uma diversificação de magia. É magia o culto aos inquices quando no salão esses se manifestam trazendo seu axé ao povo-de-santo e é magia a recorrência aos seres das profundezas para vencer inimigos nas batalhas e guerras. Como coloca Gimbelucema: *pro Inquice você pede misericórdia pra resolver o problema. Na magia você já vai pra resolver o problema.*

Ou seja, há uma concepção de magia em que o homem roga aos Inquices pedindo misericórdia, dependendo da ação do Inquice, e há outro procedimento que traduz uma concepção de magia, onde há a ação do homem no sentido de resolver o problema. Nessa concepção, a magia é um saber diferenciado e não está associado aos Inquices. Essa concepção é muito presente no universo afro-sertanejo. Não há claramente predisposição em se esperar a ação de Deus ou dos Inquices. É a própria pessoa, o sertanejo que age para resolução imediata dos seus problemas, contratando os serviços de um sacerdote. O certo é que não há universo afro-brasileiro ou mesmo afro-sertanejo sem o uso da magia. De acordo com Barcellos (2011.p.544) “religião e magia interpenetram-se e são inseparáveis”.

Enfim, a magia de Gimbelucema no uso da palavra e de Exu é ação descolonial. Ao usar o seu conhecimento sobre as práticas mágicas afro-sertanejas, pela interculturalidade Gimbelucema descentra, desconstrói e desmistifica a modernidade, pois coloca seu lado *oscuro* em evidencia. Traz à superfície

conhecimentos historicamente subalternizados, pratica desobediência epistêmica na resolução dos problemas do outro, pois recorre a conhecimentos que não produzidos pelo pensamento ocidental. Gimbelucema pela interculturalidade realiza o desprendimento apregoado pelo pensamento descolonial, pois ao entreliçar Umbanda e Candomblé de Angola coloca-se na fronteira.

4.2.1 Palavra e Exu: componentes da magia afro-sertaneja que descoloniza

A magia no sertão afro possui muitos componentes, gestos falam, palavras ressoam fortes e firmes, velas coloridas e de várias formas, fotos, nomes escritos, alguidares, tecidos de várias cores, farinha, mel, dendê, pimenta, folhas de Comigo Ninguém Pode, carreteis de linha, frutas, farofas, entidades, inquices, etc. O enxoval da magia é vasto e cada objeto acaba ganhando vida.

No entanto, chamou-nos a atenção dois componentes, a palavra e a personalidade Exu. Pensamos ser importante abordar ainda que de forma breve, acerca desses dois componentes por entender que tem presença obrigatória na magia viabilizando a interculturalidade.

4.2.1.1 A palavra

A modernidade, ao estabelecer hierarquias que caracterizam a matriz colonial de poder colocou a escrita enquanto fundamento evolucionista, isto é, os povos com escrita seriam evoluídos. Sem querer entrar no mérito dessa questão, uma vez que de pronto contestamos tal pensamento na esteira, é claro, do pensamento descolonial, comungamos com Altuna (1985, p.32) quando este nos diz que “a África negra não possui escrita, mas isto não impede que conserve um passado e que os seus conhecimentos e cultura sejam transmitidos e conhecidos”. Citando seu professor T. Bocar completa: “uma coisa é a escrita e outra o saber”.

Hampaté Bâ (1982, p. 181) também recorre a Bocar, muçulmano e estudioso de assuntos africanos para destacar a tradição oral enquanto patrimônio cultural da humanidade, inclusive pelo fato da escrita, ainda vista como superior à oralidade, resultar de relatos e testemunhos orais da realidade transmitidos de geração em geração. Oralidade ainda presente nos terreiros afro-sertanejos, mesmo que nesses a memória de conhecimentos tenha ocorrido na atualidade via escrita, o que

concorre para que a fala, a palavra ganhe cada vez mais sacralidade, no que se refere à temática da magia.

Para os bantos, resumidamente, há dois mundos, o visível e o invisível. Os dois mundos estão unidos por relações entre vidas que permanecem em intercâmbio. O universo então se desenha constituído de forças em perpétuo movimento, por isso é vivo. Tudo se liga, tudo é solidário, há uma interdependência entre seus membros no sentido de que, cada ser está aberto ao outro para receber influências. A interdependência sugere não autossuficiência. Nenhum ser é completo sem o outro.

Mais que interdependência a relação entre os seres na participação da vida denota Inter- ação. Sendo assim, os seres recebem influências e podem se modificar para bem ou para mal. Altuna coloca (1985, p.55)

> O indivíduo investido de chefe, o menino no rito de passagem da iniciação ou o especialista da magia iniciado, chegam a ser de outra forma nova porque a sua vida aumentou, se modificou quantitativamente. O mesmo acontece ao indivíduo “comido” por um feiticeiro. O homem pode relacionar-se pela interação com os minerais, fenômenos naturais, vegetais e animais, já que encerram também a vida, energia.

A vivacidade dos seres depende do dinamismo vital, ou seja, do movimento consequência da participação vital e da inter-ação. Não é possível a um ser mover-se sem que os outros se movam.

O que no homem expressa de forma forte o dinamismo vital? Qual o meio mais eficaz de concretização pessoal da interação? A palavra. Essa é vida participada, comunhão com o outro e consigo mesmo. Seu conteúdo encerra tanto o dinamismo, ou seja, o movimento, quanto à pessoa que a pronuncia. Palavra, pessoa e dinamismo vital, portanto, tem o mesmo significado. Enquanto expressão do dinamismo vital e da própria humanidade de quem a pronuncia, a palavra possui uma relevância que justifica a tradição oral entre os bantos. A palavra dos antepassados possui maior força, maior vitalidade.

A palavra é instrumento do pensamento, da emoção e da ação. Sua vitalidade é mágica porque move seres que participam da vida. Sendo assim, seu papel na magia, no controle ou desvio da inter-ação é fundamental. Produz efeitos e é capaz de influenciar outros seres na participação vital, daí realizar-se de forma mágica.

Em função da valorização da palavra, as tradições africanas a partir da oralidade são consideradas um patrimônio e riquezas culturais donde se é possível compreender o movimento e o ritmo do universo. Um saber que, para os bantos, é luz atribuída pelos antepassados sendo seus conhecimentos e experiências. A tradição oral banto, bem como a tradição oral que corre de boca em boca nos terreiros afro-sertanejos é dotada de grande riqueza cultural porque compreende todos os aspectos da vida e respostas às indagações dos homens. Segundo Hampaté Bâ (1982, p.33), a tradição oral banto relata, descreve, ensina e discorre sobre a vida".

A palavra, um dos fundamentos[169] da cultura banto encontram-se, ao nosso olhar, nos cultos religiosos de influência afro-sertanejos em Montes Claros, Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola. Ela ocupa lugar de destaque tanto no rito, quanto na vida social no terreiro afro-sertanejo. Pode não ser o único meio de conservar a tradição, mas transmitida pelos mais velhos reveste-se de sagrado, é acompanhada pela paixão, pelo calor das explanações e pela expressão corporal nas festas. Festa e corpo, corpo e dança, dança e gestos, gestos e símbolos, símbolos e significados, significados e aprendizagem.

A palavra em movimento é carregada de respeito pelo antepassado que a legou assim como de sacralidade. É força viva, vivifica o antepassado e movimenta outras forças. Por isso, é usada nas iniciações, nas orações, oferendas, consagrações, possessões, despachos, feitiços e magia entre os umbandistas/quimbandeiros e angoleiros no sertão norte-mineiro. Ela atualiza o dinamismo vital, movimenta forças, assim como promove a união vital.

Observando os terreiros afro-sertanejos, na fala dos seus sacerdotes durante os rituais é perceptível no olhar dos participantes que ao proferir a palavra o homem sacerdote torna-se verbo. Verbo composto pela palavra, gestos e performance do corpo. Na roda de Candomblé[170], sacerdotes como Kiozô e Gimbelucema são a palavra, que no interior de quem os seguem ressoa forte, introdutora, didática, invasiva, evidente e manifestada. Pela palavra, prolongam-se, tornam-se imortais no rito, pois vivificam Deus. A palavra do sacerdote, líder no rito supera a imagem e o símbolo, bem como a dança. A cada ritual, o verbo ecoa concedendo coerência e associações com os outros rituais propiciando a aprendizagem.

[169] Na cultura banto há fundamentos como vida, hierarquizada, dinamismo vital, participação vital.
[170] Documentário Kiozô, o Tatêto do sertão.

A lógica aparece no corpo-palavra que não somente convida os seguidores a participar, mas os insere na participação vital, na união vital da comunidade do terreiro e do universo nos ritos afro-sertanejos. A modernidade e seu lado *oscuro* são dissolvidos na sacralidade da palavra e seu ecoar nas forças do universo. Um tempo a parte emerge deixando claro que na diferença colonial é possível à cultura recolher-se às origens. A magia faz recolher a modernidade europeia.

A palavra na boca de afro-sertanejos com grande experiência, como Gimbelucema, tanto restitui equilíbrio quanto promove descompassos. Sem ela, as ferramentas utilizadas para os feitiços não tem serventia, são vazios. Assim, como as comunidades bantos em África, a roça afro-sertaneja[171] se fundamenta em laços mágicos. Como nos diz Altuna (1985, p.535) “se pode dizer da natureza e dos cosmos. (...) se pode falar de uma fé banto mágica. É uma opção pela riqueza espiritual e mística da participação, e de tal maneira que assume todas as consequências, as boas e as más”.

Considerando como Mignolo (2014, p.11) que a colonialidade opera nas formas de produzir conhecimento, ou seja, a colonialidade do saber, nos é permitido vislumbrar a prática intercultural de Gimbelucema enquanto descolonizadora a medida que nela a palavra falada e cantada é mágica, intencionalmente proferida com vistas a desencadear movimentos. Movimentos ignorados pela racionalidade europeia e com vistas a resolver questões existenciais onde as agruras, os infortúnios devem ser destruídos. Na palavra e na magia, sacerdotes como Gimbelucema retraem a colonialidade, utilizam saberes que historicamente foram reprimidos, considerados inapropriados para os tempos modernos. Palavra /magia/Gimbelucema, palavra/magia/ descolonialidade.

O entreliçamento entre Umbanda e Candomblé Angola sugere que a concepção banto de magia pode sim estar presente no universo afro-sertanejo, mesmo que não perceptível para umbandistas e candomblecistas. Na magia afro-sertaneja se percebe a presença obrigatória da personalidade Exu na sua prática que pode ser expressa na seguinte frase: “Sem Exu não se pode fazer nada”.

[171] Terreiro de Candomblé Angola onde também se pratica a Umbanda e a Quimbanda.

4.2.1.2 Exu Sertanejo

O termo “Exu Sertanejo” veio a tona pela primeira vez com as pesquisas do cientista da religião Admilson Prates (2010) no livro *Exu, a esfera Metamórfica*. Desdobramento do termo Umbanda Sertaneja, o autor pretende com essa denominação apontar claramente que essa entidade, da África ao sertão norte-mineiro, sofreu uma metamorfose.

Ao pesquisar a formação da Umbanda nessa região[172] constatamos pela literatura acerca do sertão norte-mineiro que seu povoamento a partir do século XVI se fez por duas frentes: de um lado, a interiorização na região pelos bandeirantes paulistas e o estabelecimento do branco às margens do Rio São Francisco. De outro, o traçado do gado baiano que fez a região ser conhecida como “os currais da Bahia”. Como dito em Umbanda Sertaneja (2011), O encontro entre duas lógicas diferenciadas marca a história do povoamento da região.

Desta forma, entendemos que a cultura sertaneja foi constituída pelo encontro de lógicas diferenciadas em um lugar de fronteira como o sertão norte-mineiro, região que se constituiu enquanto lugar da liberdade, uma vez que foi marginalizada pela coroa portuguesa em função de não oferecer riqueza imediata. Sem o aparelho estatal, a região acabou por desenvolver uma moral própria como forma de conter o banditismo e preencher as lacunas deixadas pelo estado.

À luz de Homi Bhabha (1998) vislumbramos a cultura do sertão como híbrida e fronteiriça sendo que tal hibridez pode ser encontrada em seus sistemas religiosos. Nessa perspectiva, portanto, pensamos a cultura sertaneja e consequentemente a Umbanda nela existente assim como são sertanejas suas entidades.

Ao pesquisar a história da Umbanda constatamos que essa religião também tem em sua formação, a mesma conjugação de lógicas diferenciadas. No sertão norte-mineiro duas Umbandas se encontraram: a umbanda vinda do sudeste com José Guimarães e, a Umbanda proveniente do nordeste, com o casal Waldemar e Laurinda Pereira Costa. Considerando o local da cultura como “o local da fronteira, do limite, não o ponto onde algo termina, mas como, nos diz Bhabha (2002, p.134) uma ponte que “reúne enquanto passagem que atravessa”.

[172] Por ocasião de nossa pesquisa de mestrado da qual originou o livro *Umbanda Sertaneja*.

No tocante à entidade Exu, por ocasião da nossa pesquisa, em *Umbanda Sertaneja* (2011, p.262) sobre as transformações sobre a entidade Exu dissemos que

> nas religiões afro-brasileiras, em função de todo um processo histórico-cultural – em que o negro africano teve sua liberdade cerceada e, na luta pela sobrevivência mascarou suas crenças redefinindo-as – Exu foi reconstruído simbolicamente a partir de mutações e permanências do pensamento africano.

Não é desconhecido daqueles que investigam sobre as religiões afro-brasileiras da metamorfose de Exu. Juana Elbein dos Santos em Os Nagô e a Morte (2008) aborda o mito africano sobre a criação dessa entidade. No princípio de tudo nada existia além de ar. Olodunmare era uma massa infinita de ar parado. Latente nessa massa Exu estava. Lentamente Olodunmare se moveu. Nesse movimento parte do ar transformou-se em água. Com a separação entre o ar e a água desenvolveu-se uma dinâmica que não teve mais fim e apareceu também a primeira matéria, uma bolha, um montículo de lama avermelhada. Encantado com a bolha, Olodunmare concedeu-lhe vida e nome, Exu Nilê Olodunmare (aquele que morava na casa de Olodunmare).

Sobre esse mito da criação de Exu, Mara Martins Passos (2003, p.118) faz o seguinte comentário:

> Mesmo quando Exu não existia, já existia o conceito. Ele era a dinâmica da casa de Deus. Uso, aqui, os termos Olodunmare e Deus indistintamente. Embora nós, ocidentais, usemos a designação de Deus, quando nos referimos ao Supremo Criador, penso que essa palavra pode ter um sentido mais amplo e universal, mas sempre significando o Deus Supremo. Assim ele é Alá para os muçulmanos, Javé para os cristãos, Wakan Tanka (O grande espírito) para os sioux.

Na África ocidental, entre os fon-ioruba, Légba ou Exu é um deus mensageiro. Senhor da fertilidade e do dinamismo, participou da criação do mundo e dos homens. É o guardião da ordem e também da desordem. É temido, respeitado e saudado sempre em primeiro lugar. É cultuado num pedaço de pedra (laterita), num montículo de terra em forma de cabeça humana de onde se projeta um grande falo (ogó), ou numa estátua antropomórfica enfeitada por búzios. (...). Em sua mão leva o cajado, também em forma de falo, que ele usa para se movimentar. Recebe como

sacrifício, o sangue de animais (bodes, galos pretos, cães e porcos), libações de bebidas alcoólicas e azeite de dendê. Seu culto se realiza preferencialmente, nas encruzilhadas e nos pontos limítrofes das casas (lugar de passagem) e nos mercados (lugar de trocas). Exu é o princípio de todo movimento.

Resumidamente, na África Exu é a dinâmica e o movimento de Olodunmare, o que nos leva a inferi-lo enquanto ordem e continuidade da Criação. Sendo dinâmica e movimento da criação Exu encontra-se em cada ser vivo e se considerarmos o fundamento banto de que Deus é Vida Infinita, então Exu é vida. É um deus mensageiro, senhor do dinamismo que guarda a ordem e a desordem, abrindo um leque de interpretações a seu respeito e personalidade dando vazão a interpretações equivocadas a seu respeito.

De acordo com Vagner Gonçalves da Silva (2012, p.1087), “com a chegada do Cristianismo à África, a partir do século XVI, Exu foi interpretado negativamente como um “Príapo negro” e seu culto considerado demoníaco”. Ou seja, Exu, dinâmica do movimento (Passos) ou princípio da dinâmica social. Trindade (1981) é cristianizado ganhando identidade demoníaca. Justamente pelo fato de confluir em si tal dinamismo[173] e capacidade para a maldade[174], Exu tornou-se o que Trindade (1981, p.131) chama de herói “trickester”, guardião da ordem e da desordem.

Exu, na nossa concepção não apenas expõe uma de suas facetas, mas é produto da diferença colonial do entremeio da modernidade e seu lado escuro. Continuidades e rupturas entre o imaginário africano e europeu forjaram as diversas faces assumidas por essa personalidade: orixá mensageiro, senhor dos caminhos, Diabo e espírito em evolução. Múltiplos cortes que denunciam multividências religiosas presentes no campo afro-brasileiro, especialmente nesse trabalho, o afro-sertanejo.

Prates (2010, p.73-74), ao pensar o Exu no sertão, considerando que essa entidade sofreu uma metamorfose distanciando-se em parte da sua concepção africana e na esteira do que explanamos sobre cultura no sertão norte-mineiro nos diz que essa cultura em trânsito e híbrida se desdobra em suas práticas religiosas. O que nos leva a reafirmar que no universo religioso afro-sertanejo o hibridismo é uma realidade.

No que se refere a Exu, Prates (2010, p.74) afirma que:

---

[173] Visão africana.
[174] Visão ocidental.

> As práticas religiosas sertanistas do culto afro-brasileiro reproduzem nos rituais, nas cerimonias e nas artes da magia a cultura híbrida do sertão Norte-mineiro, tornando o Exu uma entidade sagrada de origem da África Negra em Exu-Sertanejo. Assim sendo, o Exu-Sertanejo expressa os ".processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas(CANCLINI, 2006:XIX). Portanto, essa entidade não é o Exu dos povos da África Negra(...)

Ao concebermos uma Umbanda sertaneja por tabela concebemos que seu panteão tem características sertanejas, dessa forma a concepção de Prates (2010) acerca de um Exu Sertanejo é plausível.

No entanto, nos afastamos do autor na concepção que o mesmo faz de um Exu Sertanejo à luz do conceito de hibridação de Nestor Garcia Canclini (2006). Esse autor percebe a cultura pós-moderna enquanto fronteira decorrente do contato com o "outro" e dos deslocamentos de bens simbólicos. Para o autor, hibridismo é um processo multicultural, de diálogo entre diversas culturas e do encontro cultural resultaria o novo, fruto da junção de dois elementos diferentes.

O multiculturalismo, como vimos no terceiro capítulo não rompe com as noções ocidentais imperialistas, não percebe o outro enquanto imperativo ético consequente de um processo que se iniciou no século XVI.

A partir deste aspecto, a noção de Bhabha (1998) acerca da cultura enquanto resultante de processos híbridos marcados pelo conflito e tensão da diferenciação cultural nos é pertinente. Portanto, o hibridismo cultural não se reduziria a um diálogo em conformidade, mas a um momento tensional. Momento que percebemos na cultura híbrida no Norte de Minas Gerais, região marcada pela tensão entre a violência e a solidariedade, onde a Umbanda e a Quimbanda refletem a tensão axiológica Bem-Mal. Hibridismo para Bhabha não se trata de um simples processo de adaptação e ressignificação cultural, mas um processo resultante do choque e do embate.

Desta forma, Exu por nós é concebido como um ser híbrido, resultante da dinâmica híbrida e sincrética que se originou em solo africano desencadeada pela modernidade e seu lado "oscuro". Dinâmica que não pode ser vista meramente enquanto diálogo multicultural, uma vez que colocou corpos e cultura em fronteira e caos devido ao projeto global europeu de dominação. Isso considerando a subjetividade desses corpos.

A perspectiva multicultural não desmistifica a noção de Exu associado à demonização dessa entidade iniciada ainda em solo africano. A perspectiva descolonial nos faz acreditar que o processo de transformação de Exu de movimento e deidade mensageira a demônio está associado à auto narrativa europeia, ou seja, à constituição da modernidade e sua outra face, a matriz colonial do poder.

A cantiga abaixo, cantada em rituais afro-sertanejos como na Umbanda e Quimbanda Sertanejas de Gimbelucema, explicita sobre a hibridez de Exu.

Bombogira tomou uma queda na carreira que ela deu
O inferno entrou em festa, a mulher do Diabo não morreu
Não morreu, a mulher do Diabo não morreu...

O ritual é de Umbanda, mas a Pombagira é chamada de Bombogira, nome atribuído ao Exu feminino no Candomblé de nação Angola. De acordo com Prandi (1996) na língua ritual desse Candomblé o nome de Exu é Bongbogirá e que Pombagira na Umbanda é uma corruptela de Bongbogirá sendo atribuído ao feminino de Exu. O que se percebe no universo afro-sertanejo é que cada vez mais Pombagira é chamada de Bombogira. Isso, em função da aproximação e diálogo entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola.

Sobre Exu nos Candomblés angola em Campinas, Previtalli, (2008, p.54-57) nos diz que, essa entidade assume dois diferentes papéis. Um, é o de ser guardião do terreiro e atender àqueles que os buscam para que solucione problemas. Em seu assentamento, localizado na entrada do terreiro, de acordo com essa autora, frequentemente há oferendas. Esse Exu, Previtalli (2008) diz é concebido pelos adeptos,

> tal qual o Exu de umbanda cujas casas são construídas a frente dos terreiros (...) Conhecido também como Exu pagão, Companheiro, Exu de ronda entre outras denominações, que tem sempre certo grau de intimidade, carinho e respeito por essa “entidade”, representa o espírito de pessoas que viveram à margem da sua moral social e que agora vêm auxiliar os homens a resolverem seus conflitos a superarem as dificuldades da vida, tanto por meio de pedidos que podem se realizados ao pé de seus assentamentos quanto diretamente confessos ao próprio Exu, através da possessão em “trabalhos” especiais.

Outro papel de Exu nos terreiros de Campinas, de acordo com a autora, é o de “inquice denominado no angola como Aluvaiá, Bombogira, Carococi, Pangira, Jiramavambo, Mavambo, conhecido também como Exu do santo, Exu escravo do orixá, porque, embora seja um inquice, é considerado um escravo de outro inquice”.

Prates (2010, p.103-104) afirma que,

> Para os adeptos do culto Afro-sertanejo, Exu-Sertanejo é compreendido e cultuado de maneira diferente na Quimbanda-Sertaneja e no Candomblé de Nação Angola. Na Quimbanda-Sertaneja, existe um panteão de Exus-Sertanejos para cada necessidade e falange ao qual pertence. Existem os Exus-Sertanejos que moram nas profundezas da terra, nos cemitérios, nas matas, no fogo, no vento, nas tempestades, nos pântanos, nos lodos, no lixo e nas encruzilhadas. Eles, os Exus-Sertanejos, na visão da Quimbanda-Sertaneja, são seres em evolução, que saem do mundo infernal e do tormento para a luz. Existem ainda, na Quimbanda-Sertaneja, os Exus-Sertanejos que vivem na penumbra, não são trevas, mas também não são luz. Os Exus-Sertanejos que compõem a teogonia da Quimbanda-Sertaneja são os da linha de Lúcifer, Maioral, Caifaz, Satanás, Belzebu, classificados como reis que comandam a Quimbanda-Sertaneja. Entende-se, neste ritual, que alguns tipos de Exus são espíritos de pessoas que viveram aqui na terra, mas não seguiam as leis ou os comportamentos morais da época, como alguém que era corrupto ou bandido. Por outro lado, aparecem os Exus-Reis ou Maioral, que são anjos expulsos do exército de Deus – Católico – de acordo com os adeptos.
>
> Já no Candomblé de Nação Angola, cultuado na Roça Gongobiro Ungunzo Mochicongo, existem dois tipos de Exus-Sertanejos. Há o Exu-Sertanejo, um inquice, um deus, e outro que é escravo do inquice, ou seja, todo inquice tem o seu escravo. Pois para os fieis, o inquice comando o escravo, o casal de Exu-Sertanejo, ou seja, o Exu-Sertanejo tem a função de resolver os problemas.

Além dessa diferença, Prates nos apresenta outra que lhe é dada por um dos tatêtos afro-sertanejos a de que o escravo do santo é cultuado para a prosperidade do filho de santo que o assentou sendo que não se pode direcionar sua energia para a maldade. A ele deve-se pedir prosperidade, proteção, auxílio e saúde. Se o adepto é perseguido e prejudicado por alguém somente deve pedir a esse Exu proteção e ele saberá o que fazer. Já o Exu da Quimbanda, esse é capaz de fazer o mal e caso não seja, ele recruta outro Exu para fazer.

No capítulo terceiro, ensaiamos uma visão de Exu-escravo que nos foi dada também pela fala de Gimbelucema quando essa nos diz que seu Exu Zé do Fogo não gosta de Kiozô, uma vez que esse o havia questionado a ser catiço de Ingurucema[175], ou seja, escravo dessa inquiciana. Zé do Fogo, Exu de Quimbanda, recusou a proposta já que o Exu Catiço não é livre. Desta forma, concluímos que, no

[175] Inquice de Cabeça de Gimbelucema.

sertão norte-mineiro, o Exu escravo do santo não se reduz a ser exclusivamente, como visto por Previtalli na cidade de Campinas, um Inquice escravo de outro Inquice.

Como definir de forma absoluta quem é Exu? Como definir um ser híbrido? Apesar das diferenças estabelecidas por Prates (2010), percebemos que no dia-a-dia, o afro-sertanejo não demonstra estar ciente das diferenças, daí no canto entoado em um ritual de Quimbanda, a Pombagira, espírito de mulher que subverteu a ordem e a moral de uma época ser vista para alguns como um Inquice – Bombogira. Isso se deve à hibridez de Exu que, cada vez mais, foge a uma definição, porquanto em constante metamorfose, e à aproximação e entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola.

Mas, sua hibridez não pode ser vista de forma ingênua, pois Exu Sertanejo é híbrido enquanto resultante de choque cultural em situação existencial limítrofe que se originou na África com continuidade no sertão norte-mineiro, lugar marcado tanto pela violência quanto pela solidariedade. Marcas culturais impressas pela necessidade de sobrevivência em uma terra inóspita sem a proteção estatal, características próprias de locais marginais erigidos na diferença colonial. Diferença colonial onde a fronteira é sempre realidade.

Sendo assim, podemos dizer que o sertanismo de Exu está no fato de carregar a tensão do sertão: bem - mal, violência-solidariedade. Na tensão axiológica sertaneja, Exu Sertanejo impera regendo o entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola, conserva o movimento e a liberdade africana e sertaneja propenso, portanto, a ser agente intercultural. O Exu Sertanejo denota a existência no afro-sertanejo de uma consciência dupla: violência-solidariedade. Dessa forma, colabora para a promoção do diálogo intercultural entre Umbanda e Candomblé Angola.

Exu sertanejo é um ser híbrido resultante da dinâmica híbrida e sincrética estabelecida pela aproximação entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no sertão norte-mineiro. No entanto, esse ser híbrido é voz do sertanejo oprimido pela marginalização. É sua vingança, é garantia de que a moral judaico-cristã não é absoluta. É também sua certeza de vitória e retorno do equilíbrio e da alegria.

Nos terreiros afro-sertanejos, “cortar para Exu”[176] significa estabelecer com ele uma aliança provisória, uma relação de compadrio, uma tentativa de burlar a modernidade procurando erigir alternativas de sobrevivência. Exu está em tudo e em todos, tudo o que se move, anda, fala, ri, chora, faz, desfaz, deve-o a Exu. É movimento e, regado a sangue move-se com mais força e poder para subverter a ordem, para equilibrar ou mesmo desequilibrar. Nas cantigas e louvações a Exu nas roças afro-sertanejas, tem-se essa visão do compadre. Ele é Senhor de muitos aspectos do mundo: Exu Beira Mar, Exu Sete Linhada, Exu Zé do Fogo, Exu Lajedo, Maria Gafieira, Seu Siriri, Exu Cigano, Seu Sete, Escuridão e outros.

O sangue derramado para Exu escandaliza mentes em perspectivas ocidentais, mas no entreliçamento o sangue é vida e movimento, é subversão, pois é derramado segundo conhecimentos que foram oprimidos e demonizados, é derramado com vistas à restituição do equilíbrio. Na fronteira entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no sertão, Exu é intercultural permeando o diálogo entre essas tradições religiosas tornando-as *locus* de enunciação.

A perspectiva teórica deste estudo nos afiança na afirmação e constatação de que a modernidade e seu lado *oscuro* ao colocarem Exu no espaço da diferença transformaram-no em um herói que carrega consigo a desordem enquanto possibilidade de mudanças permitindo ao homem sertanejo possibilidades de autodeterminação ao procurarem os serviços magísticos no entreliçamento entre Umbanda e Candomblé Angola. Pela magia sertaneja que tem Exu enquanto condutor, o sertanejo quebra interdições sociais, diz não às determinações teológicas cristãs e promove sua liberdade, isto é, rompe com a colonialidade. O que nos deixa claro que essa não foi absoluta, pois não ocultou totalmente Exu dando-lhe, inclusive, potencialidades.

No universo afro-sertanejo, percebemos que a figura de Unzila, o Exu mensageiro dos angoleiros, com o fenômeno do entreliçamento vem ganhando certo ostracismo a partir do movimento do Exu de Quimbanda que cada vez mais ganha espaço. Até mesmo o Exu-escravo do Inquice toma contornos do Exu de Quimbanda, apesar de como vimos nos rituais de Gimbelucema haver diferenças na forma de lhe fazer oferendas.

[176] Sacrificar um animal para Exu como frangos e bodes.

A interculturalidade presente na prática dessa mamêto é “salva” por Exu. Enquanto ser intercultural, Exu Sertanejo transita entre a Umbanda, sua outra face, a Quimbanda e o Candomblé Angola. Segundo Prates (2010 p.80-81)

> Ele, o Exu-Sertanejo, liga uma religião afro a outras religiões Afro-Sertanejas: a Umbanda, a Quimbanda, o Candomblé, a Esquimbanda e a magia negra. Tal movimento se percebe no ritual de assentamento de Exu-Sertanejo escravo-do-santo entidade sobrenatural do Candomblé Angola, onde o rito começa no Candomblé Angola e depois migrado para a Quimbanda-Sertaneja quando partes dos materiais que sobraram do assentamento são colocados junto à tronqueira de Maioral, o Exu-Rei das trevas, entidade sobrenatural. Segundo a cosmogonia Afro-Sertaneja comanda as energias das profundezas da terra. Interpreta-se a partir do ritual de assentamento a ligação entre Exu-Sertanejo escravo-do-santo com a magia das trevas e com a magia da terra.

No sertão torna-se evidente a ligação de Exu com entidades de Umbanda. Escrevemos em *Umbanda Sertaneja* (2011, p. 263) “Sebastião Leite sacerdote umbandista há mais de 40 anos, nos diz ele os Exus são capangas dos Pretos Velhos, o Preto Velho não faz, mas tem quem faz: os Exus. Na mesma página escrevemos:” a tríade possui Exu como elo, na conexão entre estas “energias”.

Em relação ao Candomblé, do Exu da Quimbanda pode vir o conselho ou orientações acerca da inserção nessa religião ou mesmo sobre qual o procedimento que melhor irá atende ao cliente. Exu sempre está presente. Como nos diz Prates (2010) “no Candomblé é a natureza humana (...). É procurado na Quimbanda e a ele são confiados segredos e os desejos mais íntimos”.

Prates (2010) apresenta em seu texto a “cara” do homem sertanejo que na Quimbanda Sertaneja escancarava a violência própria da história do sertão. No entanto, o sertão como vimos no terceiro capítulo é também espaço de solidariedade e, sendo Exu sertanejo sua ambivalência permanece também no sertão. É violento e solidário, cria esperanças.

Acreditamos que seu diferencial, o que o torna realmente sertanejo é sua potencialidade e capacidade em ser intercultural, em transitar na roça afro-sertaneja. Diante das multifacetas de Exu, entendemos que nele muito provavelmente está a compreensão da interculturalidade expressa em práticas religiosas como a de Gimbelucema. Seus Exus estão presentes desde o jogo de cartas aos trabalhos da Quimbanda e às oferendas no Candomblé. Exu nas mais variadas formas atende ao comando de Gimbelucema. Ela conhece suas faces e na magia sabe com ele lidar. O conhecimento que Gimbelucema possui sobre magia e Exu desmistifica ideias e

certezas de que o conhecimento ocidental é absoluto. O uso de Exu pela magia, Exu carregado pela palavra, Exu que rodopia quando Gimbelucema lhe ordena comprova que conhecimentos que foram subalternizados persistem em quartos fechados como o quarto de Exu e, colocado em prática esse conhecimento é comprovação de que a colonialidade não foi absoluta e que o espaço da diferença colonial é o espaço libertário e libertador, é o espaço onde é possível construir a descolonialidade. Essa é sempre liberdade.

Na magia afro-sertaneja, Gimbelucema confia em Exu e no trato com ele, segue à risca suas orientações. Como ela mesma diz – *Exu sabe de tudo! - É Exu que tá mandando!- É Exu que tá falando pra fazer assim! -Êta Exu danado, não aceita ser dominado, rodopia igual redemoinho!*

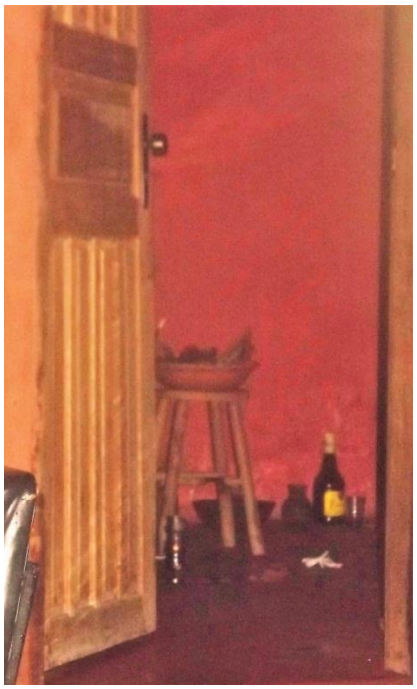


Figura 34: Quarto de Exu da Casa Grande Pai Luiz de Embaé
Fonte: Socorro Izidório

4.3 Imagem da interculturalidade afro-sertaneja

O exposto até o momento nos ajuda a “criar” uma imagem acerca do entreliçamento entre Umbanda, seu lado escuro e o Candomblé Angola. Afirmamos a existência de um diálogo intercultural, mas a relação dialogal é tão intensa que não apenas é descolonialidade, mas também prenuncia o nascimento de uma religião afro-sertaneja com potencialidade para descolonizar.

Figura 33: Pequizeiro
Fonte: www.cerratinga.org.br

No nosso entendimento, a interculturalidade somente pode ser descolonial se denunciar dois aspectos do diálogo: que as partes estejam cada qual ao seu modo e singularidade contribuindo para que o diálogo ocorra; que a relação dialogal ocorra sem o estabelecimento de uma hierarquia entre as partes.

A imagem que nos vem da interculturalidade entre as treliças religiosas afro-sertanejas nos é dada por uma de suas árvores mais comuns e relevantes para a sobrevivência no sertão, o pequizeiro.

Candomblé Angola: a **copa** do pequizeiro. É a referência institucional e pública. O visível socialmente no sertão. Fornece o título, status e legitimidade de tatêto e mamêto para atuar socialmente dentro e fora do grupo social afro-sertanejo.. Sua legitimidade é fornecida pelo conhecimento adquirido gradualmente. É a parte mais africana da árvore.

Umbanda: o **tronco** do pequizeiro. Tem fornecido ao Candomblé condições para que sua copa floresça e cresça. É o elo que torna possível ao Candomblé Angola coexistir em um mesmo espaço com a Quimbanda. Pelo sincretismo é o equilíbrio entre o africano, o ocidental e o indígena.

Quimbanda: as **raízes** do pequizeiro. Com seu panteão de Exus e com sua magia finca o universo afro-sertanejo no chão, é garantia da existência da Umbanda e do Candomblé Angola. Conjuga a busca pela harmonia (banto) com o mal (cristão).

Ao atender o sertanejo via interculturalidade, cada qual em sua particularidade ritualística, as treliças do universo afro-sertanejo subvertem crenças cristãs ao oferecerem alternativas de vivências queridas e ansiadas pelos sertanejos, mas nem sempre apoiada pela moral cristã.

Assim, vislumbramos o universo religioso afro-sertanejo como um pequizeiro que sustenta o sertanejo durante a seca fornecendo-lhe sua fruta enquanto alternativa alimentar. Da mesma forma que aqueles que não encontraram resolução dos problemas nas religiões cristãs, buscam na magia da religiosidade de matriz africana alternativas outras. Busca humanidade já que as treliças religiosas no

sertão não prometem salvação, prometem dias melhores, ciência e resolução imediata dos problemas, harmonia e equilíbrio.

CONCLUSÃO

No presente estudo procuramos acompanhar a intensa relação entre Umbanda, sua outra face, a Quimbanda e o Candomblé Angola no sertão das Gerais, relação marcada pelo diálogo intercultural. Chegamos ao final com o sentimento dos poucos tropeiros que percorrem ainda hoje as picadas do sertão, sentimento que se expressa no canto do caboclo Tupiaçu: *ê mundo grande, ê terra aia! É tão depressa que eu ando! é devagar é que eu chego, iê! mundo grande terra alheia".* Percorremos apenas uma das inúmeras trilhas que conduzem às religiões afro-brasileiras. Como o ser-tão, essas são mundo sem fim, sem cancelas ,janelas e portas .

De início, gostaríamos de retomar a trilha por nós percorrida e que nos direcionou ao encontro do diálogo intercultural estabelecido entre essas tradições a ponto de nele identificarmos a formação de um universo afro-sertanejo.

Não é desconhecido de todos que as religiões afro-brasileiras são religiões marginais. Sua marginalização se revela no seio social onde foram germinadas (camadas baixas da sociedade brasileira) e no imaginário social, onde são associadas ao mal, ao inferior, à demonização. A marginalização é tão evidente e ao mesmo tempo tão comum e ”natural”, que incomoda os mais sensíveis. De onde se origina tal marginalização? resposta comum: - *da colonização, da escravidão*. As respostas encontradas são lógicas e remetem à necessidade de desenvolver uma educação social e escolar que contemple a diversidade, o diferente, a alteridade.

Sem dúvida paira em nossa sociedade um interesse em educar para a diversidade, para o multicultural. Políticas públicas têm sido desenvolvidas nesse sentido, e nossas crianças e jovens, ainda que não compreendam muito o porquê tem, mesmo que de forma precárias, tido acesso a discursos que enfatizam a necessidade de respeito ao outro, à necessidade de tolerância em relação às minorias. Mas, ainda que as políticas públicas sejam desenvolvidas com a finalidade de diminuir os conflitos o entendimento sobre a raiz dos mesmos não tem vindo à tona criando consciências capengas.

Nessa perspectiva se insere o nosso trabalho. Ir à raiz dos conflitos promovidos pelo preconceito, pela discriminação e pela intolerância. Daí nos assegurarmos em um discurso que avançasse além da multiculturalidade, um

discurso desobediente, proprietário de uma episteme que escancarasse a marginalização e as relações de dominação, indo além da dimensão cultural. Um discurso que contemplasse o lugar marginal de forma estrutural e que ainda apontasse caminhos e saídas, que transgredissem a noção comum de que a ciência tem respostas para tudo e que em sistemas simbólicos como a religião ações, práticas e pensamentos críticos existem.

O pensamento descolonial é o caminho que irrompeu neste trabalho tanto demonstrando que a marginalidade de religiões de matriz africana tem raiz no século XVI quanto demonstrando que apesar de marginais são universos onde a crítica pode surgir a partir da diferença estabelecida pela modernidade e seu lado escuro. A interculturalidade via entreliçamento é a crítica construída pela Umbanda/Quimbanda e o Candomblé Angola sertanejos no Norte de Minas Gerais.

O Coletivo Modernidade/Colonialidade, grupo de estudos latino-americano nos forneceu nesse estudo as lentes reveladoras. Optamos pelos pensadores. Enrique Dussel (2005, 2007), Aníbal Quijano (1992, 2005,) e Walter Mignolo (2003,2009,2014,) e Catherine Walsh (2014) Iniciamos nossa escrita apresentando a epistemologia utilizada no estudo com o propósito de nos prepararmos para junto com o negro escravizado realizarmos a travessia do Atlântico. Da região congo-angola para o sertão norte-mineiro, sem perder de vista a raiz da marginalização das religiões afro-brasileiras e sua potencialidade para a crítica. Seguimos o conselho do pensador descolonial Walter Mignolo: ***Entender el passado y hablar el presente.***

Desta forma, a partir do filósofo Enrique Dussel e do sociólogo Aníbal Quijano procuramos apresentar como se deu a inauguração e delineamento da modernidade enquanto autonarrativa europeia, enquanto um discurso construído como forma de justificar e consolidar a conquista, a colonização, o enriquecimento da Europa e sua dominação econômica, cultural e epistêmica. Para tanto, trouxemos a tona os conceitos de modernidade, sistema-mundo e colonialidade procurando demonstrar que a “descoberta” da América e sua construção deram início à história mundial e ao erguimento de uma organização das relações internacionais a nível também mundial, o Sistema Mundial Moderno.

No entanto, a modernidade – auto narrativa europeia – omite a participação da América e da África na construção desse sistema planetário colocando as culturas originadas desse continente enquanto inferiores. A omissão e inferiorização se dão, na visão de Aníbal Quijano (1992), em função da associação da raça aos

mecanismos de controle do trabalho que foram desenvolvidos na construção do Sistema Colonial Moderno. “Raça” foi a primeira categoria mental da modernidade sendo que as primeiras identidades modernas foram a do índio e do negro. Como forma de se distinguir desses, os europeus se viram como brancos. A associação em questão é o que esse sociólogo chama de matriz colonial de poder ou colonialidade.

Inferiorizados, índios e negros também foram subalternizados, seus saberes e formas de produção de conhecimento foram reprimidos e proibidos. Cabia a gente tão inferior - pensava o europeu - aprender a ser “branco” pelo menos o bastante para servir como mão de obra. Foi uma questão de tempo para a supremacia branca ganhar novos mundos, tornar-se mundial. No domínio, as formas de vida europeia foram impostas. Educação e Religião desenvolvidas de forma a criar em gerações futuras, novos “cidadãos” e “adeptos”. A modernidade e sua face oculta, a colonialidade tem desdobramentos visíveis na atualidade como a divisão do planeta em centros e margens.

Tanto Dussel quanto Quijano, não apenas nos mostram o passado, mas de olho no presente e no futuro apontam caminhos para a necessidade de saídas. Dussel ergue uma crítica à modernidade desmistificando-a, trazendo a tona dados históricos não considerados, afirmando via tais dados que a modernidade enquanto exclusividade da Europa é um mito e que enquanto tal precisa ser desconstruído para que as populações em miséria na atualidade percebam-se enquanto alteridade e não enquanto seres inferiores em busca de europeização.

Já Quijano aponta caminhos para uma descolonização, uma vez que a colonialidade implica na permanência do colonialismo. Necessário é, de acordo com Quijano uma descolonização epistêmica, uma descolonização do conhecimento com vistas à valorização de saberes que foram subalternizados e à construção de epistemologias que valorizem tais saberes como forma, inclusive, de pensar o mundo por outro viés, que não o eurocêntrico. Seu artigo *“Colonialidad, y Modernidad/Racionalidad*, escrito em 1991, funda o conceito colonialidade e, inspira autores como o semiótico Walter Mignolo.

Mignolo, ao fazer parte do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos discorda desse que ainda funda suas reflexões em autores com formação eurocéntrica. Na perspectiva desse autor, por mais que autores como Deleuze, Derrida e Foucalt desenvolvam críticas que de alguma forma olham pelo subjugado,

tais criticas ignoram o negro e o índio, ignoram a América. Desconhecem que o nascimento da história mundial se deu nesse continente. Como emprender críticas acerca da condição e situação de miseria latino-americana a partir de autores que não consideram em suas reflexões esse continente? Descartá-lo é não ir à raiz do problema, é não ver esse, enquanto estrutural. Tal ignorância está no fato de que na formação desses autores a América e com ela o afro-brasileiro e os descendentes indígenas não “existem”. Ignorados, ignora-se também o papel da América e da África na construção da modernidade.

Mignolo rompe com esse grupo e junto com outros estudiosos funda o grupo Modernidade/Colonialidade. A certeza e ponto de partida do grupo é o conceito de colonialidade e a América enquanto contexto inicial. Os estudos desse grupo convertem a América enquanto referência para a leitura dos desdobramentos do capitalismo do seu início até a atualidade com a globalização.

Walter Mignolo expande e alarga o conceito de colonialidade levando-nos a pensar e a compreender na atualidade, relações humanas permeadas pelo racismo, pela homofobia e pelo machismo. Suas reflexões não somente se dão no plano político. A colonialidade do poder para ele, está por trás das relações de imposição, onde a categoría raça estiver incluida. A perspectiva de Mignolo sobre colonialidade nos inspirou a olhar as religiões afro-brasileiras a partir da ótica da colonialidade, nos fez vislumbrar uma justificativa mais plausível do racismo e da intolerância religiosa, isto é, da marginalização social das religiões afro-brasileiras, em especial, dessas religiões no sertão norte-mineiro. Seu pensamento descolonial nos abriu portas epistemológicas para o vislumbramento de críticas em saberes desconsiderados pela epistemologia ocidental como os saberes religiosos. Críticas favorecidas pelas fissuras que se abrem entre Modernidade e Colonialidade: o espaço da Diferença Colonial.

Na perspectiva de que em sistemas religiosos marginais como as religiões afro-brasileiras, podem surgir movimentos descoloniais burladores da colonialidade, sendo tais movimentos uma vocação de sistemas criados no espaço da diferença colonial, procuramos demonstrar as consequências drásticas da escravidão em corpos e culturas africanas, no sentido de que o deslocamento de suas comunidades pela captura descentrou tais corpos dos seus sistemas de referência, colocando-os em fronteira. Além disso, a estrutura escravocrada criada pelos portugueses no litoral africano, dispôs cidades e sociedades em fronteira onde a

dinámica híbrida e sincrética se instalou, sendo chave para a compreensão dos desdobramentos dessa estrutura em regiões como o Brasil. Ainda, a cruel estrutura escravocrata instalada pelos portugueses dá mostras do gérmem da modernidade: a desvalorização da vida. Tais corpos e culturas em frontera vislumbramos nesse estudo, como **raízes das religiões afro-brasileiras.**

Uma vez em terras brasileiras, intentamos demonstrar que o gérmem da modernidade foi transferido junto com a estrutura escravocrata. No entanto, essa estrutura em choque com as sociedades aquí existentes, abriu fissuras dadas tanto a reproduzir tal estrutura, quanto a criar paradigmas críticos. De olho no nosso objeto de estudo pontuamos algumas resistências à dominação colonial cristã, enquanto predisposição à crítica, resistências não largamente pontuadas em nossa história, que esconde o lado escuro da modernidade, a colonialidade pela subalternização epistémica, ou seja, pela ocultação de saberes presentes nas culturas indígenas e africanas no Brasil. Saberes que não foram totalmente, aniquilados, mas que em contato com a cultura europea, tanto deu mostra da sua potencialidade em participar do surgimento de novos saberes, quanto deu mostras da diferença colonial enquanto espaço rico em potencialidade para a crítica.

Assim, vislumbramos *el lado oscuro* da religiosidade colonial brasileira às contribuições indígena e africana. Como forma de apresentar a contribuição indígena trouxemos as Santidades que contrariam a ideia de que o indígena não produzia conhecimento, ou mesmo de que ele seria uma folha de papel em branco na qual o jesuíta poderia escrever a religiosidade cristã. As santidades demonstram plenamente o contrário. Fruto de processos sincréticos entre o Catolicismo e o Xamanismo, as santidades direcionadas pelos Caraíbas, levou populações indígenas a resistir à vida imposta pelos brancos de olho nas propostas do movimento que prometiam imortalidade, juventude eterna, fartura e felicidade na terra dos ancestrais.

Ao mencionar as santidades, direcionamos a religiosidade indígena subversiva para a presença do caboclo nas roças afro-sertanejas. Caboclo que “dirige” a roça a mando do Inquice de cabeça do pai de santo e que apesar de se tornar catiço do Inquice é também sua voz. Vislumbramos na presença do Caboclo enquanto voz do Inquice, não meramente uma presença catiça mas, sobretudo, o fortalecimento de uma figura que na história do Brasil é colocado enquanto ser passivo. No receio de nos perdermos nesse *mundo sem fim* que é o Candomblé,

não nos acercamos detidamente na figura do Caboclo. Certamente, um tema para que outros pesquisadores possam através dele compreender melhor o sertão e o Candomblé Angola.

De modo a demonstrar a hipótese de que as religiões afro-brasileiras no sertão norte-mineiro são predispostas a descolonização, seguimos a exposição do nosso trabalho direcionando-nos para o negro escravizado. Pontuamos sobre o caos que certamente se instalou nesse corpo, diante da impossibilidade de retornor aos seus e ,sobretudo, diante do fato de não estar na sua comunidade lugar que em conjunto com os seus, adquiriu sistemas de referência para vida. Laços de parentesco, ritos de passagem não seriam possíveis em terrras desconhecidas e sob a escravidão . Sem suas referências o negro acabou por construí-los não descartando contribuições do branco e do índio. Sendo assim, inovou produzindo novas formas culturais procurando não se desenraizar espiritualmente. Desta maneira, conseguiu preservar a noção de ancestralidade e os laços sagrados com a natureza, ainda que não fosse como na África. Tal noção e tais laços tornaram possível o surgimento, mais tarde, das religiões brasileiras de matriz africana.

Procuramos imprimir neste trabalho noções de como tais tradições foram germinadas. Desta forma, falamos sobre a “conversão” ao Catolicismo e sobre o processo sincrético e híbrido africano-católico sem perder de vista que esse processo originou-se ainda em solo africano. Enveredamos mesmo que brevemente, pelas ruas da cidades onde o negro circulava a mando de seus senhores, ruas onde o batuque, a dança e os instrumentos de percussão movimentava as cidades. O crescimento desse grupo social nas cidades brasileiras exigiu, para manutenção da escravidão, novos mecanismos de controle como as irmandades e teatralizações como a Congada. As cidades eram locais de diferença colonial.

A capacidade do escravo em criar e produzir conhecimentos em condições sub-humanas, desmistifica qualquer tese de que os negros foram reprimidos a ponto de não contribuirem com a formação da cultura brasileira. Em função do nosso objeto de estudo, procuramos expor um cenário de criação das religiões afro-brasileiras. Tradições onde a magia é uma realidade inegável, tal como o é a entidade associada a ela, Exu.

Continuamos com a mesma estratégia metodológica para entrar no sertão. Imprescindível é falar de sistemas religiosos sertanejos e contextualizar a formação social dessa região. Para isso, trouxemos à tona sua história enquanto espaço

marginal onde a liberdade colocava-se como característica essencial, um espaço marcado pela violência.

Tais características fazem desse espaço geográfico um lugar também fronteiriço. A história de violência e solidariedade do sertão, bem como o fato de na origem de sua sociedade estar a configuração de lógicas diferenciadas propiciadas pelos encontros culturais, deu vazão a uma liberdade onde a moral do Estado não era considerada, impulsionando assim aos senhores de terra concentrarem em suas mãos poder de forma tal que, a presença do Estado lhes era estranha.

Essa liberdade presente na moral e na economia da religião, - obrigada a procurar alternativas diante do descaso estatal - está também presente em seus sistemas de crenças como as religiões afro-brasileiras. Liberdade que propiciou a interculturalidade.

O sertão aqui visto à luz da perspectiva descolonial – é mais do que a história tem dito sobre ele. É um espaço aberto nas fissuras da modernidade e seu lado oculto via histórias locais construídas em relações onde a liberdade, a violência, e a solidariedade eram presentes, propiciando esse espaço a ser um lócus de enunciação, porquanto se coloca enquanto espaço da diferença colonial. No caso do sertão, um espaço onde a convivência intercultural é realidade.

Negros e brancos estabeleciam relações mediante não apenas a violência, mas também de solidariedade. Essa é comprovação da existência nesse espaço de diálogos interculturais ou, pelo menos predisposição. Tal interculturalidade dá mostras de existência em jornais da época, em histórias de vida como a de Manoel Vianna, José Fernandes Guimarães e Valdeci Gonçalves Pereira Andrade. Nessa parte do estudo aparece nossa pesquisa de campo.

José Fernandes Guimarães, um dos responsáveis em trazer a Umbanda para o sertão, estreitou relações com o famoso pai de santo Joãozinho da Gomeia. Esse, por sua vez, era pai de santo do fundador do Candomblé em Montes Claros, Terezinho Nery Santana, pai de santo de Kiozô. Esse tatêto na atualidade é considerado como o maior formador de tatêtos do Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais. Ele, que foi feito por Terezinho no nagô-vodum, após passar por obrigações com sacerdotes da Angola, assumiu o Candomblé dessa nação e iniciou o movimento de “apuração” no sentido de direcionar essa religião no Norte de Minas Gerais para a nação Angola.

Procuramos trazer à tona o trabalho deste tatêto em função de encontrar em suas atividades uma “pedagogia” que prepara sacerdotes interculturais. Pedagogia que tem a participação de Gimbelucema. No entanto, pensamos que uma pesquisa diretamente direcionada ao trabalho pedagógico desses afro-sertanejos é pertinente e, colocará mais luz sobre o mundo afro-sertanejo.

De forma a demonstrar que o espaço da diferença colonial é potente o bastante para comprovar que a colonialidade não é absoluta, trouxemos a tona a biografia religiosa de Valdeci Gonçalves Pereira Andrade. Também conhecida como Dogi e como Gimbelucema. Preparada na Umbanda por José Fernandes Guimarães e no Candomblé por R. L. F. R., essa mamêto tem em seu atendimento conciliado Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola. Ação que vislumbramos como entreliçamento entre essas tradições, entreliçamento, a exemplo das cestas e esteiras do sertão, que apontam o novo sem prejuízo da singularidade. Desta forma, Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola permanecem cada um em sua especificidade, mas estabelecendo relações dialógicas interculturais.

Em trabalho anterior, ao constatarmos a coexistência entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé em um mesmo terreiro ousamos dizer que tal coexistência poderia ser prenúncio de uma nova religião. Tal prenúncio esbarrava na declaração dos tatêtos de que não havia misturas entre uma e outra, que suas especificidades e singularidades eram respeitadas. Naquele momento, não olhamos o que chamamos na época de *continuum* religioso enquanto uma postura intercultural.

Olhando com mais cuidado, acompanhando os especialistas religiosos e suas práticas, atinamos nessa investigação que o *continuum* na verdade era um diálogo em atividade, um diálogo entre crenças religiosas que coexistiam democraticamente. Coexistência e convivência democrática são o que constitui e supõe a interculturalidade, onde sem anulação da alteridade, com observância da diferença não há a pretensão de eliminar a diversidade. Essa é rica.

No sertão norte-mineiro há uma diminuição das casas de Umbanda e crescimento das roças afro-sertanejas, uma reflexão pouco apurada consideraria que o Candomblé cresce em detrimento da Umbanda em função do crescente número de umbandistas que se inserem no Candomblé, perfazendo o caminho de formação de um tatêto. A conclusão seria que em alguns anos a Umbanda desapareceria do sertão norte-mineiro.

No entanto, o que se observa é um ajustamento entre as duas tradições direcionadas ao estabelecimento de um diálogo. Não há abandono das práticas de Umbanda, especialmente sua outra face, a Quimbanda. Há sim, o desenvolvimento de práticas interculturais nos atendimentos. Sobre isso, é válido mencionar que, a convivência entre as duas treliças tem levado também candomblecistas a se inserirem na Umbanda/Quimbanda. Esse certamente é um tema interessante para outra pesquisa.

Para dar continuidade à nossa pesquisa, acompanhamos o trabalho da mamêto Gimbelucema no propósito de demonstrar como tatêtos e tamêtos usam o conhecimento de Umbanda e da Angola na terapêutica que promovem em suas roças, terreiro ou não. Práticas que ao nosso olhar é alternativa outra ou mesmo saída da colonialidade. A escolha de Gimbelucema se deve ao fato de ser uma das primeiras a migrar para o Candomblé além de ser presença forte nas atividades da Roça Congo Matamba Mazambe, responsável pela formação de tatêtos no Norte de Minas Gerais.

Acreditamos que a prática de Gimbelucema no atendimento que realiza em sua casa, prática que utiliza tanto a Umbanda quanto o Candomblé, é uma prática intercultural e dessa forma, descolonial. Mesmo que a descolonialidade não esteja clara para Gimbelucema ela está presente à medida que exerce o entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola, ou seja, a interculturalidade enquanto maneira de livrar o homem de suas aflições. Nesse entreliçamento a magia e a entidade Exu é a justa medida.

É possível afirmar que com o presente estudo chegamos aos seguintes resultados: identificamos na coexistência e convivência entre Umbanda, Quimbanda e Candomblé Angola um diálogo intercultural possível e propiciado por uma formação também intercultural de sacerdotes; vislumbramos a existência de um universo religioso afro-sertanejo que pode sim, sinalizar para o nascimento de uma religião afro-sertaneja e, como tal, intercultural; entendemos que o entreliçamento entre essas treliças religiosas se dá em função de suas raízes terem sido germinadas na diferença colonial, historicamente a partir de corpos em fronteira tanto na África, quanto em solo sertanejo. E que permanecem na atualidade em relação de diálogo intercultural em função da magia e do apelo à entidade Exu; As religiões afro-brasileiras no sertão norte-mineiro, em função da interculturalidade

além de criarem o universo afro-sertanejo o promovem enquanto um *locus* de enunciação.

Sendo assim, acreditamos que o trabalho corroborou nossa hipótese de que a adoção do Candomblé por umbandistas sertanejos é superação da diferença colonial em sua dimensão negativa, isto é, no que se refere à reprodução da colonialidade. Indiretamente, conseguimos apontar que a Umbanda não tem sido suficiente na função terapêutica que exerce sendo necessário que o umbandista levante novos vôos com o Candomblé. Como coloca Gimbelucema a Umbanda: *é boa, mas não aguça minha curiosidade. Já o Candomblé, esse me faz querer aprender mais, aprofundar e ter conhecimento.*

Em função do caminho que tomamos, no sentido de centrar nossas observações em atores sociais, como Gimbelucema, não nos direcionamos a verificar detidamente se as modernas e evidentes transformações no sertão norte-mineiro como o aumento da escolaridade, do poder aquisitivo, o fácil acesso aos meios de comunicação e consequentemente mundialização[177] do sertanejo, tem causado impactos sociais e culturais de forma que certas práticas religiosas têm buscado nichos mais nacionalizadores, considerados socialmente como mais legítimos. Sobre isso, o que conseguimos verificar é que o aumento da escolaridade e do poder aquisitivo, principalmente entre os mais novos, dá mostras de uma nova consciência entre os afro-sertanejos, consciência dupla que pode ser vislumbrada na organização pela juventude afro-sertaneja da “I Caminhada Contra a Intolerância Religiosa”. Evento que, com a participação de umbandistas e candomblecistas, evidencia pública e politicamente a interculturalidade, o entreliçamento entre Umbanda e Candomblé Angola.

Dificuldades encontramos durante o tempo de investigação como: as rivalidades entre terreiros, o que trava nosso acesso a todos diante do arrefecimento de alguns, caso outros participassem da pesquisa; a resistência de alguns tatêtos à pesquisa , resistência que silencia “vozes”[178] de muitos dos seus filhos.

No entanto, a investigação nos muniu de ferramentas para vislumbrar no horizonte afro-sertanejo novas posturas, entre elas a do diálogo intercultural. Na certeza de que é preciso novas pesquisas acerca do sertão e seus sistemas de

[177] Mundialização na perspectiva de Renato Ortiz
[178] Contamos com entrevistas de afro-sertanejos que exigiram que suas identidades não fossem reveladas.

crenças como forma de colocar mais luz nesse espaço, finalizamos esse trabalho inspirados na visão poética sobre o sertão adotada por Guimarães Rosa : o sertão não chama ninguém às claras; mais, porém, se esconde e acena. É possível sentir seu mistério e até mesmo desvelá-lo, pois é espaço ao mesmo tempo físico, geográfico, metafísico, mítico e indizível.

Finalizamos com a ideia de que a interculturalidade no espaço afro-sertanejo não subtrai a possibilidade de nascimento de uma nova religião afro-sertaneja. A aproximação - que aqui chamamos de entreliçamento - é tão grande e visível que há adeptos que recentemente entraram para esse universo e que o tem denominado de religião afro-sertaneja. Prates (2010), apesar de não aprofundar nessa questão já usava o termo "*cultos afro-sertanejos*" e em *Umbanda Sertaneja (2011)* fruto de pesquisa realizada entre 2005 e 2007 acusávamos o nascimento de uma nova religião apesar de seu contorno não estar tão claro quanto hoje o está para nós.

De toda maneira, se no sertão norte-mineiro há na atualidade geração de uma nova religião, certamente essa geração passa pelo diálogo intercultural aqui pontuado, ou seja, pelo entreliçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola. Mas, o nascimento de uma nova religião não finaliza a inteculturalidade entre essas treliças. Ou seja, as treliças afro-sertanejas naturalmente híbridas, como visto, desde o segundo capítulo deste trabalho, tanto possuem predisposição à hibridez quanto à interculturalidade, sendo que a segunda necessita da primeira. Está dado mais um tema a ser pesquisado.

Enfim, a interculturalidade entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola é postura descolonial que emerge no espaço da diferença colonial em uma lógica que foge às grandes especulações epistemológicas ocidentais. O conceito de colonialidade criado por Aníbal Quijano e ampliado por Mignolo nos permitiu vislumbrar os "tambores do sertão" enquanto espaços ocupados por uma epistemologia própria dotada de outra "lógica" que não a europeia. Lógica que se faz no diálogo que empreendem.

Encerrar, portanto, uma investigação que se acerca desse espaço, não nos retira a sensação de não se ter dito o necessário para compreender algo que "não chama ninguém às claras". E, quando se trata de associar esse espaço ao religioso a sensação ainda é maior, pois como o sertão, o religioso "se esconde e acena". Outra conclusão, impossível é "fechar" o sertão e seus sistemas simbólicos, ainda mais quando a epistemologia utilizada eticamente resvalar a necessidade de falar do

local fugindo aos parâmetros ocidentais. O sagrado afro-sertanejo nos aparece “sem rosto”. Com relação a ele não há definições. Tal como Exu-Sertanejo, conceder-lhe um rosto não é possível. A única forma passível que encontramos para falar desse espaço foi a partir de suas vivências, a exemplo da vivencia espiritual de Gimbelucema.

BIBLIOGRAFIA

Livros e capítulos de livros

ALTUNA, P. Raul Ruiz de Asúa. **Cultura tradicional banto**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

ANASTASIA, Carla Maria Junho. **A Geografia do crime. Violência nas Minas setencentistas.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros.** São Paulo: EDUC, 2013.

BARCELLOS, Mario. **Jamberesu, as cantigas de Angola.** Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2011.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia. Rito nagô.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos Orixás. Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé.** Petrópolis: Vozes, 2007.

BHABHA, Homi. ***O local da cultura.*** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BORGES, Cristina. **Umbanda Sertaneja. Cultura e religiosidade no norte de Minas Gerais**. Montes Claros: Editora Unimontes, 2011.

BRUMANA, Fernando G.; MARTINEZ, Elda G. ***Marginália sagrada*****.** Trad. Rúbia Prates Goldoni. Campinas: Editora UNICAMP, 1991.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.

CAMPOS, Leonardo Cristiane. ***A diversidade dos ritos bantos na cidade de Montes Claros:*** **norte do estado de Minas Gerais/ Brasil, a partir da segunda metade do século XX.** Montes Claros: Editora Unimontes, 2004.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade.** Trad. Ana Regina Lessa e Heloísa Cintrão. São Paulo: EDUSP, 2006.

COSTA, João Batista de Almeida. **O ser da sociedade sertaneja e a invisibilização do negro no sertão norte dos gerais.** In: LUZ, Claudia; DAYRELL, Carlos (Orgs.). **Cerrado e Desenvolvimento: Tradição e Atualidade**. Montes Claros: Editora Unimontes, 2000.

COSTA e SILVA, Alberto. **A manilha e o libambo. A África e a escravidão, de 1500 a 1700**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e umbanda**. **Caminhos da devoção brasileira.** 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. **Orixás da metrópole.** Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão.** Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão.** Trad. de George I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

FORNET-BETANCOURT, Raul. **Religião e interculturalidade.** Curitiba: Editora Sinodal, 2014.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade.** São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GLISSANT, Edouard. **Poétique de la relation**. Paris: Editions du Seul, 1996.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço. Capítulo 03. O Choque da Conquista**. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

GUIMARÃES ROSA, João. **Grande Sertão: Veredas.** 18 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

_____**. Minas Gerais. In:** ***Ave, palavra*****.** Rio de Janeiro: José Olímpio, 1978.

HALL, Stuart. **A Identidade cultural na pós-modernidade***.* Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP& A, 2013.

HAMPTÉ BÃ, A. **A tradição viva.** In: KI-ZERBO**,** Joseph**. História Geral da África.** São Paulo: Ática, 1982.

HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2008.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800.** Petrópolis: Vozes, 1974.

JESUS, Alysson Luiz Freitas de. **No sertão das Minas. escravidão, violência e liberdade (1830-1888).** São Paulo: Annablume, 2007.

KIMBANDA, Waway Rufin. **Religião, identidade e diálogo. Experiência intercultural de um jovem negro africano.** Montes Claros: Editora Unimontes, 2009.

LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos.** Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria geral da magia.** Lisboa: Edições 70. Perspectivas do Homem: 2000.

MENEZES, Nilza. **Arreda homem que aí vem mulher.** São Paulo: Fortune, 2009.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. **Una concepción descolonial del mundo: conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo.** Buenos Aires: Ediciones del Signo: Buenos Aires, Coleçción El desprendimiento, Project (Duke University) 2014.

_____. **Desobediência epistêmica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialiadad y a gramática de la descolonialidad. Colleccion razón política.** Ediciones del signo. Primeira edição, Buenos Aires. 2010.

MIGNOLO, Walter; LINERA, Álvaro Garcia; WALSH Catherine. **Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento**. Ediciones del Signo: Buenos Aires, Coleçción El desprendimiento , Project (Duke University) 2014.

PASSOS, Mara Martins. **Exu pede passagem. Uma análise da divindade africana à luz da psicologia de Carl Jung.** São Paulo: Terceira Margem, 2003.

PIRES, Maria de Fátima Novaes. **O crime na cor: escravos e forros no alto sertão da Bahia (1830-1888).** São Paulo: Annalume/FAPESP, 2003.

PRANDI, Reginaldo. **As religiões afro-brasileiras e ascensão e declínio.** *In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs).* **Religiões em Movimento. O censo de 2010.** Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Mitologia dos orixás.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Pombagira e as faces inconfessas do Brasil.** In**: Idem, Herdeiras do axé. Sociologia das religiões afro brasileiras.** São Paulo: Hucitec, 1996. pp.139-164.

PRATES, Admilson Eustáqio. **Exu, a esfera metamórfica.** Montes Claros: Editora Unimontes, 2010.

PREVITALLI, Ivete Miranda. **Agora é Angola.** São Paulo: Annablume: Petrobrás, 2008.

QUEIRÓS, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo.** São Paulo: Editora Dominus, 1965.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y modernidade-racionalidad.** In: BONÍLIA, Heraclio (Compilador). **Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas**. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992.

_____. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: **A colonialidade do saber, Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas**. Buenos Aires: GLACSO, 2005.

REDIKER, Marcus. **O Navio Negreiro. Uma história humana.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a civilização. Processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Os brasileiros.** In: RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a civilização. Processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos.** São Paulo; Companhia das Letras, 2007.

RODRIGUES, Jaime. **De costa a costa. Escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860).** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Juana Elbein. **Os nagô e a morte.** Petrópolis: Vozes, 2008.

SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo e a terra de Santa Cruz.** São Paulo: Cia das Letras, 1991.

SOUZA, Marina de Melo e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do rei congo.** Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2001.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

SWEET, James H. **Recriar a África. Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770).** Lisboa: Edições 70, 2007

THORNTON, John K. **Religião e vida cerimonial no Congo e áreas umbundo, de 1500a**. In: HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil**. Trad. Ingrid de Castro V. Fregonez, Thaís C. Casson, Vera lúcia Benedito. 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2009, p.81-100.

TRINDADE, Liana. **Exu e perigo.** São Paulo, SP: Ícone Editora Ltda, 1981.

TRINDADE, Liana; COELHO, Lúcia. **Exu: o homem e o mito. Estudo de Antropologia Psicológica**. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VASCONCELOS, Diogo de. **História média de Minas Gerais – 1843-1927.** 4ª . ed..Belo Horizonte: Itatiaia, 1974. v.5.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Fenomenologia do ethos.** In: **Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura**. São Paulo: Edições Loyola,1993, p.11-35.

VILHENA, Maria Ângela. **Ritos religiosos.** In: PASSOA, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

WALLERSTEIN, Immanuel. **A cultura como campo de batalha ideológico do sistema mundial e moderno.** In: FEATHESTONE, M. (Org.) **Cultura Global: nacionalismo, globalização e Modernidade**. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1999.

_____. **O Sistema mundial moderno.** Porto: Afrontamentos, 1990.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad y colonialidaddel poder. Um pensamento u posicionamento outro desde la diferencia colonial.** In: LINERA, MIGNOLO, WALSH. **Interculturalidad, descolonizacióndel Estado y delconocimiento**. Nome da coleção: El desprendimiento. Buenos Aires: Edições Del Signo, 2014.

Artigos e revistas

DUSSEL, Enrique. **Europa**, **modernidade e eurocentrismo.** Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsdl/collect/clacso/index/assoc/D1200.dir/5_Dussel.pdf > Acesso em: 16 nov.2015.

_____. 1492, MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.).** Petrópolis: Vozes, Disponível em: http://enriquedussel.com/DVD%20obras%20Enrique%20Dussel/Textos/35/1492._pdf > Acesso em: 20 set. 2015.

ESCOBAR, Arturo. **Mundos y conocimientos de outro modo. El programa del investigación de modernidade/colonialidad latino-americano**. Tabula Rasa. Revista de Humanidades. Bogotá: 1,51-85, 2003.

FORNET-BETANCOURT, Raul, **La filosofia intercultural.** Disponível em: http://www.olimon.org/uan/08-intercultural-fornet.pdf> Acesso em: 13 out. 2015.

GROSFÓGUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economía política e os estudos pós-coloniais: trasmodernidade, pensamento de frontera e**

colonialidade global. In: Revista crítica de Ciências Sociais, n.80, 2008 pags.115-147.

MACEDO, José Rivair. **Escrita e conversão na África central do século XVII. O catecismo Kikongo de 1624**. Disponível em: https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/97475/000920662.pdf?sequence=1> Acesso em: 20 ago. 2015.

MALANDRINO, Brígida. **Há sempre confiança de se estar ligado a alguém. Dimensões utópicas das expressões da religiosidade banto no Brasil.** Disponível em:. http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/7/TDE-2010-07-29T11:43:30Z-9661/Publico/Brigida%20Carla%20Malandrino.pdf> Acesso em: 14 jan.2016.

MIGNOLO, Walter. **La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisfério occidental em el horizonte colonial de la Modernidade.** Disponível em: http://www.clacso.org.ar/biblioteca> Acesso em: 12 jan. 2015.

_____. **Decolonialidade como caminho para a cooperação.** Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?secao=431 Acesso em: 17 dez.2015.

_____. ***El lado más oscuro del renacimiento.*** Universitas humanística n,67 enero-junio de 2009 pp:165-203: Disponível em: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=79118958009> Acesso em: 18 nov. 2015.

OLIVEIRA, Eduardo David. **Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira.** Revista sul americana de Filosofia e educação. Disponível em:< file:///C:/Users/user/Downloads/7029-22525-1-PB.pdf> Acesso em: 13 out.2015.

QUIJANO, Aníbal.**Colonialidade, poder, globalização e democracia.** Revista Novos Rumos. São Paulo, 2,37,2001.

_____. **Colonialidad, y modernidad/racionalidad.** Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/70586547/Quijano-Colonialidad-y-Modernidad-1992#scribd >Acesso em: 14 set. 2015.

_____. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** Disponível em <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf > Acesso em: 14 set. 2015.

Teses e dissertações

AMIM, Valéria **Águas de Angola em Ilhéus: um estudo sobre construções indenitárias no candomblé do sul da Bahia.** Universidade Federal Da Bahia Faculdade De Comunicação. Programa De Pós-Graduação Em Cultura E Sociedade. Tese. Salvador. Disponível Em: <file:///C:/Users/user/Downloads/Val%C3%A9ria%20Amim.pdf> Acesso em: 22 out. 2015.

COSTA, João Batista de Almeida. ***Mineiros e baianeiros,*** 2003. 333p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade de Brasília. Brasília.

JEAM BAPTISTE, Munguele Kiyungu. **Dinamismo cultural banto e religião: o resgate das estruturas simbólicas banto.** Dissertação (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, 2003, 197p.

Vídeo

MIGNOLO**,** Walter.disponível em: < https://vimeo.com/40524777> Acesso em 15 de jun. 2015.

Fontes históricas acervo Unimontes.

Periódicos

COLUNA VARIEDADE, Jornal. **Divisão de pesquisa e documentação regional.** O Jornal de Montes Claros. - DPDOR/UNIMONTES Montes Claros – MG. 1951.

COLUNA VARIEDADE Jornal. **Continuam as atividades de José Fernandes.** *O Jornal de Montes Claros.* DPDOR/UNIMONTES. Montes Claros: 19 dez. 1951.

COLUNA VARIEDADE, Jornal. **José Fernandes intimado a comparecer a delegacia**. *O Jornal de Montes Claros.* DPDOR/UNIMONTES. Montes Claros: 24 nov. 1951.

COLUNA VARIEDADE, Jornal. **O charlatanismo causando mortes em Montes Claros.** *O Jornal de Montes Claros.* DPDOR/UNIMONTES. Montes Claros: 17 nov. 1951.

Processo crime antigo

DPDOR/AFGC, Fórum Gonçalves Chaves. **Processo Criminal n°000.002.** Acervo.UNIMONTES Montes Claros – MG. 2015.